

marife

bilimsel birikim

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden ♦ 7

makaleler

LEVH-İ MAHFÛZ VE KUR'AN
LAWH-I MAHFUZ AND THE QUR'AN

M. Zeki DUMAN ♦ 9

MUHAMMED ESED'İN TEFSİR NOTLARINDAKİ
YANLIŞ ATIFLAR ve ÇARPITMALAR ÜZERİNE

ON THE MISREFERENCES AND DISTORTIONS IN
MUHAMMAD ASAD'S COMMENTARY NOTES

Mustafa ÖZTÜRK ♦ 45

SOSYOLOJİNİN "DİN" PROBLEMİ
THE PROBLEM OF RELIGION IN SOCIOLOGY

Mustafa TEKİN ♦ 63

MUHADDİS-SÛFÎ EBÛ BEKİR EL-GÛLÂBÂDÎ (KELÂBÂZÎ) (380/990)
MUHADDITH-SUFI ABU BAKR AL-GULÂBADÎ (KALABADHI) (D. 380/990)

Fikret KARAPINAR ♦ 77

GÜLŞENİYYE TARİKATI İLE İRTİBATI OLAN
BAZI MEVLEVÎ ŞAİRLER

SOME MAWLAWI POETS HAVING CONNECTIONS WITH SUFI ORDER

Abdurrahman ADAK ♦ 105

EHL-İ SÜNNETİN KURUMLAŞMASINDA
NİZAMİYE MEDRESELERİNİN ETKİSİ
THE INFLUENCE OF NIZAMIYA MADRASAS
ON THE INSTITUTIONALIZATION OF AHL AL-SUNNA

Muhiddin OKUMUŞLAR ♦ 137

ERGENLERDE DİNDARLIK VE EMPATİ
RELIGIOSITY AND EMPATHY IN ADOLESCENTS

Adem ŞAHİN ♦ 149

KLASİK FİKİH DOKTRİNİNDE KADININ NAMAZDA
İMAMLİK YAPMA HAKKI

WOMEN'S RIGHT OF PRAYER LEADERSHIP (IMAMAH)
ACCORDING TO CLASSIC FİQH DOCTRINE

Abdullah KAHRAMAN • 167

GELENEĞİN NE'LİĞİ VE
DEĞERSEL BOYUTU ÜZERİNE

ON WHATNESS OF THE TRADITION AND ITS VALUE DIMENSION

Şehmus DEMİR • 189

BAZI İSLAM FİLOZOFLARININ
TENASÜH NAZARİYESİNE YAKLAŞIMLARI
THE APPROACH OF SOME ISLAMIC PHILOSOPHERS TO

THEORY OF METEMPSYCHOSIS

Eyüp BEKİR YAZICI • 203

"KUR'ÂN'DAN BAŞKA HİÇBİR VAHYİN
BULUNMADIĞI" RİVÂYETİ ÜZERİNE

Ebû Cafer et-TAHÂVÎ (ö. 321/933) / Çev: Fikret KARAPINAR • 221

tez / kitap / toplantı

nostalji

"COURTOIS"

AŞK ANLAYIŞINDA ARAP ETKİSİ

Süheyla BAYRAV • 243

editörden

Aziz Okuyucular...

Sekizinci yılın ilk sayısı ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergi yayıncılığında sürekliliği ve kurumsallığı hedef edinen **marife**, sizlerin de katkılarıyla bugünlere geldi, hamdediyoruz. Bulduğumuz yerden daha da ileri bir yere ulaşmanın da çabalarını sürdürüyoruz.

Bu çerçevede ulusal ve uluslar arası indekslere girme gayretlerimizi sizlerle paylaşmak istiyorum, bunun en yakın zamanda gerçekleşeceğini umuyorum.

Nitelikli ve hakem süzgeçlerinden geçmiş bilimsel ürünlerin, insanımıza sağlıklı bilgi ve yorum sunmak suretiyle daha olumlu psikolojik ve sosyolojik durumlara rehberlik edeceği açıktır.

Biz de bu amaçla, **marife** olarak ilim adamlarımızın emek mahsulü çalışmalarını sizlerle buluşturmanın gayretini ve saadetini yaşıyoruz. Burada ekibimizdeki tüm arkadaşlarla birlikte özellikle Fikret Karapınar'ın desteklerini yâd etmeden geçemeyeceğim. **marife**, tam bir ekip çalışması içerisinde yayına hazırladığı bu sayısında yine dopdolul bir muhteva ile kapılarını sizlere aralıyor.

Levh-i Mahfûz'u konu edinen makale yanında sıkça başvurulduğunu düşündüğümüz Esed'in mealindeki tefsir notlarını değerlendirmeye tabi tutan çalışma, bizleri Kur'an ekseninde bilimsel bulgularla buluşturuyor. Kadının imamlığını ele alan makale, problem olarak ortaya atılan bazı konulara cevap verici nitelikte. Ehl-i sünnetin kurumsallaşmasında Nizamiye Medreselerinin fonksiyonunu inceleyen çalışma dikkat çekici. Aşk kavramı ve olgusuna farklı bir yaklaşım getiren nostalji bölümümüzü ilgililerinize sunuyoruz.

Bir kısmına işaret ettiğim, Kur'an, tefsir, hadis, İslam hukuku, din sosyolojisi, din eğitimi, tasavvuf, İslam felsefesi gibi farklı alan ve konularda güncel hayatımıza da ışık tutan bilimsel makalelerle sizleri buluşturmak tüm yorgunluklarımızı unutturuyor.

Bu yılın özel dosya konusu *Şîa* hakkındaki yazılarınızı eylül sonuna kadar yazışma adresimize gönderebilirsiniz.

Sekizinci yıl birinci sayının bilimsel birimi ile sizleri baş başa bırakıyor, saygılar sunuyorum.

Kamil Güneş

LEVH-İ MAHFÛZ VE KUR'AN

M. Zeki DUMAN*

"Şüphesiz o, şerefli' bir Kur'an'dır, korunmuş bir levhada bulunmaktadır..."; "Şüphesiz o, âlemlerin Rabb'inden indirilmiş son derece değerli bir Kur'an'dır, Bir kitapta muhafaza altına alınmıştır, temiz olanlardan başkası ona dokunamaz!"; "O, Ana Kitapta'dır; katımızda yüce ve hikmetlidir."

ÖZET

Kur'an "Âlemlerin Rabb'inden indirilmiş" İlahî bir kelâmdır. O, Hz. Muhammed'e inzal edilmeden önce "Bir levh"de, değişik bir ifade ile "Ümmü'l-Kitap"ta muhafaza altına alınmıştır. Ona temizlerden başkası asla dokunamaz! Ondaki bilgilerden, ancak Allah'ın dilediği kadarı ihata edilebilir. Semavî kitapların da içerisinde yer aldığı bu "Ana Kitap", İslâm kültüründeki yaygın adıyla Levh-i Mahfuz'dan başkası değildir. Levh-i Mahfuz, var olacak her şeyin, yaratılmaya başlamadan önce "kalem" ile kaydedilip muhafaza altına alındığı mükemmel bir projesi niteliğindedir. Göklerde ve yerdeki her şey; insanların, hatta tüm canlıların yaratılış süreçleri, diyalektikleri, kaderleri, ölü bedenlerin toprakta kaybettikleri ve korunanlar, kıyamet süreci ve âhîret hayatı... hakikatleri itibarıyla orada soyut bir biçimde kayıtlıdır. Eşyanın yaratılma sürecine girmesiyle birlikte bu soyut proje, tıpkı mükemmel bir filmin karelerinin projeye uygun olarak detaylı bir biçimde sahneye aktarıldığı gibi, zaman ve mekân içerisine somut bir gerçek olarak yansıtılmış ve yansıtılmaktadır... Levh-i

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. zduman@erciyes.edu.tr

¹ "Şerefli" olarak çevrilen *me'âd* ismi, *me'âde/ yem'âdu* fiilindedir; övülmüş, yüceltilmiş, her türlü övgünün üstünde olan şerefli, şanlı anlamındadır. Kur'an'da bu kavram, hem Allah'ın hem de Arş ve Kur'an gibi Allah'a âit olan şeylerin sıfatı olarak kullanılmaktadır. (Bkz. Hûd, 11/73, Kâf, 50/1, Burûc, 85/21, 22) "Kitaplar içerisinde, nazmı ve i'câzı itibarıyla en yüce mertebeye sâhip..." (Bkz. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer el-Hârizmî (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrût, tsz, IV/240).

² Burûc, 85/21, 22. Bkz. Kaf, 50/1.

³ Vâkı'a, 56/77-80.

Bu iki âyette, sübjektif şeyler de olsa, üzerine yazı yazılan sayfa/satır anlamına da gelen *levh* ve kitap'tan söz edilmiş olması bize, Kur'an'ın, Hz. Muhammed'e sözlü olarak vahy edilmesinden önce, bir biçimde yazı ile kayıt ve muhafaza altına alındığı ve bütün hâlinde bir kitap hüviyetinde olduğu fikrini vermektedir!

⁴ Zuhruf, 43/4. Bkz. Ra'd, 13/39.

Mahfûz'un hakikatini idrak beşer için mümkün değildir. Fakat başta Kur'an ve Hadisler olmak üzere, kaynaklarda açıklandığı ölçüde, bu ezeli ilmin mahiyeti ve muhtevası hakkında bilgi edinmek mümkündür. İşte bu makalenin amacı, kadim olan İlm-i İlahî'nin, yaratılmışlar cihetine bakan bu sembolik ifadesini, imkân ölçüsünce, Kur'an ve Hadisler açısından tanıtmaktır...

Anahtar Kelimeler: Levh, Kalem, Levh-i Mahfûz, Ümmü'l-Kitab, Kitâbinmubîn, İmaminmubîn

LAWH-I MAHFUZ AND THE QUR'AN

The Quran is the Divine Word of the *Lord of the universes*. It had been protected till being sended to Mohammad in a Lawh, in other words, in the Ummu'l- Kitab. Which none touches save the purified ones? From the information contained in it one can grasp only as much as Allah wishes. This "main book" is known as Lawh Mahfuz in Islam civilization. Lawh Mahfuz is an excellent Project where everything is registered by "kalam" before they have been created. Everything in heavens and earth processes of creating all mankind even all living beings, their dialectics and predestinations, their rotten bodies in soil... Process of doomsday and future life... all these had been registered abstractly on the Lawh Mahfuz. This abstract Project have been reflected from the creation process as a concrete truth through time and space like an excellent film. It is impossible for human to perceive the trueness of Lawh Mahfuz. But it is possible to get some information about Lawh Mahfuz from Quran and Hadith and other sources. So, this article aimed to introduce the symbolical expression of eternal divine knowledge from the point of view of the Quran and Hadiths.

Key words: Lawh, kalam, Lawh Mahfuz, Ummu'l-Kitab, Kitabinmubin, Imaminmubin

GİRİŞ

Bu üç ayette, "mecîd", yani "şan ve şerefi yüksek", "hikmetli" ve mu'ciz vasıflara sahip Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Muhammed'e inzal edilmeden önce "*korunmuş bir levh*"de, diğer adıyla, "*Ümmü'l-Kitab*"ta" muhafaza altına alınmış "yüce bir kitap" olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu ayetlerde dikkat çeken diğer bir husus ise Kur'an'ın, doğrudan doğruya Âlemlerin Rabbi'nden (*tenzilün min rabbi'l-âlemin*) veya Allah katında "aliyy" ve "hakîm" olan bir kitaptan indirilmesidir...

İncelendiği zaman, "mesnetsiz..." olarak nitelendirilebilecek bir takım farklı görüşler belirtenler olsa da, bizce ve tahkik ehli birçok ilim adamına göre, hiç şüphe yok ki, Kur'an'ın indirildiği Allah katındaki bu *levh*, diğer adıyla "*Ana kitap*", İslâmî literatürdeki yaygın adıyla "Levh-i Mahfûz"dan başkası değildir. Kur'an oradan, onun, ileride açıklanacağı üzere, maddî harflere, kelimelere, cümlelere büründürülerek indirilmiş hissî ve zahirî bir parçasıdır. Tıpkı kalbimizdeki/belleğimizdeki/ezberimizdeki Kur'an'ın metni gibi... O, "hakk" olarak, ama manevî yapısı ve hakikatiyle değil, aslî hüviyetini koruyan şekliyle insanlık âlemine bir gerçek/hakk olarak yansıtılması sûretiyle inzal edilmiştir: "*Ve bi'l-hakki enzelnâhu ve bi'l-hakki nezele*", "*Biz onu 'hakk' olarak indirdik, o da 'hakk' olarak inmiştir...*"⁵ ayeti buna delildir. Kanaatimizce bu ayet, Allah katındaki levh'de bulunan Kur'an ile elimizdeki Kur'an'ın, belki soyut ve somut/hakikat ve hakk

⁵ İsra, 17/105.

farkına rağmen, aynadaki görünen ve görüntü misali, dil, lafız, nazım ve mânâ olarak aynı olmasa bile, gayrı da olmadığını söylemektedir. Nitekim her ikisi de Allah tarafından korunmuşluk vasfına sahiptir; birincisi Levh'de ikincisi ise evrende...⁶ Kıyâme sûresinin 16-19. ayetlerinin de bunu desteklediğini düşünmekteyiz. Bunu takip edecek olan makalemizde -inşallah!- bu hususa genişçe yer verilecektir. Tabî ki, Allah'daki/Levh-i Mahfûz'daki asıl olup bizdeki, yani belleğimizde, dilimizde, kalbimizde, yazılı sahifelerde bulunan Kur'an ise O'ndan indirilendir. Birincisi tamamen Allah'a aittir ve O'nun esma ve sıfatları gibi hakikat itibarıyla bilinemez mahiyettedir. Bizdeki Kur'an ise Allah'ın *kelâm, semî', basar* gibi sıfatlarının yaratılmışlarda tecelli edip somut bir biçimde yansıdığı gibi, "Ümmü'l-Kitap"tan akseden görünümüdür. Cibril'in, Hz. Peygamber ve bizlerin okuyacağı, anlayacağı; dil, yazı vb. iletişim araçlarıyla bir yerden bir yere nakledebileceği şekle indirgenmiş/inzal edilmiş somut bir görünüm olarak değerlendirilebilir.

Kur'an-ı Kerim, az önce de geçtiği üzere, aslı itibarıyla Allah'ta, diğer bir ifade ile Levh-i Mahfûz'da, bizlere intikal eden somut şekliyle de evrende "Mahfûz" vasfına da sahiptir, koruma altındadır. Onu, başta "*emin*"⁷ vasfına sahip Cibril olmak üzere, "*bi eydî seferatin kirâmin berareh*"⁸, "yazıcı meleklerin tertemiz elleriyle"; "*fî suhufin mükerrmetin, merfûatin mutahhare*"⁹ pâk/tertemiz, son derece kıymetli/mükerrrem sahifeler üzerine yazıp peygamberlere indirmekle görevli olan elçiler ise fitraten "temiz", ahlâken "yüce" ve "güvenilir"dirler... Melekler, ne onu alırken asıl kaynak olan *Levh-i Mahfûz'a* ne de ondan indirirken, indirilen pasajlara, yani Kur'an nüshalarına hiçbir biçimde zarar ver(e)mezler! Kötü niyetli, şeytan ruhlu kimseler ise özellikle İblis onun semtine bile erişemeyeceklerdir... Allah'ın dilemesi hariç,¹⁰ kıyamete kadar hiç kimse, zerre kadar da olsa, Kur'an'a, tahrif, değiştirme, iptal gibi amaçlarla dokunamayacaktır. Zira Hz. Peygamber'e inzal edilip tebliğ edildikten sonra da onun koruyucusu yüce Allah'tır...¹¹

Levh-i Mahfûz'un hakikatini ve gerçek mahiyetini, lahutî ve erişilmez olduğu için Allah'dan başka, melekler ve peygamberler de dâhil, hiç kimsenin bilemeyeceği muhakkaktır. Aşağıda nakledileceği üzere, bir kısım ilim, irfan ve fikir sahibi kimseler *Levh-i Mahfûz'un* neliği hakkında tavsifî bir takım bilgiler vermiş olsalar da bunlar, büyük çoğunlukla zandan ve tahminden öteye geçememektelerdir. Kur'an açısından, öylesi zannî bilgilerin hakikat karşısında hiçbir bilgi de-

⁶ Bkz. Hicr, 15/9.

⁷ Tekvîr, 81/19, 21.

⁸ Abese, 80/15, 16.

⁹ Abese, 80/16.

¹⁰ Bkz. Hac, 22/52-55.

¹¹ Hicr, 15/9.

ğeri bulunmamaktadır.¹² Gayba ait olduğu için onu tam olarak idrak etmek, ihata etmek de mümkün değildir. Allah izin vermedikçe, vahiy elçisi Cibril ve diğer mukarreb melekler de dâhil hiçbir beşerin ona muttali olması ve oradan bilgi alması imkânsızdır. Zira “*Vela yuhitune bi şeyin min ilmihî illa bimâşâe...*” ayeti buna da işaret etmektedir. “*Onun dilediğinden başka ilmini hiç kimse ihata edemez...*”¹³

Kanaatimiz odur ki, Levh-i Mahfûz’un hakikatini, mahiyetini ve muhtevasını bütünüyle idrak etmek beşer için; özellikle, idrak yetileri sınırlı olan insan için mümkün değildir. Böyle bir şeyi tahayyül etmek bile imkânsızdır... Onun ne olduğunu ve muhtevasını tam olarak, ancak Allah bilir. Fakat yüce Allah’ın bir kısım ayetlerinde ondan bahsettiğini ve içeriği hakkında bilgiler verdiğini de bilmekteyiz. Sıhhat derecesi tam olarak bilinmiyor olsa da bir kısım hadislerde de Levh-i Mahfûz’dan söz edilmiştir. O nedenle Kur’an ve hadislerden hareketle düşünen kimseler için *Levh-i Mahfûz* hakkında ipucu niteliğinde de olsa bilgiler yok değildir! Bu ipuçlarıyla Levh-i Mahfûz’un künhüne/hakikatine vakıf olunamaz, ama onun mahiyeti ve içeriği hakkında az çok bilgi sahibi olmak da imkânsızdır denilemez... Biz bu makalemizde, Kur’an’dan ve hadislerden aldığımız bilgileri titizlikle incelemek, anlamaya çalışmak sûretiyle Levh-i Mahfûz ve ondan indirilen Kur’an’ın mahiyeti hakkında imkân ölçüsünce tespitler ve değerlendirmeler yapacağız. Öncelikle İslâmî literatürdeki Levh-i Mahfûz adı ve bu adın oluşumu hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz. Sonra bu kavramın sözlüklerde, Kur’an’da, hadislerde ve bunlarla ilgili diğer kaynaklarda açıklanan mahiyetini idrakimiz ve dilimiz ölçüsünce tanıtacağız. Daha sonra da Levh-i Mahfûz’un ne olup olmadığını, tam olmasa da, anladığımız kadarıyla, tanıtmaya çalışacağız. Şunu da belirtmeliyiz ki, Kur’an’daki “levh” ve o anlamdaki tabirlerle kast edilen şeyin Levh-i Mahfûz olduğu hususunda bizim şüphemiz bulunmamaktadır. O nedenle biz bundan sonraki kullanımımızda farklı isimler yerine hep “Levh-i Mahfûz” tabirini kullanacağız.

A. İSLÂMÎ LİTERATÜRDE LEVH-İ MAHFÛZ

1. “Levh-i Mahfûz” Adı

“Levh-i Mahfûz”, yazı yazmaya uygun “yassı ve düzgün satır/yüzey” anlamına gelen *levh* ile “korunmuş, muhafaza altında bulundurulmuş” anlamındaki *Mahfûz* kelimelerinden oluşmuş Türkçe bir isim tamlamasıdır. “Levh-i Kaza ve Kader” olarak da adlandırılan Levh-i Mahfûz, olmuş ve olacak her şeyin ind-i İlâhî’deki varlıkları/vücutları, ilmen mevcudiyetleri¹⁴ olarak tarif edilmektedir.

¹² Necm, 53/28.

¹³ Bakara, 2/255

¹⁴ Bkz. Abdullah Yeğin ve Arkadaşları, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügât*, İstanbul, 1978, s. 841.

“Kur'an'ın Aslı”, diğer bir ifade ile “İnzal Öncesi Kaynağı” denilince, İslâm Kültürü'nde ilk akla gelen ve yaygın olarak kullanılan terim, hiç şüphesiz *Levh-i Mahfûz* terimidir. Oysa bu terim, bu şekliyle, yani isim olarak Kur'an'da hiç geçmemektedir. Kur'an'da, sadece bir ayette isim cümlesi hâlinde “O, korunmuş bir levhada'dır” anlamında kullanılmıştır. Daha sonra bu ifade, İslâmî kaynaklarda *el-Levhu'l-Mahfûz* ve *Levh-i Mahfûz* şeklinde isme dönüştürülmüş; yaratılmış ve yaratılacak her şeyin kaynağı ve bilinen bir kitap için özel isim olarak kullanılmış, hâlen de kullanılmaktadır. Müfessirlerin ekseriyetinin kanaatine göre Kur'an'daki “Kitab”¹⁵ ve “Kitab-ı Mübin”¹⁶ tabirleriyle de kast edilen *Levh-i Mahfûz*'dur. Tağyir ve tahrife karşı korunmuş olan bu kitap Kur'an'da “mestur/yazılmış” ve “meknûn/gizlenmiş”¹⁷ olarak da tavsif edilmiştir.

İslâmî literatürde ve Kur'an'da “Allah'ın Vahy Ettiği Bütün Kitapların Kaynağı”,¹⁸ “Tanrısal Bilgi Hazinesi”,¹⁹ “Allah'ın Bilgisi”,²⁰ “Allah'ın Bilgi Hazinesi”,²¹ “Ulvî Âlemden Evrenin İlk ve Lâhutî Varlığı”,²² “Nefs-i Küllî”²³ ve “Levhin Mahfûz”,²⁴ “Ümmü'l-Kitab”,²⁵ “İmam-ı Mübin”,²⁶ “Kitâb-ı Mübin” olarak da nitelendirilip adlandırılan *Levh-i Mahfûz* tefsirlerde, hadis mecmualarında, tasavvufî ve felsefî eserlerde genişçe yer verilip çeşitli bakış açılarına göre değerlendirilmiştir. Bu çalışmamız, daha ziyade Kur'an, Hadis ve tefsirler çerçevesinde olacağından, bu kavramın tasavvufî ve felsefî izahlarına fazla girmeyeceğiz; yapacağımız birkaç alıntı ile az da olsa, okuyucuya bir hatırlatmada bulunmakla yetineceğimizi belirtmek isterim.²⁷

¹⁵ Bkz. En'âm, 6/38; Kâf, 50/4.

¹⁶ Bkz. Yûnus, 10/61; Sebe, 34/3.

¹⁷ Vâkı'a, 56-78.

¹⁸ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, VIII/238.

¹⁹ Bkz. Ateş, X/402. Ateş, “Ancak bizim kanaatimize göre burada *Levh-i Mahfûz* ile kasıt, Allah'ın bilgi hazinesi değildir; çünkü Allah'ın bilgi hazinesi, maddî bir kitap olmaktan münezzehtir. Onun mahiyetini Allah'tan başka kimse bilemez...” sözleriyle bu görüşe katılmadığını açıklamıştır.

²⁰ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket fi'l-Uyûn (Tefstru'l-Maverdî)*, Beyrut, tsz. III/118; Razî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî (v. 605/1208), *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsiru Kebîr)*, Tahrân, tsz. XIX/66.

²¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VIII/238-239. Ateş, buradaki “Allah'ın bilgi hazinesi...” sözünü, kendi ifâdesi olarak kullanmıştır. Oysa bir önceki dipnotta belirtildiği üzere o, bu görüşü tenkit etmiştir...

²² Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1983, II/360.

²³ Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II/360; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2002, s. 336.

²⁴ Burûc, 85/22.

²⁵ Ra'd, 13/39; Zuhruf, 43/4.

²⁶ Yâsîn, 36/12.

²⁷ Süleyman Ateş, söz konusu “ana kitab”, diğer adıyla *Kitab-ı Mekkûn* ve *Levh-i Mahfûz*'dan maksat, Hz. Musa'ya Tur'da verilen Tevrat levhalarıdır (Bkz. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX/232) demıştır. Başkaları da, içerisinde Kur'an'ın da yer aldığı Tevrat, İncil ve Zebur olduğunu söylemişlerdir. Bizce bu iki görüş de ister akli olsun ister naklî, sağlam bir dayanaktan yoksun afakî yorumlar olarak de-

2. Lügâtte “Levh”/ “Levh-i Mahfûz”

Çoğulu *elvâh* olan *levh* kelimesi, *lâha/ yelûhu* fiilindedir. *Lâha* ortaya çıktı, göründü; yıldız ve benzerleri için, parladı, ışık saçtı; ısındı, yanıp kavruldu gibi mânâlara gelmektedir. *el-Levh*, ister tahta, ister kemik, düz ve yassı taş, isterse başka bir şeyden olsun, üzerine yazı yazılabilen düz ve enli olan her şeye verilen addır. Nitekim *levh*'in yassı ve enli şey/*saflıha* anlamı, Kamer sûresinin on üçüncü ayetinde: “*zâti elvâh*” tabiriyle tahta; Burûc sûresinin yirmi ikinci ayetinde ise “*korunmuş bir levhtedir*” şeklinde yazı malzemesi anlamında kullanılmıştır. Resûlullah (sav): “Falanı çağırın!” dedi. O da, *divit* ve *levh* ile gelince, “Yaz: “*Lâ yestevi'l-kâ'idûn...*” buyurdu.²⁸ Başka bir hadiste, sahifelere yazılmış ve iki kapak arasında cem edilmiş Kur'an için *Mâ beyne'l-levhayn* tabiri kullanılmıştır.²⁹ Bu vb. ayet ve hadislerde geçen *levh* (çoğulu *elvâh*) kelimesi sahife, kâğıt yerine gelen fakat keyfiyeti bir kısmında meçhul soyut ve somut yazı malzemeleri veya onlara tekabül eden eşya anlamında da kullanılmaktadır. Hareket ettirildiğinde parladığı için kılıç ve mızrak gibi silahların ucuna da *elvâhu's-silâh* tabir edilir. Susuzluk anlamına da gelen *levh*, lâm harfinin zamme/ötüre okunmasıyla *el-lâh*, gök ve yer arasındaki hava; bilhassa *levvâh*, yakıcı kavurucu atmosfer anlamında kullanılmıştır.³⁰ Nitekim Müddessir sûresinde cehennemden özelliklerinden söz edilirken: “*levvâhatun lil beşer*”/“*O, deriyi bir çırpıda yakıp kavuran bir ateştir.*”³¹ denmiştir.

3. Kur'an'da “Levh” ve “Levh-i Mahfûz”

Kur'an-ı Kerim, kendi ifadesine göre, Ramazan ayında³² ve mübarek bir gece³³ olan Kadir gecesinde³⁴ Leh-i Mahfûz'dan Hz. Muhammed'e Cebrail vasıtasıyla

→

gerlendirilmelidir. (Daha fazla malumât için bkz. Ateş, Abdurrahman, “Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Ankara, 2003), c. XVI, sayı: 3, s. 398-399).

²⁸ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (v. 256/870), *es-Sahîh*, İst., 1315 h. tarihli baskısından ofset, 1979, Tefsir, 4/Nisâ Sûresi, 18.

²⁹ Hadisin özü şudur: Abdullah'dan nakledildiğine göre, Esed oğullarından Ümmü Yakub denilen bir kadın geldi ve: “Bana nakledildiğine göre sen (Allah'ın yarattığı hilkatı değiştirenler hakkında) şöyle şöyle yapan kimseye lânet etmişsin” dedi. O da: “Allah'ın Elçisinin lânet ettiği kimseye ben neden lânet etmeyecekmişim” cevabını verdi. Kadın: “Ben iki kapak arasında bulunamı (Kur'an) okudum; senin söylediğin şeye rastlamadım.” deyince Abdullah: “Eğer, gerçekten okumuş olsaydın, bulurdun dedi; sen...” (Buhârî, “Tefsir”, 59/Hasr Sûresi 4; “Libâs”, 84).

³⁰ Rağîb, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî (v. 502/108), *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, (Neşre hazırlayan: Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire, 1970, 'LVH' mad., s. 456-457; İbnu'l-Esir, Ebû Saâdet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (v. 606/1209), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrût, 1963, 'LVH' mad., IV/276; Cevherî, İsmâil b. Ahmed, (v. 393/1003), *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, Tahkik: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Kahire, tsz, I/402; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1968, 'LVH' mad., I/968.

³¹ Müddessir, 74/29. Ayrıca bkz. Nisâ, 4/56.

³² Bakara, 2/183.

³³ Duhan, 44/2.

³⁴ Kadr, 97/1.

indirilmeye başlamıştır. Bu tarih M. S. 610 yılı, Ramazan ayı ve (kesin olmamakla birlikte) 17. Pazartesi gününe tekabül etmektedir.

“Levh-i Mahfûz” tabiri Kur'an'da hiç geçmemektedir. Ama *levh* kelimesi, Kur'an'da isim olarak toplam beş ayette kullanılmıştır. Bunlardan biri, Nuh'un, gemisini inşa ettiği tahtalar (zât-ı elvâh);³⁵ üçü, Allah'ın, Tur-ı Sîna'da Hz. Musa'ya imlâ ettirdiği ayetlerin üzerine yazıldığı düz ve yassı yazı malzemeleri (elvâh); biri de şan ve şeref sahibi Kur'an'ın kendisinde muhafaza altına alındığı *levh* hakkındadır. Şimdi bu ayetleri ve bunlardaki *levh* kelimesini daha yakından tanımaya çalışalım:

a. Levh'in Tahta Anlamı

“Biz Nuh'u, tahtalar ve büyük çivilerle (zât-ı elvâh ve düsür) inşa edilmiş bir gemiye bindirdik...”³⁶

Müfessirlerin ortak kanaatine göre bu ayette geçen “disâr” (çoğ. düsür) kelimesi, gemicilikte kullanılan büyük, kalın demirden çivi (mismar) anlamındadır. Bu kelime liften örülmüş, gemilerin parçalarının birbirine bağlamak için kullanılan kalın ip, halat anlamına da gelmektedir. “Elvâh” ise *levh* kelimesinin çoğul formudur; enli ahşap/tahta anlamında kullanılmıştır.³⁷

b. Levh'in Yazı Malzemesi Anlamı

- “Biz, levhalara (fi'l-elvâh) onun için öğüt maksadıyla her şeyi yazdık; orada gereken her şeyi de açıkladık, sonra dedik ki: ‘Bunlara sıkı sarıl; kavmine de bunları en iyi biçimde alıp değerlendirmelerini söyle! Yakında fasıkların yurdunu size göstereceğim!’”³⁸

- “Musa, öfkeyle dolu ve üzgün bir vaziyette kavmine dönüp geldiğinde: ‘Siz, benden sonra ne kötü işler yapmışsınız! Yoksa Rabb'inizin emrinin/cezasının gelmesi için bir aceleniz mi vardı?’ dedi ve elindeki levhaları yere bıraktı (ve elkâ'l-elvâh), kardeşinin başını tutup kendine doğru çekerek silkelemeye başladı...”³⁹

- “Musa'nın öfkesi dinince levhaları yerden aldı (ehaze'l-elvâh). Onlardaki bir nüshada, ‘Rablerinden korkan kimseler için, hidayet ve rahmet vardır’ (ibaresi yazılıydı.)”⁴⁰

Bu ayetlerin üçünde de Hz. Musa'dan ve onun Tur'da Rabbi ile buluşmaya gittiğinde⁴¹ Rabbinin ona Tevrat'ı imla ettirip yazdırdığı, kavmi ve kardeşi Harun ile tartışırken Hz. Musa'nın elinden yere bıraktığı ve yine Hz. Musa tarafından

³⁵ Geminin inşası, çalışması vs. hakkında geniş bilgi için bkz. Hud, 11/36-49.

³⁶ Kamer, 54/13.

³⁷ Bkz. Rağib, *Müfredat*, ‘LVH’ mad., s. 459; Kadı el-Beydavî, Nasruddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer, (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Kahire, 1968, II/436.

³⁸ A'raf, 7/145.

³⁹ A'raf, 7/150.

⁴⁰ A'raf, 7/154.

⁴¹ Bkz. Tâhâ, 20/83, 84.

yerden alınan levhalardan söz edildiği açıktır. Zira bu gerçek, hem ayetlerin metinlerinden hem de bağlamlarından anlaşılmaktadır. Bu konuda hiçbir kuşku bulunmamaktadır. Fakat bu levhaların madenin ne olduğu konusu tartışılmaktadır. Müfessirlerden kimine göre pişirilmiş tuğladan, kimine göre de yazı yazılabilen yumuşak taştandır.⁴² Hatta bu levhaların zümrütten, yakuttan, zebercetten, ağaçtan ve Allah'ın Musa için yumuşattığı taştan olduğu dahi söylenmiştir.⁴³ Bizce bu levhaların neden olduğu pek de önemli sayılmaz; zira konumuz bu değildir. Bizce önemli olan ve bilinmesi gereken, bu levhaların üzerine yazı yazılan yassı, düz yüzeylere sahip yazı nesnesi olduğudur.

c. Beşer İçin Mahiyeti Meçhul "Korunmuş Levha" Anlamı

"Şüphesiz o, şan ve şerefi yüce bir Kur'an'dır, korunmuş bir levhada bulunmaktadır."⁴⁴

Âyetteki *mahfûz* kelimesi, farklı bir kıraatte *Kur'an* kelimesinin sıfatı olarak değerlendirildiği gibi, *levh* kelimesinin sıfatı olarak da değerlendirilmiştir. Birinci kıraate göre, "Kur'an korunan bir levhada'dır;" ikinciye göre ise "Korunmuş Kur'an bir levhadadır." Bizce birinci kıraat ve mânâ metne daha uygun düşmektedir.

Bu ayette tekil formu ve korunmuş vasfı ile geçen levh'den maksat, Kur'an'da "Ümmü'l-Kitâb" ve "Kitabin meknûn" olarak zikredilen Levh-i Mahfûz olduğunda pek çok müfessir ittifak hâlinindedir. Mesela Maverdî, Zemahşerî, Razî, Kurtubî, Kadî el-Beydavî, Nesefî, İbn Kayyim, İbn Kesir, Şevkânî'yi sayabiliriz. Bir kısım müfessirler ise buradaki *levh'e* doğrudan doğruya Levh-i Mahfûz dememekle birlikte bunu ima etmişlerdir. Yeri geldikçe bu müfessirlerin düşüncelerinden söz edilecektir.

Cörülüyor ki, lügatte farklı mânâlara da gelen *levh* kelimesi, Kur'an'da, sadece tahta ve -ister soyut olsun ister somut - üzerine yazı yazılabilecek düz, yassı ve pürüzsüz yazı malzemesi ve Levh-i Mahfûz, yani peygamberlere indirilmiş olan suhuf ve kitaplar da dâhil, olmuş ve olacak her şeyin ind-i İlahî'deki varlıkları/vücutları; muhafaza altına alınmış hakikatleri anlamında kullanılmaktadır.

4. Hadislerde Levh-i Mahfûz

Levh-i Mahfûz, *levh* kelimesi ve türevleri hadislerde takdir-i İlahî'nin ezelde yazıldığı soyut cevher ve üzerine yazı yazılabilen düz satıh, yazı nesnesi anlamında kullanılmıştır. Bu konuda şu rivayetleri örnek gösterebiliriz:

⁴² Bkz. Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî (v. 606/1208), *Mefâtihu'l-Çayb (Tefsîru Kebîr)*, Tahrân, İkinci baskı, tarihsiz, XIV/237; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr beyne Fenneyî'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsîr*, Kahire, 1964, II/278.

⁴³ Bkz. Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Maverdî)*, Beyrut, tsz. II/260; Razî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIV/237.

⁴⁴ Burûc, 85/21, 22. Bkz. Kaf, 50/1.

Ahmed b. Hanbel'in naklettiğine göre Rasulü Allah (sav) *Levh-i Mahfûz* hakkında şöyle demiştir: "Hiçbir şey yok iken Allah vardı. Daha sonra Allah Levh'i (mahfûz) yarattı ve yaratılacak olan her şeyi, kıyâmete kadar olacak durumlarıyla birlikte oraya kaydetti."⁴⁵

İbn Abbas ve Ebû Hureyre'den şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: Rasulü Allah (sav) dedi ki: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Ona, "Yaz!" dedi. O da: "Neyi yazayım?" deyince: "Kaderi" (başka bir rivayette): "Kıyâmete kadar olacak şeyleri..." (Başka bir rivayette): "Ebediyete kadar olan ve olacak her şeyi yaz" buyurdu. O da ebediyete kadar olacak şeylerin hepsini yazdı."⁴⁶

Rasulü Allah (sav) diğer bir hadisinde de: "Allah, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce, arşı su üzerindeyken, varlıkların miktarlarını takdir etmiş bulunuyordu" demiştir.⁴⁷

Bu üç hadisin, Kalem sûresindeki "Nûn ve'l-kalemi vemâ yesturûn..."⁴⁸ ayetinde kendisine yemin edilen "kalem ve onun yazdıkları" ibaresiyle de mâna yönünden ilgisinin olduğu söylenebilir...

Nisa sûresinden 18. ayetinin de içerisinde yer aldığı pasaj indirildiği zaman Rasulü Allah (s.a.v.) "Bana Zeyd'i çağırın, *divit* ve *levh* alsın da gelsin", buyurdu... Zeyd, *divit* ve *levh* ile gelince, ona: "Yaz: "*Lâ yestevî'l-kâ'idûn...*" buyurdu..."⁴⁹

Resulü Allah'ın (s.a.v.) vefatından kısa bir süre önce: "Bana levha (el-levh) ve *divit* getirin de benden sonra yolunuzu şaşırmanın için size tavsiyelerimi yazayım!"⁵⁰ dediği rivayeti de bu meyanda hatırlanabilir...

Hz. Ebu Bekir döneminde cem edilen ve *İmam Mushaf* olarak nitelendirilen Kur'an-ı Kerim'in içeriğinden söz edildiği zaman "İki kapak arasındaki Kur'an..." anlamında "Ma beyne'l-levhayn" tabirinin kullanıldığı da yine rivayetler arasında bulunmaktadır...⁵¹

Kaynaklarda yer alan bu hadisler ve rivayetlerden, *Levh-i Mahfûz*'un, Allah'ın ilk yarattığı ve ebediyete kadar yaratacağı her şeyi miktarlarıyla birlikte üzerine yazıyla kaydettiği bir kader kitabı olduğunu *levh*'in ise yazı malzemesi,

⁴⁵ Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsne'd*, Beyrut, tsz., IV/431.

⁴⁶ Bkz. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sevre (v. 279/892), *es-Sünen*, Kâhire, 1937, Tefsir, 68/Kalem Suresi, 76; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili'l-Kur'ân*, Kahire, 1945, XXIX/11; Razî, *Mefâihü'l-Ğayb*, XXX/78, 79; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1272), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire, tsz., XVIII/223; Bkz. İbn Kesir, Ebû'l-Fadl İsmâil b. Kesir el-Kureşî ed-Dımişkî (v. 774/1372), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahire, tsz., V/448, VIII/5264; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1960, VIII/5262.

⁴⁷ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî (v. 261/874), *es-Sahih*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Kahire, 1955, *Kader*, 16.

⁴⁸ Kalem, 68/1.

⁴⁹ Buharî, "Tefsîr", 4/Nisâ Sûresi, 18.

⁵⁰ Bkz. Ahmed, *Müsne'd*, I/355; VI/47.

⁵¹ Bkz. Buharî, "Tefsîr", 59/Haşr Suresi, 4; Libas, 84.

üzerine yazı yazılabilen düz satır; kağıt, tahta, kürek kemiği, tabaklanmış deri ve Kur'an'da olandan farklı olarak kapak (kitap kapağı), tabii ki, üzerine yazı yazılma imkânı olan bir kapak anlamlarında kullanılmış olduğunu görmekteyiz.

5. Tefsirlerde Levh-i Mahfûz

Konuya, müfessirler açısından genel bir bakışla göz atıldığında -ki, çoğu birbirinden nakildir- Kur'an'da *kitâb*, *el-kitâb*, *ümmü'l-kitâb*, *kitab-ı mübîn*, *imam-ı mübîn*, ve *kitab-ı meknûn* şeklinde isimlendirilen *Levh-i Mahfûz* hakkında, birbirinden farklı ve detaylı; hatta gereğinden fazla bilgilere ve tahminî nitelendirmelere yer verildiği görülmektedir. Meselâ Taberî, Zemaşerî ve Razî gibi pek çok müfessire göre *Levh-i Mahfûz*, yedi kat semânın üzerinde, Arş'ın sağ tarafında; içerisinde yaratılmışlarla ilgili bilgilerin bulunduğu, semâvî kitapların asıl kaynağı, şeytanların erişip dokunmasından korunmuş yazılı bir levha veya sâhifedir.⁵² Bu levha, Allah'ın kaleme: "Yaz!..." emriyle vücuda gelmiş veya *sefera* adı verilen değerli yazıcı meleklerin elleriyle⁵³ yazılmıştır.⁵⁴ Bir kısım müfessirlere göre ise *Levh-i Mahfûz*, Allah'ın bilgi hazinesidir. O, Allah'a bakan yönüyle *Levh-i Mahfûz'u* da kuşatan şekilsiz, vasıfsız ve ancak Allah'ın dilediği kadarı ihata edilebilen nihayetsiz kelâm;⁵⁵ evrene bakan yönüyle, varlık âlemini ifâde eden ses, söz ve harften mücerred/soyut bir kelâmdır.⁵⁶ "Âlemin yaratılışından sonuna kadar ne olup bitecekse Allah hepsini takdir ve kaza edip yazmış, mahlûkat da olduğu gibi zuhura gelmiş, sabit olmuştur..."⁵⁷

Müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır demiştir ki: "Gâib ve şâhid, ma'kûlât ve mahsûsât, külliyyât ve cüz'iyât, büyük küçük, sükût ve istikrar, hareket ve sükûn, hayat ve memât, hâsıl olmuş ve olacak, gizli ve açık her şey bütün tafsilâtı, bütün inceliğiyle gayet belîğ olarak bu kitapta kayıtlıdır. Hem müfredâtı, hem silsilesi nizamâtı ile indallah ma'lûm ve mazbuttur."⁵⁸

Hasan Basri Çantay soyut varlıkların *Levh-i Mahfûz'a* yazılmasını şöyle tavsif etmiştir: "Âlemde cereyan eden ve edecek olan her şey onda yazılmış, nak-

⁵² Bkz. Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, XXX/35; Zemaşerî, *Keşşâf*, IV/240; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXXI/124; Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Kahire, 1967, IV/347; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII/394; Âlusî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin es-Seyyid el-Bağdâdî, (v. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî Fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Bulâk, 1301 h., XXX/94; Bursavî, İsmâil Hakkı (v. 1137/1724), *Rûhu'l-Beyân*, İst. 1389 h., X/395, 396; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5696.

⁵³ Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, XXX/35; İbn Kuteybe, Ebu Mahmud b. Muhammed, *Tefsiru Garâibi'l-Kur'an*, Beyrut, 1978, s. 514.

⁵⁴ Bkz. Abese, 80/11-16.

⁵⁵ "De ki, "Rabbimin kelimelerini yazmak üzere denizler mürekkep olsa, hatta ona bir misli daha eklense; Rabbimin kelimeleri bitmeden denizler tükenirdi!..." (Kehf, 18/109). Şâyet yeryüzündeki bütün ağaçlar kaleme, denizler de mürekkep olsa ve bunlara yedi deniz daha eklense, yine de Allah'ın kelimeleri yazılmakla tükenmez." (Lokman, 31/27).

⁵⁶ Bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VIII/238.

⁵⁷ Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1969, III/1167.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/1948, 49.

şolunmuştur; fakat o nakış, bu gözlerle görülemez. 'Levh-i mahfûz ağaçtan, demirden yahut kemiktendir; kitap da kâğıttan, yapraktan bir şey olacaktır' zannına kapılmak doğru olmaz. Bil'akis kat'î sûrette anlaşılmalı gerekir ki, Allah'ın o levhi, o kitabı mahlûklarinkine aslâ benzemez, zatı ve sıfatları halkın zatına ve sıfatlarına benzemediği gibi...⁵⁹

İmam-ı A'zam Ebu Hanife ise "el-Vasıyye" adlı eserinde *Levh-i Mahfûz*'un mahiyetini, Kamer sûresindeki 52 ve 53. ayetlerden iktibas edilmiş gibi gözükten şu hadisle açıklamıştır: "Allah Teâlâ kaleme yazmasını emretti yahut "Yaz!", dedi. Kalem: 'Neyi yazayım?' dedi. Allah Teâlâ: 'Kıyâmete kadar olacak şeyleri yaz!', buyurdu. Çünkü Cenab-ı Hakk da şöyle demişti: "İşledikleri her şey defterlerdedir; her küçük ve büyük mutlaka yazılmıştır."⁶⁰

Bir kısım müfessirler ise *Levh-i Mahfûz*'u, sanki onu gören olmuş gibi, somut bir varlık olarak değerlendirmiş ve onun mâdeni/orijini, eni, boyu, rengi; yazan kalemlerin yapısı, mürekkebinin cinsi vs. hakkında Kur'an'dan ve sahih hadislerden açık ve sahih hiç bir delile de dayanmaksızın, salt indî/sübjektif görüşleriyle bir takım malûmat vermekten çekinmemiştir! Sözelimi, İbn Abbas'a nispet edilen bir rivayete göre, *Levh*, bembeyaz bir incidendir. Yüksekliği yer ile gök arasındaki yükseklik; genişliği ise doğu ile batı arasındaki genişlik kadardır. Sınırları inci ve yakut ile çevrilmiştir. Sayfaları kırmızı yakuttandır. Kalemi nurdandır. Arşın sağ tarafına yerleştirilmiştir. Her bir harfi Kaf Dağı (!) büyüklüğündedir. Kıyâmete kadar olmuş ve olacak her şey ona yazılmıştır. Onu koruma görevi, Allah'ın meleği İsrâfil'e verilmiştir...⁶¹ O, İsrâfil'in iki gözü önünde durmakta ve gözünü ondan hiç ayırmamaktadır...⁶²

Âlusî, Seyyid Kutub ve İzzet Derveze gibi bir kısım müfessirler ise tefsirlerinde, bu nevi afakî bilgilere az da olsa yer verdikten sonra: Kur'an ve sünnet, *levh*'in mahiyeti hakkında herhangi bir beyan içermemektedir. Biz ise bunun yapısını kavramaktan aciziz. Biz onun, sadece söylemek istediğini anlar, gerisi üzerinde durmayız. Burada anlamamız gereken husus ise Kur'an'ın korunmuş olup değiştirilmesinin ve bozulmasının imkânsız olduğu ve her şeyin ona dayandığıdır.

⁵⁹ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, III/1168.

⁶⁰ Bkz. Ebu Hanife İmam-ı A'zam Numan b. Sabit (v. 150/767), *Vasıyye*, (çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 49, İstanbul, 1992, s. 90. Ayrıca bkz. Tirmizî, *Tefsir*, 68/Kalem Suresi, 76. Bu âyette söz konusu olan, bağlama uygun olarak şahsın amel defteri olmalıdır. Fakat Ebu Hanife'nin sözü de yerinde ve isâbetlidir. Zira insan yaşarken, onun bütün söz, iş ve davranışları "Kirâmen Kâtibîn" denilen yazıcı melekler tarafından kayda geçirilirken, aslı da *Levh-i Mahfûz*'da mevcut idi. Buna rağmen, eğer bir ayet iktibas edilecekse, bizce iktibas edilecek ayet şu olmalıydı: "Yaş ve kuru, her şey Kitab-ı Mübin'de kayıtlıdır." (En'am, 6/59)

⁶¹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXX/35; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/240; Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, XXXI/124; Nesefî, *Medârik*, IV/347; İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII/394; Âlusî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXX/94; Elmâlılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5696.

⁶² Bkz. İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII/394.

Bize düşen, Kur'an ve sahih hadislerde açıkça belirtilmeyen konularda susmak ve onu olduğu gibi kabul edip iman etmektir, diyerek açık ve net delillerle ispatı mümkün olmayan böylesi konularda sıhhati meşkûk/şüpheli rivayetlerle görüş belirtmenin doğru olmayacağına işaret etmişlerdir.⁶³

Görülüyor ki, hepsini kaydetme imkânımız olmadığı için sadece bir kısmının görüşlerini azamî ölçüde birleştirerek naklettiğimiz müfessirler *Levh-i Mahfûz* hakkında oldukça farklı bilgiler vermektedirler. Buna rağmen müfessirlerin üzerinde birleştikleri ortak noktayı şöyle tespit etmek mümkündür: *Levh-i Mahfûz*, yaratılmışlarla ilgili, olmuş olacak tüm bilgileri kapsayan, semavî kitapların asıl kaynağı olan ve şeytanların erişip dokunmasına karşı muhafaza altına alınan yazılı bir levhadır. *Levh-i Mahfûz*'un Allah'ın bilgisi, Allah'ın bilgi hazinesi; Allah'a bakan yönüyle *Levh-i Mahfûz*'u da kuşatan şekilsiz, vasıfsız ve ancak Allah'ın dilediği kadarı ihata edilebilen nihayetsiz kelâm;⁶⁴ evrene bakan yönüyle, varlık âlemini ifâde eden ses, söz ve harften mücerred/soyut bir kelâm olarak nitelendirilmesi de dikkatten kaçmamalıdır...

6. Tasavvuf Erbabı Açısından Levh-i Mahfûz

Sûfiyye ıstılâhı olarak "levh", *el-kitabu'l-mübîn* ve *en-nefsü'l-küllî* olarak telakki edilir.⁶⁵ Cürcanî'den nakledildiği üzere, bu disiplinde de şu dört çeşit *levh*'ten söz edilmektedir: 1. *Akl-ı evvel levhi*,⁶⁶ mahv ve ispattan evvelki kaza (takdir) levhidir. 2. *el-Levhu'l-mahfûz*, kendisinde levh-i evvelin külli bilgilerinin tafsil edilip sebeplerine bağlandığı nefis-i nâtıka-i külliyledir. Buna *levh-i kader* de denilir. 3. *Cüz'î nefsin semâvî levhi*, bu âlemdeki her şeyin şekli, hey'eti ve miktarıyla birlikte kendisinde nakşedilmiş olan *levh*'tir. Bu levh, *dünya seması* olarak da isimlendirilir. Birinci levh âlemin *ruhu*, ikincisi *kalbi* durumunda olduğu gibi, bu da âlemin *hayâli* mesabesinde. 4. *Levh-i heyûlâ*, görünürler âlemindeki şekillere karşılık olan *levh*.⁶⁷ "Sûfiyye ıstılâhı olarak (*Levh-i Mahfûz*) da, *Kitab-ı Mübîn* ve *Nefs-i Külliye* demek olan dört kısımdan ikinci kısmını teşkil eden *levh-i kader*'dir ki, bunda

⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXX/94; Kutub, Seyyid, *Fî Zılâlil'l-Kur'an* (çev. Sâlih Uçan ve arkadaşları), İstanbul, 1991, X/433; Derzeze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Şam, 1962, I/259.

⁶⁴ Bkz. 54. dipnot.

⁶⁵ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II/360.

⁶⁶ Akl-ı evvel, Cebrail'in makamıdır. Varlıkta bulunan ilâhî İlimdir. Çünkü o kalem-i a'lâ'dır. Sonra ondan gelen ilim levh-i mahfûza iner. Akl-ı evvel, levh-i mahfûzun toplu duruşudur. Levh-i mahfûz ise, onun tafsilidir. Yani toplu ilâhî ilmin tafsilidir. Levh, onun teayyün ve tenezzül yeridir. Akl-ı evvel, öyle ilâhî sırları taşır ki, levh onları ihata edemez. İlâhî ilim, ana kitaptır. Akl-ı evvel, açıklayan imamdır. Levh ise, açıklayan kitaptır. Levh kaleme uymuştur, ona tâbidir. Kalem ise, akl-ı evvel olup, levha hâkimdir. Bkz. el-Cilî, Abdü'l-Kerim b. İbrahim, (*el-İnsanü'l-Kâmil fi Ma'rîfeti'l-Evahir ve'-Evail*) *İnsan-ı Kâmil*, II/491.

⁶⁷ Cürcanî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, İstanbul, 1318 h. s. 193-194. Ayrıca bkz. Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu İstılâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut, tsz., II/1291; Uluğdağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 336; Benli, Abdullah, *Kur'an-ı Kerim'de Arş, Kürsî, Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz* (Yayımlanmamış Lisans Tezi), Kayseri, 1988, s. 58-60.

levh'in birinci kısmı olan *levh-i kaza*'nın külliyatı tafsil üzere bulunur ve esbâbına taalluk eder."⁶⁸

Nahcuvânî demiştir ki, "levh-i mahfûz, her şeyi kuşatan *İlm-i İlâhî*'nin ve mutlak sûrette tahrif ve tağyirden korunmuş olan *levh-i kaza*'nın bulunduğu İlâhî bir nurdur. Yaratılmışlara nispet edilen müşahede makamlarında tecellî etmektedir. Kevn ve fesâd, yani dünya âleminde cereyan eden hâdiseler levh-i kaza'da mutlak sûrette tespit edilmiş ve değiştirilmek, bozulmak gibi damgalamalara karşı korunmuştur. Artık Kadîr, Hakîm, Alîm olan Allah katında söz ve hüküm değiştirilmez. Mülk ve Melekût âlemlerinde gerçekleşen tasarrufât ise orada sayılarıyla, çizgileriyle birlikte, tam da olacağı şekliyle resmedilmiş olup, hiçbir şey oradakinin dışında ve tespit edilenden başka olarak gerçekleşmemektedir. "el-Kur'anu'l-Mecîd" de oradan seçilmiş ve onun içerdiklerinin umumunu icmalî olarak ihtiva etmektedir. Sermedî gayeye ve onun, ehadiyet cezbisinin çekiciliğine erişen kimse, Hakk'ın, yüce ilminden levh-i kazasında tafsil ettiği Kur'an'ın rumuzlarından esrar ve mearife vâsıl olur. Ancak bu yüce mertebeye erişenler, azın da azı durumundadırlar. Ama sen, güzel Allah'da bu ümidini sürdür ve sakın, Allah'ın rahmetinden ümidini kesme; çünkü Allah'ın yardım ve rahmetinden, ancak ebedî hüsrana uğramış kimseler ümitlerini keserler!..."⁶⁹

Te'vilât-ı Necmiyye'de Levh-i Mahfûz, *Peygamber'in* ve evliyanın varislerinden olan *âriflerin kalbi* olarak bildirilmiştir: "Hayır (Kur'an bir beşerin uydurması değildir), kâfirlere ve münafıklara okunmakta olan Kur'an, söyledikleri şeylerden yücedir; şanlı ve şereflidir. O, kalb-i Muhammedî'nin levhinde ve ârif, muhibb (seven) ve âşık olan evliyânın varislerinin kalplerinde sabit kılınmıştır; kâfir, hevâsına düşkün ve düzenbaz nefislerin ve insan bedeninin en uç noktalarına kadar sirayet eden diğer güçlerin elleriyle tahrif edilmekten korunmuştur. Allah Teâlâ demiştir ki: "Şüphesiz biz onu, (hâfızların sînelerinde ve mü'minlerin kalplerinde) korumaktayız!..."⁷⁰

İbn Ârâbî'ye göre de levh-i mahfûz, kalb-i Muhammedî'dir: "Bütün ilimleri ihtivâ eden Kur'an, kalb-i Muhammedî demek olan Levh-i Mahfûz'dadır. Azameti ve ihatasıyla mecîd'dir o... Bu levh, tebdil, tağyir ve şeytanların sû-i zan (tahyil) ve süslü yalanları (tezviratı) oraya atmalarından korunmuştur."⁷¹

İsmail Hakkı Bursavî şöyle demiştir: "Rasulullah (sav), vahyin nüzulü esnasında acele eder ve Cibril ile yarışır, onu geçirdi."⁷² Zira o, Cibril'in nüzûlünden önce indirilecek ayetleri kalbinde hazır bulur ve oradan okurdu; çünkü levh-i kalb

⁶⁸ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II/360.

⁶⁹ Nahcuvânî, Şeyh Nîmetullah b. Mahmûd, *el-Fevâihü'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Çaybiyye*, İstanbul, 1325, II/500.

⁷⁰ Bkz. Bursavî, *Ruhu'l-Beyân*, X/396.

⁷¹ Muhyiddin İbn Ârâbî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Tahkik Dr. Murtaza Gâlib, Beyrut, 1981, II/790.

⁷² "Cibril ile yarışır, onu geçirdi." cümlesi ayetlerde yoktur. (Bkz. Tâhâ, 20/114; Kıyame, 75/16-19)

levh-i Zat'tır. Levh-i Mahfûz ise onun sûretidir. İşte, anlatılan bu mânâya göre, herhangi bir şey hususunda Zat'tan zuhur olmadıkça levhten zuhur olmaz. Böylece Cibril, levh sûretinden emir ve nehiy mahalline iner. Bu sebeple onun makamı "Sidre"dir. (Ötesine hiçbir mahlûkun varamayacağı Arş mevkii) menzili ve durağı ezeldir.⁷³

Anlaşıyor ki, "Sûfiyye" ıstılâhında *el-Levhu'l-Mahfûz*, *levh-i kaza* da denilen levh-i evvelin külli bilgilerinin tafsil edildiği, sebeplerine bağlandığı *levh-i kader*'dir. Buna Kitab-ı Mübîn ve Nefs-i Külli de denilmektedir. Artık Alîm olan Allah katında söz ve hüküm değiştirilmez. Tüm âlemlerde gerçekleşen tasarrufât, orada sayılarıyla, çizgileriyle birlikte, tam da olacağı şekliyle resmedilmiştir... "el-Kur'anu'l-Mecîd" de oradan indirilmiştir. Bir kısım sufîlere göre ise Levh-i Mahfûz, Peygamberlerin, evliyanın ve onların varisleri durumunda olan ariflerin kalbidir...

7. İslâm Filozoflarına Göre Levh-i Mahfûz

Kimi Filozoflara göre *el-aklu'l-faal*, kimine göre de *en-nefsü'l-küllî* olarak tarif edilen *levh-i mahfûz*, Gazalî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde şöyle tanıtılmıştır:

"Levh-i Mahfûz'dan maksat, göklerin ruhlarıdır. Âlemdeki cüzlerin orada nakşedilmesi, ezberlenen şeylerin insanın beynine verilmiş olan hafızada nakşedilmesine benzer. Ancak bu, onun katı, yaygın bir cisim olup çocukların tahtaya yazı yazması gibi, üzerine objelerin yazılmış olması anlamında değildir; çünkü bu yazma, onun çokluğunu ve üzerine yazılanların ihata edilmesini gerektirir. Yazılan şeylerin sonu olmazsa, üzerine yazılan şeylerin de sonu olmaması icap eder. Ayrıca sonsuz objelerin sayılı çizgilerle cismin üzerinde bulunması da tarif edilemez."⁷⁴

Aralarında Farabî'nin de yer aldığı bazı filozoflar, uyuyan kimsenin uykusunda görüp de gördüğü rüyanın, daha sonra olduğu gibi çıkmasını da, insanın *Levh-i Mahfûz* ile olan alakasından ve orada olanları okumasından kaynaklandığı kanaatindedirler. Buna göre, "Uyuyan bir kişi, bir şeye muttali olunca o şey, ya aynıyle ezberinde kalmış olacaktır veya muhayyile gücü onu, hızlıca taklide yeltenecektir. Zira muhayyile gücünün tabiatında objeleri, biraz uygun olan benzerleriyle uyuşturup taklit etme veya ondan zıtlarına intikal etme yeteneği vardır."⁷⁵

Peygamberler, ruhî güç ve kabiliyetleri sebebiyle vahyi, doğrudan levh-i mahfûzdan almaktadırlar. Mesela Peygamberimiz Muhammed Mustafa (sav) gayba muttali olmaktadır. Peygamber'in ruhî gücü, zaman zaman fazla kuvvetle-

⁷³ Bursavî, *Kenz-i Mahfî*, s. 16, 17.

⁷⁴ Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 145.

⁷⁵ Farabî, Ebu Nasr, *Kitabu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâdila* (tahkik: Dr. Elbir Nasrî Nadir), Beyrut, 1991, s. 124-126; Ayrıca bkz. *el-Medinetü'l-Fazıla* (İslâm Klasikleri) M.E.B. Yayınları, Ankara, 2001, s. 81-87.

nir, zahirî duyular (hissî meşgaleler) onları kuşatamazlar. “Kuvve-i mütehayyile (hayal edici güç) güçlenip hâkimiyet sağlayarak duyuların meşguliyeti onu kuşatmayınca levh-i mahfûza muttalî olur. Gelecekte olacak cüz'î şeylerin şekli, onun zihnine işlenir. Bu husus diğer insanlarda uykuda, peygamberlerde ise uyanık iken hâsıl olur. Eğer bütün varlıklar Levh-i Mahfûz'da sabit olmasaydı, peygamberler uyurken ya da uyanıkken gaybı (görülmeleyen şeyleri) bilemezlerdi. Evet, *Kalem*, kıyamet gününe kadar olacak şeylerin hepsini oraya (levh-i mahfûza) işlemiştir.”⁷⁶

Levh-i Mahfûz'un, Tasavvufî ve Felsefî eserlerde kâinatın sistemine sokulmuş, bazen *akl-ı faal* bazen de *nefs-i küllî* olarak izah edildiğini anlamış olduk.

Buraya kadarki kısımda, giriş mahiyetinde dil, Kur'an, hadisler, müfessirler, kısmen de mutasavvıflar ve filozoflar vasıtasıyla Levh-i Mahfûz'un ne olduğu hakkında az, çok bir bilgi edinmiş olduk ve belli bir levh tasavvuruna eriştik denilebilir. Şimdi de bu ilahî gerçeğin içeriği hakkında ve doğrudan doğruya Kur'an'dan bilgiler sunmaya çalışacağız.

B. KUR'AN-I KERİM AÇISINDAN LEVH-İ MAHFÛZ'UN MUHTEVASI

İlgili düşünür ve ilim adamlarından nakletmiş olduğumuz bu açıklamalar gösteriyor ki, Kur'an'da *Levh*, *Ümmü'l-Kitab*, *Kitab-ı Mübîn* vb. adlarla isimlendirilen *Levh-i Mahfûz*, henüz somut evren, dolayısıyla zaman ve mekân yaratılmadan önce, orada yaratılacak her şeyin en ince ayrıntılarına varıncaya kadar kaydedildiği, değişik bir ifâde ile söylemek gerekirse, plânlanıp koruma altına alındığı asıl bir kitaptır. Gazalî'nin deyimiyile “göklerin ruhu” ya da kozmik evrenin soyut varlığıdır o. Kur'an ve ondan önce Hz. Musa'ya indirilen Tevrat, Davud'a indirilen Zebur, İsa'ya verilen İncil ve İbrahim, İsmail, İdris ve Şit'e (aleyhimüsselâm) verilen sayfalar/suhuf da onun yazılı ayetler bölümünü oluşturmaktadırlar.⁷⁷ Nitekim Zemahşerî, Razî ve İbn Kesir gibi tahkik ehli müfessirler şu ayetlerin bu mânâda indirildiğini söylemektedirler:

“Biz, senden önce de elçiler gönderdik; onların da eşleri ve çocukları var idi... Allah'ın izni olmadan, hiç bir peygamberin bir âyet/kitap getirmesi mümkün değildir. Her dönem/ecel için bir kitap vardır; Allah, dilediği kitabı siler (yürürlükten kaldırır), dilediğini de sabit kılar (yürürlüğe koyar)! Zira 'Ana Kitap' O'nun katındadır...”⁷⁸

Adı geçen müfessirler demişlerdir ki, buradaki “ana kitap”tan maksat, yaygın adıyla Levh-i Mahfûz'dur. Bunun Kur'an'ın ve ondan önceki *kitap* ve *suhuf*ların kaynağı olduğunda en ufak bir şüphe yoktur.⁷⁹ Tevrat, Zebur ve İncil, ait oldukları dönemler, asırlar için bu kaynaktan indirilmiştir. Süresi tamamlanan

⁷⁶ Bkz. *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 145-155; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 81-87.

⁷⁷ Bkz. A'lâ, 87/19.

⁷⁸ Ra'd, 13/38, 39.

⁷⁹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, I/534; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX/66; İbn Kesir, *Tefsir*, IV/392.

her ilahî kitap, bir biçimde silinmiş, yürürlükten kaldırılmış, onun yerine diğeri getirilip yerleştirilmiştir... En son indirilen Kur'an ise süresizdir. Onu yürürlükten kaldıracak hiçbir kitap gelmeyeceği gibi, kıyamete kadar da onun koruyucusu yüce Allah'tır...

Buraya kadar yaptığımız tespitlere göre, Levh-i Mahfûz'da sadece Kur'an ve diğeri Semavî Kitaplar değil, bugüne kadar yaratılmış ve yaratılacak her şey; âlemdaki cüzlerin tamamı oraya nakşedilmiştir. O hâlde, bu soyut evreni daha yakından tanımak için ilim adamlarının tartışılır görüşlerini şimdilik bir yana bırakıp doğrudan doğruya Kur'an'a yönelmekte ve ilgili ayetlere bir göz atmakta yarar vardır. Çünkü iğne, ancak kaybedildiği yerde aranırsa bulunur...⁸⁰

1. Göklerde ve Yerdeki Her Şeyin Kaynağı Olarak Levh-i Mahfûz

"Allah'ın gökte ve yerdekilerin hepsini bildiğini bilmiyor musun?⁸¹ Muhakkak ki bunlar, bir kitapta kayıtlıdır. Kuşkusuz bu, Allah için pek kolaydır."⁸²

"...Yeryüzünde ve gökte zerre/atom ağırlığınca; bundan daha küçük ya da daha büyük hiç bir şey Rabb'inden gizli değildir; hepsi de Kitab-ı Mübin'de mutlaka kayıtlıdır."⁸³

"Allah, karada ve denizde ne varsa hepsini bilir. Onun bilgisi dışında bir yaprak dahi düşmez; O yerin karanlıklarındaki tek bir dâneyi/tohum dahi bilir; yağ ve kuru, her şey apaçık bir kitapta kayıtlıdır."⁸⁴

Kur'an'da "*Göklerde ve Yerdekiler...*" deyimiyile, Allah'dan başka her şey/mâsiva, evrenin bütünü, yaratılmışların hepsi kast edilir... "*...Yağ ve kuru, ne varsa, hepsi..*" ifâdesi ise Türkçemizde de "istisnasız her şey" anlamında bir deyimdir. Bu ayette de aynı mânâda kullanılmıştır. Yani hem makro düzeyde evrenin bütünü hem de mikro düzeyde yaratılmışların tamamını kapsamaktadır. Buna göre, evrenin yaratılış süreci de dâhil, her şey; rızıklar, ömürler, ameller vs. vukuundan önce, mutlaka Levh-i Mahfûza yazılmıştır.⁸⁵

2. İnsanların Yaratılış Süreçleri de Levh-i Mahfûz'da Yazılıdır

"İnsanın yaratılış süreci üzerinden öyle bir zaman dilimi geçmiştir ki, o evrede, insan olarak zikredilmeye değer hiçbir şey değildi o! Şüphesiz Biz, insanı

⁸⁰ Nakledilir ki, Nasreddin Hoca, bir gün evinin önünde yere eğilmiş aranıp duruyormuş. Oradan geçen komşusu sormuş: Hoca ne arıyorsun? Hoca cevap vermiş: Elimdeki iğneyi düşürdüm, onu arıyorum. İğneyi nerede düşürdün? Evin içinde. Peki, neden burada arıyorsun, düşürdüğün yerde arasana! deyince Hoca şu cevabı vermiş: Orası karanlık, burası ise aydınlık, o sebeple burada arıyorum, cevabını vermiş...

⁸¹ Krş. "*Yavrucuğum! Yaptığın kötülük, bir tek hardal tanesi ağırlığınca olsa ve bir kayanın kovuğunda veya göklerde ya da arzın içinde bulunsun... Bil ki Allah, mutlaka onu (hesap gününde mizana) getirir. Çünkü Allah her şeye nüfuz eder, her şeyden haberdardır!*" (Lokman, 31/16)

⁸² Hac, 22/70.

⁸³ Yunus, 10/61; Sebe, 34/3

⁸⁴ En'am, 6/59

⁸⁵ Bkz. Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXIX/11; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX/78, 79; Kurtubî, *el-Cami' Li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII/223; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5264.

bileşik bir nutfeden/zigottan yarattık; onu evrelerden geçirerek sonuçta işiten, gören insan yaptık. Şüphesiz Biz ona dosdoğru yolu gösterdik; artık ister şükreder, isterse nankörlük...⁸⁶

İnsanın yaratılma süreçleri içerisindeki "...İnsan olarak zikredilmeye değer hiçbir şey değildi..." denilen süreç, hiç şüphesiz Kur'an'da, "Vallahü enbeteküm mine'l-erdî nebaten"⁸⁷ şeklinde ifade edilen, insanın arzdan bitki olarak yaratılma sürecidir. Bu süreçte yaratılmakta olan insan, henüz insan olarak zikre değer hiçbir şey değildir. Bu durumun bir benzeri de şu ayette ifade edilmiştir: "İnsan: "Ben öldüğüm zaman mı tekrar diri olarak çıkartılacağım?" diyor. Peki, bu insan Bizim onu daha önce hiçbir şey değilken yarattığımızı hatırlamıyor mu?"⁸⁸ Nitekim şu ayetlerde de bu konuya açıklık getirilmektedir:

"O sizi, arzdan yaratmaya başladığında da annelerinizin karınlarında ceninler/embriyo olarak yaratırken de iyi biliyordu. O nedenle kendinizi temize çıkartmaya kalkışmayın! O, takvaya sarılanın kim olduğunu çok iyi bilmektedir."⁸⁹

"Sizi önce topraktan, sonra nutfeden (sperm) var eden"⁹⁰ sonra da sizi erkek ve dişi olarak birbirinize eş yapan Allah'tır. Her dişinin karnında taşıdığı ve doğurduğu şey O'nun bilgisi dâhilindedir. Hayattaki bir canlıya verilen ömür de, ömründen kısaltılan süre de mutlaka bir kitapta yazılıdır. Bunlar, Allah için hiç de zor değildir."⁹¹

Bu ve benzeri ayetlere göre, Allah Teâlâ, hayvanlar için bir yavru, bitkiler için bir ürün, insanlar için de harika bir bebek olarak yaratılıncaya dek her şeyi, topraktan yaratmaya başladığı andan itibaren an be an gelişmekte olan bütün safhalarıyla bilmektedir. Hepsisi de en ince detayına kadar Levh-i Mahfûz'da kaydedilmiştir. Özellikle dünyaya gelen her canlının/insanın yaratılış süreci üzerinden geçen şu üç evre, Levh-i Mahfûzda kaydedilmiş ve Allah tarafından bilinmektedir.

⁸⁶ İnsan, 76/1-3. Bu âyete şöyle bir mânâ da verilmiştir: "İnsan üzerinden, insan olarak zikredilmeye değer hiç bir şey olmadığı, uzun bir zaman dilimi geçmedi mi?!" (Bkz. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (Hayreddin Karaman ve Arkadaşları), TDV Yayınları, Ankara, 2003, s.577)

⁸⁷ Nuh, 71/17.

⁸⁸ Meryem, 19/66, 67.

⁸⁹ Necm, 53/32.

⁹⁰ Bkz. Hac, 22/5-7; Mü'minun, 23/12-14.

⁹¹ Fatır, 35/11. Anlaşıyor ki, kâinatta hiçbir şey ne tesadüfe bırakılmış ne kendiliğinden gerçekleşmekte ne de Allah'ın bilgisi dışındadır... Deistlerin iddia ettikleri gibi: 'Tanrı, eşyayı ilk defa yaratmış, kanunlara bağlayıp kendi seyr-i tabiisine bırakmış' olmadığı gibi "Tanrı küllü bilir, cüzleri bilmez" de değildir. (Geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, TDV İslam Ansiklopedisi, 'DEİZM' mad., IX/109-111) "O karada ve denizde ne varsa, hepsini bilir. Onun bilgisi dışında bir yaprak dahi düşmez; O yerin karanlıklarındaki tek bir dâneği dahi bilir; yaş ve kuru, ne varsa hepsi apaçık bir kitapta kayıtlıdır." (En'âm, 6/59)

a. "Allah sizi topraktan bir bitki olarak bitirdi..."⁹² ayetiyle işaret edilen, babanın sulbünde nutfe/sperm, annenin yumurtalığında yumurtaya/ovum dönüşmeden önceki topraktan yaratılmış bitkisel ve hayvansal gıdalar ve onun da öncesi evresidir. Az önce de belirttiğimiz gibi, İnsan sûresinin birinci ayetinde bahis konusu olan evre budur. Ki, bu evrede insan'dan söz etmek, henüz mümkün değildir. Ama Allah'ın bilgisinde ve Levh-i Mahfûz'da insanın yaratılma süreci başlatılmıştır, yaratılmakta olan insanın ilk ve aslı hücrelerini yapacak olan elementler varlığa doğru gelmektedir. Bu demektir ki, hasat edilen ve yenerek tüketilen tüm bitkiler, Levh-i Mahfûzda kayıtlı olup yaratılacak olan insanlara potansiyel olarak gebedirler. Tıpkı şu hasat edilmekte ve derlenmekte olan 2007 yılının bitki ve ürünlerinin, potansiyel olarak gelecek nesillerin ilk hücrelerine gebe oldukları gibi...

b. "İnsan yaratıldığı şeye bir baksın! O, sulp ile terâib arasından fışkırarak çıkmakta olan bir sudan (meniden/nutfeden) yaratılmıştır,"⁹³ ayetinde işaret edildiği üzere, alınan bitkisel, hayvansal ve madensel besinler -ki, hepsi de, asılları itibarıyla su ve topraktan- sindirim sistemi vasıtasıyla insan vücudunda bel ile kaburga kemikleri arasında eşeysel/genital organların hücrelerine, oradan da nutfe ve ovuma dönüşme evresine girmişlerdir. Bu süreçte de insanı vücuda getirecek olan temel **hücrelerden; özellikle sperm'den söz edildiği açıktır.**

c. Burada söz konusu olan, döllenme ile birlikte başlayan ve ana rahminde ceninin/embriyo teşekkül ederek yaratılışı tamamlanıncaya kadar geçen şu yedi evredir: *Nutfe* (sperm), *nutfetün emşac* (zigot), ***alaka/embrio (rahme tutunan hücreler)***, *muhallaka mudğa* (yaratılışı kemiğe doğru devam etmekte olan et parçası), *gayr-ı muhallaka mudğa* (olduğu gibi kalan et parçası), *kemikler* (iskelet), *kemiklere et giydirilmesi...* Buharî'de nakledilen bir hadise göre, yaklaşık 40 gün içerisinde bu evreler tamamlanır.⁹⁴ Kalan sekiz ayda ise teşekkül etmiş olan her organ tamamlanma sürecini kemâle erdirerek fonksiyonel hâle gelir.⁹⁵

Şu ayetlerde de insanın yaratılış sürecindeki bu üç safhaya işaret vardır:

"...Seni (önce) topraktan, sonra nutfeden/sperm yaratan, daha sonra da düzenleyip (gören, işiten ve anlayan) bir insan şekline sokan Allah'ı inkâr mı ediyorsun!"⁹⁶

"Allah, her şeyi güzel yaratmış;⁹⁷ insanı yaratmaya balçıktan başlamıştır. Sonra onun neslini hakir bir suyun/menî özünden⁹⁸ yaratmayı sürdürmektedir O.

⁹² Nuh, 71/17.

⁹³ Tark, 86/6

⁹⁴ Buhari, *Kader*, 1; Müslim, *Kader*, 1.

⁹⁵ Bkz. Hacc, 22/5; Mü'minun, 23/12-14; Kıyâme, 75/36-40. Geniş bilgi için bkz. Duman, M. Zeki, *Kur'an ve Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi*, Nil Yayınları, İzmir, 1990.

⁹⁶ Kehf, 18/37.

⁹⁷ Bkz. Neml, 27/88; Mülk, 67/3-4.

Daha sonra ona şekil verip tam bir insan yaptı ve ruhundan üfledi...⁹⁹ Size kulaklar, gözler ve kalpler¹⁰⁰ verdi. Ne de az şükür ediyorsunuz!"¹⁰¹

Bunlardan da anlaşılıyor ki, Allah, yaratılış süreci içerisinde, "henüz insan olarak zikre değer hiçbir şey değilken"¹⁰² yaratmakta olduğu insanı bildiği gibi, onu ana rahmine düşmeden önce, ana rahmine düştükten sonra ve üç karanlık bölge içerisinde tavırdan tavra geçirerek/nebtelîhi var ederken¹⁰³ yarattığı şeyi her hâliyle bilmektedir. Ayrıca onun yaratılışını tamamlayıp gören, işiten ve akleden bir insan olarak yaratırken¹⁰⁴ bilmektedir. Her insanı, kendi irade ve arzusuna göre yaşarken de bilmektedir. O (c.c.), insanın ömrünün sonuna kadar yaşayacaklarını da bilmektedir; hatta ölüp toprağa karıştıktan sonra bedeninden nelerin eksilip nelerin de kalıcı olduğu da Allah'ın bilgisi dâhilindedir.¹⁰⁵ Çünkü bilgiye konu olan her şey O'ndadır ve Levh-i Mahfûz'da kayıtlıdır...

→

⁹⁸ Ayetteki 'Mâin mehin', hakir bir su anlamındadır. Bundan maksat, erkeklerin sırt ile göğüs kemikleri arasından vücuda gelmeye başlayan (Târik, 86/7, 8) sonra da testislerden fıskırarak çıkan *menidir*. Meninin sülâlesi (özü) ise, içindeki zürriyet/tohumlar/spermeldir. (Bkz. Yasin, 36/77)

⁹⁹ Kanaatimizce ruh, zannedildiği gibi *cenin* dört aylık olunca veriliyor denilemez. Çünkü hadd-i zatında ruh, canlılık ve hareket kabiliyeti olarak *spermde*, onun vasıtasıyla dölediği *ovumla* birlikte oluşturdukları *zigotta* (nutfetün emşâc) (İnsan, 76/2) mevcuttur. Döllenmeden/fertilizasyon sonra oluşan zigot, tevhid bilgisi de dâhil (Bkz. A'raf, 7/172, 173), doğacak insanın bütün karakterlerini zatında taşımaktadır. Ruhun idrak kuvvesi/kaabiliyeti ise, embriyo rahimdeki teşekkül sürecini, yani *nutfetün emşâc, alaka, mudğa, kemik, kemiğe et giydirilmesi* ve diğer yaratılışlarının tamamlanması (Mü'minun, 23/12-14) evrelerini tamamlayıp *cenin/fötüse* dönüştükten sonra algı biçiminde yavaş yavaş gelişecek; doğumdan sonra ileriki yaşlara doğru bu gelişme süreci tasavvur, temyiz, kavrama ve idrak şeklinde devam edecektir. (Bkz. Hicr, 15/29; Saad, 38/72; A'lâ, 87/2)

¹⁰⁰ Kur'an'da zihinsel faaliyetler için genelde merkez olarak kalp kullanılır, bu anlamda beyinden hiç söz edilmez. Kalp algı vasıtalarıyla beyine gelip algılanan verilerin itminanla kabullenilme, benimseme ve tasdik yeri olduğu için beyin yerine kullanılıyor olabilir?... Duyu organları algılar, beyin/akıl temyiz ve tespit yapar, kalp de onun o olduğunu veya olmadığını onaylar... Fârâbî'ye göre, vücutta asıl olan ve ana rahminde ilk teşekkül eden organ kalptir. Bedenin hâkimi ve reisi de odur. Dimağ ikinci derecede hâkim uzuvdur. Diğer uzuvlara, ancak kalbin reisliği altında reislik eder. Dimağ kalbe hizmet eder, diğer uzuvlar da kalbin maksatlarına göre dimağa hizmet ederler. Bu bakımdan dimağ, bir konak kâhyasına benzer... (Bkz. *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.57 vd.)

¹⁰¹ Secde, 32/7-9 (Geniş bilgi için bkz. Alak, 96/2; Mü'minun, 23/12-14).

¹⁰² Bkz. İnsan, 76/1.

¹⁰³ Zümer, 39/6.

¹⁰⁴ Secde, 32/7-9.

¹⁰⁵ Hayatlarında İlahî bir kitaptan hiç okumamış, dolayısıyla âhiret hayatı ile ilgili hiç bir bilgi sahibi olmamış müşrikler, âhiret hayatından bahseden âyetleri işitince şaşırıldılar ve: "...Bu, acayip bir şeydir; biz öldükten ve toprak olduktan sonra mı diriltileceğiz?! Bu, (akla) uzak bir dönüştür" dediler... Âs b. Vâil, eline bir çürümüş kemik parçası aldı, Rasûlullah'ın karşısına geçti ve onu parmakları arasında ufalayıp toz hâline getirdikten sonra: "Çürümüş olan bu kemiğe, yeniden kim hayat verecektir?!" dedi. Ona Allah'ın cevabı şu olmuştur:

"Şu insan, kendisini bir nutfeden/spermenden yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış da bize apaçık bir düşman kesiliveriyor! Yaratılışını unutmuş, bir de bize: "Şu çürümüş kemiği kim diriltecek?" diyerek misal veriyor! De ki onu, ilk defa yaratan diriltecektir; O, her durumda yaratmayı bilendir. Hâlen yakmakta olduğumuz şu yeşil ağaçtaki ateşi yaratan da O'dur. Göklere ve yeri yaratan, onların benzerlerini de yaratmaya, hiç güç yetiremez mi?! Evet, O buna da kadirdir. Zira O, emsalsiz yaratıcıdır, her şeyi bilendir... Nitekim, bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun işi, ona, sadece: 'ol!' demektir; o da hemen olurur!... Her şeyin hükümranlığı elinde olan Allah'ın şanı ne yücedir! Ve siz O'na döndürüleceksiniz!" (Yasin, 36/77-83.)

3. İnsanın ve Tabiatın Kaderi/ Alın Yazısı da Levh-i Mahfûz'da Kayıtlıdır

“Yeryüzüne ve sizin başınıza gelecek her musibet, yaratılmadan önce mutlaka bir kitapta yazılmıştır...”¹⁰⁶

“Kıyamet gününden önce helâk edeceğimiz ya da çetin bir azaba çarptıracağımız her belde, mutlaka Kitap'ta yazılmıştır.”¹⁰⁷

Bu iki ayette ise yeryüzüne gelecek olan depremler, heyelanlar, sel felaketleri, yangınlar, kasırgalar, tsunamiler vb. doğal felaketler, yer, zaman ve miktarlarıyla birlikte bir *kitapta* mutlaka kaydedilmiş olduğu söylenmektedir. Tabii ki sonuçları da... Aynı kitapta, toptan veya fert fert insanların başlarına gelecek olan hastalıklar, kazalar, belalar ve savaşların da vücuda gelmeden önce ezelde yazıldığı da anlaşılmaktadır. Bilhassa, ikinci ayette, yalnız “Yeryüzüne ve insanlara gelecek musibetlerden söz edildiği sanılmamalıdır; zira birinci ayetteki “her şey...” tabiri ile insanlara ve yeryüzüne gelecek bütün iyilik ve güzelliklerin de yaratılmadan önce aynı kitapta yazılı olduğu söylenmektedir...

4. Ölü Bedenlerin Toprakta Kaybettikleri de Korunanlar da Levh-i Mahfûz'dadır

Allah'ın dilemesi hâriç, ne yok var olur ne de var olan bir şey yok olur. Yaratılmış her şey bir biçimde varlığını korumaktadır. Ölüm de yok olmak demek değildir. İnsan bedeni, çürüyüp moleküller ve zerreler/atom hâlinde toprağa karışmakla kaybolmaz; onu yeniden vücuda getirecek bir tohum, zerre mutlaka bir biçimde korunmaktadır. Her şey, aynı zamanda muhkem bir kitapta mutlaka korunmaktadır. Her şeyin sahibi yüce Allah, bu konu ile ilgili ayetlerinde şöyle buyuruyor:

“Muhakkak ki ölüleri dirilten, hayattayken yaptıkları ve geride bıraktıkları eserlerini yazan Biziz, Biz! Ayrıca ayrıntılı olarak sayıp kaydettiğimiz her şey apaçık bir Kitap'ta (İmâmin mübîn)'de kayıtlıdır.”¹⁰⁸

“De ki, sizi yere eken O'dur,¹⁰⁹ yalnız O'nun huzuruna götürülüp toplanacaksınız!”¹¹⁰

¹⁰⁶ Hadîd, 57/22.

¹⁰⁷ İsrâ, 17/58.

¹⁰⁸ Yâsîn, 36/12. Ayetteki “*takdim ettikleri*,” insanların, yaşarken iyi ya da kötü, işleyip hesap günü ortaya çıkarılmak üzere gönderdikleri amelleri anlamındadır. Mesela, “*Ey iman edenler, Allah'a karşı gelmekten sakının! Herkes yarın için ne göndermiş/hazırlamış bir baksın! Allah'a karşı gelmekten sakının! Zira Allah yaptıklarımızdan haberdardır. Sakın ha, Allah'ı unutanlar, O'nun da kendilerine nefislerini unutturduğu kimseler gibi olmayın! Bunlar fasıklardır.*” (Haşr, 59/18-20) Ayetteki “*eserleri*” ise, geride bıraktıkları şeylerdir. Kişi öldükten sonra bile, onların varlığı devam ettiği sürece, onlardan sevap ya da günah kazanmaları devam eder. Rasulüallah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kim iyi bir yol/çığır açarsa, ondan dolayı bir sevap kazanır. O çığırdan gidenlerin kazandıkları sevaplar kadar bir sevap daha kazanır. Kim de kötü bir çığır açarsa, ondan dolayı bir günah kazanır. Ayrıca o yoldan gidenlerin kazandıkları günahlar kadar bir günah daha kazanır. Kişi ölmüş de olsa, eserleri devam ettiği sürece kazançları da devam eder.” (Bkz. Müslim, “İlim”, 15; “Zekât”, 69)

¹⁰⁹ Ayetteki “*Zerae fi'l-ard*”, ifadesindeki zerae fiili, lügatte saçtı, dağıttı, tarlaya tohum ekti, tarladan mahsul kaldırdı gibi mânâlara gelmektedir. Aynı kökten ‘zerre’ kelimesi tohum, partikül, küçük par-

"Oysa Biz, yerin kendilerinden neyi noksanlaştırdığını bilmekteyiz; bir de yanımızda, her şeyi muhafaza eden bir kitap (Kitâbin hafız) bulunmaktadır..."¹¹¹

"...Onların bilgisi Rabbimin yanında bir kitaptadır; Rabbim şaşırmasın ve unutmasın da. İşledikleri her şey sayfalarda mevcuttur; küçük, büyük hepsi satır satır yazılmıştır."¹¹²

Topraktan gelen Âdemoğlu, öldüğü zaman oraya dönmekte ve vakti geldiği zaman yine oradan çıkartılacaktır. Bu her müminin, hakkında hiç şüphesi olmadığı imanidir.¹¹³ Cenab-ı Allah'ın da buyurduğu gibi:

"Dediler ki: 'Biz, çürümüş kemiklere, ufalanıp toz hâline döndüğümüz zaman mı? Gerçekten biz mi yeni bir yaratılışla diriltileceğiz?' Onlara de ki: 'İster taşa dönüşün, ister demire... Veya aklınızca imkânsız gördüğünüz herhangi bir yaratığa dönseniz bile, evet... Bizi kim tekrar yaratacak?' diyecekler. De ki: 'Sizi ilk defa yaratan diriltecektir.' Sana doğru boyunlarını uzatıp başlarını sallayarak: 'Peki, bu ne zamanmış?' diyecekler. De ki: "Çok yakında olabilir!' Allah sizi çağıracağı gün, derhâl hamd ederek O'nun çağrısına koşacaksınız. (O zaman) dünya da pek az bir süre kaldığınızı sanacaksınız..."¹¹⁴

Ayette de geçtiği üzere, yerin insanın bedeninden eksilttiği, fakat yok edemediği tohumlar/zerrât hakkında Rasûlullah'dan (sav) şöyle bir rivayet gelmiştir: "Âdemoğlunun, 'acbu'z-zeneb'den başka bedeninin tamamı çürür ve hepsini toprak yer; yalnız 'acbu'z-zeneb' kalır; yeniden yaratma da ondandır ve onun üzerinden başlatılır."¹¹⁵ Bir başka hadisinde Allah'ın Elçisi şöyle demiştir: "Sonra Allah gökten bir su indirir ve o su ile ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi kabirlerinden çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olsa da ondan acbu'z-zeneb yok olmaz. İnsanlar bundan yeniden yaratılacaklardır."¹¹⁶

Hadislerde geçen acbu'z-zeneb terkihi, her şeyin en son kısmı anlamına gelen *acb* ile kuyruk anlamına gelen *zeneb* kelimelerinden oluşmuştur. İlgili kaynaklarda omurga zincirinin en son kısmı, kuyruk sokumu kemiği olarak bilinir. Bu demektir ki, her insanın, bütün genetik özelliklerini taşıyan bir hücresi, toprakta korunacak ve o tohum, tekrar yaratılışın esasını teşkil edecektir. Allah'ın, yeniden

→

çacık ve atom anlamında isim olarak kullanılmaktadır. "Biz sizi topraktan halk ettik; sizi yine oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız" (Tâhâ, 20/55) âyeti, yeniden yaratılmak üzere her insanın toprağa tohum olarak ekildiğini de ifade etmektedir.

¹¹⁰ Mülk, 67/24

¹¹¹ Kâf, 50/2-4

¹¹² Kamer, 54/52-53.

¹¹³ Tâhâ, 20/55. Ayrıca bkz. Bakara, 2/28; Gâfir, 40/11.

¹¹⁴ İsrâ, 17/49-52.

¹¹⁵ Bkz. Buhârî, Tefsîr, 39/Zümer suresi, 2, 3, 78; Müslim, Fiten, 141-143; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI/523.

¹¹⁶ Bkz. Buhârî, Tefsîr, 39/Zümer suresi, 2, 3, 78; Müslim, Fiten, 141-143; Yavuz, Yunus Şevki, "Acbu'z-zeneb", *DİA*, İstanbul, 1988, I/319.

yaratırken yapacağı işi ise en ince detayına varıncaya kadar satır satır yazılmış olan ilk projenin/*Levh-i Mahfûz* ikinci safhasını uygulamaya koymak olmalıdır:

“Kitap sayfalarını dürer gibi göğü dürdüğümüz gün, ilk yaratmaya başladığımız gibi (yaratmayı) tekrar edeceğiz. Bu, bizim üzerimize bir vaattir, Biz de bunun yapıcısıyız!...”¹¹⁷ ayetlerinin de bunu söylediği kanaatindeyiz.

Bilhassa yukarıda dört grup hâlinde meallerini verdiğimiz ayetlerden anlaşılmıştır ki *Levh-i Mahfûz*, eğer Allah’ın ezelf bilgisinin âlemlere; özellikle insana bakan yönü ise bu bilgi -teşbihte hata olmasın!- sanki kullanıcıların fiziksel ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak üzere fen ve sanat kurallarına uygun olarak düşünülüp kararlaştırılmış bir tasarımın projeye dönüştürülmesi gibi Allah’ın, evreni yaratmaya başlamadan önce var ettiği soyut bir projesi niteliğindedir. Bu projenin bir unsuru olan zaman, soyut evrenin en küçük parçacıkları olan anlar, günler, haftalar, aylar, yıllar, asırlar ve devirler... bütün muhtevalarıyla birlikte bu makro plânın bölümlerini ifâde eden birimler olarak su gibi akmakta ve soyut âlemi, birlikte yaratıldığı mekân içerisinde somut âleme, *ibdâ, inşâ, halk...* adıyla intikal ettirmektedir... Kur’an’da da belirtildiği üzere, iki günde/süreçte yerküre, iki günde yerküre üzerinde canlıların ihtiyaçlarını karşılayacak erzak/gıdalar ve iki günde de yedi kat semâ olmak üzere, toplam altı günde/evrede yaratılıp düzenlenmiştir.¹¹⁸ Yani insanın tüm ihtiyaçlarına cevap verecek olan madenler, bitkiler, hayvanlar yaratıldıktan sonra ilk insan Âdem ve eşi yaratıldılar. O ikisinden de onların çocukları Habil, Kabil... Ardından da Şit, İdris, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed’in yaşadığı asırlar... Yüce Yaratıcı’nın “*Kün!*” emri ile birlikte, gaz ve toz bulutu öncesinden itibaren adım adım yaratılarak somut evrene dönüşüm sürecinin şu ana kadar *levh*’de yer alan kısmı yaratılmıştır. Kıyametin kopma sürecinin başlaması anlamına gelen Sur’a üfleme anına kadar bütün yaratılacak olanlar da öncekiler gibi, sahneye aksetmekte olan filim şeridinin kareleri şeklinde, sırası geldikçe varlık âlemine yaratılmak sûretiyle yansıtılacaktır.¹¹⁹ “*Göklerde ve yerdekiler O’ndan istemektedirler. O her an bir iş üzerinde (onların ihtiyaçlarına cevap vermekte)dir.*”¹²⁰ ayetinde ifade edildiği gibi, şu anda yaratma süreci devam etmektedir. Yaratma süreci tamamlandıktan sonra kıyâmet süreci devreye girecektir... Her şey, parçalanarak en son zerre/atom yok olup şu geçici varlık âleminde gidene dek, yüce Allah’ın bilgisi, iradesi, izni ve “Ümmü’l-Kitap’ta kaydedildiği biçimde yokluğa doğru gidecektir. Daha sonra da “*Se-nefruğu leküm eyyühessekalân...*”/ “*Ey insanlar ve cinler topluluğu, elbet bir gün sizin için boşalacağız/sizi cezalandırmak için vaktim olacak*”¹²¹ ayetinde işaret edildiği üzere, ebedî

¹¹⁷ Enbiyâ, 21/104. Ayrıca bkz. Ahkâf, 46/33; Kâf, 50/15.

¹¹⁸ Bkz. Fussilet, 41/9-11.

¹¹⁹ Bkz. Rahmân, 55/31.

¹²⁰ Rahman, 55/29.

¹²¹ Rahman, 55/31.

ceza ve mükâfatın verilmesi amacıyla yeniden yaratma süreci başlatılacaktır. Denilebilir ki, âhiret hayatındaki yeniden yaratma, aynı projenin ikinci safhasının uygulamaya konulmasıyla gerçekleşecektir. Muhtemeldir ki, âhirette her şahsın eline verilecek olan amel defteri de Levh-i Mahfûz'un, yani o mükemmel projenin, şahsın dünya hayatının tümünü kapsayan ve kendisiyle ilgili bir bölümüdür. Hiç şüphe yok ki, "Kıramen Katibîn" adı verilen ve amelleri kaydetmekle görevlendirilen meleklerin kayda geçirdikleri ile ezelde yazılı olan tıpa tıp birbirinin aynıdır.

5. Kur'an-ı Kerim de Levh-i Mahfûz'dadır

Makalemizin hemen başında peş peşe meallerini naklettiğimiz üç ayetten de anlaşıldığı üzere Kur'an'ı Kerim, yüce Allah'ın ezelf bilgisine dâhildir. O da ezelde Levh-i Mahfûz'a kaydedilenler arasındadır. Tabii ki Tevrat, Zebur, İncil ve Âdem'e verilen 10 sayfa, Şit'e verilen 50 sayfa, İdris'e verilen 30 sayfa, İbrahim'e verilen 10 sayfa da...

Ayrıca şu ayetler de Kur'an'ın, *Levh-i Mahfûz* anlamında değerlendirdiğimiz, "Ümmü'l-Kitap"tan, diğer bir ifade ile "Allah katından", değişik bir ifade ile "Âlemlerin Rabbi"nden indirildiğini söylemektedirler. Hem de Levh-i Mahfûz'da soyut olarak kayıtlı bulunanın somut bir biçime büründürülerek indirildiğini söylediklerini düşünüyoruz.

"Ha, Mîm... Her şeyi açıklayan Kitab'a yemin olsun ki Biz, anlayasınız diye onu Arapça olarak indirilmiş bir Kur'an yaptık. Kuşkusuz o, Ümmü'l-Kitap'ta mevcut ve katımızda yüce ve hikmetli bir kitaptır."¹²²

"Hâ, Mîm... Bu, Rahmân Rahîm Allah katından indirilmiş, bilen kimseler için âyetleri Arapça bir Kur'an olarak açıklanmış, müjdeleyici ve uyarıcı bir kitaptır."¹²³

"Kuşkusuz Kur'an, âlemlerin Rabbinden pasajlar hâlinde indirilmiştir. Ruh'u'l-Emîn, uyanıcılardan olası diye onu senin kalbine apaçık Arap Dili ile indirdi."¹²⁴

"Biz Kur'an'ı hakk olarak indirdik, o da hakk olarak indi."¹²⁵ Seni de, salt müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik..."¹²⁶

Şu ayetin de tüm kitapların kaynağı olarak Levh-i Mahfûz'a işaret ettiği kanaatindeyiz:

¹²² Zuhruf, 43/1-4.

¹²³ Fussilet, 41/1-4.

¹²⁴ Şuara, 26/192-195.

¹²⁵ Kur'an gerek vahiy gerekse tebliğ esnasında asli gerçek/hakk hüviyetini koruyarak indirilmiş ve inmiştir. "Kuşkusuz O, Azîz bir kitaptır; önünden de ardından da ona batıl gelip giremez. O, her şeyi yerli yerince yapan, övülmüş Allah tarafından indirilmiştir..." (Fussilet, 41/41, 42)

¹²⁶ İsra, 17/105.

“Biz, senden önce de elçiler gönderdik; onların da hanımları ve çocukları vardı. Allah’ın izni olmadan, hiçbir peygamberin bir ayet/kitap getirmesi mümkün değildir. Her süre/dönem için bir kitap vardır; Allah dilediği kitabı nesh eder, dilediğini yürürlüğe koyar! Zira ‘Ana Kitap’ O’nun katındadır.”¹²⁷

C. “KELÂMULLAH” DA DÂHİL HER ŞEY LEVH-İ MAHFÛZ’A NASIL KAYDEDİLDİ?

Giriş bölümünde de sözü edildiği üzere, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e ilk vahyinde kalemden söz etmiş ve ikincisinde ise “*Kalem’e ve kalemin yazdıklarına yemin olsun ki!...*” diyerek, kalemi ve onun yazdıklarını gündeme getirmiştir. Pek çok müfessir bunu İbn Abbas ve Ebu Hureyre’den nakledilen şu rivayet ile açıklamıştır: Rasulüallah (sav) dedi ki: “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir. Ona, “Yaz!” dedi. O da: “Neyi yazayım?” deyince: “Kaderi...” (başka bir rivayette): “Kıyâmete kadar olacak şeyleri...” Başka bir rivayette: “Ebediyete kadar olan ve olacak her şeyi yaz” buyurdu. O da ebediyete kadar olacak şeylerin hepsini yazdı.”¹²⁸

Allah’ın, evrendeki her şeyi, belli bir zaman belli bir amaç için; belli bir ölçü, belli bir hesap ve belli bir miktarda yarattığı Kur’an’da açıkça ifade edilmiştir.¹²⁹ Her şey belli ve sayılıdır...

Hiç şüphe yok ki, ayet ve hadislerdeki “levh”, “kalem”, ona “yaz!” emri ve kalemin yazdığı “satırlar” ve benzerleri birer sembol ve sembolik ifadelerdir. Konuyu insanın anlayış düzeyine yaklaştırmak ve anlatılan asıl mânâyı idrak ettirmek içindirler. Biliniyor ki dilde sembollerin, sadece sembolik değeri vardır. Asıl ve gerçek olan onlar vasıtasıyla anlatılmak istenen mânâdır...

Hadislerdeki kalem ve kalemin yazması ile ilgili rivayetler ve kanaatlerin tahkik, tenkit ve tashihe ihtiyacı olsa da¹³⁰ ayetler göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki, yüce Yaratıcı, henüz hiçbir şeyi yaratmadan önce, sonsuz ilmi ve ezeli bilgisi ile kâinâtı ve onun cüz’î bir parçasını teşkil eden *Kelâmullah’ı Levh-i Mahfûz’a*, soyut evrenin muhtevasından olarak oraya kaydetmiştir. En azından bu husus ayetlerde açıktır. *Levh-i Mahfûz’a* kaydedilen evren, zamanı geldikçe Allah’ın bilgi, ilgi ve irâdesi dâhilinde ve Levh’de kaydedildiği şekliyle yaratılarak

¹²⁷ Ra’d, 13/38-39. Tematik paragraf hâlinde ayetlerin meali şudur: “Biz, aynı şekilde Kur’an’ı da sana Arapça bir hüküm olarak indirdik. Sana gelen bilgiden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan seni Allah’tan koruyacak ne bir veli ne de bir koruyucu bulunur! Biz, senden önce de elçiler gönderdik; onların da hanımları ve çocukları vardı. Allah’ın izni olmadan, hiçbir peygamberin bir kitap getirmesi mümkün değildir. Her süre/dönem için bir kitap vardır; Allah, dilediği kitabı siler (yürürlükten kaldırır), dilediğini de sabit kılar (yürürlüğe koyar)! Zira ‘Ana Kitap’ O’nun katındadır.” (Ra’d, 13/37-39)

¹²⁸ Tirmizî, Tefsir, 68/Kalem Suresi, 76; Taberî, *Camîu’l-Beyan*, XXIX/11; Râzî, *Mefâîthu’l-Ğayb*, XXX/78, 79; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, XVIII/223; Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, V/448; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII/5264.

¹²⁹ Bkz. Hicr, 15/21; Kamer, 54/49; Rahmân, 55/1-13.

¹³⁰ Çünkü, bazı müfessirler demişlerdir ki, buradaki *kalem* cins isimdir; ondan maksat, genel anlamda göklerde ve yeryüzündeki bütün yazıcıların kullandıkları soyut ve somut kalemlerdir. Bizim kanaatimizce de âyetlerin bağlamı bu görüşü desteklemektedir.

somut âleme intikal ettirilmektedir. Şu ayet Kur'an'ın indirilişi ile ilgili yönüyle bu konuda bir misal olabilir: “Sana indirdiğine bizzat Allah şahitlik eder; zira onu O, bilgisi dâhilinde indirmiştir, melekler de buna şahittirler. Hepsi bir yana, Allah'ın şahitliği sana kâfidir!”¹³¹

D. LEVH-İ MAHFÛZ VE KADER

Yukarıda da değinildiği üzere, Levh-i Mahfûz, bir anlamda bütün hâlinde evrenin, teker teker bireylerin önceden, ezeli bir bilgiye dayalı olarak takdir edilip yazılmış olan kaderidir. Zira Cenab-ı Allah, “İlim” vasfı ile yaratılacak olan her şeyin zamanını, mekânını, oluşum sürecini sebep ve sonuçlarıyla birlikte orada belirlemiş ve kudret kalemi ile yazmıştır. Elbette her insanın yazgısı da bu plânın bir parçasıdır. İnsanın güç ve iradesini aşan-aşmayan tüm yazgıları; Kur'an'daki ifadesiyle, “Boyunlara geçirilen talihi/kuşu”¹³² da en ince detaylarına varıncaya kadar bu kitapta kayıtlıdır. Bir insanın hayatı boyunca yaşadığı ve yaşayacağı burada yazılı olandan başkası değildir. Hatta âhiretteki bile...

“Bizim Rabbimiz, her şeye yaratılışını veren sonra da yol gösterendir”¹³³ ayetinde de ifâde edildiği gibi, Allah'ın, yaratılış amacına uygun olarak sayılı, hesaplı ve ölçülü bir biçimde düzenlediği, sonra da hedefine doğru yönlendirdiği eşya¹³⁴ soyut âlemden somut evrene intikal ânı geldikçe yaratılmak sûretiyle kazaya dönüşmektedir. Her şey, teker teker Alîm ve Habîr olan Allah'ın bilgisi ve irâdesi dâhilinde gerçekleşmektedir. O, eşyayı, yaratmadan önce, yaratırken ve yaratıktan sonra her yönüyle bildiği gibi, insanların, ister kendi irade ve tercihleriyle olsun ister irade dışı olsun, yaptıkları şeylerin hepsini hem zihinlerde tasavvur hâlindeyken hem fiiliyata dökülürken hem de olgu hâlinde en ince detaylarına varıncaya kadar ihata etmiş durumdadır.¹³⁵ Hatta kul, yapmakta olduğu şeyin akîbetini bilmezken, Allah onu da bilmektedir.

Levh-ı Mahfûz, diğer bir ifade ile *soyut evren*, Allah'ın bilgi ve irâdesi dâhilinde ve aynıyle somut olarak yaratılırken, bunun bir parçası olan insan da ilk insan Âdem'in yaratılmasıyla yaratılma sürecine dâhil edilmiştir... Somut evrende her

¹³¹ Nisâ, 4/166.

¹³² İsrâ, 17/13. Ayetteki *tâir* kelimesi, lügatte kanatlarıyla uçan her şey, özellikle kuş, talih kuşu anlamındadır. Mecaî olarak ister hayır olsun ister şer, insandan çıkıp ceza ve mükâfat açısından kendisini bağlayan söz, iş ve davranışları; ameli ve talihi demektir (İbn Kesîr, *Tefsîr*, V/47). Şu imtihan ortamında (Mülk, 67/2) insanın her yaptığı değerlendirilmek üzere kaydedilmektedir (Kaf, 50/17, 18; İnfitar, 82/10-14). İrade sahibi hiçbir insanın, yetişkinlik çağına girdiği andan itibaren mecbur olacağı önceden yazılmış bağlayıcı bir ameli bulunmamaktadır. Sorumluluk, her mükellefin, kendi karakterine göre (İsrâ, 17/84), hür irade ve tercihiyle işlediği (İsrâ, 17/84) yapıp etmelerine göredir. İnsan iradesini aşan kaderi ise, sırf imtihan ve teslimiyet içindir...

¹³³ Bkz. Ra'd, 13/8; Tâhâ, 20/50; Rahmân, 55/1-10.

¹³⁴ Bkz. A'lâ, 87/1-3.

¹³⁵ “Bir şeyi açıklamış da olsanız veya gizleseniz (O'nun için bir şey değişmez); muhakkak ki Allah her şeyi bilir.” (Ahzâb, 33/54) “Sözünüzü ister açıktan söyleyin ister gizli... Hiç şüphesiz O, kalplerin sahip olduğu şeyleri dahi bilir. Dikkat edin! Yaratan hiç bilmez mi?!” (Mülk, 67/14, 15)

şey, işleyiş bakımından Allah'ın belirleyip koyduğu kanunlara bağlı olarak hareketlerini sistemli ve düzenli bir şekilde gerçekleştirmektedirler.¹³⁶ İnsanlar ve cinler ise mükellefiyet çağına girdikleri ândan itibaren, yükümlülük taşıyan irâdeli hareketlerinin tamamında sorumluluk ve sonuçlarına katlanmak kaydıyla serbesttirlenler. Din bakımından yetişkin her insan, rüşt çağına (Hanefî mezhebine göre bu çağ 18 yaşına girmekle başlar) erdiği andan itibaren, iradeli eylemlerinde ezelden çizilmiş ve yönlendirilmiş bir plânın işleyişte zorunlu bir parçası olarak değil, kendi hür irâdesi ve tercihi ile hareket etmektedir. Allah'ın yazması kaderi, akıl, irade ve tercih sahibi mükellef insanı asla bağlamamaktadır. Çünkü Ebû Hanife'nin de söylediği gibi, "Dünyada ve âhirette Allah'ın dilemesi, kaderi, kazası, bilgisi, yazgısı ve *Levh-i Mahfûz*'da yazması olmaksızın hiçbir şey var olmaz. Ancak, Allah'ın yazması, o şeyi vasf etmektir, hüküm ile değildir."¹³⁷

Fıkıh-ı Ekber şârihlerinden Ebu'l-Müntehâ, Ebu Hanife'nin bu sözlerini şöyle izah etmiştir: "Yani, Allah Teâlâ, her şey hakkında böyle böyle olacak, diye yazmıştır; fakat şöyle şöyle olmalıdır, olsun diye yazmamıştır. Bunun daha geniş açıklaması şudur: Varlıklar, Allah yazdığı zaman var değildi. *Levh-i Mahfûz*'da Allah Teâlâ, var olacak eşyayı vasf etmek sûretiyle kazasına uygun olarak, olacak, diye yazmıştır; ancak bunu bir emir tarzında yazmamıştır. Yani "bu iş olacak", demiştir; "olmalıdır", dememiştir. Çünkü Allah, olacak bir iş için "olsun", derse, o anda eşyanın var olması gerekir. Zira yaratılanın, yaratanın yaratma ile ilgili emrinden sonraya kalmasını tasavvur mümkün değildir."¹³⁸

Biz bu açıklamalardan şunu anlamaktayız: Allah Teâlâ, mükellef her insanın kendi özgür iradesi ile nerede, ne zaman ve nasıl davranacağını ilm-i ezeli ile bilmiş ve o bilgisine göre *Levh-i Mahfûz*'a kaydetmiştir. Hiçbir insan, tüm irâdeli hareketlerinde, kazaya dönüşünceye kadar kendisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildir, yani kaderini bilmemektedir. O nedenle peygamberler de dâhil herkes kaderine göre değil, kendi hür düşünce, irâde ve tercihinin göre yaşamaktadır. Bu demektir ki, hiçbir mükellef, düşünce ve eylemlerinde Allah'ın bilgisi ve

¹³⁶ "Rabb'imiz, her şeye yaratılışını veren sonra da yol gösterendir." (Tâhâ, 20/50)

¹³⁷ Ebu Hanife, İmamı A'zam Numan b. Sabit (v. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), s. 72.

¹³⁸ Yine Fıkıh-ı Ekber şârihlerinden Ebu'l-Müntehâ, Ebû Hanifenin bu sözünü şöyle açıklamıştır: "Yüce Allah, *Levh-i Mahfûz*'a her şeyi güzellik, çirkinlik, uzunluk, genişlik, küçüklük, büyüklük, azlık, çokluk, hafiflik, ağırlık, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, itaat, ma'siyet, irâde, kudret, kesb ve bunların dışında nitelik, hâl, ahlâk gibi vasıflarıyla yazmıştır. Bir şeyin vasıfsız, sebepsiz mücerred bir hüküm ile meydana gelmesini yazmamıştır. Meselâ Allah, *Levh-i mahfûz*'a, 'Zeyd mü'min, Amr da kâfir olsun' diye yazmamıştır. Eğer böyle yazacak olsaydı, Zeyd imana, Amr da küfre zorlanmış olacaktı. Çünkü Allah'ın vukuuna hükmettiği şey, mutlaka gerçekleşecektir. Zira Allah hükmeder ve O'nun hükmünü de hiç kimse sorgulayamaz. Fakat Yüce Allah, *Levh-i mahfûz*'a şöyle yazmıştır: "Zeyd, kendi ihtiyar ve kudretiyle mü'min olacak; küfrü değil, imanı murad edecektir. Amr da kendi ihtiyar ve kudretiyle kâfir olacak imanı değil, küfrü murad edecektir." [Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul, 1984, s. 11 (Benli, Abdullah, *Kur'an'ı Kerim'de Arş, Kürsî, Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz*, s. 64'den naklen).]

kaderinin baskısı altında değildir. Tıpkı, yıllar öncesinden Ay'ın veya Güneş'in tutulacağını bilimsel verilere göre tespit edip açıklayan Uzay Bilim Adamlarının bu bilgilerinin, Ay'ın ve Güneş'in tutulmalarına hiçbir etkilerinin söz konusu olmadığı gibi... Peygamberlerin Levh-i Mahfûz'a vâkîf oldukları ve kaderlerini oradan okuyarak yaşadıkları da söylenemez; zira bu görüş mesnetsizdir. Kur'an'da ve Sünnette bunu destekleyen bir nass mevcut olmadığı gibi Cenab-ı Allah'ın adalet ilkesine de uygun değildir!

Yukarıda geçmişti, Tasavvuf Erbabının Levh-i Mahfûz anlayışına göre, Allah'ın dilediği peygamberleri ve dostları onu görür ve oradakileri okuyarak kaderlerini yaşarlar... Allah dilerse, elbette dilediği şeyi gerçekleştirir; istediği kimseye Levh-i Mahfûzu da gösterebilir... Buna hiçbir güç mani olamaz... Ancak biz, Kur'an'da, Peygamberlerin Levh-i Mahfûz'a vâkîf oldukları ve kaderlerini oradan okuyarak yaşadıklarına dair en ufak bir bilgiye rastlayamadık. Meleklerin de Levh-i Mahfûzu gördükleri ve Âdem'in halife olarak yaratılmasına itirazlarının oradan okudukları bilgiye dayandığı düşüncesi¹³⁹ de Kur'an'a ve sahih bir hadise dayanmamaktadır. Cibril Hz. Peygamber'e pasajlar hâlinde Kur'an'ı inzal ederken, o da Levh'den görerek Cibril'in okuduklarını onunla yarışırcaasına okuyordu, sözü de nasslara dayalı bir görüş değildir... Bu konuda Kur'an'dan okuduğumuz ve inandığımız şey şudur: Allah bildirmediği sürece, melekler ve peygamberler de dâhil, hiçbir beşer gaybı bilemez. O'nun ilminden en ufak bir bilgiyi ihata edemez... Ayrıcalıklı olarak yaratılmış hiç kimsenin olmadığı da malumdur... Peygamberlerin Levh-i Mahfûz'u gördükleri ve oradan kaderlerini inceleyerek yaşadıkları hakkında, kendilerinden intikal etmiş bir bilgi de mevcut değildir. Onlar da diğer insanlar gibi imtihan dünyasında, kendi bilgi, bilinç ve kabiliyetleri çerçevesinde yaşamaktadırlar; *"Kesinlikle Biz, elçi olarak gönderilenlere de soracağız..."*¹⁴⁰ ayetinde açıkça belirtildiği üzere, hem yükümlüdürler hem sorumlu... *"La yûs'el ammâ yef'al..."* olan, yani yaptıklarından sorgulanmayacak olan sadece Allah'tır...¹⁴¹ Bilinen odur ki, irâdeli eylemlerinde her insan, kendi kaderini kendisi yaşamaktadır, onu yönlendiren şahsından başka hiç bir faktör söz konusu değildir...

Sözün özü şudur: Yüce Allah, insanların ve cinlerin dışındaki tüm varlıkları ezelde takdir ettiği plâna göre yaratıp yönlendirirken, insanın kendi kudret ve irâdesi dâhilindeki eylemlerini ve o eylemlere bağlı olguları, onun kendi tercihinine bağlı olarak yaratmaktadır!... İrade, tercih, azim ve eylem insandan, insandaki yapma mekanizmasını, yani iradeye bağlı hareketleri gerçekleştiren organları ve sinirsel sistemleri işlevsel kılmak/yaratma da Allah'tandır...

¹³⁹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, I/129; Alûsî, *Râhu'l-Meânî*, I/224.

¹⁴⁰ A'raf, 7/6.

¹⁴¹ Enbiya, 21/23.

İşte elimizdeki şu Kur'an-ı Kerim, yaklaşık on beş milyar yıl olduğu tahmin edilen somut evren geçmişinden, dünya yılı¹⁴² ve güneş takvimi ile M.S. 610-632 yıllarının, fizikî, tarihî, siyasî, sosyal, kültürel... yönlerini bütün muhtevasıyla kapsayan dönemdeki Levh-i Mahfûz'un, yaklaşık yirmi üç yıllık kısmında yer alan soyut kısmıdır. Bu soyut kelâm, Cebrail vasıtası ve "Apaçık Arap dili ile Hz. Muhammed'in kalbine pasajlar hâlinde bölüm bölüm okunarak inzal edilmiş",¹⁴³ Rasulüllah'ın tebliği ile hem yazıya hem de yaşanmakta olan bireysel ve toplumsal hayata intikal ettirilmiştir. Aynı zaman dilimi içerisinde yazılı bir metin hâlinde kitaba dönüştürülmüştür.

E. NİÇİN LEVH-İ MAHFÛZ?

İzzet Derveze demiştir ki, "Her ne kadar insanlar, olaylara ve düşüncelere karşı korunmasını ve sabit kalmasını istedikleri şeyleri yazıp çizmeyi alışkanlık hâline getirmişlerse de Allah'ın (Azze ve Celle), kendi kelâmını, ilmini, işlerini, miktarlarını ve mukadderâtını maddî levhalara yazmaktan münezzektir, O'nun böyle bir şeye (akıl ve not defterine) ihtiyacı yoktur."¹⁴⁴ Evet, Allah'ın, kulların ihtiyaç duydukları şeylere ihtiyacı yoktur; zaten *Levh-i Mahfûz'a* kaydettiğini söylediği şeyleri de ihtiyacından dolayı kaydettiğini söylememektedir. Hadd-i zatında O, "Sameddir..." hiçbir şeye ve hiçbir kimseye muhtaç da değildir. Muhtaç olan kullarıdır... Fakat her şeyi ezelde *Levh-i Mahfûz'a* yazdığını kendisi söylediğine göre, Allah'ın, kendi ilmini vs. korumaya ihtiyacı yoktur, diyerek yazıldığı gerçeğini de inkâr etmek doğru değildir. Elbette bunun bir hikmeti vardır ve olmalıdır da... Zira O, abesle iştigal etmez!¹⁴⁵; "Hiçbir şeyi oyun olsun diye de yaratmamıştır!"¹⁴⁶ Her şeyi 'hakk' vasfı ile ve mutlaka son derece önemli bir amaç için yaratmıştır. Kur'an'da bunu ifade eden pek çok ayet bulunmaktadır.¹⁴⁷

Eğer Levh-i Mahfûz, yüce Allah'ın sonsuz ilmi; o ilmin varlık âlemine bakan yönünün sembolik bir ifadesi ise - ki bizim kanaatimiz o doğrultudadır - "Niçin Lev-i Mahfûz?" diye bir soruyu sormaya mahal kalamaz; çünkü Alîm olan Allah, kendisini tanıtırken, sonsuz ve sınırsız ilminin kâinata bakan yönünü ve kapsamını insanlık âlemine bu şekilde açmış ve tanıtmıştır; insana, insanın yükümlülük ve sorumluluklarını kapsayan ve kendisiyle bir biçimde ilgili olan bilgilerini arz etmiştir de denilebilir...

Ayrıca denilebilir ki, Allah'ın, kâinata olmasını takdir ettiği şeyleri daha önce Levh-i Mahfûz'da yazmış olması, O'nun bütün işlerini ezeli ilmi ile yüce bir

¹⁴² Krş. "Allah'ın takdirince, gökleri ve yeri yarattığı günden beri Allah katında ayların sayısı on ikidir; bunlardan dördü haram aylardır. Bu, (takip edilmesi gereken) dosdoğru bir yoldur!" (Tevbe, 9/36)

¹⁴³ Şuarâ, 26/193-195.

¹⁴⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I/259.

¹⁴⁵ "Biz göğü, yeri ve ikisi arasında olan şeyleri boş yere/batıl yaratmadık!" (Sâd, 38/27)

¹⁴⁶ "Biz göğü, yeri ve ikisi arasında olan şeyleri oyun oynatalım diye yaratmadık!" (Enbiyâ, 21/16)

¹⁴⁷ Mesela bkz. En'âm, 6/73; Duhân, 44/39; Câsiye, 45/22.

hikmet, hassas bir plân ve program/sünnetullah çerçevesinde tahakkuk ettiğini göstermek içindir. Kendi mükemmelliğinin ispatıdır... Veya O, her biri bir ya da birden fazla sıfatının tecellisi olarak yarattığı eşyayı, onların bağlı bulunduğu hakikatleri/tabii kanunları ve yaratılış seyirlerini insanların algı düzeyine yaklaştırmak, onları düşündürmek ve eşyanın yaratılış sürecini çözümleme yöntemiyle ilâhî gerçeklere ulaşmalarını sağlamak içindir de denilebilir.¹⁴⁸ Nitekim demiştir ki O: *"Yeryüzüne ve sizin başınıza gelecek her musîbet, yaratılmadan önce mutlaka bir kitapta yazılmıştır (...) ki, elinizden kaçırdıklarınıza üzülmesiniz, Allah'ın lütfettileriyle de şıarmayasınız! Zira Allah, kendini beğenmiş, böbürlenmiş hiç kimseyi sevmez!"*¹⁴⁹ Demek ki, Levh-i Mahfûz'un varlığının bir hikmeti de önceden alınan gerekli bütün tedbirlere rağmen veya nereden geldiği bilinmeden başa gelen bir musibeti, yeniden değerlendirdikten ve gereken dersi aldıktan sonra, sıkıntıya düşen insana artık üzülmenin bir yararı olmayacağını anlatmak ve 'kaderim buymuş... Elbette hiçbir şey hikmetsiz değildir! Üzücü, can yakıcı da olsa, inşaallah bunda benim için bir hayır vardır...' deyip uzun boylu kederlenmesini ve onun üzerinde daha fazla durmasını, boş yere zaman harcamasını... önlemektir denilebilir.

Yüce Allah, olacak her şeyi Levh-i Mahfûz'a yazmakla, dünya hayatında yaratılmış ve yaratılacak olanların, âhirette yeniden yaratılacakların hepsini ezeli ilmi ile ihata ettiğini, böyle bir uygulama ile bize bilgi veriyor da denilebilir...

İbrahim Hakkı hazretleri de bunun sebebini şöyle açıklamıştır: "Hak Teâlâ'nın, kullarının işlerini Levh-i Mahfûz'a yazması gök ve yer ehlinin, yaratılmışların işlerinin ezeli ilme uygun olarak vücuda geldiğini bilmeleri içindir;"¹⁵⁰ Hiç bir şeyin tesadüfî, amaçsız ve yüce Yaratıcıdan bağımsız olmadığını ifade etmek içindir...

Uzak bir ihtimal de olsa, her eserin, vücuda gelmeden önce mutlaka zihinde, muhayyel de olsa bir bilgisinin olduğunu, insanların da önemli işlerini, önceden edinilmiş bilgiye, üzerinde çalışılmış hassas projelere dayalı olarak yapmalarını teşvik için yazmıştır da denilebilir. Tabii ki Allah, bununla muradının ne olduğunu daha iyi bilir!...

F. LEVH-İ MAHFÛZ'UN GERÇEKLİĞİNE YAPILAN İTİRAZLAR

Günümüzde, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da ve oradan indirildiği anlayışının bazı usul konularında bir takım çelişki ve tutarsızlıkların ortaya çıkacağı gerekçesiyle Levh-i Mahfûz'un gerçekliğine itiraz edilmektedir.¹⁵¹ Biz bu itirazların, aşağı-

¹⁴⁸ Krş. Hac, 22/5.

¹⁴⁹ Hadîd, 57/22.

¹⁵⁰ İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, s. 32.

¹⁵¹ Bkz. Ateş, Abdurranman., *Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi*, İslamî Araştırmalar Dergisi, cilt: 16, sayı:3, yıl: 2003, s. 391-404.

ğıda izah edileceği üzere, Kur'an'daki gerçeğe değil, gerçekliğiyle örtüşmeyen bir takım Kur'an tasavvurlarına, hatta Kur'an dışı anlayışlara ve zanlara dayandığı kanaatindeyiz.

Meselâ Nasır Hamid Ebu Zeyd demiştir ki: "Kur'an metninin Levh-i Mahfûzda önceden yazılı bir varlık olarak algılanması, "metinle kültürel olgu arasındaki diyalektiğin göz ardı edilmesi" anlamına gelecektir.¹⁵² Dolayısıyla bu ve benzeri düşünceler "Kur'an'ı, kendisine vücut veren olgudan ve içinde teşekkül ettiği kültürden soyutlayan bir düşüncenin kabul görmesinde pay sahibidirler. Bu düşünce Kur'an'ı, insanın karşı koyması mümkün olmayan ilahî bir güç tarafından olguya dikte ettirilen önceden mevcut bir kitap olarak kabul etmeyi zorunlu kılacaktır..."¹⁵³ Kur'an'ın toptan dünya semasına indirildiği/inzal düşüncesine de Nasır Hamid Ebu Zeyd'in itirazı var...¹⁵⁴

Bizce Nasır Hamid'in bu endişeleri yersizdir. Biraz da Levh-i Mahfûz gerçeğini Kur'an'da tanıtıldığı kadarıyla olsun, tanımamaktan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'an'ın indirilişinde ve metnin teşekkülünde nass-olgu ilişkisi inkâr edilemez bir gerçektir... Bizim bu konudaki düşüncemiz ise şudur: Tarih içerisinde gerçekleşen her şey tarihseldir. Kur'an-ı Kerim de, asıl kaynağından, belli bir çağda, belli bir bölgede, belli bir zaman diliminde ve belli bir topluma hitap ederek inzal edilen bir kitap olması hasebiyle târihe dil, ses, söz, nazım ve metin olarak somut bir biçimde yansımış bir kitaptır... Muhtevası itibariyle Kur'an, Arş'ın Arz'a cevabıdır. Arz-talep yöntemiyle inzal edilmiş; zaman ve zeminin öne çıkardığı en öncelikli ve güncel konuları açıklamak ve sorunlara neşter vurmak amacıyla indirilmiştir.¹⁵⁵ Mekkî sûrelerle Medenî sûrelerin muhteva ve hitap farklılıkları bunun apaçık şahididir... Bu yüzden denilebilir ki, vahyin zamanını, zeminini, konusunu, adedini, hitap tarzını, üslûbunu ve muhtevasını da âyetlerin indiriliş yöntemi belirlemiştir. "Nitekim, onların sana getirdikleri her temsil karşılık Biz de sana, mutlaka hakikati ve en güzel açıklamayı getirmekteyiz."¹⁵⁶ ayeti de bunun güzel bir örneğidir... Ancak bu gerçek, Kur'an'daki adıyla *Levh*, yaygın kabul gören adıyla *Levh-i Mahfûz* gerçeğine de mani değildir. Çünkü Kur'an'ın tarihe yansıyanı ile Levh-i Mahfûzdaki, ayna görüntü misali, birbirinin her bakımdan aynıdır. Aralarında sadece soyut ve somut farkı bulunmaktadır. Yaratılıştta, metni vücuda getirdiği söylenen kültür de dâhil, bakan ve görebilen göz tara-

¹⁵² Nasır Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara, 2001, s. 63.

¹⁵³ Nasır Hamid, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 93.

¹⁵⁴ Bkz. Nasır Hamid, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 131.

¹⁵⁵ Kur'an'ın tarihsel olması, onun evrensel olmasına da mani değildir. Kur'an-ı Kerim'in dil, lafız, nazım ve mânâ itibariyle İlahî olması, Levh-i Mahfûzda önceden kaydedilmiş olması, insana ve insanın temel ihtiyaçlarına hitap etmesi; hakikate ve ahlâkî faziletlere yönlendirmesi, özellikle de akla, ilme ve tefekküre önemle teşvik edip, ilmi/bilimsel gerçeklere aykırı hiçbir âyet içermemesi... gibi daha pek çok özellikleriyle de evrensel bir yol göstericidir...

¹⁵⁶ Furkan, 25/33.

fından gözlemlenebilen ya da gözlemlenemeyen her şey en ince detaylarına varıncaya kadar Levh'de soyut hâlde bulunmaktadır... Tıpkı beynimizdeki Kur'an ile kâğıt üzerinde yazılı Kur'an gibi... Dolayısıyla Kur'an'ın Levh-i Mahfûzda mevcudiyeti "metinle kültürel olgu arasındaki diyalektiğin göz ardı edilmesi" anlamına gelmeyecektir. Çünkü onlar Levh-i Mahfûzda da birbirlerinden ayrı değiller... Dolayısıyla Levh'te de o diyalektik aynıyla mevcuttur. Yüce Allah, ilm-i ezeli ile onu öyle bilmiş ve olsun diye değil, olacak diye kayda geçmiştir... Levh-i Mahfûz düşüncesi, "Kur'an'ı, kendisine vücut veren olgudan ve içinde teşekkül ettiği kültürden soyutlanması" anlamına hiç gelmez. "Bu düşünce, Kur'an'ı, insanın karşı koyması mümkün olmayan ilahî bir güç tarafından olguya dikte ettirilen önceden mevcut bir kitap olarak kabul etmeyi..." de zorunlu kılamaz. "Levh-i Mahfûz ve Kader" alt başlığı altında bu konuda da gerekli açıklamayı yapmıştık... Bilinmelidir ki, Levh-i Mahfûz, yukarıda da etraflıca açıklandığı gibi, Allah'ın ezeli ilmidir, o ilmin sembolik bir ifadesi olarak bize tanıtılmıştır. Orada kayıtlı olanlar, geçmiş ve gelecekteki, daha doğru bir ifade ile, olacak her şeyi ilm-i ezeli ile ve olacağı şekliyle ihata eden Rabbü'l-âleminin takdir edip yazmasıdır.

Dahası var... Yüce Allah, Kur'an'da, âhîret hayatında yaşanacak olan pek çok sahneleri, hem de canlı tablolar şeklinde bize aktarmaktadır. Mesela Sâffât sûresinde nakledilen şu manzara, hem Levh-i Mahfûzda kayıtlı hem de Kur'an'da. Ama henüz yaşanmamış; fakat âhîret hayatı devreye girdiği zaman mutlaka yaşanacaktır. Bunda hiçbir kuşku yoktur:

"Cennetlikler birbirlerine dönmüş sohbet etmektedirler: İçlerinden biri dedi ki: "Benim bir dostum vardı. Bana: 'Sen de mi öldükten sonra yeniden diriltilmeye inananlardansın? Öldüğümüzde, toprağa ve çürümüş kemiğe döndükten sonra biz sahidene diriltilip ceza çekecek miyiz?" derdi. Karşısındakilere: "Siz onun ne durumda olduğunu öğrenmek ister misiniz?" dedi ve o anda dostuna baktı... Onu tam da cehennemde orta yerinde görüp ona seslendi: "Tallahi, sen beni az kalsın helâk edecektin! Eğer Rabb'im lütfu erişmeseydi ben de kesinlikle ateşe konulanlardan olacaktım! Hani, ilk ölümümüzden başka ölmeyecek ve burada azap görmeyecektik?!" dedi... Kuşkusuz, büyük kurtuluş işte bu (adamın yaşadığı kurtuluş)dur: Çalışacaklar, böyle bir hayat için durmasını çalışsınlar!"¹⁵⁷

Kanaatimizce bizimle ilgili Levh-i Mahfûz'dakiler ne ise bu sahnede nakledilenler de oradakinin aynıdır. Âhîret hayatında konuşulacaklar ve bu şahsın konuştukları bir kurgu ve ona dayalı bir konuşma değil, Allah'ın ilm-i ezeli ile bilip bize haber verdiği gelecekle, âhîret hayatı ile ilgili bir gerçektir. Bunu yaşayacak olan da içimizdekilerden, yani şu dünya hayatında yaşayanlardan biridir... Nitekim bu yazmanın bir dikte anlamı taşımadığını ve tavsifi olduğunu Ebu Hanife'den yaptığımız bir alıntı ve onun şerhleri ile yukarıda açıklamıştık.

¹⁵⁷ Saffat, 37/50-61.

Kur'an'daki *inzal* ve *tenzil* kelimelerinin ifade ettiği özel anlamlar saikiyla Kur'an'ın Kadir gecesinden, Dünya Semasında Beytül-İzze denilen (meçhul) bir yere veya Hz. Peygamber'in kalbine toptan indirildiği düşüncesi, ilk defa Râğıb'ın, bu iki kelimenin Kur'an'da kullanıldıkları anlamları göz önünde bulundurarak ortaya attığı ve bu anlayışın gerçek olup olmadığı tartışılan bir konudur. Bu düşüncenin Kur'an gerçeği ve Kur'an'daki bir gerçekle ilişkisi, dediğim gibi, tartışılmaktadır. Tartışılan bir konu, Kur'an'daki Levh-i Mahfûz gerçeğini yok saymayı gerektirmez... İleride bununla ilgili makalemizde gerekli cevap verilecektir...

“Mensuh ayetler(!)” meselesi de Levh-i Mahfûz gerçeğine mani değildir. Konuyu bilgi, bilinç/nosyon sahibi bir uzman olarak araştıran ve mesuliyetinin idrakini taşıyan ilim adamı olarak söylüyorum, Kur'an'da mensuh ayetler tartışması, müteahhirun ilim adamlarından bir kısmı, hatta çoğunluğu tarafından ve Kur'an gerçekleri bir tarafa bırakılarak yapılan gereksiz bir tartışmadır. Halefin tartıştığı biçimde nesh konusu doğrudan doğruya Kur'an'ın konusu değildir, olmaz da... Zaten Selef de böyle bir tartışmayı gündeme getirmemiştir. Onlar Kur'an'da söz konusu olan neshi, ilgili ayetler ve bütünlükleri çerçevesinde doğru anlamış ve böylesi yersiz ve mesnetsiz tartışmalara hiç girmemişlerdir; çünkü daha önceki birçok tahkik ehli ilim adamı gibi bizim de tespitimize göre, önceden indirilmiş ve hüküm içeren bir ayetin hükmünün daha sonradan indirilen bir ayetin hükmü ile kaldırılması, iptal edilmesi, değiştirilmesi söz konusu değildir. Metni mensuh hükmü baki veya hükmü mensuh metni baki yahut metni de hükmü de mensuh olmakla nitelendirilen bir nesh olayı Kur'an'da mevcut değildir.¹⁵⁸ Kur'an'dan, Müteahhirun ilim adamlarından çoğunluğunun anladığı mânâda neshe delil gösterilen ayetler, eğer tarihsel ve metinsel bütünlükleri, siyak ve sibakları da göz önünde bulundurulurken paragraf ya da konu/pasaj bütünlükleri içerisinde okunacak olurlarsa o ayetlerin yaygın hâlde tartışılan nesh'ten bahsetmedikleri görülecektir.¹⁵⁹ Mensuh denilen ayetler de mânâ ve maksatları iyi anlaşılır ve tematik paragraf ve pasaj bütünlükleri göz önünde bulundurulurken okundukları takdirde, o ayetlerin de mensuh olmadıkları anlaşılacaktır.¹⁶⁰ Ayrıca

¹⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Duman, M. Zeki, Yakup Çiçek'in *Nasih Mensuh Biliminin Tefsire Getirdikleri ve Götürdükleri*; Bedrettin Çetiner'in *Kur'an'da Nesh Konusuna Değişik Bir Yaklaşım* konulu tebliğlerinin Müzakeresi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III Tartışmalı İlmî Toplantı, 14-15 Ekim 2000, İstanbul, 2002, s. 395-420.

¹⁵⁹ Bakara, 2/106, Nahl, 16/101, Ra'd, 13/39'un meal ve tefsiri için bkz. Duman, M. Zeki, *Beyanü'l-Hak (Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsiri, ilgili yerler...)*

¹⁶⁰ Celalüddin es-Suyûtî: Ben Mensuh denilen ayetlerin nasihini de mensuhunu da titiz bir biçimde inceledim. Onlardan ancak şu 21 ayetin mensuh olduğunu gördüm. Bunların dışındaki ayetler hakkında nesh sahih değildir, demiş ve bu ayetleri kaydetmiştir. (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1973, II/22, 23) Şah Veliyyullah Dihlevî de Suyûtî'nin mensuhur dediği 21 ayeti incelediğini, ikisi hakkında kuşku var, ama onlardan ancak şu beş ayetin mensuh olabileceği kanaatindeyim demiştir. (Bkz. ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsir* (çev. Mehmed Sofuoğlu), Çağrı Yay. İstanbul, 1980, s. 35 vd.) Şatıbî ise, Kur'an'da mensuh ayet bulunmamaktadır, diyor ki, bizim kanaatimiz de o doğrultudadır. (Bkz. 161 No'lu dipnottaki referans)

Kur'an'ı indiren Allah'tır; "Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamberin, bir ayet de olsa, getirmesi mümkün değildir."¹⁶¹ Aynı şekilde, Allah dilemediği sürece, değil herhangi bir insan, bir peygamber'in bile bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırması da mümkün değildir. Öyleyse, Allah'tan ve Resulünden kesin bir belge, delil, şahit olmadan, bir kısım ilim adamları şu ayetin hükmü mensuttur, diyebilmektedirler! Evet, böylesine bilimsellikten ve Kur'an gerçeğinden uzak bir tartışma konusu bahane edilerek Kur'an'daki bir gerçek nasıl inkâr edilebilir ki?

SONUÇ

Şan ve şerefi yüce, salt hikmet ve mu'ciz vasıflarıyla Kur'an-ı Kerim Allah'ın kelâmıdır. İnsanlık âlemine en son ilahî rehber/hüdâ olmak üzere "Âlemlerin Rabbi"nden, değişik bir ifade ile O'nun katındaki *Levh*'den indirilmiştir.

Lügatte yassı, düz satıh, yazı malzemesi, kâğıt, tahta gibi mânâlara gelen *levh*, Kur'an'da ve hadislerde de bu mânâlarda kullanılmıştır. Bu terim, Cenab-ı Hakk'ın ilm-i ezelisinde mevcut olup ezelde olması plânlanan her şeyin yansıtılıp kaydedildiği "Ümmü'l-Kitab", yani *Ana Kitap*, her şeyin en ince detaylarına kadar kendisinde tafsil edilip açıklandığı "Kitabın mübin" ve koruma altında bulunduran "Kitabın meknûn" adlarıyla da Kur'an'da geçmektedir.

Levh-i Mahfûz gaybla ilgili olduğu için onun hakikatini kavramak, künhüne vakıf olmak beşer için mümkün değildir. Fakat Kur'an'da ve hadislerde tanıtıldığı kadarıyla ona yaklaşmak ve muhtevası hakkında bilgi edinmek de imkânsız değildir. Kur'an'da ve Hadislerde haber verildiğine göre, yüce Allah'ın ezeli bilgisini sembolize edene Levh-i Mahfûz, Kur'an da dâhil tüm ilâhî kitapların indirildiği temel kaynaktır. Son derece korunmuş olup kendisine ter temiz olanlardan başkasının erişmesi mümkün değildir. Göklerde ve yerde olmuş ve olacak her şey, değişik bir ifadeyle yaş ve kuru tüm varlıklar, en ince detaylarına varıncaya kadar, soyut bir biçimde bu Ana Kitap'ta kayıtlıdır.

Kur'an'da "Levh-i Mahfûz" tabiri geçmediği için bu gerçeğe karşı çıkanlar, her şeyin daha önceden kaydedilmiş olmasını kadere aykırı bulanlar, bunun bazı usul bilgilerine açısından da doğru olmayacağını savunanlar, ya bütün hâlinde Kur'an'ı tam olarak anlayamadıkları ya da "Usul bilgisi" dedikleri bilgilerinin doğrudan doğruya Kur'an'dan kaynaklanmadığı kanaatindeyiz.

Evet, Kur'an'da, isim olarak "el-levhu'l-Mahfûz" veya Türkçe'deki ifadesiyle Levh-i Mahfûz tabirleri geçmemektedir; ama "*Şüphesiz o, şerefli bir Kur'an'dır, korunmuş bir levhada bulunmaktadır...*"¹⁶² mealindeki bu ayet de görmezlikten gelinemez.

¹⁶¹ Bkz. Ra'd, 13/38.

¹⁶² Burûc, 85/21, 22. Bkz. Kaf, 50/1.

Kanaatimizce, Tasavvuf Ehlinin *Akl-ı küllî*, Filozofların *el-Aklu'l-Faal* olarak da adlandırdıkları *Levh*'den maksat, kaynaklarda *Levh-i Mahfûz* olarak isimlendirilen Ana Kitap'tan başkası değildir.

Bize göre *Levh* ya da *Levh-i Mahfûz*, Cenab-ı Allah'ın ilm-i ezelisinin açılımıdır, beşer idrakine yaklaştırılmış sembolik bir ifadesidir. O, en azından şu sonlu varlık âlemini, kopacak olan kıyamet sürecini ve ebedi âhiret hayatının tamamını, en ince detaylarına varıncaya kadar kapsamaktadır.

Yüce Yaratıcı, yaptığı her şeyi bilerek yapmaktadır. Olan ve olacak her şey O'nun ilmi, iradesi ve izni dâhilinde ve *Levh-i Mahfûz*'da bulunduğu şekliyle gerçekleşmektedir. Yaratılan her şey, var edileceği zaman, zemin, şartlar, tarihî ve kültürel arka plânıyla birlikte *Levh-i Mahfûz*'da kayıtlıdır. Sözelimi tüm insanların yaratılış süreçleri, hayatları, öldükten sonraki akıbetleri tamamen orada kayıt altına alınmıştır. Bu kitapta kayıtlı olduğu için olan ve olacak olan her şey muhafaza altındadır. O nedenle var olan hiçbir şeyin kayıp olması mümkün değildir. Hiç İlm-i İlahî kaybolur mu?!

Allah Teâlâ'nın her şeyi ilm-i ezelisi ile ihata etmiş olması ve bunların ilm-i ezelde olacak şekliyle bilinip *Levh-i Mahfûz*'da kayıt altına alınmış olması gerçeği, zannedildiği gibi, İslâm'ın kader inancına aykırı olmadığı gibi inzal döneminde cari olan nass-olgu diyalektiğine/paralelligine de aykırı değildir. Müteahhirun ilim adamlarının var-yok şeklinde tartıştıkları şekliyle nesh ise Kur'an dışındaki bir tartışmadır; hiçbir ayete hâlel getirmez.

Hâsıl-ı kelâm Kur'an'da "*Levh*"den söz edilmekte, ona atıflarda bulunulmakta, bazen de onun her şeyi kaydeden "*Ana Kitap*" olduğu açıkça söylenmektedir... Kanaatimizce *Levh* ya da *Levh-i Mahfûz*, fark etmez... Ona iman vaciptir. *Levh-i Mahfûz*'u inkâr eden kimse, en azından Allah'ın Kur'an'da haber verdiği bir gerçeği inkâr etmiş olacağı için iman bakımından büyük tehlikede sayılır!

Çalışma hayatımız boyunca emelimiz, Kur'an'daki gerçekleri öncelikle Kur'an ve sahih hadisler vasıtasıyla tanımak ve tanıtmak, "*Kur'an İlimleri*"ne konu olan kavramları asıl kaynağından inceleyip içeriklerini açık, net ve tam olarak doldurmaya çalışmaktır.

Hiç şüphesiz samimi gayret bizden muvaffakiyet Cenab-ı Allah'tandır...

KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'an*, Beyrut, 1945.
 Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsned*, Beyrut, tsz., (I-VI).
 Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin es-Seyyid el-Bağdâdî, (v. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî, fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Bulâk, 1301 h., (I-V).
 Ateş, Abdurrahman, "Tefsir Geleneğinde *Levh-i Mahfûz* Düşüncesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2003.
 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, (I-XI).
 Benli, Abdullah, *Kur'an-ı Kerim'de Arş, Kürsî, Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz* (Yayımlanmamış Lisans Tezi), Kayseri, 1988.

- Beydâvî, Nasruddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer, (v. 685/1286), *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Kahire, 1968, (I-II).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, (v. 256/870), *es-Sahîh*, İst., 1315 h. tarihli baskısından ofset, 1979, (I-IV).
- Bursavî, İsmâil Hakkı, (v. 1137/1724), *Rûhu'l-Beyân*, İst. 1389 h. (I-X).
- Cevherî, İsmâil b. Ahmed, (v. 393/1003), *Tâcu'l-Luğa ve Sîhâhu'l-Arabiyye*, Tahkik: Ahmed Abdulğafûr Attar, Kahire, tsz., (I-VI).
- Cilî, Abdu'l-Kerim b. İbrahim, *İnsan-ı Kâmil* (çev. Abdulaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (v. 816/1413), *Ta'rifât*, İst. 1318 h.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, İst. 1969, (I-III).
- Dervezi, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Şam, 1962, (I-IV).
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, (v. 1176/2769), *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Trc. Mehmed Sofuoğlu, İst. 1980.
- Duman, M. Zeki, *Beyânü'l-Hak (Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
- _____ *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.
- _____ *Kur'an ve Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi*, Nil Yayınları, İzmir, 1990.
- _____ Yakup Çiçek'in *Nasih Mensuh Biliminin Tefsire Getirdikleri ve Götürdükleri*; Bedrettin Çetiner'in *Kur'an'da Nesh Konusuna Değişik Bir Yaklaşım* konulu tebliğlerinin Müzakeresi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III Tartışmalı İlmî Toplantı, 14-15 Ekim 2000, İstanbul, 2002, s. 395-420.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, el-Ezdî, (v. 275/888), *es-Sünen*, (thk: İzzet Ubeyd ed'-De'âs), Şam, 1969, (I-V).
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit (v. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 49, İstanbul, 1992.
- Ebu'l-Muntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul, 1984.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahî Hitâbın Tabiatı* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara, 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1960, (I-IX).
- Erdem, Hüsameddin, "DEİZM", *DİA*, IX/109-111.
- Farabî, Ebu Nasr, *Kitabu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla* (thk: Dr. Elbir Nasrî Nadir), Beyrut, 1991,
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111) *Mişkâtü'l-Envâr*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1966.
- _____ *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Beyrut, tsz. (I-IV).
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh (v. 543/1153), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk: Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, tsz. (I-III).
- İbnu'l-Esîr, Ebû's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (v. 606/1209), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrût, 1963 (I-V).
- İbn Kesir, Ebû'l-Fadl İsmâil b. Kesir el-Kureşî ed-Dımişkî 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, tarihsiz (I-IV).
- İbn Kuteybe, Ebu Mahmud b. Muhammed, *Tefsîru Garâibi'l-Kur'an*, Beyrut, 1978.
- İbnu Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (v. 275/888), *es-Sünen*, thk: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Mısır, 1975, (I-II).
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (v. 711/1311) *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1968 (I-XV).
- Karaman, Hayreddin ve Arkadaşları, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensarî (v.671/1272), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, tsz. (I-X).

- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, (Yayına hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket fî'l-Uyûn (Tefsîru'l-Maverdî)*, Beyrut, tsz. (I-IV)
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî (v. 261/874), *es-Sahih*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Kahire, 1955 (I-V).
- Nehcuvanî, Şeyh Nîmetullah b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Çaybiyye*, İstanbul, 1325 h.
- Nesaî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinar (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesaî* (C. Suyutî'nin şerhi ve İmam es-Senedî'nin haşiyesi ile), Beyrut, tsz. (I-IV).
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*, Kahire, 1967, (I-IV).
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1983.
- Râğîb el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehanî (v. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Neşre hazırlayan: Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire, 1970.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî (v. 605/1208), *Mefâtihu'l-Çayb* (Tefsiru Kebîr), Tahrân, İkinci baskı, tarihsiz (I-XVI).
- Seyyid Kutub (v. 1386/1966), *fî Zılâli'l-Kur'an*, (Trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce), İstanbul, 1989, (I-X).
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût, 1973.
- Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvafakat fî Usuli's-Şeri'a*, Kahire, tsz. (I-III).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1834), *Fethu'l-Kadir beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, Şam, (I-V).
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili'l-Kur'ân*, Kahire, 1945, (I-XXXI)
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, Beyrut, tsz. (I-III).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sevre (v. 279/892), *es-Sünen*, Kâhire, 1937, (I-V).
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.
- Yavuz, Yunus Şevki, "Acbu'z-zeneb", *DİA*, İstanbul, 1988, I/319.
- Yeğîn, Abdullah (ve Arkadaşları), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügât*, İstanbul, 1978.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer el-Hârizmî (v. 533/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrût, tarihsiz (I-IV).

MUHAMMED ESED'İN TEFSİR NOTLARINDAKİ YANLIŞ ATIFLAR ve ÇARPITMALAR ÜZERİNE

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserindeki tefsir/açıklama notları farklı düzeylerde birçok yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içermektedir. Esed tefsir notlarında Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi klasik müfessirlerden sıkça nakilde bulunmuş, ama bazı nakillerinde bu müfessirlere ait birçok ibare ve ifadeyi kimi zaman yanlış nakletmiş, kimi zaman da tahrif etmiştir. Daha ziyade Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'ye ait metinleri tam tersi bir mânâya gelecek biçimde tersyüz ederek aktaran Esed böylelikle müfessirleri hiç konuşmadıkları konularda konuşturmuştur. Esed kimi zaman da müfessirlere ait izahatın sadece bir kısmını aktarmış ve bu şekilde asıl mânâ ve maksadından saptırdığı izahatı kendi fikrine mesnet teşkil eden bir enstrüman olarak kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an), çarpıtma/tahrif

ON THE MISREFERENCES AND DISTORTIONS IN MUHAMMAD ASAD'S COMMENTARY NOTES

Interpretation documents at Muhammed Esed's book called *Kur'an Mesajı*(Message of Qur'an) contain many distortion. Esed made many quotation on interpretation documents from classical interpreter such as Taberî (d.310/923), Begavî (d.685/1122) and Beyzâvî (d.685/1286); but he especially made some distortion partly or completely at the phrase and expression belong to these interpreters. Esed who was quoted the documents contorted and conversed meaning belonged to the mostly Fahreddin er-Râzî and Zemahşerî, in this way he discussed the themes that were never discussed by other interpreter. Esed sometimes quoted only one part of interpreter's explanation and by this way he used these things such as supports to his idea, the explanation changed from the real meaning.

Key words: Muhammed Esed, The Message of The Qur'an

GİRİŞ

Bilindiği gibi Muhammed Esed'in (1900-1992) *Kur'an Mesajı* (*The Message of The Qur'an*) adlı meal-tefsirindeki açıklama notları Tefsir, Hadis, Siret ve Arap

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ozturk65@yahoo.com

Dili gibi çeşitli alanlarla ilgili birçok temel esere atıflar içermektedir. Mealinin kaynakçasında belirttiği üzere Esed'in istifade ettiği temel tefsir kitapları arasında Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Ma'âlimü't-Tenzil*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i (*Mefâtihu'l-Ğayb*), Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru'l-Tenzil*'i, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Tefsîru Sitte Suver*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*'i ve Muhammed Abduh ile Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr* ismiyle meşhur olan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*'i yer almaktadır. Mealdeki tefsir notlarında Esed'in daha ziyade Râzî, Zemahşerî ve Taberî'nin tefsirlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Muhammed Abduh bütün bu müfessirler arasında ayrı bir kompartımana yerleştirilmelidir. Çünkü Esed mealinin önsözündeki bir dipnotta şöyle demektedir:

Okuyucu, tefsir/açıklama notlarımda Muhammed Abduh'un (1849-1905) görüşlerine sıkça atıfta bulunduğumu görecektir. Abduh'un modern İslam dünyasındaki yerini tam olarak vurgulamak güçtür. Hiç mübalağasız şunu söyleyebiliriz ki çağdaş İslam dünyasındaki her eğilim, doğrudan veya dolaylı olarak, modern İslam düşüncesinin bu en parlak simasından etkilenmiştir. Onun planlayıp başlattığı Kur'an tefsiri 1905'de vefatıyla kesintiye uğradı. Daha sonra öğrencisi Reşid Rıza tarafından *Tefsîru'l-Menâr* adıyla devam ettirildi ve fakat maalesef yine tamamlanamadı. Ben de bu tefsirden geniş ölçüde yararlandım.¹

Evet, M. Esed *Menâr* tefsirinden çok istifade etmiş; ama çok kere de Abduh'a ait görüşleri kendine mal ederek nakletmiştir. Mesela, Fîl suresi 103/3. ayette geçen *tayran ebâbil* ibaresine "salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler ve/veya böcekler" şeklinde bir mânâ takdir ederken Abduh'a hiçbir atıfta bulunmamıştır.² Oysa geçen yüzyıldan bu yana birçok tartışmaya konu olan bu meşhur yorum en azından çağdaş versiyonuyla Muhammed Abduh'a aittir.³ Bu husus Kur'an tefsiriyle az çok ilgilenen hemen herkes tarafından dahi bilinmesine rağmen Esed söz konusu yorumu her nedense kendine mal ederek aktarmıştır. Yine Esed, Bakara suresi 2/213. ayetteki *kâne'n-nâsu ümmeten vâhideten* (Bütün insanlık

¹ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980, müellifin önsözü, v.; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, I, müellifin önsözü, xxv. Esed'den aktardığımız kimi pasajların çevirisi, -tıpkı bu pasaja olduğu gibi- eserin Türkçe tercümesindeki ifadelerden kısmî farklılık arz etmektedir. Bu yüzden, dipnotta ilkin eserin İngilizce aslını, çevirisinde tasarrufta bulunmadığımız pasajlarla ilgili dipnotlarda ise ilkin eserin Türkçe çevirisini zikrettik.

² Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 976, [2. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1308, [2. not].

³ Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1994, s. 120.

bir zamanlar tek bir topluluktur) ifadesine dair ilginç yorumu da ana fikir itibariyle *Menâr* tefsirinden iktibas etmiş, ama burada da kaynak göstermemiştir.⁴

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür; fakat Esed'in *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmiş olması, Abduh'tan mezkûr nitelikteki aşırımları hususunda kısmen de olsa bir hoşgörü ve tolerans imkânı yaratır. Bu noktada Esed'i belli ölçüde anlayışla karşılamak mümkündür; ama Kâdiyânî alim Muhammed Ali Lâhûrî'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirindeki yüzlerce görüş ve yorumu kendine mal ederek aktarmış olmasını anlayışla karşılamak imkânı yoktur.⁵ Hemen her tefsir notunda ahlak ve fazilete vurgu yapan Esed'in ilim ahlâkı açısından ciddi bir cürüm teşkil eden böyle bir fiilin faili olması düşündürücüdür.

Diğer taraftan, bize öyle geliyor ki Esed gerek Muhammed Abduh'tan sitayişle söz etmek, gerekse *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmekle sanki bir tür hedef saptırma yoluna gitmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Esed, Muhammed Abduh'a yönelik özel vurgusuyla okuyucunun dikkatini belli bir noktaya teksif etmiş ve böylece hem eserindeki tefsir notlarının temel kaynağına ilişkin muhtemel merakları gidermiş, hem de Muhammed Ali Lâhûrî'nin meal-tefsirinden yaptığı intihalleri kendince gizlemiştir.

Esed'in ilmî açıdan ciddi bir cürüm veya iyimser yaklaşımla ciddi hata olarak nitelendirilebilecek diğer bir fiili de birçok müfessire ait görüş ve yorumları kimi zaman yanlış ve/veya çarpıtılarak aktarması, kimi zaman da kendine ait bir görüşü "filan müfessirin görüşü" diye sunması, dolayısıyla söz konusu müfessirleri hiç konuşmadıkları bir konuda konuşurmasıdır.

İşte bu makalede Esed'in özellikle Fahreddin er-Râzî, Zemahşerî ve Taberî'nin tefsirlerindeki muhtelif ibareleri nasıl yanlış aktardığı ve çarpıttığı gösterilecektir. Yanlış aktarma ve çarpıtma örneklerinde ilkin Esed'in iktibasları, ardından da söz konusu müfessirlerin ifadeleri aktarılacaktır. Ancak hemen belirtelim ki burada sunulacak örnekler Esed'in farklı düzeylerde çarpıtmalarına maruz kalan görüş ve yorumlardan sadece birkaçıdır. Dahası, tefsir notlarındaki alıntılar asıl kaynaklardaki metinlerle karşılaştırıldığında Esed'in yanlış nakil ve tahriflerinin küçük çaplı bir kitap hacmine ulaşması kuvvetle muhtemeldir.

YANLIŞ ATIF VE ÇARPITMA ÖRNEKLERİ

Tefsir notları baştan sona tarandığında Esed'in çoğunlukla Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'ye atıf yaptığı görülmektedir. Atıf sayısı bakımından bu iki müfessiri Taberî takip etmekte, daha sonra da İbn Kesîr, Beyzâvî ve Beğavî gibi müfessirler gelmektedir. *Menâr* tefsirine ilişkin atıfları ise sayı itibariyle bu üç

⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1308, [2. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 976, [2. not]. Krş. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, II. 239-240.

⁵ Bu konuyla ilgili makale çalışmamız, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine" başlığıyla *İslâmiyât* dergisinde yayımlanacaktır.

müfessirden yaptığı nakillerle paralellik arz etmektedir. Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarına en fazla maruz kalan müfessir Fahrreddîn er-Râzî'dir. Bu müfessirin çarpıtılan ibare ve ifadelerinin daha ziyade cennet ve cehennemden söz eden ayetlerle ilgili olduğu dikkat çekmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarının önemli bir kısmı, kaynak belirterek zikrettiği kimi ifadelerin asıl kaynakta mevcut olmaması yahut kendisinin birtakım görüşler zikretmesi ve bunları asılsız olarak bazı müfessirlere nisbet etmesi şeklindedir. Eğer burada dikkatsizlik gibi bir kusur yahut zehl ve sehv gibi bir durum değil de, belli bir kasıt söz konusuysa, yanlış atıf ve asılsız isnatların herhangi bir metne birtakım ekleme ve çıkarmalar yapmakla eşdeğer bir tahrif olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Bununla birlikte Esed'in klasik müfessirlerden naklettiği birçok görüşte anlam ve yorum tahrifine başvurduğunda şüphe yoktur. Onun bu tür tahrifleri daha ziyade kimi müfessirlere ait görüşlere bazen kendi yorumunu katması, bazen de kaynak gösterdiği müfessire ait görüşün sadece bir kısmını alıntılanmış olması şeklindedir.

YANLIŞ ATIFLAR VE/VEYA LAFZÎ DÜZEYDEKİ ÇARPITMALAR

Esed'in yanlış atıf ve/veya lafız çarpıtmalarına konu olan muhtelif ibare ve ifadelerin büyük çoğunluğu Fahrreddîn er-Râzî ve Zemahşerî'ye aittir. Söz konusu ifadeler ise çoğunlukla Kur'an'daki kimi kelime ve kavramların anlam içerikleriyle ilgilidir. Mesela Esed, Tâ-hâ suresi 20/12. ayette geçen "tuvan/tuvâ" kelimesine "iki kere" anlamı yüklemiş ve bu kelimeyle ilgili tefsir notunda şunları zikretmiştir:

Ne var ki bazı müfessirler *tuvan* (ya da *tuvâ*) sözcüğünün "kutlu kılınan vadi"nin ismi olduğunu söylemişlerdir. Oysa Zemahşerî, daha ikna edici biçimde,⁷ "iki kere yapılan" anlamındaki *tuvan* yahut *tivan* tabirinden yola çıkarak, sözcüğü "iki kere" mânâsına hamletmiştir; yani anlaşıldığı kadarıyla ilki Allah'ın nidasının işitilmesinden, ikincisi de Hz. Musa'ya peygamberlik görevi verilmesinden ötürü "iki kere kutsanmış" yahut "iki kere kutlu kılınmış."⁸

Esed'in burada Zemahşerî'ye atfettiği yorumda apaçık bir yanlış atıf ve/veya çarpıtma söz konusudur. Çünkü Zemahşerî ilkin bahis konusu kelimenin *tuvan* ve *tivan* şeklindeki iki farklı okuyuş çerçevesinde munsarif olduğunu belirtmiştir. Ardından *tuvâ* kelimesinin bir mekân ya da mahal adına karşılık geldiğine

⁶ Bu makaleye konu olan yanlış atıf örneklerinin bir kısmına *Kur'an Yolu* adlı tefsiri incelememiz sırasında muttali olduğumuzu ve bu vesileyle, anılan tefsirin müelliflerini şükran duygusuyla andığımızı belirtmek isteriz.

⁷ Altı çizili vurgu ifadesi Türkçe çeviride yer almamaktadır. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not]. Oysa yukarıdaki pasajın İngilizcesi şöyledir: "Whereas some commentators assume that the word *tuvan* (or *tuvâ*) is the name of the 'hallowed valley', Zamakhshari explains it, more convincingly, as meaning 'twice' (from *tuvan* or *tiwan*, 'twice done') –i.e., 'twice-hallowed'– apparently because God's voice was heard in it and because Moses was raised there to prophethood". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not].

⁸ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not].

ilişkin yorumu zikretmiş ve bu yoruma göre kelimenin gayri munsarif olduğunu belirtmiştir. Bunun ardından da “Tuvan lafzının iki kere anlamına geldiği de söylenmiştir” şeklinde ikinci bir görüş nakletmiştir. Ayrıca, Zemahşerî kelimenin anlamını “vadinin iki kere kutsanmışlığı”na hasretmeyip “iki kere seslenilmiş” şeklindeki başka bir yorumdan daha söz etmiştir.⁹

Sonuç olarak, Zemahşerî *tuvan* kelimesinin “iki kere” anlamına geldiği yorumunu tercih etmemiştir. Tam tersine bu kelimenin kutsal vadinin ismine delalet ettiğine ilişkin görüşü benimsemiştir. Kaldı ki klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere ilkin tercihe şayan görüş zikredilir. Zayıf görüşler ise “kîle” (denildi/söylendi) şeklindeki temriz ve tez’îf sığasıyla nakledilir.

Esed’in Sebe 34/19. ayette geçen *rabbenâ bâid beyne esfârinâ* ifadesine düştüğü tefsir notu Zemahşerî’ye ait görüş ve yorumların çarpıtılmasına ilişkin bir diğer örnek olarak zikredilebilir. Anılan ayetteki ibare/ifade farklı şekillerde izah edilmiştir. “Ey Rabbimiz! Seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzat!” mealindeki ifade, bir yoruma göre nimet içinde yüzen Sebe halkının şımarmasına ve/veya rahatlık batması denebilecek bir duruma işaret etmektedir. Başka bir yoruma göre Sebe halkının bu sözü, “Bağ ve bahçelerimiz uzak yerlerde olsaydı, bu durum, istek ve iştahımızı daha çok kabartırdı” şeklinde bir mânâ taşımaktadır. Diğer bir yoruma göre bu söz, Sebe halkının uzun yol hazırlıkları yaparak seyahat etme özelemlerini yansıtmaktadır. Bütün bunlardan farklı bir yoruma göre ise mezkûr söz Sebe halkının şımarık hallerinin bir ifadesidir. Diğer bir deyişle, Sebe halkı, “Ey Rabbimiz! Seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzat!” sözünü dilleriyle değil, şımarık hal ve hareketleriyle (lisân-ı hal) ifade etmişlerdir.¹⁰

Bahis konusu ibare/ifade farklı şekillerde tefsir edilmesinin yanı sıra farklı şekillerde de okunmuştur. Bir kıraate göre söz konusu ifade, “Rabbimiz seyahat menzillerimiz aramızdaki mesafeyi uzattı” anlamına gelmektedir. Zemahşerî’nin izahına göre bu ifade alabildiğine müreffeh bir yaşantı içerisinde baş gösteren bir şımarıklığa işaret etmektedir. Sebe halkının seyahat menzilleri arasındaki mesafeler oldukça kısa olmasına rağmen onlar güya uzunluktan şikâyet etmiş ve şımarık bir tavırla, “Rabbimiz seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzattı” diyerek Allah’a karşı sözde üzüntü ve keder izhar etmişlerdir.¹¹

Zemahşerî’nin izahatı özetle bundan ibarettir. Ancak Esed bu ayetle ilgili tefsir notunda Zemahşerî’ye tam tersi bir izahat nisbet etmiştir. Şöyle ki:

Genel kabul gören kıraat şeklinde –Medine ve Kûfe’nin ilk âlimlerinin çoğunlukla kabul ettikleri kıraat- yukarıdaki ifade, nidâ ismi olan *Rabbenâ* ve emir kipinde *bâ'id* (“Ey Rabbimiz! ... mesafeleri uzat” vb.) ile

⁹ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut trs., II. 531.

¹⁰ Bütün bu yorumlar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 286; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâihü'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XXV. 219; Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut trs., IV. 322.

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 286.

okunmaktadır ki bu kıraatin tatmin edici bir açıklamasını yapmak zordur. Diğer taraftan, bazı ilk dönem Kur'an müfessirlerinin rivayetlerine dayanan Taberî, Beğavî ve Zemahşerî, söz konusu kelimelerin başka muhtemel okunuş şekillerinden söz ederler: *Rabbunâ* (ismin yalın hali) ve *be'ade* (haber kipi) şeklindeki bu okunuşlar, anlamı benim çevirdiğim gibi vermektedir: "Rabbimiz... mesafeyi uzattı". Bana göre bu kıraat daha uygundur, çünkü (Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi), Sebe halkının, devletlerinin yıkılmasından, nüfusun büyük kısmının sürgüne gönderilmesinden ve neticede (büyük kervan yolları üzerindeki) birçok köy ve kasabanın terk edilmesinden duydukları gecikmiş üzüntü ve pişmanlığı dile getirmektedir.¹²

Esed'in bu notuna göre Zemahşerî, Sebe halkının sözünü helak ve hüsrana duyusuna içinde üzüntü ve pişmanlığın dile getirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki Zemahşerî bu sözü tam tersi bir mânâyâ, yani nimet içinde yüzen halkın şımarıklığına ve sahte hüznün gösterisine hamletmiştir.¹³

Daha önce değindiğimiz gibi Esed çok kere de Râzî'ye ait ifadeleri yanlış veya çarpıtarak nakletmiş, kimi zaman çarpıtmalarının bir kısmını mesnetsiz vurgularla süslemiştir. Mesela, A'râf suresi 7/46. ayette geçen '*ale'l-a'râfi ricâlün* ibaresine "[hayattayken] kendilerine [eğri ile doğruyu] ayırt edebilme yetisi bahşedilmiş kimseler" şeklinde bir anlam takdir eden Esed bu çerçevede *a'râf* kelimesine, cennetle cehennem arasına çekilen duvarın üst kısmı şeklinde bir mânâ yüklenmesini makul görmemiş ve kendisinin tercih ettiği görüşün bazı büyük müfessirler tarafından da benimsendiğini söylemiştir:

Nitekim Râzî'nin açık bir olumlamayla [with evident approval] kaydettiği üzere Hasan Basrî, Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur'an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir. Bu müfessirler, vurgulu biçimde [emphatically],¹⁴ '*ale'l-a'râf* ifadesinin, "bilgi ve irfan sahibi olan" yahut "kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi bahşedilmiş" anlamındaki '*alâ ma'rifeh* ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişler ve bu sıfatla muttasif kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁵

Bu tefsir notunu tahlil ettiğimizde okuyucunun zihninde konuyla ilgili başka bir örnek daha zikredilmesinin zait olduğu istikametinde bir fikir belireceğinden eminiz. Çünkü bu nottaki ifadelerin hemen hepsi muhtelif düzeylerde yanlış atıf ve tahrif içermektedir. Esed'in buradaki en problemliler, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Zeccâc'a (ö. 311/923) isnat ettiği yorumlarla ilgilidir.

¹² Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 659, [27. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 876, [27. not].

¹³ Esed'in buradaki tahrifine dair ayrıca bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu*, Ankara 2006, III. 629-630.

¹⁴ Bu kelime Türkçe çeviride "ısrarla" şeklinde karşılanmıştır.

¹⁵ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 210, [37. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 280, [37. not].

Esed'in belirttiğine göre adı geçen müfessirler ayetteki '*ale'l-a'râf*' ibaresini '*alâ ma'rifeh*' ibaresiyle eşanlamlı addetmişler, üstelik bu yorumun sıhhati konusunda da -güya- ısrar etmişlerdir.

Evvela şunu belirtelim ki Râzî'nin naklettiklerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu yorumun Hasan el-Basrî tarafından benimsendiği doğrudur; ama aynı şeyi Zeccâc için söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca, adı geçen müfessirlerin bu yorumun doğruluğunda ısrarcı olduklarından söz etmek hiç mümkün gözükmemektedir. Zeccâc'ın *a'râf* hakkındaki izahatı şundan ibarettir:

[Âlim] insanlar a'râfta bulunan kimselerin kimliği konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Bir grup [âlim] şöyle demiştir: A'râfta bulunanlar, iyilikleri ile kötülükleri birbirine eşit olan, dolayısıyla ne iyiliklerinden ötürü cennete ne de kötülüklerinden ötürü cehenneme girmeye müstahak olamayıp cennet ile cehennem arasındaki engelin üzerinde kalan kimselerdir. A'râf surun/duvarın yüksek kısımlarıdır. Nitekim yüksek olan her şeye [Arap dilinde] '*urf*' denilir. '*Urf*' kelimesinin çoğulu a'râftır.

'*Ale'l-a'râf* [a'râf üzerinde] ibaresinin -Allâhu a'lem- [46. ayette bahsi geçen] o kimselerin cennet ehli ile cehennem ehlini tanımaları anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim bir grup âlim, zikrettiğimiz bu yorumu benimsemiştir. Allah a'râftaki o kimseleri cennete yerleştirecektir. Bir grup âlim de a'râfta bulunanların peygamberler, diğer bir grup âlim ise bunların melekler olduğunu söylemiştir.¹⁶

Görüldüğü gibi, Zeccâc '*ale'l-a'râf*' ibaresinin '*alâ ma'rifeh*' anlamına geldiği şeklindeki yorumun tercihe şayan olduğunu söylememiş; bilâkis "Allah en iyisini bilir" kaydını zikrederek böyle bir mânânın da mümkün ve muhtemel olduğunu belirtmiştir. Şu halde Esed'in, "Bu müfessirler ısrarla, '*ale'l-a'râf*' ifadesinin, 'bilgi ve irfan sahibi olan' yahut 'kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi verilmiş olan' anlamındaki '*alâ ma'rifeh*' ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişlerdir" ifadesi iki boyutlu bir çarpıtma içermektedir. İlki, Zeccâc'ın mümkün ve muhtemel kapsamında zikrettiği bir yorumu onun tercihi gibi takdim etmek, ikincisi de bu konuda ısrarcı olduğundan söz etmektir. Kaldı ki Râzî de bu yorumu "Zeccâc'ın iki görüşünden biri" olarak nakletmiştir.¹⁷

Diğer taraftan, Esed'in, "Bu sıfatla muttasıf kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir." şeklindeki görüşü Hasan el-Basrî ve Zeccâc'a nisbet etmiş olması da başka bir çarpıtmadır. Zira Zeccâc

¹⁶ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, II. 342-343.

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIV. 72.

a'râftakilerin bu tür bir vasıflarından hiç söz etmemiştir. Hasan el-Basrî'nin bu konuyla ilişkilendirilebilecek ifadeleri ise şundan ibarettir:

Hasan el-Basrî'ye a'râfta bulunan kimseler hakkında, "Acaba onlar iyilikleri ile kötülükleri eşit olan kimseler midir?" diye bir soru soruldu. Hasan el-Basrî de -dizlerine vurarak- şöyle cevap verdi: "Onlar, Allah'ın kendilerine cennetlikler ile cehennemlikleri tanıttığı kimselerdir. Bu sayede onlar cennet ve cehennem ehlini birbirinden ayırt edebilirler. Vallahi ne bileyim, belki de onlardan bazıları şu an bizimle beraberdir."¹⁸

Hemen belirtelim ki Hasan el-Basrî'nin bu ifadeleri, a'râf'ın bir mahal ve/veya mekân oluşunu nefyetmediği gibi o mahalde bulunacak kimselere tanıma/ayırt etme yetisinin dünyada bahşedildiğine dair bir anlam da içermemekte, hele hele a'râftakilerin eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarına dair hiçbir ima içermektedir.

Esed'in bu konuyla ilgili bir diğer çarpıtması da, kendisinin tercih ettiği yorumu, "açık bir olumlamayla kaydettiği üzere" şeklinde bir vurguyla Râzî'ye isnat etmesidir. Hâlbuki Râzî, herhangi bir tercih belirtmeksizin, ilk olarak bu konuda genel kabul gören yorumu nakletmiş, ardından Hasan el-Basrî ve Zeccâc'a atfen ikinci yorumu zikretmiştir. Daha sonra bu iki görüş kapsamındaki muhtelif izahatı uzun uzadıya serdetmiş ve en sonunda Hasan el-Basrî ile Zeccâc'a atfettiği görüşle ilgili olarak şunları söylemiştir:

"A'râf, cennetlikler ile cehennemlikleri tanıyan kimselerden ibarettir" diyenlere gelince, bu da ihtimal dışı [aşırı] bir yorum değildir. Ne var ki [46. ayette] sözü edilen kimselerin mutlaka hem cennetlikleri hem cehennemlikleri görebilecekleri yüksek bir yerde bulunmaları gerekir ki o zaman da bu yorum ilk yoruma raci olur.¹⁹

Bu ifadeler açıkça gösteriyor ki Râzî, Esed'in tercih ettiği yorumu değil, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ilk yorumu tercihe şayan görmüştür. Şu halde, Esed'in burada yaptığı iş düpedüz bir çarpıtma veya tahrif, Râzî'ye atfen kaydettiği "açık bir olumlamayla" (with evident approval) vurgusu da bu tahrifin oldukça sırtan süsüdür.

Esed'in Râzî'ye ait ifadelerle ilgili bir diğer yanlış atfı veya çarpıtması da, "Ama bütün bunlara rağmen, Allah dilediğini merhamet edip bağışlayacaktır; çünkü Allah çok acıyan-esirgeyen gerçek bağışlayıcıdır!" şeklinde çevirdiği Tevbe suresi 9/27. ayete ilişkin tefsir notunda karşımıza çıkmaktadır. Esed ilgili tefsir notunda şöyle demektedir:

¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIV. 72.

¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIV. 74.

Müfessirlerin çoğu (Taberî, Beydâvî, Zemaşerî, İbn Kesîr vb.) bu ayetin daha çok inanmayanlarla ilgili olduğu ve genel bir mahiyet taşıdığı görüşündedirler. Hâlbuki Râzî, ayetin Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor. Bizce, ilk yorum daha tercihe şayandır.²⁰

Ne var ki Râzî bu ayetin tefsirinde Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerden hiç söz etmemiştir. Onun ayetle ilgili tefsiri, tövbe ve Allah'ın affının nasıl anlaşılması gerektiği konusuyla ilgilidir. Bu bağlamda Râzî ilkin "kâle ashâbunâ" ibaresiyle Eş'ârielerin görüşünü zikretmiş; ardından Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Mutezilî yorumunu nakletmiş, daha sonra da ayetin zahirine aykırı düştüğü gerekçesiyle bu yorumun zayıf olduğunu belirtmiştir. En sonunda ise bu konuyla ilgili detaylı izahın Bakara suresi 2/37. ayetin tefsirinde serdedildiğini ifade etmiştir.²¹

Râzî'nin Tevbe 9/27. ayetin tefsirinde söylediklerinin tamamı bundan ibarettir. Böyle iken, Esed'in, "Hâlbuki Râzî, ayetin, Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor" şeklinde bir ifade kullanması gerçekten düşündürücüdür.²² Burada muhtemelen dikkatsizlikten kaynaklanan bir hata mevcuttur. Yok, eğer kasıt söz konusuysa "iftira"ya eşdeğer bir cürüm söz konusudur.

Esed'in yanlış atıf veya çarpıtmalarından nasibini alan bir diğer müfessir de Taberî'dir. Şöyle ki Esed, Hac suresi 22/29. ayetteki *sümme'l-yekdû tefesehüm* ibaresini, "Bundan sonra, uymak zorunda oldukları belli birtakım kısıtlamalara son versinler." şeklinde çevirdikten sonra bu ibareyle ilgili şöyle bir not düşmüştür:

Taberî'nin görüşüne göre, *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesi, "Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetleri (*menâsik*) yerine getirsinler" anlamına gelmektedir. Oysa diğer müfessirler ayette geçen bu (çok nadir) *tefes* sözcüğünü, haccin ifası sırasında gözetilmesi zorunlu, saç kesmemek, traş olmamak, cinsî münasebette bulunmamak, dikişsiz hacı *ihramından* başka bir giysi giymemek vb. (2: 197) belirli birtakım kısıtlamalara ilişkin bir atıf olarak anlamışlar ve sonuç olarak yukarıdaki ifadeyi "*tefes* [olarak nitelendirilen ve hac sırasında gözetilmesi zorunlu olan kısıtlamalara son versinler" şeklinde yorumlamışlardır.²³

Esed'in de belirttiği gibi *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesinin anlamına dair belli başlı iki yorum mevcuttur. İlk yoruma göre bu ifadede kastedilen, ihram yasağı dolayısıyla bedende oluşan kirlerin giderilmesi, özellikle tırnakların ve vücudun bazı bölgelerindeki kılların kesilmesi, saç sakal temizliğinin yapılmasıdır. Buna göre ayetteki ifadeye, "Sonra kirlerini gidereceksiniz" şeklinde bir anlam veril-

²⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 354, [36. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 260, [36. not].

²¹ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVI. 19-20.

²² Esed'in bu tahrifine dair ayrıca bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu*, II. 748.

²³ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 674, [42. not].

melidir. İkinci yoruma göre ise bu ifadenin anlamı hem zikri geçen işleri hem de şeytan taşlama, Kabe'yi tavaf etme gibi hac menâsikini kapsar. Ne var ki Taberî bu ikinci yorumu tercih ettiği halde²⁴ Esed onun görüşünü sadece "hac dolayısıyla zorunlu olan görevleri yerine getirsinler" şeklinde aktarmıştır.²⁵

Esed kimi zaman da kaynak referanslarında yanlış yapmıştır. Mesela, Hac suresi 22/5. ayette geçen *muhallakatin ve gayri muhallakatin* ibaresine, "(temel unsurları ve istidatlarıyla) tamamlanmış ama (bütün öğeleriyle) henüz tamamlanmamış" şeklinde bir anlam takdir eden Esed, bu ibareyle ilgili tefsir notunda şunları kaydetmiştir:

Yukarıdaki çeviri İbn Abbas ve Katâde'nin (önceki Beydâvî tarafından, sonraki Taberî tarafından kaydedilmiştir), embriyonik gelişmenin çeşitli evrelerine atfen, *muhalleka ve ğayr-i muhalleka* ibaresiyle ilgili açıklamaları doğrultusundadır. Taberî, *ğayr-i muhalleka* tabirini, ceninin (mudğa) henüz bireysel hayata ulaşmadığı -yahut, Taberî'nin kendi ifadesiyle, "kendisine henüz ruh üflenmediği" (*lâ yünfehu fîha'r-rûh*)- evreye işaret eden bir ifade olarak açıklamaktadır.²⁶

Burada evvela şunu belirtelim ki Esed'in *muhalleka* ve *gayri muhalleka* ibaresine takdir ettiği yorum katkılı mânâyı İbn Abbas ve Katâde'nin izahlarına dayandırması pek isabetli gözükmemektedir. Ayrıca, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirinde İbn Abbas'a ait herhangi bir yorum mevcut değildir. Yani Beyzâvî bu ayetle ilgili olarak İbn Abbas'tan nakilde bulunmamıştır.²⁷ Ancak Hâzîn'in (ö. 741/1340) tefsirine göz atıldığında İbn Abbas'ın *muhalleke* tabirine 'yaratılışı tamamlanmış', *ğayr-i muhalleka* tabirine de 'yaratılışı tamamlanmamış' şeklinde bir anlam yüklediği görülmektedir.²⁸ Hâzîn'in tefsiri, *Mecmû'a mine't-Tefâsîr* içindeki Beyzâvî tefsirinin hemen altında yer aldığı için muhtemelen Esed bu iki tefsirin ibaresini birbirine karıştırmış ve sonuçta İbn Abbas'a ait yorumu yanlışlıkla Beyzâvî'ye atfen nakletmiştir.²⁹

ANLAM VE YORUM DÜZEYİNDEKİ ÇARPITMALAR

Esed'in anlam ve yorum merkezli tahriflerinin büyük çoğunluğu cennet ve ceennem tasvirleri ile cin ve şeytan gibi gaybî/ruhânî varlıklardan söz eden ayetlerin tefsirinde göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Esed cennet ve ceennemle ilgili ayetlerdeki tasvirleri oldukça keyfî bir yaklaşımla sembol ve mecaz kapsamında değerlendirmiş; cin ve şeytan gibi varlıklardan söz eden ayetleri ise rasyonalist ve natüralist düşünce tarzının genel kabulleriyle örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiştir.

²⁴ Ebû Ca'fer Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, IX. 139.

²⁵ Esed'in bu tahrifine dair ayrıca bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu*, Ankara 2006, III. 729.

²⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 667-668, [4. not].

²⁷ Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2003, II. 82.

²⁸ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-Tevîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut trs., III. 281.

²⁹ Komisyon, *Kur'an Yolu*, III. 713.

Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve takipçilerinin öncülüğünde teşekkül eden Hint İslam modernizminden çok belirgin izler taşıdığı şüphe götürmez olan bu yorum anlayışı uyarınca Esed cennet nimetleriyle ilgili tüm Kur'an ifadelerini genel çerçevede "mutluluk mecazı"na, cehennem azabıyla ilgili tüm ayetleri de "azap sembolizmi"ne hamletmiştir. Bunu yaparken kendine özgü bir mecaz kavramı üreten Esed, mesela çeşitli ayetlerde "kaynar su" anlamında kullanılan *hamîm* kelimesine "yakıcı ümitsizlik" gibi bir mecazi anlam takdir etmiş ve fakat bu mecazın lisanî bir mesnedinin bulunup bulunmadığını belirtmemiştir.³⁰

Kısacası Esed çok kere Arap dilindeki mecazla ilgili kural ve kaideleri hiçe sayan bir keyfi tutum sergilemiştir. Sonuçta, metnin hermenötik imkânlarını alabildiğine zorlamak ve hatta metne şiddet uygulamak suretiyle "Esed mecazları" denebilecek aşırı yorumlar üretmiştir. Mesela, cehennemin yedi kapısı bulunduğunu bildiren Hicr suresi 15/44. ayete ilişkin tefsir notunda, "öte dünyaya ilişkin bu azap tanımları besbelli temsildir" (these designations of other-worldly suffering are obviously allegorical) diyen Esed,³¹ bu yorum anlayışını teyit maksadıyla sık sık klasik tefsirlerdeki görüşlere atıfta bulunmuştur. Ancak bu atıflarında kimi zaman müfessirlerin görüşlerini tamamen çarpıtmış, kimi zaman ilgili görüş ve yorumun sadece bir kısmını aktarmıştır. Mesela, Câşiye suresi 88/6-7. ayetlerde sözü edilen *darî'* (kuru ve zehirli diken) kelimesiyle ilgili tefsir notunda Kaffâl'e (ö. 365/976) atfen şunları zikretmiştir:

Kaffâl'e göre, (Râzî'nin naklettiği üzere) bu tür cehennem yiyecek ve içecekleri tam bir ümitsizliğin ve alçalmanın simgesidir. Kurumuş haliyle acı ve dikenli bir bitkiyi ifade eden (Cevherî) *darî'* ismi "o, küçüldü/aşağılandı" veya "gururu kırıldı" anlamlarına gelen *dara'a* veya *darî'a* fiilinden türetilmiştir; açıkça mecazî anlamda kullanılan bu ifadeyi "kuru dikenlerin acılığı" olarak çevirmemim sebebi budur.³²

Bu çeviriye göre cehennem ehlinin yiyecekleri şey "kuru dikenlerin acılığı"dır. Böyle bir yiyecek tanımlamasının son derece amorf ve hatta anlamsız olduğu aşikârdır. Diğer bir aşikâr husus da Kaffâl'in bu ayetlerde bahsi geçen cehennem ehlinin yiyecek ve içeceklerini ümitsizlik ve zilletin simgesi olarak yorumlamadığıdır. Ne var ki Esed, buradaki tefsir notuna Kaffâl'in izahatının sadece ilk cümlesini yansıtmış, diğer kısmını ise -Allahu a'lem- görmezden gelmiştir. Kaffâl'in konuyla ilgili izahatı şöyledir:

Ayette bu yiyecek ve içeceklerin zikrediliş maksadı, cehennem ehlinin son derece zelil ve perişan bir halde olacaklarını beyan etmektir. Şöyle ki cehennemdeki kimseler zincirler ve bukağılara vurulmuş halde uzun bir süre aç ve susuz kalacaklar; daha sonra ateşe atılacaklar. Ateşin içinde su ve bir bitki görecekler; bunun üzerine açlık ve susuzluklarını giderecekleri ümidiyle sevinecekler. Ama o suyun son derece kaynar olduğuna, dolay-

³⁰ Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 182, [62. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 240, [62. not].

³¹ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 387, [33. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520, [33. not].

³² Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1263, [2. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 948, [2. not].

sıyla susuzluğu gidermek şöyle dursun insanı yakıp kavurduğuna tanık olacaklar. Söz konusu bitkinin de insanı doyumadığını, açlığı gidermediğini anlayacaklar. Böylece, büsbütün ümitsizliğe kapılıp açlık ve susuzluklarını gidermeye yönelik tüm beklentilerini yitirecekler. Nitekim Allah, Kehf suresi 18/29. ayette, “İşte o korkunç ateşin içinde, ‘Bir damla su veren yok mu?’ diye feryat ettiklerinde, kendilerine erimiş madeni andıran, buharı yüzleri kavuran bir su verilecektir” buyurmuş ve bu azap halinin son bulmayacağını, hiç kesintiye uğramayacağını bildirmiştir. Bu [korkunç] azaptan Allah’a sığınırız.³³

Görüldüğü gibi Kaffâl burada simge, sembol, mecaz veya metafor anlamına gelebilecek hiçbir şeyden söz etmemiştir. O halde, Esed’in, “Kaffâl’e göre, bu tür cehennem yiyecek ve içecekleri tam bir ümitsizliğin ve alçalmanın simgesidir” ifadesi tam anlamıyla yorum tahrifine tekabül etmektedir. Esed, Kaffâl’in Nur suresi 24/31. ayetteki *illâ mâ zahre minhâ* ibaresiyle ilgili yorumunu da eksik aktarmak suretiyle benzer bir tahrife imza atmıştır. Esed söz konusu ayetle ilgili tefsir notunda şunları zikretmiştir:

Bizim “[örfen]” sözcüğüyle yaptığımız ilave *illâ mâ zahre minhâ* ifadesiyle ilgili olarak ilk İslam âlimlerinin ve özellikle (Râzî’nin kaydettiğine göre) el-Kaffâl’in yaptığı, “kişinin hâkim örfü (*el-âdetü’l-câriyye*: geçerli âdet) uyarak açık tutabileceği, yani örtmemesinde beis olmayan yerler” şeklindeki açıklamayı yansıtmaktadır.³⁴

Esed, bu ifadelerinin ardından şöyle devam etmektedir:

İslam hukukunun geleneksel temsilcileri “görünmesinde [örfen] sakınca olmayan” ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimi göstermişler -hatta sınırlamayı bazen daha ileri götürmüşler- ise de *illâ mâ zahera minhâ*’nın anlamı bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çok anlamlılık) da bu hususta insanın ahlâkî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağımlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.³⁵

Kısacası, Esed’e göre kadının hangi uzuvlarını örteceği veya açacağı konusunda belirleyici olan, hâkim örfüdür. Toplumsal örf zaman ve zemine göre değişkenlik arz ettiğine göre -sözgelimi- Müslüman kadınların baş ve saçları da pekâlâ el ve ayak gibi görünmesinde sakınca bulunmayan uzuvlar kapsamında değerlendirilebilir. Ne var ki Esed’in bu cesur yoruma Kaffâl’i mesnet göstermesi tahrif içermektedir. Zira Kaffâl, “kendiliğinden görünen yerler hariç” mealindeki ifadeyle ilgili yorumu Esed’in söylediklerinden oldukça farklı bir mahiyete sahiptir. Kaffâl şöyle demiştir:

³³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI. 139.

³⁴ Esed, *Kur’an Mesajı*, II. 713, [37. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 538, [37. not].

³⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, II. 713, [37. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 538, [37. not].

Ayetteki *illâ mâ zahera minhâ* ifadesi, insanın cari örfe göre açıkta bıraktığı uzuvlar anlamındadır. Bu uzuvlar kadınlarda yüz ve eller, erkeklerde ise yüz, kollar ve ayaklar gibi uzuvlardır. Buna göre müminler, zaruret olgusunun açık bırakılmasını gerektirmediği uzuvları örtmeye memur kılınmışlardır. [Bununla birlikte], âdet gereği açıkta bırakılan uzuvlar ile zarurettten ötürü izhar edilen uzuvların açık kalması konusunda kendilerine izin verilmiştir. Çünkü İslam'ın yüklediği görevler hem insan tabiatına uygun, hem kolay ve hem de toleranslıdır. Yüz ve ellerin açılmasının bir nevi zaruret olduğunda kuşku bulunmadığı içindir ki âlimler bu iki uzvun avret mahalli olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Ayağa gelince, bu uzvun açıkta bırakılmasının zarurî bir durum olduğu kesin değildir. Bu yüzden âlimler bu uzvun avret mahalli olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁶

Burada yeri gelmişken, Esed'in Kaffal'e ait bu görüşü eksik aktarmak suretiyle çarpıtması bağlamında *Kur'an Yolu* adlı tefsirdeki şu değerlendirmeyi zikretmek faydalı olacaktır:

“Bize göre Kaffâl'in ifadesinden böyle bir yoruma ulaşılamaz. Esed'in kendi düşüncesi olarak kabul etmemiz gereken yoruma da katılmamız mümkün değildir; çünkü hâkim örfün İslâmî değer ve sınırlardan bağımsız olarak oluşması ve değişmesi mümkündür. İffetini koruma ilkesi, bu şekilde oluşan bir örfte (daha doğrusu âdete, moda) karşı tavır almayı, direnmeyi gerektirebilir. Bugün birçok ülkede ve toplumda ahlâk, estetik anlayışa tâbi olmuştur, sanat için soyunmak ahlâka aykırı sayılmamaktadır. Başkalarının soyunması müslümanların da biraz açılmalarını gerektirmez. Çoğulcu bir toplum yapısında kendi değerlerini yaşamak durumunda olan müslümanlar, iffetlerini korumak için modanın değil, ihtiyacın gerektirdiğinden ve bu sebeple topluluğun âdet haline getirdiğinden daha fazla açılmazlar. Çünkü karşı cinse ilgi duymak ve bu duygunun görme, dokunma, baş başa kalma gibi durumlarda daha etkili hale gelmesi insan tabiatının gereğidir; bunun değişmesi ise fitratın bozulması demektir.”³⁷

Esed, kaynak gösterdiği bir müfessire ait ifadelerin sadece bir kısmını nakletmek ve o kısmî naklin içeriğini ilgili müfessirin görüşü olarak takdim etmek şeklindeki anlam ve yorum tahriflerine daha ziyade cennet ve cehennem tasvirleriyle ilgili ayetlerin tefsirinde başvurmuştur. Mesela, “Bunlardan her birini cehennem beklemektedir ve orada her birine azapla ağulanmış sudan içirilecektir” şeklinde çevirdiği İbrahim suresi 14/16. ayete ilişkin tefsir notunda Esed şunları kaydetmiştir:

Sadîd sözcüğü, öncelikli anlamı itibariyle “dönüp uzaklaştı” ya da “[bir şeyden] yüz çevirdi/tiksindi” yahut *-Kâmûs* ve *Esâs*'ta işaret edildiği üzere- (bir şeye karşı duyduğu tiksintiden ötürü) “yüksek sesle bağır-dı/çığlık attı” mânâsına gelen *sadde* fiilinin mastarıdır. *Sadîd* sözcüğü tik-

³⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXIII. 179.

³⁷ Komisyon, *Kur'an Yolu*, IV. 97.

sinti veren bir şeyi ifade ettiği içindir ki, yaralardan akan cerahatten ya da organizmadan sızan kıvamlı sıvıyı ifade için mecaz olarak da kullanılır. Yukarıdaki ayete ilişkin yorumunda Râzî, *mâin sadîd* ifadesinin burada tamamen mecazî bir anlam taşıdığını ve *sadîd* gibi (irin ya da cerahat gibi, yani onun kadar tiksinti veren) su” olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Biz de bu yoruma uyarak yukarıdaki ifadeyi, dünyadaki hayatları süresince bütün manevî gerçekleri inkara eğilim gösteren kimseleri âhirette bekleyen amansız acıları, taciz edici, huylandırıcı azabı mecazî bir üslup içinde vermek üzere, “azapla ağulanmış” ifadesiyle çevirdik.³⁸

Esed’in buradaki ifadesine göre Râzî *sadîd* (irin) kelimesinin tamamen mecazî bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Hâlbuki Râzî *min mâin sadîd* ibaresini tefsir ederken şunları kaydetmiştir:

Min mâin sadîd ibaresi atfı beyandır. Buna göre ayetteki ifadede şöyle bir takdir söz konusudur: Allah, “Cehennem ehline su içirilecek” buyurunca, sanki “Ne tür bir su?” diye sorulmuş da bunun üzerine Allah, “İrinli bir su” buyurmuştur. *Sadîd* cehennemliklerin derilerinden akan şeydir [irin]. Ayetteki takdîr ifadenin, “İşte [onlara] irin gibi bir su içirilir” şeklinde olduğu da söylenmiştir. Cehennem ehline irin gibi bir sıvı içirilmesi, Allah’ın cehennemde pis kokulu, koyu kıvamlı ve pis/tiksindirici olma noktasında irine benzeyen bir şey (sıvı) yaratmasıyla olur ki bu da yine bizatihi irin demek olur.³⁹

Esed, “O Gün, bütün suçluları zincirlerle, bukağularla birbirlerine bağlanmış olarak göreceksin; giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek.” şeklinde tercüme ettiği İbrahim suresi 14/49-50. ayetlere ilişkin tefsir notunda da şunları zikretmiştir:

Razi’ye göre ‘katrandan (katirân) giysiler’ ifadesiyle ‘ateş bürünmüş yüzler’ ifadesi, Hesap Günü’nde günahkar ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acıları, yakıcı, dondurucu korkuları dile getiren mecâzî ifadelerdir.⁴⁰

Ne var ki, *sadîd* örneğinde olduğu gibi, Râzî bu ayetin mecâzî anlam taşıdığına dair de hiçbir şey söylememiştir. Kaldı ki onun sıkı bir Eş’arî olduğu dikkate alınır, böyle bir şey söylemesinin pek mümkün olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Râzî, “katrandan elbiseler” hakkında der ki:

Serâbil kelimesi gömlek anlamına gelen *sirbâl* kelimesinin çoğuludur. *Katrân* kelimesinin okunuşunda *katrân*, *kıtrân* ve *katirân* şeklinde üç farklı lehçe/şive mevcuttur. Katran, ebhel [karaardıç ʔ] denilen ağaçtan elde edilen bir sıvıdır. Bu sıvı kaynatılır ve uyuz develere sürülür. Böylece, katrandaki sıcaklık ve yakıcılık özelliği sayesinde uyuz illeti yakılır. Katranın sıcaklığı kimi zaman hayvanın iç organlarına nüfuz eder. Katran [tabiatı gereği] çok çabuk ateş alıp tutuşur. Rengi siyah, kokusu berbattır. İşte bu

³⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, II. 504, [22. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 374, [22. not].

³⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, XIX. 82.

⁴⁰ Esed, *Kur’an Mesajı*, II. 512, [65. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 380, [65. not].

madde cehennem ehlinin derilerine sürülür ve böylece tıpkı bir sirbâl, yani bir gömlek/elbise gibi olur. Sonuçta, katran vesilesiyle dört çeşit azap hâsıl olur: İlki, katranın deriye yapışıp yakması, ikincisi ateşin cehennem ehlinin derilerine çarçabuk nüfuz etmesi, üçüncüsü iğrenç bir renk, dördüncüsü de pis bir koku. Ayrıca, âhiretteki katran ile dünyadaki katran, cehennemdeki ateş ile dünyadaki ateş arasındaki fark kadar birbirinden farklıdır.⁴¹

Râzî lafzın zâhirî mânâsına muvafık bu izahatının ardından “Bu konuda aklın payına düşen [yorum da] şudur” diyerek şunları kaydetmiştir:

Ruh, kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler, sırf bu bedenden dolayıcıdır. Bu yüzden, bedenın ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için, ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer.⁴²

Hemen belirtelim ki Râzî'nin gnostik telakkileri anımsatan bu yorumu, manayı tayin edici olarak değil, deyim yerindeyse bir çeşni kabilinden zikretmiştir. Bu nedenle, mezkur yoruma istinaden ilgili ayetteki lafızların tamamen metaforik ve sembolik bir anlam taşıdığını söylemek hiç isabetli olmadığı gibi, Eş'arî mezhebinin önemli bir temsilcisi olan Râzî'ye de böyle bir isnatta bulunmak pek mümkün değildir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmanın müdellel kıldığı sonuç şudur: Esed'in meal-tefsiri çok sayıda yanlış atıf ve çarpıtma içermektedir. Peki, Esed'i bu yanlış sevk eden sebep veya sebepler nelerdir? Burada ilkin klasik tefsirlerdeki görüşleri aktarmada Esed'in dikkatsiz ve özensiz davranmış olma ihtimalinden söz edilebilir. “Yanlış atıflar ve/veya lafzî düzeydeki çarpıtmalar” başlığı altında zikrettiğimiz örneklerin kısmen bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür ve dolayısıyla söz konusu örnekler kasıtlı çarpıtmadan ziyade hatalı atıflar olarak görülebilir. Ancak ikinci başlık altında sunulan örnekler kesinlikle böyle değildir. Zira bu kısımdaki örneklerin her biri kesinlikle anlam ve yorum tahrifine tekabül etmektedir.

Kanaatimizce, Esed'i tahrife sevk eden başlıca sebep, Esed'in kendi görüş ve yorumunu klasik müfessirlere onaylatma, böylece mesnetsiz bir yorumu okuyucunun idrakine -sözde- mesnetli biçimde sunma isteğidir. Burada söz konusu olan “okuyucu”nun evvelemirde Batılı insana karşılık geldiği bilinmelidir. Çünkü Esed'in bu meal-tefsiri yazmaktaki öncelikli amacı Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmaktır. Ancak bu sunumda Batılının anlayış ve kavrayış tarzı merkeze alınmış, diğer bir deyişle, Kur'an'daki bazı kavramlar ve konular Batılı insanın

⁴¹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIX. 117.

⁴² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIX. 117.

hassasiyetlerini hesaba katan bir anlayışla tercüme ve tefsir edilmeye çalışılmıştır. Ancak Esed'e göre bu tefsir tarzının haklı gerekçeleri vardır. Şöyle ki:

Bütün müminler için Kur'an, Allah'ın insana rahmetinin en mükemmel tezahürüdür; en derin hikmet eşsiz ifade güzellikleri içinde bu kitapta dile getirilmiştir; kısacası o katıksız Allah kelâmıdır. Müslümanların Kur'an hakkındaki bu anlayışları, mevcut tercümelerin herhangi birini esas alarak Kur'an'a bakan Batılıları şaşkırtır. Kur'an'ı Arapça okuyan bir müminin güzellik gördüğü bir yerde Müslüman olmayan okuyucu çoğu zaman bir kabalık sezdiğini iddia edebilir. Kur'anî dünya görüşünün tutarlılığı ve insanlık durumu açısından anlamı, Müslüman olmayan okuyucunun gözünden kaçır ve Avrupalı ve Amerikalı oryantalist literatüründe genellikle "tutarsız bir dağınıklık" diye adlandırılan şeyin arkasında gizlenip kalır. Ayrıca, bir Müslüman için derin bir hikmetin ifadesi olan ayetler Batılı kulağa genellikle "düz" ve heyecansız" gelir.⁴³

İşte bu pasajdaki gerekçeler, Esed'in özellikle cennet, cehennem, azap, cin, melek, şeytan gibi kavramlarla ilgili ayetleri her defasında sembol ve/veya mecaza hamletme nedenini büyük ölçüde tavih etmektedir. Keza aynı gerekçeler, çok eşlilik, kölelik/cariyelik, had cezaları gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde niçin apolojetik bir üslup kullandığına ilişkin istifhamları da bertaraf eder niteliktedir. Bu noktada, denebilir ki Esed'in Kur'an ve yorum anlayışı, Hind-Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'an ekolünün temsilcileri başta olmak üzere Muhammed Abduh ve hatta Muhammed İkbal gibi birçok önemli figürün farklı düzeylerdeki katkılarıyla ekolleşen modernist/reformist İslam anlayışıyla birebir örtüşmektedir.

Modernist ya da reformist anlayış, muhafazakâr/gelenekçi kanattan Kur'an hitabının tarih-üstütlüğü dogmasını, Kur'an'ın bütünüyle tarihe gömülmesi gerektiği fikrini savunan çağdaşçı kanattan ise modernitenin mutlak terakki olduğu dogmasını ödünç alarak, hem Kur'an'ı hem de çağdaşçılığı birer değer addeder. Ancak bu iki merkezli kör inanç, modernistleri Kur'an'ın lafzî delaleti ile çağdaş durum arasında türedi bir bağıntı kurmak gibi bir kolaycılığa sevk etmiştir. Doğrusu eklektik yaklaşımlar, ilkel olduğu sürece tutarlı ürünler verebilirler. Ne var ki klasik İslam modernizmi tecrübesinde serapa bir ilkesizlik söz konusudur. Bu tecrübenin hâsılası, -Esed örneğinde olduğu gibi- kimi zaman çok ciddi tahrifler içeren birtakım filolojik manevralarla Kur'an lafızlarına çağdaş anlam ve değerler yüklemekten başka bir şey olmamıştır.⁴⁴

İslam modernizmine ilişkin bu genel değerlendirme, aynı zamanda Esed'in Kur'an ve yorum anlayışına ilişkin bir değerlendirmedir. Bu noktada Esed'in modernist/reformist İslam anlayışını benimseme süreci hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. 1926'da eşitle birlikte Müslüman olan Esed bu tarihten kısa bir süre sonra Arabistan'ı ziyaret eder. Burada Kral Abdülazîz İbn Suûd'un (1880-1953) yakın ilgi, alaka ve taltifine mazhar olur. Hatta 1929'da İbn Suûd

⁴³ Esed, *Kur'an Mesajı*, önsöz, xxı-xxii; Asad, *The Message of The Qur'an*, önsöz, ıı.

⁴⁴ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 91-92.

tarafından Kuveyt'e gizli ajan olarak gönderilir. Arabistan'daki altı yıllık ikameti sırasında Esed, devlet ricaliyle yakın ilişkisinin bir sonucu -belki de bedeli- olarak İslam'ın Vehhabiliğe has yorumunu benimser. Hatta kimi değerlendirmelere göre Esed bu dönemde sıkı bir vehhabidir (solid wahhabi). 1932'de Hindistan-Pakistan topraklarına ayak basan Esed burada ilkin Ehl-i hadis ekolüne mensup âlimlerle dostluk kurar. Derken, Muhammed İkbâl'le tanışma fırsatı bulur ve bu tanışmadan sonraki süreçte İkbâl'in adeta sadık bir tilmizi olur. O kadar ki İkbâl'i "manevî baba" addeder. Sonuçta, Esed'in büyük ölçüde İkbâl'den aldığı ilhamla modernist İslam düşüncesine meylettiği söylenebilir.⁴⁵

Mevdudi ile Meryem Cemile arasındaki mektuplaşmalarda Esed'in İslamî düşünce hayatındaki bu dönüm noktasıyla ilgili çok ilginç tespit ve değerlendirmeler yer almaktadır. Mevdudi, 25 Şubat 1961 tarihli mektubunda Meryem Cemile'ye şu satırları yazar:

Esed'in *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* adlı kitabını okuyup okumadığımı soruyorsunuz. Evet, onun diğer yazılarının yanı sıra bu kitabını da okudum. Ayrıca onunla şahsen tanışma fırsatı da buldum. Kendisi ihtida ettikten sonra Pakistan'a yerleşmişti. Belki bilmek istersiniz, Muhammed Esed de köken olarak Avusturyalı bir Yahudi. İslâmî fikirleri izah ve ifade ediş biçimine ve bilhassa Batı kültürü ile materyalist felsefeye yönelik eleştirilerine büyük saygı ve hürmetim var. Ancak şunu da esefle belirteyim ki ihtida edişinin ilk dönemlerinde sağlam, namazında niyazında bir Müslüman olan Esed, zaman içerisinde -tıpkı reform geçirmiş Yahudiler gibi- sözde "ilerici/reformcu" Müslümanların düşünce çizgisine kaydı. Geçenlerde Arap karısından boşanıp modern bir Amerikalı kızla evlenmesi bu makas değiştirme sürecine hatırı sayılır bir ivme kazandırdı. Gerçi, böylesi gönül işleri tartışma konusu yapılamaz. Bu yüzden ben de onu bu hususta çok fazla suçlayamıyorum. İslam'ı benimsediği ilk yıllarda kendisiyle tanıştığımızda, hayatında çok hoş ve memnuniyet verici değişiklikler gerçekleşmişti. Fakat bir insan gerçek bir Müslüman gibi İslam'ı yaşamaya başlayınca bütün meziyetleri "piyasa değeri"ni (market value) kaybediyor. İşte Muhammed Esed'in yaşadığı da bu esef verici öykünün ta kendisiydi. O, Müslüman olmadan önce yüksek ve modern bir hayat standardında yaşamaya alışkın bir kişiydi. Fakat İslam'ı kabul ettikten sonra çok ciddi maddi sıkıntılarla yüz yüze gelmek durumunda kaldı. Sonuçta, birbiri ardınca fedakârlıklara/tavizlere zorlandı. Mamafih, ümit ederim ki, bu aksi yöndeki değişmelere rağmen her ne kadar pratik hayatı birçok dönüşüme uğramış olsa da fikir ve inançları başkalaşım geçirmemiştir.⁴⁶

M. Cemile de 8 Mart 1961 tarihli cevabi mektubunda Esed hakkında şu satırları yazmıştır:

⁴⁵ Esed'in Hindistan-Pakistan yılları ve fikrî dönüşüm süreci hakkında geniş bilgi için bkz. M. Ikram Chaghatai, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam içinde*], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006, I. 315-352.

⁴⁶ Chaghatai, *Muhammad Asad's Indian Years*, I. 336-337. [*Correspondance between Maulana Maudoodi and Maryam Jameelah*, Lahore 1978, s. 14-15'den naklen].

Son mektubunuzda Muhammed Esed hakkında söylediğiniz şeyler beni derinden sarstı ve keyfimi kaçırdı. En son yazılarından ve bana gönderdiği mektuplardan bile, onun sıkı ve titiz bir Müslüman olmadığı yolunda bir kuşkuya hiç kapılmamıştım. [Kaldı ki] *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* adlı kitabında, İslam'ın diri kalması ve yeni başarılarla imza atması için Sünnet'e de Kur'an gibi önem atfedilmesi gerektiğiyle ilgili şahane bölümü unutamıyorum. Hadisin otantisitesine ilişkin argümanları öylesine güçlü, İslam'a ilişkin derin duyarlığı o denli aşikârdı ki maddi sıkıntıları hakkında bana anlattığınız şeylere rağmen ben hâlâ onun niçin böyle bir değişim/dönüşüm tecrübesi yaşadığını merak etmekten kendimi alamıyorum. [Bir yandan da] benim başıma böyle bir şey gelmesin diye Allah'a yarıyorum.⁴⁷

Merak duygusunu kamçılایan bu satırlar ister istemez Esed'in kimliğiyle ilgili birtakım şüphe ve tereddütleri de davet etmektedir. Ancak burada söz konusu şüphe ve tereddütler üzerine kalem oynatmak, ahlâkî risklerinin yanı sıra bu çalışmanın maksadını aşmaktadır. Zira bu çalışmadaki temel maksat, başta da belirtildiği üzere Esed'in tefsir notlarının birçok yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içerdiği savını müdellel kılmaktan ibarettir. Bizce maksat hâsıl olmuştur. Belki bu son noktada bir kez daha, "Muhammed Esed, onca yanlış Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak için yapmıştır." denebilir ve bu durum, terğib-terhib maksadına matuf hadis uydurma olgusuna benzetilebilir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1994, s. 120.
- Asad, Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980.
- Beyzâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut 2003.
- Chaghatai M. Ikram, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islamiçinde*], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Tevîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut trs.
- Komisyon, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Ankara 2006.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut trs.

⁴⁷ Chaghatai, *Muhammad Asad's Indian Years*, I. 337. [Correspondance between Maulana Maudoodi and Maryam Jameelah, Lahore 1978, s. 18'den naklen].

SOSYOLOJİNİN “DİN” PROBLEMİ*

Mustafa TEKİN*

ÖZET

Geçmişten bu yana din sosyolojisinde tartışılan en önemli problemlerden birisi, hiç şüphesiz dinin ele alınış biçimidir. Bu, Batı dünyasında kendi kültürel ve toplumsal koşulları içinde tartışılmıştır. Bu bağlamda, daha çok dinin özü ve işlevi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu makalede biz, sosyolojinin ortaya çıktığı coğrafya olarak Batı’da dinin sosyolojik tanımlarından yola çıkan bir tartışma yapmakta; elde ettiğimiz bazı sonuçları Türkiye’de sosyolojik olarak yapılan din tanımları üzerinde denemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din, Din Sosyolojisi, Bilim, Kutsal

THE PROBLEM OF RELIGION IN SOCIOLOGY

Undoubtedly, one of the most important problems is religion and definition of religion in Sociology of religion from past to the present. This problem was discussed in the context of their cultural and social conditions in the Western world. In this context, we can mention that there were debates on essence of religion and its functions. In this article, we try to discuss sociological definitions of religion in the west in which sociology appeared as a science. Then, we will examine results that we got whether it is true in Turkey.

Key words: Sociology, Religion, Sociology of Religion, Science, Sacred

Bugün gelinen noktada, gerek sosyolojinin gerekse din sosyolojisinin en temel sorunsallarından birini “din” oluşturmaktadır. Bu, modern ve seküler bir içeriğe sahip olan sosyolojinin genel karakteriyle ilgili olduğu kadar, modern zamanlarda din hakkındaki teorilerle de yakından bağlantılıdır. Nitekim Gilles Kepel’in çağdaş dünyada dinin farklı formlarda yeniden tezahür biçimlerini inceleyen “Tanrı’nın İntikamı” ile “Allah’ın Batısında” isimli eserleri; Olivier Roy’un İslam özelinde konuya daha çağdaş gelişmeler ışığında yaklaşımları gündeme

* Bu makale, 23-24 Haziran 2005 tarihinde Konya’da yapılan II. Din Sosyolojisi Toplantısı ve Din Sosyolojisinin Teorik/Metodolojik Sorunları Sempozyumu’nda aynı isimle sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mtekin7@hotmail.com

getiren “Küreselleşen İslam” adlı kitabı bu bağlamda zikredilebilir¹ Yine Türkiye’de özellikle 1980 sonrası en önemli sosyolojik çalışmaların “din” üzerinde odaklandığı rahatlıkla görülebilecektir.²

Biz bu makalede, “din”in geçmişten bu yana sosyolojik çalışmalarda ele alınış biçimindeki sorunlara genel hatlarıyla işaret etmek istiyoruz. Bu bağlamda, temel problemimiz, dinin kendi gerçekliği, tanımı ve arkaplanının dikkate alınmadan tek bir kalıpsal tanım içine hapsedilmesidir. Neticede böyle eksik/yanlış bir din tanımı üzerine inşa edilecek olan sosyolojik açıklamalar ve teorilerin ne derece sağlıklı olduğu bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Biz makale boyunca, belli bir dönem üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, tarih içinde gel-gitler yaparak problem odaklı bir tartışma yapmaya çalışacağız.

Çağdaş dünyada yaşanan din bağlamındaki gelişmelerin en önemli özelliği, bazı modern din teorilerinin yanlışlanması idi. Bu teorilere göre, din ile akıl/bilimin tezat konsepti içerisinde ele alınmasının bir sonucu olarak ve ilerleme ideolojisinin de öngörülerine uygun biçimde dinin giderek önemini kaybedeceği, hatta akıl/bilimin keşfettiği alanların artması oranında dinin kaybolacağı iddiaları ortaya atılmıştı. Böylece din, ya batıl itikatların bir ürünü olarak görülmüş ya da bir başka fenomene indirgenerek anlaşılma durumunda kalmıştır. Nitekim Nisbet’e göre, “Lucretius’dan Russell’a kadar eleştirel rasyonalist geleneği belirleyen dinin tabiatı ve kaynağına dair herhangi bir görüş varsa, bu, tüm dinlerin aklın askıya alınmasından, bilim ve hakiki bilginin yokluğundan kısaca batıl inançtan meydana gelmesindedir. Burada bu görüş, 18. Yüzyıl Fransa aydınlanmasından daha fazla etkili ve parlak bir şekilde Avrupa Tarihi’nde ifade edilir. Voltaire’in “Dictionary”, Helvetius’un “Treatise on Man”, La Mettrie’nin “Man a Machine”, Condorcet’in “Outline of an Historical View of the Progress of the Human Mind” ve Holbach’ın “System of Nature” gibi bu tür eserlerde dinin – özellikle en çok Hıristiyanlığın- yalnızca cahillik ve irrasyonelliği gerektiren bir batıl inançlar yığını olduğu kanaati açıktır.”³ Modern dünyanın gelişimiyle son derece yakından ilintili olan bu durum, dine yaklaşımları da belirlemiştir. Bu bağlamda modern sanayi toplumu, dine karşı bir çeşit “kurtarılmış bölge” denebilecek, merkezde “yer alan” bir sektör geliştirmiştir.⁴ 19. yüzyılı işgal eden

¹ Bkz. Gilles Kepel, *Tanrı’nın İtikamı-Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Çev. Selma Kırmızı, İst., İletişim Yay., 1992; Gilles Kepel, *Allah’ın Batusında*, Çev. Işık Ergüden, İst., Metis Yay., 1995; Oliver Roy, *Küreselleşen İslam*, Çev. Haldun Bayrı, İst., Metis Yay., 2003.

² Mesela bkz. Nilüfer Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İst., Metis Yay., 2000; Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İst., Metis Yay., 2000; Der. F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, 2. Baskı, İst., 1999. Bu konuda gerek akademi çevrelerinde gerekse sivil alanda sosyolojik çalışmalarda “din” odaklı çalışmalara olan yönelimlerde ciddi bir artış söz konusudur.

³ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, 4. Edition, London, Heinemann Educational Books. Ltd., s. 222-223.

⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye- Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, 2. baskı, İst., Rağbet Yay., 2000, s. 198.

konjonktürel gelişim şemaları din araştırmalarına uygulandığında, talihsiz bir şekilde, din ile ilgili bütün sorunların, dinin evrim ya da tarihteki yeri sorununa indirgenmesi sonucunu doğurmuştur.⁵ Böylece dinin kendi başına bir gerçekliği bulunduğu fikri ihmal edilmiştir. Zaten sosyolojinin "din" problemlerinden en önemlisi bu noktada ortaya çıkmaktadır denilebilir. Dinin bu yeni konumlandırma biçimi, maalesef dini bir bütün olarak görme imkanlarını zayıflattığından, onu gerçek boyutlarından daha küçük gösterdiğinden, bu konumlandırma biçimi üzerine inşa edilecek din sosyolojisi de projeksiyon açısından çok zayıf olacaktır.

Diğer yandan din-bilim/akıl dualizmi içerisinde, dinin gerçekdışı ve ütopya olduğu söylemleri de, onun kendi varlığının dışında konumlandırılmasını ileri derecelere götürmüştür. Meselâ, gerçekliğin zıddı olarak kullanılan idealizm kavramına irca edilen din, nispeten gerçekdışı bir alana hapsedilmek istenmektedir.⁶ Bu anlamda benzer bir yaklaşım, rasyonel-irrasyonel ayrımında, dinin irrasyonel alan içerisinde tanımlanması; dolayısıyla akıl ile din arasında bir mesafe varmış gibi algılanmasıdır.

Yine tarihi süreç içerisinde çeşitli manevi meselelerin kişisel alana indirilmesiyle din, ekseriyetle kişisel bir ilgi haline gelmektedir. Bilhassa Hıristiyanlığın Protestan yorumuyla dinin gitgide bireysel ve şahsi bir mesele olduğu görülmektedir ki, Wilson, tahlillerinin sonucunda, 'din kişisel bir tercih meselesi mi' diye soru yöneltmektedir.⁷ Osmanlı'nın son dönemlerinde de benzer bir durumu gözlemleyebilmekteyiz. Meselâ, Jön Türkler arasında bilim büyük bir prestije sahiptir ve bundan daha önemlisi, bilim dine karşı ve dinin yerini alabilecek, din kadar bütünsel ve açıklayıcı bir alternatif paradigma olarak görülmektedir.⁸

Bu dikotominin genelde sosyal bilimlere, özelde ise sosyolojiye yansımaları; sosyolojinin bir açıklama biçimi olarak dinin karşısında konumlandırılmaya çalışılması olmuştur. Robertson'un deyişiyle, "buradaki iddia dünyanın sosyolojik ve dinsel yorumlarının çoğunlukla rakip yorumlar olduğudur. Her ikisi de toplumsal yaşamın temel ve özsel niteliklerini kendi terimleriyle aramaya çalışırlar."⁹ Vrijhof'a göre ise, "...yine bütünüyle modern din sosyolojisi, temelde din ve toplum arasında bir dikotomiye (ikileme) tutulmuştur."¹⁰ Tam da bu nokta, din sosyolojisi açısından sorunlu ve tartışmalı bir alana tekabül etmektedir. Çünkü sosyoloji, kendi özgül ağırlığını de aşarak dini açıklama gibi bir görev üstlenmiştir.

⁵ Winston Davis, "Din Sosyolojisi", *Din, Toplum ve Kültür-Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve Çev. Ali Coşkun, İst., İz Yay., 2005, s. 93.

⁶ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay., 1995, s. 80.

⁷ B.R. Wilson, "Religion in Secular Society", *Sociology of Religion- Selected Readings*, Ed. Roland Robertson, 4. Edition, England, Penguin Books Ltd., 1976, s. 158.

⁸ Aynur İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", *C.D.T.A.*, c. 8, İst., İletişim Yay., 1983, s. 2165-2166.

⁹ Roland Robertson, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", Çev. Abdullah Topçuoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 232.

¹⁰ P. Hendrik Vrijhof, "Din Sosyolojisi Nedir", Çev. M. Emin Köktaş, *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 4, İzmir, 1987, s. 512.

Bunun bir sonucu olarak, kendisini tanıması ve açıklaması dikkate alınmadan din, açıklanmaya çalışılmış ve “indirgemeci” tahlillere tabi tutulmuştur. “Bundan dolayı sosyologlar dini saikleri, toplumsal düzeydeki kifayetsizliklere ve psikolojik düzeydeki olgunlaşmamışlığa bağlama eğilimi içinde olmuşlardır.”¹¹ Bu bağlamda “bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir işlevi olduğu ya da o tabakanın ideolojisini temsil ettiği, ya da o tabakanın maddi ya da manevi çıkar konumunu ‘yansıttığı’¹² gibi tezler ortaya çıkmıştır.

Dine bu olumsuz yaklaşımlarda, şüphesiz Batı tarihinin çok önemli bir belirleyiciliği söz konusudur. Kiliseye karşı geliştirilen mücadelede din, eleştirel yaklaşımın ilk elden nesnesi haline gelmiştir ki, bu Batı tarihi içerisinde gayet doğal bir durumdur. Giddens’in deyişiyle, “sosyolojinin gelişmesini ve onun zamanımızdaki ilgi alanlarını, modern dünyayı meydana getirmiş olan değişimler bağlamında kavramak zorunludur.”¹³ Burada fark edilmesi gereken en önemli sorunlardan biri, sosyolojinin de bu süreçte tarihsel olarak içerdiği dinle olumsuz ilişkisidir. Bu bağlamda sosyolojinin, 19. yüzyılın sonundaki Fransa’da genellikle sosyalizmle eşanlamli sayıldığı ve bu yüzden burjuva kültürüyle değerlerine, dine, aileye ve barış içinde toplumsal değişime düşman olarak görüldüğü bilinmektedir.¹⁴

Türkiye’de de benzer yaklaşımların söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim “Türkiye’deki sosyal bilimler dini, toplumsal açıdan yok saymak, düşünsel açıdan ise sosyolojik düşünce ile hızlı bir biçimde ikame etmek yoluna gitmişlerdir.”¹⁵ Bu çerçevede Türkiye’de müsbet bilimin, sosyal bilimlerin “nas”cı unsurunun geliştiğini gözlemleyebilmekteyiz.¹⁶ Böylece pratikte sosyolojinin dini de açıklayabileceği, “sosyolojik hakikat”ın “dini hakikatler”in yerine geçtiği/geçebileceği bir durum ortaya çıkmıştır ki, bu, sosyolojinin ya da din sosyolojisinin “teolojik” bir nitelik kazanması anlamına gelmektedir.

Burada din sosyolojisi açısından iki problemin kendisini gösterdiğini söylemek mümkündür. İlki, din sosyolojisinin teoloji ile ilişkisi. İkincisi, dinin dışarıdan tanımlamaya maruz bırakılarak, son tahlilde onun özü ve kaynağını arama girişimlerinin ortaya çıkması. Öncelikle belirtilmelidir ki, “normalde –normalden kastım, Batı’daki evriminde- teolojiji sosyoloji izlemiştir. Sosyoloji ya da daha özgül olarak din sosyolojisi, kısmen teolojiye bir tepki olarak gelişmiş, kısmen de

¹¹ Ken Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, Çev. Cemil Polat, İst., İnsan Yay., 1995, s. 8.

¹² Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, 3. baskı, İst., Hürriyet Vakfı Yay., 1993, s. 229.

¹³ Anthony Giddens, *Sosyoloji-Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. M. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, 3. baskı, İst., Birey Yay., 1994, s. 14.

¹⁴ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ank., Bilim ve Sanat Yay., 1998, s. 124.

¹⁵ Nuray Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, İst., Metis Yay., 1998, s. 202.

¹⁶ Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, 4. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 136-136.

bizzat bağrından çıktığı teolojiyi tamamlamıştır.¹⁷ Bu bağlamda pratikte din sosyolojisinin, teolojiye daha tepkisel ve mesafeli durduğu ve hatta sosyolojinin temel iddialarının tam tersine, teolojinin yerine geçmeye çalıştığı söylenebilir. Buna göre, din sosyolojisinin teolojiye karşı iki farklı tutum geliştirdiği gözlemlenmektedir. İlki, din sosyolojisi ile teoloji arasındaki ilişkinin kopartıldığı tavrı. İkincisi ise, din sosyolojisinin, teolojinin genel çerçevesini ve tanımını dikkate almadan teolojik bir hüviyete bürünmesi tavrı.

Aslında "bu bilimsel perspektiflerden din meselesine yaklaşım girişimleri, sorunların normatif ilahiyatla bağlantılarını da sürekli gündeme getirdiğinden, dinin bilimsel incelenmesinde teorik çerçeve ve yöntem konusu, din bilimleri için daima temel bir sorunsal olarak kendini gösterdi."¹⁸ Bu açıdan din sosyolojisinin teoloji ile kuracağı ilişki ve iletişim çok önemlidir. Tam da bu noktada, teolojik yaklaşım ile teolojiden yararlanma arasındaki farkın çok iyi kavranması gerekmektedir. Bir toplumun bilimsel anlamda tahlil edilebilmesi; vasıflanması ve ardından açıklanabilmesi için toplumsal reflekslerin ardında yatan teolojinin iyi bilinmesi çok önem taşımaktadır. Çünkü sosyal kurumlardan değişime kadar bir dizi sosyolojik olgunun yönü, aldığı formların açıklanmasında teoloji, ciddi bir arkaplan oluşturmaktadır. Bu açıdan din sosyolojisi konjonktürel olarak teolojinin alanına ikame olmak yerine, yaptığı tahlillerde teolojiden yararlanmalıdır. Buradaki bir diğer sorun da, din sosyolojisinin, bir dinin teolojisini merkeze alarak, onun kavramları ve şablonlarıyla bütün dinleri açıklama yoluna gitmesidir. Aslında din sosyolojisinin herhangi bir dinin kaynağı ve teolojisine yönelik açıklama yapmaya çalışması, doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Din sosyolojisi, kaynağı ne olursa olsun, nasıl bir teolojiye sahip bulunursa bulunsun, dine, onun kendisini ifade ettiği, tanımladığı çerçevede bir yaklaşım göstererek araştırmada bulunmalıdır.

Bu zamana kadar, "dinlerin doğaüstü mutlak realiteyle ilgili iddiaları öncelikle çağdaş dindışı bakış açıları tarafından ele alınıp sorgulanmaya başlandı. Dinin özü ve kaynağının ne olduğuyla ilgili ortaya konan antropolojik, psikolojik, sosyolojik ve felsefi araştırmalar, dinlerin özünde, insandan ontolojik olarak farklı aşkın bir varlıkla herhangi türden bir ilişkinin yer almadığını göstermeye çalışırlar."¹⁹ Bu, açıkça bazı dinlerin çerçevesine bir müdahaledir. Bu tür yaklaşımlar daha çok dinin kaynağının toplum olduğu gibi salt fonksiyonel, indirgemeci, konjonktürel ve ideolojik bir mahiyet taşımaktadır. Din çok farklı boyutlardan tanımlamaya tabi tutularak bütünlüğü görmezden gelinmektedir. Meselâ, dinin

¹⁷ Adnan Ekşigil, "Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek- Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, s. 130.

¹⁸ Ünver Günay, "Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları", *Bilimname*, Yıl: 1, S. 1, Kayseri, 2003, s. 120.

¹⁹ Abdüllatif Tüzer, "Kutsal'ın Tecrübesi ve Dini Çoğulculuk", *Düşünen Siyaset*, S. 12, Ankara, 2000, s. 32.

felsefi, psikolojik, teolojik, ahlâki ve sosyolojik tanımları birbirinden farklı olduğu gibi, sözgelimi, sosyolojik tanımlar bile birbirinden farklıdır. Meselâ, a) din halkın afyonudur. b) Din değerlerin muhafazasıdır. (Ferguson) c) din, bütünüyle tatmin edici bir hayata yönelik ortak bir arayıştır gibi sosyolojik tanımlara baktığımız zaman, dinin tanımı ile ilgili problemlerin şunlar olduğunu görmekteyiz: Belirsizlik, darlık, kompartımanlara ayırma ve önyargı.²⁰ Burada özellikle üzerinde durulan husus, kompartımanlara ayırmadır. Kompartımanlara ayırma, dini, beşeri hayatın yalnızca tek, hususi bir yönüyle açıklayıcı tanımlar için kullanılmaktadır ki bu, dini, hayatın bir yönüne indirgeme ve onun beşeri tecrübesinin bütünüle olan ilişkisini görmeme anlamına gelmektedir.²¹

İkinci husus ise, dine işlevsel ve pragmatist yaklaşımlardır. Burada “toplumsal ilişki ve davranışların sınırları ve özellikleri hakkında ileri sürülen düşünceler ışığında din denen fenomeni toplum ile basit bir salt fonksiyon ilişkisi içinde ele alamayacağımızı bilmekte yarar vardır. Çünkü din, pozitivist varsayımın aksine, yalnız zamana bağlı bir fenomen olmayıp, aynı zamanda insanın ebedi planına da uygundur. O, tarihi materyalizmin ileri sürdüğü görüşün aksine, belli bir toplumsal yapı ve ekonomik düzenle kaim değildir.”²² Diğer yandan dinin salt toplumsal yarar açısından düşünülerek din sosyolojisi ve genel anlamda din bilimleri araştırmalarına başlamak verimli sonuçlar ortaya çıkarmayacaktır. Ancak maalesef genel anlamda dine bir yarar açısından bakıldığını gözlemleyebilmekteyiz.²³ Bu bağlamda din sosyolojisinin kimi politik çıkarlar ve siyasal yararlar açısından, dinin bir boyutunu öne çıkaran söylemlerle sınırlandırılan bir alan içerisine hapsedilmesi, araştırmaları verimsiz ve sonuçsuz kılacaktır.

Aslında buraya kadar dile getirilen sorunlar, bir şekilde yukarıda da belirtildiği üzere, dinin Batı merkezli şablonlara uygun tanımlanması gibi din sosyolojisinin yaşadığı problemleri ima etmektedir. Bu bağlamda değinilmesi gereken problemlerden biri, tarihin lineer düzlemde okunmasına paralel olarak ortaya çıkan ilerleme ideolojisidir. “Bir normatif kavram ötesindeki boyutlarıyla ele alındığında görülür ki, ilerleme fikri bir disiplin olarak sosyolojinin oluşumunda temel rol oynamıştır, hala da onun ve sosyolojiyle bağlantılı diğer sosyal ve kültürel bilimlerin ana sorunlarını ve bakış açılarını derinden biçimlendirmeyi sürdürmektedir.”²⁴ Evrimci düşüncenin sosyal bilimlere ve özelde sosyolojiye yansımalarıyla

²⁰ James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek-Din Fenomenolojisine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, İst., İz Yay., 2004, ss. 17-26.

²¹ James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek-Din Fenomenolojisine Giriş*, s. 26.

²² Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ank., A.Ü.İ.F. Yay., 1987, s. 37.

²³ Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 4. baskı, İst., Remzi Kitabevi, 1988, s. 293.

²⁴ Kenneth Bock, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, Çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Tom Bottomore-Robert Nisbet, Ank., Ayraç Yay., 1997, s. 52; bkz. T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2. baskı, İst., Beta Yay., 1984, s. 250

da ilintili olan bu düşüncenin²⁵, "din", "geri" ve "ilkel" arasında kurduğu özdeşlik ve bunun sonucu oluşan imaj, hala sosyolojik araştırmalarda kendisini gösteren bir sorundur.²⁶ Tam da bu noktada, modern ilerleme fikrinin nüvelerinin, Katolik Avrupa'nın Rönesans kültüründe gizli olduğu gerçeği²⁷, ilerlemenin Batı merkezli ve yerel bir kültüre özel olduğunu göstermektedir.

Kaldı ki ilerlemenin görelî bir kavram olduğu da ifade edilmelidir. "ilerlemeci ya da başka bir şey olarak adlandırılan belli bir eğilimin nasıl algılandığı, aslında bunları algılayanın bakış açısına bağlıdır. Eğer ilerlemenin ölçüleri refah artışı ve yaşam süresince erişilebilen çeşitli duygu deneyimleri ise, yanıt belli olacaktır; ama eğer o üstün ölçü –ki bu ilerlemeden çok değer ölçüsüdür– insanın Tanrı'ya yakınlığı ise, cevap başka olacaktır."²⁸ Daha çok kullanılan anlamı ise, Batı dünyasının ulaştığı maddî refah seviyesidir.

Aynı Batı merkezliliğin çeşitli sosyolojik tasniflerde de kendisini gösterdiğini bilmekteyiz. Meselâ; gelişmiş, gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkeler şeklindeki bir tasnifin, din sosyolojisi çalışmalarında hala kullanılıyor olması buna bir örnektir. Daha çok siyasal, ekonomik çıkarlar için geliştirilen bu tasniflerin objektif olduğu herhalde söylenemez ve daha çok önyargılardan besleniyor görünmektedir. Aslında bu ve benzer birçok değer belirten etiketleme, din sosyolojisinin bilimselliğini tehdit etmektedir. Nitekim "Britanya asıllı Amerikalı sosyal antropolog Mary Douglas, insan uğraşları arasında insan yapısı düzeni dur durak bilmeksizin "etiketleme" işinin hayati bir rol oynadığına işaret etmiştir; insan hayatı için can alıcı farklılıkların çoğu doğal olarak, kendiliklerinden mevcut değildir; bulunmaları ve titizlikle savunulmaları gerekir."²⁹ Bu da göstermektedir ki, din sosyolojisinde dinle ilintili tasniflerin, araçsal bir hüviyet kazanması, çalışmaların sağlıklı sonuçları açısından olumlu görünmemektedir.

Nitekim Göle, Batı dışı modernlik kavramsallaştırmasını tartıştığı yazısında, bu soruna modernlik özelinde işaret etmektedir. Ona göre, "Müslüman bir ülkedeki modernleşme çabaları, Batı deneyimi ve kültürünün kuralları tarafından tanımlanan bir "medeniyet" meselesi haline gelmektedir. Rönesans'tan itibaren, Aydınlanma, sanayileşme ve bilgi çağına kadar Batı tarihi bir kez yeniliğin alanı ve modernliğin referansı haline geldikten sonra, Batı-dışı deneyimler artık "tarih" yapamamakta, bunun yerine özel bir isim dahi alamayan (Batı-dışı) ortak alanlar olarak tanımlanmaktadır."³⁰ Hatta daha idiografik eğilimli tarihçiler ise, ciddi

²⁵ Doğan Ergun, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi", c. 8, C.D.T.A., İst., İletişim Yay., 1983, s. 216.

²⁶ Bkz. B. Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, 2. baskı, İst., Kabalıcı Yay., 2000, s. 14-15.

²⁷ Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, Çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, İst., Açılımkitap Yay., 2003, s. 169.

²⁸ Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İst., İnsan Yay., 1989, s. 103.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yıldız, İst., Ayrıntı Yay., 1998, s. 68.

³⁰ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 65-66.

ciddi “Afrika’nın tarihi var mı?” diye tartışmaktaydılar. Ancak yakın zamanlarda kimi sosyal bilimcilerin geliştirdikleri genellemelerin batı dışı bölgeler için de geçerli olup olmadığını tartışmaya başlamaları³¹ olumlu bir gelişme olarak kaydedilmelidir.

Din sosyolojisinin “din” bağlamında batı merkezli şablonlarından birisi de, kutsal-profan ayrışmasıdır. Öncelikle “kutsal ve kutsaldışı kavramları yalnızca birbirleriyle olan ilişkilerine göre tanımlanabilen dikotomik kavramlardır.”³² Nisbet’e göre, sosyolojideki zıtlıklardan birisi de kutsal değerlerin faydacı, uygulamacı ve hazcı öteki değerlerle yer değiştirme süreci olmasıdır ki³³, burada “insan kendini kendi yapmaktadır ve kendini tam anlamıyla, ancak dünyayı ve kendini kutsallıktan arındırdığı ölçüde yapabilmektedir.”³⁴ Buna göre Eliade’ın deyişiyle, “dindışı insan yalnızca Çağdaş Batı toplumlarında tam anlamıyla serpilebilmiştir. Çağdaş dindışı insan yeni bir varoluşsal konumu üstlenmektedir; kendini tarihin öznesi ve ajanı olarak kabul etmekte ve aşkınlığa her türlü başvuruyu reddetmektedir.”³⁵ Tüm bunlar, aslında bir paradigmanın, bir kültürün içerisindeki spesifik unsurların görüntüleridir. Bunun bir sonucu olarak bazı sosyal bilimciler, “...insanın en yüce olana adanmasıyla aklının kullanılması geri plana itilmiş, böylece kutsal olan adına insanı diğer insanlarla olan ilişkilerinde normal olarak istemeyeceği şeylere, örneğin şiddete ve savaşa yönlendirmenin yolu bulunmuştur”³⁶ gibi yorumlar yapabilmektedirler. Her ne kadar bu ifadelerde din anlayışları açısından bir gerçeklik payı bulunsa da, zikredilen niteliklerin “din”lerin genetik yapısında içerildiğini ifade eden bir genelleme yanlış olacaktır.

Din sosyolojisinin “din” merkezli tartışmalarından birisi de din ve sekülerleşme ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan dine yaklaşım tarzıdır. Öncelikle dünyevileşme olgusunun modern Batı’nın dini geleneğindeki kökleriyle ilintisini belirtmek gerekmektedir.³⁷ Bunun dışında sekülerleşme tartışmalarında ikinci önemli nokta, klasik teorilerin dini “dar” anlamıyla ele almalarıdır.³⁸ Böylece din, hangi din olduğuna bakılmaksızın yeni bir tanım ve hüviyet kazanmaktadır. Batı tarihi içerisinde sekülerleşme, gerçekten dinle ilişkileri açısından büyük önem taşımaktadır. Zira din-dünya arasında kurulan tezat konsepti paralelinde din aleyhine genişleyen dünyevileşme süreci, dinin kimi fonksiyonlarını da üstlenerek

³¹ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Çev. Şirin Tekeli, İst., Metis Yay., 1996, s. 42

³² Walter H. Capps, “Toplum ve Din”, *Din, Toplum ve Kültür-Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, s. 25.

³³ Robert Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, *Din, Toplum ve Kültür-Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, s. 59-60.

³⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yay., 1991, s. 180.

³⁵ Mircea Eliade, *age*, s. 179.

³⁶ İlhan Tekeli, “Toplum Modellerinin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, s. 18

³⁷ Peter L. Berger, *age*, s. 190.

³⁸ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İst., Bağlam Yay., 1994, s. 32.

kendisini kutsallaştırmaktadır. Böylece tersinden işleyen bir süreç sonucu seküler kutsalların sayısı artmaktadır. Şüphesiz sekülerleşme sürecinden farklı din mensupları farklı derecelerde etkilenmekle birlikte, sekülerleşmenin Batı dünyası ile bağlantısının daha kuvvetli olduğu bilinmektedir. Bugün gelinen noktada ise, Gulbenkian komisyonuna göre yapılması gereken en acil iş, dünyaya büyüünü geri vermektir.³⁹

Buraya kadar kısaca değindiğimiz sorunlardan da net bir biçimde anlaşılacağı üzere, din sosyolojisinin dinin tanımından başlayarak, onu konumlandırma biçimine kadar bir dizi sorunu hala devam etmektedir. Savunulagelen evrensellik iddiaları ne kadar içtenlikle ifade edilirse edilsin, sosyal bilimlerin bugüne kadarki tarihsel gelişimi içerisinde sağlanamamıştır.⁴⁰ Bu arada kanaatimizce ihmal edilen en önemli nokta, bir toplumdaki sosyal yapıların, kavramların, kurumların, dini formlarda tezahür eden olayların ve reflekslerin evrensel karakterde olduğu varsayılan Batı toplumlarına referansla açıklanmaya çalışılmasıdır.

Bunun ortaya çıkardığı en önemli sonuç, Batı dışı toplumların kendi özgünlükleri içinde bir din sosyolojisi yapmalarını güçleştirmesidir. Böylece son tahlilde, güç, hegemonya, ayrıcalık kendisini göstermektedir. Burada bize, dinin son derece yerel, spesifik ve hüviyeti değişmiş şekilde sunumlanan bir alanda sosyoloji yapmamız teklif edilmektedir. Halbuki bu, sosyolojik düşüncenin doğasıyla zıt bir durumdur. Bauman'ın deyişiyle, "sosyolojik düşünmek, denebilir ki, kendi başına bir güç, sabitleme karşıtı bir güçtür. Besbelli sabitlenmiş haliyle, o güne kadar baskıcı olan dünyayı yeniden esnekleştirir; bize dünyanın şimdi olduğundan farklı bir dünya olabileceğini gösterir."⁴¹ Bilmeliyiz ki, sosyolojik düşünme, en azından herhangi bir yorumun ayrıcalığını ve kusursuzluğunu garanti edemez.⁴²

Bizim bu tebliğde üzerinde yoğunlaştığımız temel husus, dinin kendini tanımının esas alınmadan yeniden tanımlanmaya tabi tutulması, dolayısıyla indirgemeci, salt bir fonksiyon aracı olarak görülmesidir. Bu noktayı önemli kılan husus, bu tanımlar üzerine inşa edilen bir din sosyolojisinin ne derece normatiflikten uzak olduğu ve sağlıklı sonuçlar ürettiğidir.

Bu zamana değin "sosyologların dine yaklaşım biçimlerini genel olarak şu gruplara ayırabiliriz: İlk gruptakiler genelde dini, eşitsizliğin gerçek boyutunu ve nedenlerini gizlemeye yarayan bir ideoloji olarak kabul ederler. Bu tür bir yaklaşım, dini, bilimin ve rasyonelliğin gelişmesiyle aşamalı olarak ortadan kalkacak bir şey olarak görme eğilimindedir. İkinci yaklaşım; inançların doğruluğunu sorgulamaksızın, ilgili kimselerin bakış açısından hareketle, dini fenomenleri tartışabile-

³⁹ Gulbenkian Komisyonu, *age.* s. 73.

⁴⁰ Gulbenkian Komisyonu, *age.* s. 51.

⁴¹ Zygmunt Bauman, *age.* s. 25.

⁴² Zygmunt Bauman, *age.* s. 249

ceğimizi, analiz edebileceğimizi ve açıklayabileceğimizi kabul eder. Üçüncü yaklaşım ise, dinin bir hakikat derecesine sahip olduğunu, bununla birlikte sosyolojinin dini inançların sonuçlarını anlamamıza yardımcı olabileceğini varsayar. Tüm bu yaklaşımlar, dini inanç konusundaki üç bakış açısını göstermektedir: 1- Dindar kişi, insani bir inşa olan toplumsal dünyanın gerçek yapısından habersizdir ve bu konuda yanlış bir bilince sahiptir. 2-Dini inançların doğru ya da yanlış olması önemli değildir, önemli olan insan davranışlarına olan etkileridir. 3- Her ikisi de dünyayı kavramada ve anlam vermede bize yardımcı olduğundan din ile sosyoloji arasında bir çatışma yoktur.⁴³ Açık bir biçimde birinci bakış tarzında din, bir yanlış bilinç ürünü olarak görülürken, üçüncü şıkta sosyoloji, din gibi bir açıklama biçimi olarak konumlandırılmaktadır. Biz ise bunların da ötesinde bir dinin, hangisi olursa olsun, kendi tanımının din sosyolojisi çalışmalarında esas alınmasının önem taşıdığı kanaatindeyiz. Belki buraya “bir dinin de çok farklı şekillerde tanımları var” şeklinde bir itiraz dile getirilebilir. Ancak bizim buradaki kastımız; bir dinin merkeze alınarak bir başka dinin bu şablonlara göre değerlendirilmemesi, daha çok tanımda dinin temel niteliklerinin dikkate alınmasıdır.

Her şeyden önce Jean Chevalier’ın da dediği gibi, “insan, hayatını düşünmeye devam ettiği sürece din problemi inkar edilemez. Çünkü dinin söz konusu ettiği, bizzat insanın kendisidir.”⁴⁴ Aynı zamanda din, bütün hayati değişimlerin, medeniyetlerin, ideallerin en dinamik güçlerinden birisidir.⁴⁵ Geçmişte din üzerinde yapılan tartışmalar bu gerçeği göremedikleri gibi, spekülasyon tartışmalar içerisine girmişlerdir. Meselâ, dinin metafizik menşeinin kabul edilmesi hususu, bilimsel olarak çözümlenemeyeceği için reddedilmiştir.⁴⁶ Halbuki din sosyolojisine düşen görev, dinlerin kendi tanımlarında şayet “aşkın”lık nitelikleri varsa onu kabul etmek ve bunun toplum ile ilişkileri sonucu ortaya çıkan somut sosyal olayları incelemektir. Bu inceleme esnasında o “aşkın”lık ya da o dinin teolojisi, sosyoloğa ciddi anlamda yardımcı olacak, tahlillerinde tutarlı ve güvenilir olmasını sağlayacaktır. Tabii ki din sosyolojisi bir teoloji olmadığı için tahlillerinde o alana girmeyecektir. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, “Din, sadece kapalı, gerçek işlevi örten, gizleyen açık bir işlev, veya salt bir emniyet supabı, gerilimi hafifletici veya toplumsal dayanışma mekanizması değildir. Din, esas olarak kendisi ne söylüyorsa odur.”⁴⁷

Bu çerçevede din sosyolojisi, artık “dinin özü, kaynağı, hangi işlevsel rolleri yerine getirmesi gerektiği” gibi dine dışarıdan müdahale eden çerçeveleri konu edinmemelidir. Bu, sosyolojiyi ya da genel anlamda sosyal bilimleri Thomas F.

⁴³ Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Bekir Zakir Çoban, İst., Birey Yay., 2004, s. 21-22.

⁴⁴ Jean Chevalier, “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, Konya, Tekin Kitabevi, 1993, s. 13.

⁴⁵ Christopher Dawson, *age*. s. 217.

⁴⁶ Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, İst., Kubbealtı Neşriyatı, 1992, s. 7.

⁴⁷ Ken Wilber, *age*. s. 27.

O'dea'nın tabiriyle "metafiziksel olmayan bir metafiziğe yükselten"⁴⁸ anlayışın geri gelmesidir. Dolayısıyla din sosyolojisinin dinle bağlantılı olarak araştırma alanının çok kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. "Bir resmini yapmak gerekirse, din bir dal değil fakat bizzat ağacın gövdesidir. Aynı şekilde, belli bir kültürün incelenmesi, yalnızca dini tutumun şifresinin çözümünde aracı olarak kullanılan teolojik doktrinlerin, efsanelerin ve menseklerin araştırılmasını değil, aynı zamanda onun gerçek havasının şuurunda olarak araştırılmasını ve hayatının tüm anlatımını izhar eden genel tutumların itina ile tetkikini içerir."⁴⁹

Din, sosyoloji açısından da toplumda yer alan herhangi bir fenomen ya da olgu değildir. O, insanın ve bizimle ilgili olarak toplumların anlam dünyası ve hafızasının oluşumunda en önemli ögedir. Dolayısıyla "din" olgusunu paranteze alarak bir toplumun anlam dünyasını oluşturması, tahlil etmesi mümkün değildir. Çünkü din, geçmişte olduğu gibi şimdi de, insanın anlam dünyasının (universe of meaning) oluşmasında ve yerleşmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Eğer bu yaklaşım benimsenirse, o zaman din sosyolojisi, önekinde oranla daha geniş konularla ilgili hale gelir. Bu bağlamda din sosyolojisi, dünya hakkındaki çeşitli algılamaya biçimlerini, bu tür algıları edinme yollarını de incelemelidir.⁵⁰ Bütün bunlara göre, dini muhtevanın da din sosyolojisi çalışmalarında dikkate alınmasının⁵¹ önemli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü muhtevayı anlamadan sosyal olayları doğru bir şekilde anlamlandırma ve açıklamanın pek mümkün olacağı söylenemez.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:

Daha çok genel anlamda ve teorik olarak din sosyolojisinin dine bakışında ortaya çıkan sorunları değerlendirmeye çalıştığımız bu tebliğ, birkaç önemli nokta üzerinde odaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, dinin kendi başına bir gerçeklik olarak kabul edilmemesi. İkincisi, dinin sosyolojik, psikolojik vb. yönlerden tanımlanarak onun tüm boyutlarıyla görülebilmesi. Üçüncüsü, bu genel tanımların tüm dinlere uygulanarak, dinlerin kendilerini tanımlarının esas alınmaması. Dördüncüsü, bu din tanımlarının temel niteliklerinin, din sosyolojisinin içinden çıktığı coğrafyanın tarihi, siyasal ve sosyal özellikleriyle yüklü olması. Beşincisi, dinin bir ideolojinin ya da siyasal amaçların inşası için fonksiyonel bir biçimde tanımı üzerinden din sosyolojisi yapılması. Altıncısı, bu sınırlı din tanımına bağlı olarak din sosyolojisinin hem araştırma alanının, hem de yaklaşım ve çözümlerinin sağlıksız oluşu şeklinde ortaya konabilir.

⁴⁸ Thomas F. O'dea, "Sociology and the Study of Religion-Theory, Research, Interpretation" New York, 1970, s. 221.

⁴⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri, E.Ü. Yay., 1990, s. 12.

⁵⁰ Ian Thompson, *age*, s. 28.

⁵¹ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İst., İşaret Yay., s. 19.

Öncelikle dinin kendi başına bir gerçekliği olduğu düşüncesini kabul, sosyoloji için gerçekten çok büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda dini, siyaset, ekonomi vb.den daha farklı bir yere koymak gerekmektedir. Çünkü din, toplumların anlam dünyasının oluşumunda ve eşyaya anlam vermede başat bir konumdadır. Sözelimi, İslam'ın hayata dair anlamını dikkate almadan sosyal olayların arka planını görmek pek mümkün olmaz. Şayet dinlerin kendi başına bir gerçekliği bulunduğu hakikati kabul edilmezse, "kendisi" dışında bir hüviyet kazanan o dinin hangi oranda sağlıklı bir sosyolojisi yapılabilir?

Din, şüphesiz çok farklı araştırma alanlarının inceleme konusudur. Bu bağlamda dini çok farklı boyutlarıyla görmek önem taşımaktadır. Sözelimi, din sosyolojisi, dinler bilimi içerisinde dinin sosyal boyutunu inceleme konusu yapan bir bilimdir. Ancak her farklı araştırma alanı, dini kendisine göre yeniden tanımlamaya çalıştığında, dinin sadece bir boyutuna dikkat çekmiş olur ki, bu, bütünü gözden kaçırılması anlamına gelmektedir. Halbuki dinin bütün boyutlarının, bir şekilde "sosyal" olanla ilintileri ya da tezahürleri de önem taşımaktadır. Şüphesiz dinin sosyolojik, psikolojik vs. tanımlarının dinin farklı vechelerine işaret etme noktasında katkıları vardır. Ancak din, bir kere bir boyutuyla sınırlı olarak tanımlanıp bu çerçevede işlem görmeye başladığında, bütüne dair bir projeksiyon geliştirmede zaafiyetler yaşanacaktır.

Diğer yandan, bu parçalı tanımlar genelleştirilip tüm dinlere teşmil edildiğinde, daha vahim sonuçlar ortaya çıkacağı kanaatindeyiz. Çünkü her din, birçok nitelikleri ve kültürle bağlantıları açısından farklılıklar arz etmektedir. Bu nitelikleri tanımadan, genel şabloncu yaklaşım ve tanımlarla sosyal olayları sağlıklı bir şekilde din sosyolojisi açısından incelemeye tabi tutmak söz konusu olamaz. Bu bağlamda din tanımlarının, içinden çıktığı coğrafya ve kültürle ilintisini görmek gerekmektedir.

Yine vurgulanması gereken en önemli hususlardan birisi de, dinin bir ideoloji ya da siyasal amaçlar için fonksiyonel tanımı üzerine bir din sosyolojisi inşa etmenin bilimselliğe olan mesafesidir. Bu tavır, Durkheim'dan bu yana çok farklı yerlerde kendisini göstermektedir. Şayet bilimsel bir zeminde ve doğru bir vasıflama üzerinde din sosyolojisi yapmak istiyorsak, bilim adamı olarak manipülasyonlardan uzak durmalıyız. Şüphesiz dinin fonksiyonel olan birçok boyutları vardır ve bunlar vurgulanabilir. Sosyal bir fenomenin fonksiyonel boyutlarını çözümlenmekle, onu manipülasyon amaçlı fonksiyonel kılmak arasındaki farkı da iyi görmek gerekmektedir.

Kısacası, en önemli problematiği din olan din sosyolojisinde, dine dair kimi yaklaşımların, olumsuz tutumların aşılması büyük önem taşımaktadır. Din sosyoloğunun görevi, dinin toplumla buluşmasından itibaren ortaya çıkan kendi alanıyla ilgili tüm verilere apolojetik bir yaklaşım göstermek değildir. Çünkü o, bir teolog değildir. Ancak bu, ona dine yeni bir format çekme hakkı vermez, zaten görevi de değildir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt; *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yıldız, İst., Ayrıntı Yay., 1998.
- Berger, Peter L.; *Kutsal Şemsiye- Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, 2. baskı, İst., Rağbet Yay., 2000.
- Bock, Kenneth; "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", Çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Tom Bottomore-Robert Nisbet, Ank., Ayraç Yay., 1997.
- Bottomore, Tom; *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2. baskı, İst., Beta Yay., 1984.
- Capps, Walter H.; "Toplum ve Din", Din, *Toplum ve Kültür-Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve Çev. Ali Coşkun, İst., İz Yay., 2005.
- Chevalier, Jean; "Din Fenomeni", *Din Fenomeni*, Konya, Tekin Kitabevi, 1993.
- Cox, James L.; *Kutsalı İfade Etmek-Din Fenomenolojisine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, İst., İz Yay., 2004.
- Davis, Winston; "Din Sosyolojisi", *Din, Toplum ve Kültür-Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve Çev. Ali Coşkun, İst., İz Yay., 2005.
- Dawson, Christopher; *İlerleme ve Din*, Çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, İst., Açılımkitap Yay., 2003.
- Ekşigil, Adnan; "Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek- Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, İst., Metis Yay., 1998.
- Eliade, Mircea; *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yay., 1991.0
- Ergun, Doğan; "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi", c. 8, *C.D.T.A.*, İst., İletişim Yay., 1983.
- Giddens, Anthony; *Sosyoloji- Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. M. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, 3. baskı, İst., Birey Yay., 1994.
- Göle, Nilüfer; *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İst., Metis Yay., 2000.
- Göle, Nilüfer; *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İst., Metis Yay., 2000.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Çev. Şirin Tekeli, İst., Metis Yay., 1996.
- Günay, Ünver; "Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları", *Bilimname*, Yıl: 1, S. 1, Kayseri, 2003.
- İlyasoğlu, Aynur; "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", *C.D.T.A.*, c. 8, İst., İletişim Yay., 1983.
- Kehrer, Günter; *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, İst., Kubbealtı Neşriyatı, 1992.
- Kepel, Gilles; *Allah'ın Batısında*, Çev. Işık Ergüden, İst., Metis Yay., 1995.
- Kepel, Gilles; *Tanrı'nın İntikamı-Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Çev. Selma Kırmızı, İst., İletişim Yay., 1992.
- Keyman, F.-Mutman, M.-Yeğenoğlu, M.; *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, 2. Baskı, İst., 1999.
- Köktaş, M.Emin; *Türkiye'de Dini Hayat*, İst., İşaret Yay., 1993.
- Malinowski, B.; Büyü, *Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, 2. baskı, İst., Kabalıcı Yay., 2000.
- Mardin, Şerif; *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, 4. baskı, İst., İletişim Yay., 1997.

- Mengüşoğlu, Takıyettin; *Felsefeye Giriş*, 4. baskı, İst., Remzi Kitabevi, 1988.
- Mert, Nuray; "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, İst., Metis Yay., 1998.
- Mert, Nuray; *Laiiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İst., Bağlam Yay., 1994.
- Nisbet, Robert A.; *The Sociological Tradition*, 4. Edition, London, Heinemann Educational Books. Ltd.
- Nisbet, Robert; "Sosyoloji ve Din", *Din, Toplum ve Kültür-Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve Çev. Ali Coşkun, İst., İz Yay., 2005.
- Northbourne, Lord; *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İst., İnsan Yay., 1989.
- Northbourne, Lord; *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay., 1995.
- O'dea, Thomas F.; "Sociology and the Study of Religion-Theory, Research, Interpretation" New york, 1970.
- Oliver Roy, *Küreselleşen İslam*, Çev. Haldun Bayrı, İst., Metis Yay., 2003.
- Robertson, Roland; "Din Sosyolojisinin Gelişimi", Çev. Abdullah Topçuoğlu, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay-M.Emin Köktaş, İst., Vadi Yay., 1998.
- Swingewood, Alan; *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ank., Bilim ve Sanat Yay., 1998.
- Tekeli, İlhan; "Toplum Modellerinin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, İst., Metis Yay., 1998.
- Thompson, Ian; *Odaktaki Sosyoloji- Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Bekir Zakir Çoban, İst., Birey Yay., 2004.
- Tüzer, Abdüllatif; "Kutsal'ın Tecrübesi ve Dini Çoğulculuk", *Düşünen Siyaset*, S. 12, Ankara, 2000.
- Vrijhof, P. Hendrik; "Din Sosyolojisi Nedir", Çev. M. Emin Köktaş, *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 4, İzmir, 1987.
- Wach, Joachim; *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri, E.Ü. Yay., 1990.
- Wach, Joachim; *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ank., A.Ü.İ.F. Yay., 1987.
- Weber, Max; *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, 3. baskı, İst., Hürriyet Vakfı Yay., 1993.
- Wilber, Ken; *Transandantal Sosyoloji*, Çev. Cemil Polat, İst., İnsan Yay., 1995.
- Wilson, B.R.; "Religion in Secular Society", *Sociology of Religion- Selected Readings*, Ed. Roland Robertson, 4. Edition, England, Penguin Books Ltd., 1976.

MUHADDİS-SÛFÎ EBÛ BEKİR EL-GÛLÂBÂDÎ (KELÂBÂZÎ) (380/990) *

Fikret KARAPINAR*

ÖZET

İslam dünyasının önemli ilim merkezlerinden biri olan Buhara'da, hicri II. asrın ortalarından itibaren pek çok alim yetişmeye başlamıştır. Muhaddis-sûfî Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) de bunlardan birisidir. Kaynaklarda hayatı hakkında pek bilgi verilmeyen Gülâbâdî'nin yaşadığı sosyo-kültürel çevre makalemizde ele alınmıştır. Ebû Bekir'in ismi hakkındaki ihtilaflar giderilerek adının "Ebû Bekir, Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb b. Yusuf b. Kesir b. Hâtım b. Abdurrahman el-Gülâbâdî el-Buhârî el-Hanefî es-Sûfî" olduğu ve 380/990 yılında vefat ettiği tespit edilmiştir. Ardından Ebû Bekir'in yaptığı ilmi seyahatler, hocaları, öğrencileri ve eserleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî), Muhaddis-Sûfî, Hadis, Tasavvuf

MUHADDITH-SUFİ ABU BAKR AL-GULÂBADÎ (KALABADHI) (D. 380/990)

Buhara which became one of the important science centers after the mids of the 2nd century of the Hegira has contributed to the raising of important scholars. Muhaddith-sufi Abu Bakr al-Gulabadi (Kalabadhi) is one of them. In this paper, it has been tried to point out the social-cultural environment where this scholar lived. The conflict on this scholars name and date of death has been solved and concluded as "Abu Bakr, Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb b. Yusuf b. Kathir b. Hâtım b. Abdurrahman al- Gulabadi (Kalabadhi) al-Buhari al-Hanafi al-Sufi" and 380/990. Thereafter his scholarly travels, teachers, students and his works were mentioned.

Key words: Abu Bakr al- Gulabadi (Kalabadhi), Muhaddith-Sufi, Hadith, Tasawwuf

GİRİŞ

Muhaddis-sûfî, aslında hadisle şöyle veya böyle ilgilenen sûfî meşrep kişi demektir¹. Sûfîlerin hadise bakış tarzları, ele alış biçimleri ve metotları, usul biri-

* Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 1999 yılında hazırlanan "Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî (v.380/990)'nin Miftâhu Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkik ve Tahriri" isimli yüksek lisans tezinden hazırlanmıştır.

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

kimleri günümüze kadar hem merak konusu olmuş, hem de âlimler tarafından çokça eleştirilegelmiştir. Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî), bir hadisçi kadar hadis formasyonuna sahip olup, sûfiyye içinde bu yönüyle dikkat çekenlerden biridir.

H. II. asırda başlayan sonraki asırlarda devam eden sünni tasavvuf, tasavvufu Ehl-i sünnet esaslarına dayandırmaya ve tasavvufun İslam'dan neşet ettiğini ortaya koymaya çalışan bir harekettir. Binaenaleyh muhaddis-sûfî Gülâbâdî de tasavvufun İslam'dan beslendiğini ve nasslara dayandığını, eserler telif ederek vuzuha kavuşturmaya çalışan sûfîlerden biridir. O, İslam tasavvufunun Kur'an ve sünnetten neşet etmediği eleştirilerine, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* adlı meşhur eserinin yanı sıra, ondan çok daha hacimli ve doyurucu olan ama maalesef ilim dünyası tarafından pek bilinmeyen *Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid* adlı eseriyle de cevap vermiştir. Kitabında 223 hadisi, sûfiyane bir bakış açısıyla, diğer bir ifadeyle işârî/manevî olarak şerh etmiştir.

Bu makalede muhaddis-sûfî Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin yaşadığı sosyo-kültürel çevre kısaca ortaya konulduktan sonra hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgiler verilecektir.

I. YAŞADIĞI SOSYO-KÜLTÜREL ÇEVRE

Hayatı hakkında kaynaklarda pek bilgi verilmeyen Ebû Bekir, Buhârâ'nın Gülâbâd Mahallesi'nde doğmuştur. Gülâbâdî'nin ırkına ışık tutabilmek için Buhârâ ve havalisinin etnik yapısı² incelendiğinde, nüfusun büyük bir çoğunluğunun Türklerden oluştuğu, daha sonra göçler sebebiyle yörede Farsların da önemli bir yer tuttuğu dikkati çekmektedir. Ayrıca asılları konusunda bilim adamları arasında görüş ayrılığı bulunan Soğdlar ve mevcut kaynaklarda haklarında yeterli bilgi bulunmayan Yahudilerin bu bölgedeki mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Kuteybe b. Müslim'in Buhârâ'yı fethetmesiyle birlikte yöredeki etnik mozaığe yeni bir unsur olarak Araplar da katılmıştır. Bu tespiti esas alarak ve mevcut verileri de göz önünde bulundurarak yöredeki ırklar, konuşulan dil(ler) veya yer isimlerinden hareketle, Buhârâ'daki etnik yapıyı fertler bazında kesin olarak ortaya koymak pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Zekeriya Kitapçı'nın bir Rus bilgininden naklettiği, "Orta Asya'nın bütün şehirleri, karışık unsurlardan meydana gelmiş, ahali ve karışık sosyal sınıfları ile çeşitli din, ideoloji, meslek ve mezheplerin adeta birer buluşma yeri haline gelmiştir"³ tespiti de bunu doğrulamaktadır.

Buhârâ'nın etnik farklılığından sonra dini yapısına bir göz atıldığında, İslam öncesinde Budizm, Mecusilik, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Maniheizm dikkati çekmektedir. Müslümanlarla birlikte bölgeye İslam hâkim olmuştur. Buhârâ hal-

→

¹ Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 3.

² Buhârâ ve çevresinin etnik durumu için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 27-31.

³ Kitapçı, *Orta Asyada İslâmiyet*, s. 110.

kının İslamla tanışmaları, şehrin fethi öncesine kadar gitmektedir. Ticaret yollarının kesiştiği önemli bir alış-veriş merkezi olan Buhârâ, çeşitli ticari münasebetler sayesinde, daha önce birçok kültürle tanıştığı gibi, Müslümanlarla da tanışarak kimi Buhârâlılar, Müslüman olmuşlardır. Bölge insanının dinlere karşı olan hoşgörüsü sebebiyle diğer dinler gibi, İslam da bölgede tutunabilmiş ve müntesip bulabilmiştir. Muaviye döneminde, Horasan valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın Buhârâ'yı 54/674 yılında ilk defa fethetmesiyle birlikte, bölgede yeni bir dönem başlamıştır. Fakat Müslümanlar, Kuteybe b. Müslim'in valiliğine kadar 86/705 çeşitli sebeplerden dolayı, bir türlü hâkimiyet sağlayamamıştır. Bunun önemli sebepleri arasında; atanan valilerin yolsuzlukları, beceriksizlikleri, İslam'ın özüne aykırı politikaları, adaletsizlikleri ve merkezî hükümetin bölgeyi sadece önemli bir gelir kaynağı olarak görmesi zikredilebilir.

Bölgenin İslamlaşma süreci⁴ incelendiğinde, İslamlaşmanın yöreye atanan valilerin tutumları ve izledikleri politikalara göre değişiklik arz ettiği görülmektedir. Vali *Kuteybe b. Müslim*, 86-96/705-716 yılları arasında çok karmaşık, bir o kadar da problemlili bir yerde, on yıl -ki bölge için oldukça uzun bir süre- valilik yapmayı başarabilmiştir. O, yörenin fethini Buhârâ halkıyla bütünleşerek başarmıştır. Kuteybe, diğer valiler gibi mal-mülk ya da ganimet peşinde koşmamış, halkın Müslüman olması için gayret sarf etmiştir. Birtakım askeri tedbirleri eleştirilse de onun bunları, halka yarar umduğu için yaptığı anlaşılmaktadır. Buhârâ'da Emevî hâkimiyetinin yerleşmesi için olduğu kadar, İslam'ın bölge halkı tarafından öğrenilmesi ve yaşanması için de faaliyetlerde bulunmuştur. Kuteybe, 94/712'de Buhârâ'da ilk mescidi inşa ettirdikten⁵ sonra, Buhârâ ve havalisine birçok mescid ve cami yaptırmış ve namaza teşvik için de Cuma günleri namaza gelenlere, cami çıkışında iki dirhem para verilmesini kararlaştırmıştır⁶. İslam dünyasında benzerine az rastlanılan bu uygulamayla, insanları namaza teşvik ederek, cuma vaazı ile hutbesinden bir şeyler öğrenmelerini hedeflemiştir. Yine yeni Müslüman olmuş insanları sıkıntıya sokmamak için namazda Kur'an-ı Farsça okumalarına müsaade etmiştir⁷. Vali Kuteybe b. Müslim'in öldürülmesi, bölgedeki fetih ve İslamlaştırma hareketlerini yavaşlatmıştır.

Halife *Ömer b. Abdulaziz*, 99/717-101/719 yılları arasında hilâfetinin kısıtlılığına rağmen sadece Mâverâünnehr için değil, İslam dünyası için faydalı birçok işler yapmıştır. Ömer b. Abdulaziz, bölgenin İslamlaşması için, mevâlî ile Arap Müslümanları eşit statü ve haklara sahip hale getirmiştir⁸. Daha önce uygulanan

⁴ Bölgenin İslamlaşma süreci için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 31-40.

⁵ Narşahî, *Târîh*, s. 77-78; Barthold, *Türkistan*, s. 139.

⁶ Narşahî, *Târîh*, s. 78.

⁷ Narşahî, *Târîh*, s. 78.

⁸ Taberî, *Târîh*, VI, 559; Ahmed Zeki, *Cemhere*, II, 289 vd.

ırkçı politikalara son vererek İslam kardeşliğine önem vermiştir⁹. Kişilerin müslümanlığının tescili için aranan birtakım hoş olmayan şartlara son vermiştir¹⁰. Müslüman olanlardan alınan cizye ve haracı kaldırarak İslamlaşmanın önündeki en büyük engeli ve birçok isyan ile huzursuzluğun da sebebini ortadan kaldırmıştır¹¹. Dört Halife döneminden sonra terkedilmiş olan sosyal adaleti toplumun tüm katmanlarına yaymaya çalışmıştır¹². Kuteybe'nin tartışmaya açık, haksız iskân politikalarını düzeltmiştir¹³. Ömer b. Abdulaziz, toprak kazanma şeklindeki genişleme politikalarını tasvip etmemiş, onun yerine gönüllerin/kalplerin fethine yönelmiştir¹⁴.

II/VIII. asrın ortalarına doğru Buhârâ'nın bir İslam şehri hüviyetine bürünmeye başlamasıyla birlikte, Buhârâ ve çevresine âlimler de yönelmeye başlamıştır¹⁵. Bu gelişmeler, yavaş yavaş yerli ilim adamlarının yetişmesini ve Buhârâ'nın İslam dünyası ilim merkezleri arasındaki yerini almasını sağlamıştır. Öyle ki Buhârâ, hakkında hadis uydurulacak kadar aşırı gidilecek ve övgüyle bahsedilecek bir şehir haline gelmiştir. Yöredeki Türkler arasında İslam, hicri birinci asrın sonuna doğru Vali Kuteybe b. Müslim döneminde yayılmaya başlamıştır. Hicri ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren ise, hem âlimler yetişmeye başlamış, hem de o âlimler öğrenci yetiştirmeye başlamışlardır. Kısa süre zarfında bölgede İslam özümsemekle kalmamış, çeşitli ilim dallarında birçok âlim yetişebilecek seviyeye ulaşmıştır.

Şüphesiz İslami ilimlerin bölgede hızlı gelişmesinin, yayılmasının ve birçok yerin ilim merkezi haline gelmesinin en önemli sebebi, medreselerdir. Bunlar Uygurlara ait, Budist viharalar/mabedler örnek alınarak kurulmuştur. Medreselerin başlangıçta İslam âleminin doğusunda kurulması ve oralarda çok yaygın olması bunu göstermektedir. Oysa batı İran ve hilafet merkezi Bağdat'ta medreseler, V/XI. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır¹⁶.

Sâmânîler, bir asrı aşkın hükümdarlıkları döneminde, sağlam bir siyasi ve askeri teşkilat kurmuşlar ve ticareti geliştirerek ülkede ekonomik refah sağlamışlardır¹⁷. Bu dönemde Sâmânîlerin payitahtı olan Buhârâ, bir ilim ve kültür merke-

⁹ Taberî, *Târih*, VI, 558 vd.

¹⁰ Taberî, *Târih*, VI, 559 vd; Ahmed Zeki, *Cemhere*, II, 292.

¹¹ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 622, Taberî, *Târih*, VI, 559 vd; Ahmed Zeki, *Cemhere*, II, 291 vd.

¹² Taberî, *Târih*, VI, 558 vd; Ahmed Zeki, *Cemhere*, II, 289 vd.

¹³ Taberî, *Târih*, VI, 568; Ahmed Zeki, *Cemhere*, II, 294 vd. (Kuteybe'nin iskan politikasını mahkemeye taşıyan yöre halkı, hâkimin âdil bir şekilde hükmedip bağ ve bahçelerini Araplardan geri alabileceklerine karar vermesi üzerine, haklarından feragat ederek kendilerinin eski hallerinden memnun olduklarını ifade etmişlerdir).

¹⁴ Taberî, *Târih*, VI, 568; Ahmed Zeki, *Cemhere*, II, 293.

¹⁵ Buhârâ ve çevresinin ilmi ortamı için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 40-44.

¹⁶ Mez, *el-Hadârai'l-İslâmiyye*, I, 336-337; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 77 vd.; İzgi, *Uygurların Tarihi*, s. 17; Akın, *Asya Merkezi*, s. 30.

¹⁷ Büchner, "Sâmânîler", *IA*, X, 140 vd.

zi olmuş, hükümdarlar âlim, edip ve şairleri himaye ettikleri için, çok sayıda edip ve şair Buhârâ'da toplanmıştır¹⁸. II. Nûh b. Mansûr (ö. 387/997), Buhârâ'ya çok zengin bir kütüphane kurmuştur. Maalesef bu kütüphane, İbn Sina (ö. 429/1037) faydalandıktan kısa bir süre sonra yanmıştır¹⁹. Makdisi (ö. 388/988), bölgenin fakihlerinin itibarının hükümdarlar derecesinde olduğunu, âlimlere çok hürmet gösterildiğini ve hükümdarların ilme çok rağbet ettiğini bildirmektedir²⁰.

IV/X. asır, siyasi istikrarsızlığa rağmen, kültürel açıdan oldukça canlıdır. Başta tercüme faaliyetleri ile halife ve üst düzey yöneticilerin bu faaliyetlerde aktif rol üstlenmeleri, bu gelişmeyi müspet yönde etkilemiştir. Abbâsîlerin zayıflaması neticesinde ortaya çıkan yeni devletçiklerin ilim, âlim, şair, edip ve kütüphaneler kurarak kültüre önem vermeleri sonucu, birkaç merkezdeki ilmi birikim, İslam âleminin değişik köşelerine taşınarak birçok ilim merkezinin kurulmasına ve ilmi canlılığa sebep olmuştur²¹.

Abbâsîlerin son dönemlerinde, İslam dünyasında bölünmüşlüğe, siyasi istikrarsızlığa, sık sık halife ve vali değişikliğine, fikri ayrılıkların iyice artmasına ve keskinleşmesine rağmen, çeşitli ilim dallarında birçok âlimin yetiştiğini ve kıymetli eserlerin yazıldığını görülmektedir. Nitekim İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), Eş'arî (ö. 324/935), Maturîdî (ö. 333/944), Fârâbî (ö. 339/950), Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâc (ö. 339/950), şair Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), Âcurî (ö. 360/971), Ebû'ş-Şeyh el-İsbehânî (ö. 369/979), İbn Fâris (ö. 369/979), Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988), Cevherî (ö. 393/1002 veya 400/1009), Bâkılânî (ö. 403/1012), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Lâlekâî (ö. 418/1027), Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 422/1031), Râğîb el-İsbehânî (ö. 425/1033), İbn Sina (ö. 429/1037), Bîrûnî (ö. 440/1048) gibi doğudan batıya, güneyden kuzeye yüzlerce âlim yetişmiştir.

Bu dönemde, Hadis ilmi, eskiden olduğu gibi yükselişini sürdürmeye devam etmiştir. Bu yüzyılda Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919), İbn Huzeyme (ö. 311/923), Ebû Avâne (ö. 316/928), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/939), İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), Muhammed b. Abdillâh el-Bezzâr (ö. 354/965), Tabarânî (ö. 360/971), ilk hadis usulü müelliflerinden birisi olarak kabul edilen er-Râmehurmuzî (ö. 360/971), İbn Adıyy (ö. 365/976), Dârekutnî (ö. 385/995), Hattâbî (ö. 388/998), İbn Mende (ö. 395/1005), Hâkim en-Nisâbûrî (405/1014) gibi pek çok muhaddisin yetiştiği görülmür. Görülen o ki, İslam dünyasının bu dönemde yaşadığı otorite boşluğu ve ayrılıklar, ilmin gelişmesine engel olmanın aksine hızlanmasına etki etmiştir.

¹⁸ Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti*, s. 47; Şeşen, "Buhârâ", *DİA*, VI, 364.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 158; Barthold, *Türkistan*, s. 14-15; Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, III, 456, daha geniş bilgi için bkz. IV, 345-346.

²⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 260 vd.; Barthold, *Türkistan*, s. 295 vd.; Şeşen, *Türkler*, s. 247 vd.

²¹ Bkz. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 94-97.

Hicri üçüncü asırda Muhâsibî (ö. 243/857), Sehl et-Tüsterî (ö. 273/886), Harrâz (ö. 277/890) ve Cüneyd (ö. 297/909)'in başlattıkları tasavvuf ile Ehl-i sünnet İslam anlayışını kaynaştırma ve uzlaştırma çabaları, IV/X. asırda daha da olgunlaşarak devam etmiştir. Öyle ki *Kitâbü'l-İktisâd* müellifi İbn Hafif eş-Şîrâzî (ö. 371/982), *el-Luma* sahibi Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* yazarı Ebû Bekir el-Gülâbâdî (ö. 380/990), *Kûtu'l-Kulûb* sahibi Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), pek çok eser yazarı Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve *Risâle* müellifi Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu asırda yetişmiş önemli sûfilerden bazılarıdır²². Tasavvufu, Ehl-i sünnet'in esas aldığı temellere oturtma gayretleri, bir sonraki asırda da varlığını sürdürmüştür. Hareketin İslam dünyasında revaç bulmasına büyük katkı sağlayan hiç şüphesiz Gazalî (ö. 505/1111) olmuştur.

Özellikle ilk devir sûfilerin telif ettikleri eserleri ve kayıtlara geçen sözleri göz önüne alındığında, onların temel referanslarının Kur'an ve sünnet olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in zühd hayatının tezahürü olan manevi yönünün, zamanla kendine özgü bir yaşam halini aldığı ve çeşitli ekollere dönüştüğü, başka bir ifadeyle tasavvuf ve tarikatlara tahavvül ettiği zikredilebilir. Zahidane bir yaşam tarzı ile başlayan bu hareket, yelpazesini son derece genişleterek İslam tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri olmuştur. Nitekim bazı sûfilerin, III/IX. asrın ilk yarısının sonlarına doğru, kısmen yabancı kültürlerin de etkisiyle *fenâ*, *marifet*, *keşf*, *Nur-i Muhammedî* gibi birtakım tartışmalı istilahlardan söz etmeleri, âlimler arasında meşruiyet tartışmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine, âlimlerle sûfilerin arası açılarak âlimler tarafından sûfilere tenkitler yöneltilmeye başlanmıştır. Fakat her şeye rağmen her iki eğilim de varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir.

Burada alanında önemli eserler veren IV/X. asır sûfilerinden Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin hayatı, kaynaklarda verilen bilgiler ışığında bir nebze olsun aydınlatılmaya çalışılacaktır.

II. HAYATI

a. İsmi

Şeyh, imam, ârif, zâhid, sûfi, muhaddis, hâfız, usulcü, tâcu'l-islam tâcu'd-dîn²³ lakapları olan ve Ebû Bekir²⁴ şeklinde künyelenen, Buhârâ'nın Gülâbâd²⁵ Ma-

²² Arberry, "Tasavvuf", *İslam Tarihi*, IV, 155-156; Fazlurrahman, *İslam*, s. 187 vd., 192 vd; Saklan, *Muhaddis-Sûfiler*, s. 14; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 94-95.

²³ Lakapların kaynakları hakkında bilgi için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 49.

²⁴ Gülâbâdî'nin künyesinin kaynakları hakkında bilgi için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 49-50. Ancak Nusrettin Yılmaz, "Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturîdî'nin Mukâyesesi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1990) adlı çalışmasında "fakîh, muhaddis, hâfız ve sûfi gibi sıfatlarla anılan Tâcu'l-İslam Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Rüstem el-Buhârî el-Kelâbâzî meşhur mutasavvıflardandır. Ebû Nasr diye bilinen..." s. 1, şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, bir yanılı eseri, çağdaş ve farklı iki âlim olan Ebû Bekir el-

hallesi'ne mensup Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin ismi konusunda, hem ilk seksen varağı tarafımızdan tahkik edilen *Maâni'l-Ahbâr*'ın çeşitli yazma nüshalarında, hem de biyografi kitapları ile çağdaş çalışmalarda farklılıklar bulunmaktadır. Tespitlere göre Gülâbâdî'nin ismi konusundaki farklılıklar şu şekildedir:

1. Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb b. Yusuf b. Kesîr b. Hâtîm b. Abdurrahman el-Gülâbâdî, el-Buhârî²⁶.
2. Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî²⁷, el-Hanefî²⁸.
3. Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Gülâbâdî, el-Buhârî, el-Hanefî²⁹.
Kanaatimizce 2. ile 3., 1.'nin iki türlü kısaltılmış şeklidir.
4. Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî³⁰ el-Hanefî³¹.
5. Ebû Bekir b. Ebî İshâk Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî³².

→

Gülâbâdî ile Ebû Nasr'ı birbirine karıştırmış olmalıdır. Oysa Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb el-Gülâbâdî (ö. 380/990), muhaddis-sûfî ve Yılmaz'ın Tasavvuf-Kelâm görüşleri üzerinde çalıştığı, *et-Taarruf* ve *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserlerin sahibidir. Yılmaz'ın çalışmasında yanlış olarak ismini verdiği Ebû Nasr ise, Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Rüstem el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 398/1008) "*Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî -el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rîfeti ehli's-Sikati ve's-Sedâd-*" adlı eserin müellifi olup meşhur bir muhaddistir. Bkz. Yılmaz, *age*, s. 1-5.

²⁵ *Gülâbâd* Mahallesi, Buhârâ'nın güneyinde olup rabaz suruna bitişik yani şehir merkezine yakın ve yüksekçe bir yerde kurulu büyük bir mahalledir. Kazak öğrencilerden edindiğimiz son bilgilere göre (1998 yılı), bugün hâlâ Buhârâ civarında Gülâbâd adında bir yerleşim yeri vardır. *el-Gülâbâd* kelimesinin *el-Kelâbâz* şeklinde yazımı ve okunuşu konusunda şu açıklamayı yapmakta fayda vardır: Türkçedeki "g" harfi Arapçada olmadığı için bu harf, o zamanlar Arapçaya "ك" şeklinde geçmiştir. IX/XIV. asra kadar, evvelinde uzun veya kısa bir sesli bulunan ve bugün "d" diye telaffuz olunan ses, "s" diye telaffuz olunmuştur. Bu sebeple *Gülâbâd*, *Kelâbâz* şeklinde okunmuştur. Konu hakkında bilgi için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 20-23.

²⁶ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/b, 3/a, eserin baş tarafında metne ait olmayan sayfalarda, adı zikredilmeyen biri tarafından düşülmüş not ile 2/b'nin kenarına düşülmüş başka bir notta müellifin adı "Ebû Bekir Muhammed b. Ebi (el-Abbâs) İshak b. İbrahim b. Ya'kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî" şeklinde geçmektedir. Ancak el-Abbâs'ın yanlışlıkla yazılmış olmalıdır.

²⁷ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Mektebetü'l-Esed (Zahiriyye), hadis:13495 nr.; III. Ahmed, 619 nr., 8/b'deki semâ' kaydı; Fatih, 697 nr., 2/a ile Şehid Ali Paşa, 375 nr., vrk. 267. Fakat iki nüshanın da senedlerinin devamında nüshaların ravisi olan müellifin kızı, Ümmü'l-Kâsım bint Ebî Bekir b. Ebî İshâk... şeklinde geçmektedir; Arberry, *Doctrine*, s. X (Ethé, Hermann'ın *Catalogue of Persian Manuscripts in the India Office*, I, 302 isimli eserinden naklen); Arberry, *Doctrine*, s. X'da ismin bu şekilde daha doğru olduğunun sanıldığını bildirmektedir; Cezzâr, *Medâhilü'l-Müellifin*, III, 1372.

²⁸ Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 222.

²⁹ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Mektebetü'l-Esed (Zahiriyye), hadis:13495 nr.; III. Ahmed, 600 nr., 5/a'daki semâ' kaydı; Murad Molla, 610 nr.; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 53, 105, 225, 419; Zirikli, *A'lâm*, VI, 184; Kays Âlü Kays, *İrânîyyân*, II, 450; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 212; Chabbi, "Réflexions Sur Le Soufisme Iranien Primitif", *JA*, CCLXVI, 39.

³⁰ İbn Kutluboga'nın *Tâcü't-Terâcim*'inin muhakkiki s. 333'deki dipnotta başka bir nüshada bu şekilde geçtiğini belirtmektedir; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II, 54; Madelung, "Abû Bekir Kalâbâdî", *EIR*, I, 262.

³¹ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II, 54; Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî", *DİA*, XXV, 192-193.

Doğrusu: Ebû Bekir b. Ebî İshâk Muhammed, (“bin” olmamalı) İbrahim b. Ya’kûb.

6. Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya’kûb el-Gülâbâdî, es-Sûfî³³.

Doğrusu: Ebû Bekir (“bin” olmamalı) Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya’kûb.

7. Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. İbrahim el-Gülâbâdî, el-Buhârî³⁴.

Doğrusu: Ebû Bekir Muhammed b. (Ebî olmalı) İshâk (“bin” olmamalı) İbrahim.

8. Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Gülâbâdî, el-Buhârî, el-Hanefî³⁵.

Doğrusu: Ebû Bekir Muhammed b. (Ebî olmalı) İshâk el-Gülâbâdî, el-Buhârî, el-Hanefî.

9. Ebû Bekir b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya’kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî³⁶.

10. Ebû Bekir b. Ebî İshâk el-Gülâbâdî, el-Buhârî³⁷.

11. Ebû Bekir b. İshâk b. İbrahim b. Ya’kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî³⁸.

→

³² Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/b’nin kenarına düşülmüş bir notta; III. Ahmed, 600 nr., 7/b’deki semâ’ kaydı; Çorlulu Ali Paşa, 128 nr., 2/a; Müstemlî (ö. 434/1042) tarafından yapılan *Taaruf*’un Farsça şerhinin ilk sayfası, -Amasya İl Halk Ktp. Yazmalar, nr: 720- (Uludağ, *Taaruf*, s. 226’dan naklen); Konevî (ö. 729/1328)’nin *Hüsni’-t-Tasaruf fî Şerhi’-t-Taaruf*, adlı eserinin ilk sayfası, -Süleymaniye Ktp. Çelebi Abdullah Kit. nr: 176- (Uludağ, *Taaruf*, s. 227’den naklen); Parsâ da *Taaruf*’tan bahsederken veya alıntı yaparken bu ismi kullanmış bkz. s. 99, 201, 527, *Maâni’l-Ahbâr*’dan bahsederken veya alıntı yaparken ise, Ebû Bekir b. İshâk b. İbrahim b. Ya’kûb el-Gülâbâdî, el-Buhârî ismini kullanmıştır bkz. s. 323, 496, 577, 592; Ritter, *Orientalia*, I, 78; Arberry, *Doctrine*, s. X.

³³ Carullah, 995 nr. *Maâni’l-Ahbâr* nüshasının devamındaki *Taaruf* nüshası 216/a’da ismi bu şekilde geçmektedir.

³⁴ Arberry’nin *Doctrine*, s. X (Ahlwardt, *Verzeichniss*, III, 93 isimli eserinden naklen); Brockelmann, *GAL*, I, 360; *Suppl.* I, 217; Sezgin, *GAS*, I, 668; Shiloah, *The Theory of Music*, s. 241.

³⁵ Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, Sofya Milli Ktp. OR. 3603 numaralı nüsha (Waley, *Catalogue of Arabic Manuscripts*, s. 118’den naklen); İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, VI, 298, X, 367; Leknevî, *Fevâid*, s. 161; Kettânî, *Risâle*, s. 40, 196; Nicholson, *Literary*, s. 338; Gülâbâdî, *Taaruf*, (Abdulhalîm-Taha), s. 5, muhakkikler ismin bu şekli tercih etmişler, fakat maalesef mukaddimede müellifin hayatı ve isminden hiç bahsetmemektedirler; Arberry, “Kelâbâzî”, *IA*, VI, 537; Nwyyia, “al-Kalâbâdhi”, *EL*, IV, 467; Uludağ, *Taaruf*, s. 11; Gülâbâdî, *Taaruf*, (Ahmed Şemsüddîn), s. 3, maalesef eserini bu muhakiki de müellifin hayatı ve ismi konusunda hiçbir bilgi vermemektedir.

³⁶ Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, III. Ahmed, 619 nr., 7/b, eserin baş tarafında metne ait olmayan sayfalarda, adı zikredilmeyen biri tarafından düşülmüş not ile 246/b’deki semâ’ kaydı; SÜİFK, 1075/A nr., 1/a; Velîyyüddîn Efendi, 844 nr.; Çorlulu Ali Paşa, 128 nr., 471/b’deki semâ’ kaydı; Murad Buhârî, 94/M nr.; Brockelmann, *GAL*, I, 360’da Paris 5855 numaralı nüshadan nakletmektedir.

³⁷ Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, III. Ahmed; 619 nr., 8/a’daki semâ’ kaydı ile 600 nr., 5/b ile 7/a’daki semâ’ kayıtlarında; Fatih, 697 nr., 2/a; Velîyyüddîn Efendi, 718 nr.; Carullah, 995 nr., 1/a; Halep, 76 nr. s. 37; Râğîb Paşa, 311 nr.; Fatih, 697 nr., 2/a ile Şehid Ali Paşa, 375 nr., vrk. 267, numaralı nüshaların senedlerinin devamında nüshalarının ravisi olan müellifin kızı, *Ümmü’l-Kâsım bint Ebî Bekir b. Ebî İshâk*... şeklinde geçmektedir.

³⁸ Parsâ, *Maâni’l-Ahbâr*’dan bahsederken veya alıntı yaparken bu ismi tercih etmiştir bkz. s. 323, 496, 577, 592.

Doğrusu: Ebû Bekir b. (Ebî olmalı) İshâk (“bin” olmamalı) İbrahim b. Ya’kûb.

12. Ebû Bekir b. İshâk el-Gülâbâdî, el-Buhârî³⁹.

Doğrusu: Ebû Bekir b. (Ebî olmalı) İshâk el-Gülâbâdî, el-Buhârî.

13. Ebû Bekir b. İbrahim b. Ya’kûb⁴⁰ b. İshâk el-Gülâbâdî, el-Buhârî⁴¹.

“İbn İshâk” yerine “İbn Yusuf” olmalı.

14. Ebû İshâk Muhammed b. İbrahim el-Gülâbâdî⁴².

15. Ebû İshâk⁴³. Bu künye farkı ise şu üç şekilde izah edilebilir:

i. “İbn Ebî İshâk”ın “İbn” i düşerek rivayet edilmiş olabilir.

ii. Bir kişinin birkaç künyesi olabildiği için, “Ebû İshâk” Gülâbâdî’nin diğer bir künyesi olabilir.

iii. Aslında Ebû İshâk künyesi, el-Gülâbâdî hakkında anlatılan ve bazıları tarafından yanlışlıkla müellifin bizzat kendisine atfedilen bir *rüya hikâyesine* dayanmaktadır. (Rüya’dan 42. dipnotta kısaca zikredilmiştir.) Tespitlerimize göre, bu rüya hikâyesinin asıl kaynağı, Süleymaniye Ktp. Cârullah 2/b’de de belirtildiği üzere Muhammed Parsâ (ö. 822/1419)’nın *Faslu’l-Hitâb*’ıdır⁴⁴. Maalesef daha sonraları *Maâni’l-Ahbâr*’ı okuyan ve bu menkıbeyi de bilenler, eserin baş tarafına metne ait olmayan sayfaların herhangi bir yerine, çoğu kez atıfsız olarak not etmişlerdir. Bu rivayetin benzeri Hakîm et-Tirmizî (ö. 295,310/907,922 civ.)’nin *Nevâdiru’l-Usûl*’ü için de anlatılır. Bu tür notlar gelişigüzel yazıldığı için yanlış olabilir. Yazmaların baş taraflarında verilen ve metne dâhil olmayan bilgilerden istifade ederken ihtiyatlı olunması gerektiği de bilinen bir gerçektir.

³⁹ Kuraşî, *Cevâhir*, Haydarabad bas. II, 272, Riyad bas. IV, 105; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, s. 333; Molla Câmi, *Nefâhâtu’l-Üns*, s. 219’da Ebû Bekir el-Gülâbâdî’nin hocası Fâris b. İsa el-Bağdâdî’yi tanıtırken el-Gülâbâdî’nin kitaplarında ondan nakillerde bulunduğunu bildirmektedir.

⁴⁰ Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, Yeni Cami, 274 nr.

⁴¹ Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A’nın baş tarafındaki hadis fihristinde adı zikredilmeyen biri tarafından 1/a ve 25/b’nin kenarlarına düşülmüş notta bu şekilde geçmektedir.

⁴² Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/a; 619 nr., 7/b; 600 nr., 6/b, eserin baş tarafında metne ait olmayan sayfalarda, adı zikredilmeyen biri tarafından yazılmış bir *rüya hikâyesinde* müellifin adı bu şekilde zikredilmiştir. Bu rüya hikâyesinin aynısı Carullah, 995 nr., 2/b’de Parsâ’nın *Faslu’l-Hitâb*’ına atfedilerek zikredilmektedir. Hikâyeye göre, “*Ebû Bekir el-Gülâbâdî, rüyasında Hz. Peygamberi görür ve O, (s.a) kendisine bir çiçek vererek soluncaya kadar hadislerini şerh etmeye devam etmesini tavsiye eder...*”. Hikâyenin aynısı, Parsâ’nın *Faslu’l-Hitâb*’ında da (s. 496) geçmektedir. Bu rüya menkıbeleri aynen birbirinden aktarılmış olup hemen hemen tüm nüshaların baş taraflarında bulunmaktadır. Bununla esere, büyüleyici özellik kazandırılmak istenmiş olabilir. Bu rüya, çağdaş bazı yazarlar tarafından yanlışlıkla Ebû Bekir el-Gülâbâdî’nin bizatihi kendisine atfedilerek *rüya ile hadis rivâyetine* delil olarak getirilmektedir. Geniş değerlendirme için bkz. Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 126-133.

⁴³ Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/a; 619 nr., 7/b; 600 nr., 6/a eserin baş tarafında metne ait olmayan sayfalarda, adı zikredilmeyen biri tarafından yazılmış rüya hikâyesinde müellifin adı böyle geçmektedir. *Rüya* hakkındaki bilgi için bir önceki dipnotta bakınız.

⁴⁴ Bkz. Parsâ, *Faslu’l-Hitâb*, s. 496.

Gülâbâdî'nin isminde tespit edilen hatalar, müstensihler tarafından zaman zaman yapılmakta olup o dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, bunların basit olduğu söylenebilir. Kaldı ki, teknolojinin geliştiği şu çağda bile, dizgiciler tarafından bu hatalardan çok daha vahimlerinin yapıldığı malumdur. Buradaki yanlışlıkların özellikle "İbn" ile "Ebû" kelimeleri üzerinde yapıldığı görülmektedir. Bu iki kelimenin, istinsah ederken müstensih tarafından düşürülmesi veya fazladan yazılması ihtimal dâhilindedir. Ancak bu hataları sadece müstensihlere atfetmek doğru değildir. Çünkü müellifin eserlerinden istifade edenlerde de aynı hatalar bulunmaktadır.

İsimdeki bu farklılıklar, bazılarını, bu isim sahiplerinin ayrı ayrı kişiler oldukları vehmine sevketmiştir. Nitekim *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*'nin haşiyesinde, "Taarruf'un Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Buhârî el-Gülâbâdî (ö. 308)" adında ayrı bir âlime ait olduğu belirtilmektedir⁴⁵. *el-Cevâhiru'l-Mudîyye* muhakki ki Abdulfettâh el-Hılv, haşiyede verilen (ö. 308) vefat tarihinin yanlış olduğunu, doğrusunun (ö. 380) olması gerektiğini bildirmekle birlikte Ebû Bekir b. İshâk el-Buhârî el-Gülâbâdî ile Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Gülâbâdî'nin aynı kişiler olmadıklarını ve *Taarruf*'un da Ebû Bekir Muhammed b. İshâk'a değil, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim'e ait olduğunu iddia etmektedir⁴⁶. Abdulfettâh el-Hılv gibi diğer bazı müellifler, isimdeki bu ihtilaftan dolayı *Taarruf* ile *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserlerin farklı iki kişiye ait olduğu yanılığına düşmüşlerdir. Oysa eserlerin yazma nüshaları ve kaynaklar dikkatlice incelendiğinde, müellifin adındaki bu farklı vecihlerin her iki eser için de kullanıldığı görülecektir. Nitekim Muhammed Parsâ, bu iki eserin sahibinin aynı zat olduğunu bildiği halde ayrı ayrı isimlerle zikretmektedir. Bu farklılıklar, istinsah hatasından kaynaklanabileceği gibi, müellifin bu iki isimle bilinmesinden de kaynaklanabilir. Arberry'nin İslam Ansiklopedisi'ndeki "Kelâbâzî" maddesinde ayrı, *The Doctrine of the Sûfis* adlı eserinde ayrı isimleri tercih etmesi, bu şekilde değerlendirilebilir. Ayrıca Kehhâlê'nin iki ayrı yerde, Gülâbâdî'nin adını sanki farklı kişilermiş gibi vermesinin nedeninin de, müellifin vefat tarihindeki ihtilaf ile isminin kısalığı ve uzunluğundan kaynaklandığı düşünülmektedir.

Hülasa Gülâbâdî'nin ismi *Ebû Bekir, Muhammed b. (Ebî İshâk) İbrahim b. Ya'kûb b. Yusuf b. Kesîr b. Hâtîm b. Abdurrahman el-Gülâbâdî el-Buhârî el-Hanefî es-Sûfî*'dir. Daha açık belirtmek gerekirse, *adı*: Muhammed, *künyesi*: Ebû Bekir; *babasının adı*: İbrahim, *babasının künyesi*: Ebû İshâk'tır. Sûfî tabakât kitaplarının Gülâbâdî'yi tanıtmamaları, kendisinden sonraki birçok sûfînin kitaplarında ondan söz etmemesi, isminin dahi doğru bir şekilde zapt edilmemesine sebep olmuştur.

⁴⁵ Kuraşî, *Cevâhir*, Haydarabad bas. II, 272, Riyad bas. IV, 106.

⁴⁶ Kuraşî, *Cevâhir*, Riyad bas. IV, 106.

Onun ismindeki problemin izahından sonra, şimdi de doğum ve vefat tarihi tespit edilmeye çalışılacaktır.

b. Doğum ve Vefat Tarihi

Gülâbâdî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda maalesef herhangi bir bilgiye rastlanılmadığı için, onun tam olarak kaç yıl yaşadığını tespit etmek zordur. Ancak bazı karinelerle tahminde bulunmak mümkündür.

Doğum tarihi tespitinde başvurulan yöntemlerden biri, Gülâbâdî'nin erken vefat eden hocasını tespit ederek doğum tarihi hakkında yaklaşık bir tahminde bulunmaktır. Mesela *Maâni'l-Ahbâr*'ın 52. hadisinde “Bekkâr⁴⁷ adında birinin evinde 328/940 yılı Muharrem ayında, Gülâbâdî'nin de hocası olan Ebû Nasr Muhammed b. Hamdüye b. Sehl el-Muttaviî'nin öğrencilerinden biri, şeyhin huzurunda onun hadislerini okur (kurie alâ) ve şeyh de kendi kitabına bakarak öğrenciyi takip ve tashih eder ki, bu esnada Gülâbâdî de onları dinler...” şeklinde bir ifade geçmektedir. Ebû Nasr Muhammed b. Hamdüye b. Sehl b. Yezid el-Muttaviî el-Mervezî (ö. 329/941) sadece Bağdat ile Merv'de hadis okutmuş olup Merv'de vefat etmiştir⁴⁸. Tespitlere göre Ebû Nasr el-Muttaviî Gülâbâdî'nin erken vefat eden hocasıdır. Gülâbâdî, 8 veya 10 yaşında ilim öğrenmeye başlasa, 15-20 yaşına kadar Buhârâ ve civarındaki hocalardan ilim almış olmalıdır. Sonra ilim seyahatlerine çıktığı kabul edilse, bu durumda Ebû Nasr el-Muttaviî'den de 328/940'da ders dinlediğine ve hocası da 329/941 senesinde Merv'de vefat ettiğine göre, büyük ihtimalle ondan Merv'de hadis dinlemiştir. Buhârâ ve civarında kendisinden ilim alınabilecek âlimlerin çokluğu ve genelde 15-20 yaşından önce ilim seyahatlerine çıkılmayacağı sebebiyle, onun yaklaşık 300-305/912-917 yılında doğmuş olabileceği olasıdır. Dolayısıyla Gülâbâdî'nin 80 veya 85 yıl yaşama ihtimali yüksektir. Kaldı ki, bu yaş da normaldir. Bilal Saklan ise, 65-75 sene yaşamış olabileceğini ifade etmektedir⁴⁹. Madelung ise, en erken vefat eden hocasının Ebû'n-Nasr er-Raşâdî (ö. 339/950-951) olduğunu tahmin etmekte ve onun vefat tarihinden hareketle, Gülâbâdî'nin 320/932 yılında doğmuş olabileceğini var saymaktadır⁵⁰.

Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa nüshası, nu: 128, 471/b'de geçen semâ' kaydında “...ve huve yervî ani'-Şeyh ez-Zâhid el-Ârif el-Musannif Ebî Bekir b. Ebî İshâk İbrahim b. Yâ'kûb el-Gülâbâdî senete 305/917 min vakti't-Tasnîf⁵¹ ifadesi geç-

⁴⁷ Bu isim hakkında, yazmaların hamişlerinde herhangi bir bilgi verilmediği gibi biyografi ve rical kitaplarında da herhangi bir ipucuna rastlanılmamıştır. Çünkü bu adı taşıyan pek çok kişi bulunmaktadır. Ebû Nasr Muhammed b. Hamdüye b. Sehl sadece Bağdat ile Merv'de ders okuttuğu için bu iki nispetle anılan Bekkâr adında biri, araştırma esnasında tespit edilememiştir, Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 57.

⁴⁸ Hakkında bilgi için bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 327; Zehebî, *Siyer*, XV, 80-81.

⁴⁹ Saklan, *Kelâbâzî*, s. 10.

⁵⁰ Madelung, “Abû Bekr Kalâbâdî”, *EIR*, I, 262.

⁵¹ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Çorlulu Ali Paşa, 128 nr., 471/b.

mektedir. Buradaki semâ' kaydında geçen ravi, Gülâbâdî'nin talebesi Muhammed b. Ali b. Ebî'n-Nasr Ahmed b. Ali el-İsfahânî el-Mâyurgî'dir⁵². Metinde verilen bu tarihin yanlışlıkla 305/917 yazıldığı düşünülmektedir. Çünkü Gülâbâdî'nin, kendisinin 300-305/912-917 yılları arasında doğmuş olabileceği tahmin edildiğine göre, bu tarihin 350/961 olma ihtimali yüksektir. Zira onun doğar doğmaz veya beş yaşında böyle bir eser yazması mümkün olmayacağına göre, bu tarih yanlıştır. *Maâni'l-Ahbâr* dikkatlice incelendiğinde, onun sanki zamana yayılarak veya devam ede gelen bir ders halkası sonucu ortaya çıkmış bir eser olduğu hissi uyanmaktadır. Eserde bu öngörüü doğrulayan başka karineler de bulunmaktadır. Ancak bu bilgi notu, Muhammed b. Ali el-Mâyurgî'nin, Gülâbâdî'nin derslerine küçük yaştan itibaren devam eden biri olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Maâni'l-Ahbâr'ın III. Ahmed, 538 numaralı nüshaya, Hızır b. İlyas (ö.  ) tarafından düşülen bir notta; ulemanın esere 350/961 yılından beri çok değer verdiklerini, öğrencilerin de eseri hocalarından isnad ve icâzetle aldıklarını, hatta *el-Hidâye* sahibi Ferganalı Şeyh Ali b. Ebî Bekir el-Hanefî el-Merginânî'nin (ö. 593/1197)⁵³ bile hocalarından *Maâni'l-Ahbâr*'ı icazetle aldığını ve talebesi Ebu'l-Vecd Şemsü'l-eimme es-Serahsî el-Hanefî el-Kerderî (ö. 642/1244)⁵⁴ ise, hem kendisinin hem de Mahmud b. Ebî Bekir el-Faradî el-Hanefî el-Gülâbâdî (ö. 700/1300)'nin talebesi olan Hâfızuddîn el-Kebîr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Hanefî el-Buhârî (ö. 693/1292)⁵⁵ gibi pek çok âlimin de, eseri icazetle aldıklarını haber vermektedir. Ayrıca Hâfızuddîn, bu icazetin sıhhatinde hiçbir şüphenin bulunmadığını belirterek, kendisinin de kıymetli hocalarından, pek çok tarikle eserin icazetini aldığını zikretmektedir⁵⁶. Yine *Maâni'l-Ahbâr*'ın elimizdeki nüshalarındaki semâ' kayıtlarından edindiğimiz bilgiye göre eser, H. 375 yılında semâen rivayet edilmiştir⁵⁷. Bu delillerden hareketle, Gülâbâdî'nin muhtemel doğum tarihinin (ö. 300/912) olduğu ön görülmektedir.

⁵² Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/b; 619 nr., 8/a, 246/b; 600 nr., 7/a; Çorlulu Ali Paşa, 128 nr., 471/b, semâ' kayıtları.

⁵³ Hakkında bilgi için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 206-207; Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 264; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 57.

⁵⁴ Hakkında bilgi için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 267-268; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 65.

⁵⁵ Hakkında bilgi için bkz. Kuraşî, *Cevâhir*, Haydarabad bas. II, 367; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 71, 73, 75.

⁵⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/a.

⁵⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed, 619 nr., 8/b; 600 nr., 7/b.

Kaynaklar, Gülâbâdî'nin vefat tarihi hakkında 380/990⁵⁸, 384/994⁵⁹, 385/995⁶⁰ ve 390/1000⁶¹ gibi dört farklı tarih vermektedirler. *Maâni'l-Ahbâr*'in III. Ahmed, 619 nr., 7/b'de, Hâfızuddûn el-Kebîr el-Buhârî'nin kendi yazısında verilen bilgiye göre, Ebû Bekir 380/990 yılında 19 Cemâziyelevvel Cuma günü vefat etmiştir. Muhammed Parsâ, Ebû Bekir'in 380/990 senesinin, Cemâziyelevvel ayının 29. 24. veya 25. Cuma günü Buhârâ'da vefat ettiğini, Merkadinin meşhur olup, ziyaret ve teberrük edildiğini haber vermektedir⁶². Arberry, *Dârâ Şikûh*'un *Sefînetü'l-Evliya*'sında 19 Cemâziyelevvel Cuma günü Gülâbâdî'nin Buhârâ'da vefat ettiğini nakleder ve hesabına göre on yıl içerisinde de bu tarihin 385/995'e rastladığını belirterek kendisinin de vefat tarihi olarak bunu tercih ettiğini ifade etmekle birlikte, 380/990 yılında vefat etmiş olabileceğini de zikretmektedir⁶³. Bize göre onun, 380/990 yılında vefat etmiş olma ihtimali daha yüksektir.

Madelung, türbesinin Buhârâ'da bulunduğunu ve XI/XVI. yüzyıla kadar ziyaret edildiğini belirtmektedir⁶⁴. Ancak türbesinin günümüzde hâlâ durup durmadığı hakkında maalesef herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır.

Muhaddis-sûfi Gülâbâdî, Buhârâ'nın Gülâbâd Mahallesi'nde dünyaya geldiği için buraya nispetle Gülâbâdî diye anılmış ve meşhur olmuştur. İlk İslam coğrafyacılarının eserleri, müellif ve buraya nispet edilen âlimlerin biyografilerinden⁶⁵ bahseden klasik eserler ve modern çalışmalar⁶⁶, maalesef Gülâbâd⁶⁷ hakkında

⁵⁸ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Mektebetü'l-Esed (Zahiriyye), hadis:1034 nr.; hadis: 13495 nr.; III. Ahmed, 619 nr., 7/b'de Hâfızuddûn el-Kebîr el-Buhârî'nin kendi yazısından nakledilen bilgiye göre; Velîyyüddîn Efendi, 718 nr. nüshanın kapağında; Murat Molla, 610 nr.; Hacı Selimağa/Hüdayî Efendi, 161 nr.; Kuraşî, *Cevâhir*, Haydarabad bas. II, 272 (Ancak naşir tarafından dipnotta rakamla H. 308 tarihi verilmiş, bunun H. 380 yerine sehven yazıldığı düşünülmektedir.); Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 99; İbn Kutluboga'nın *Tâcü't-Terâcim*'inin muhakkiki s. 333'deki dipnotta, başka bir nüshada bu şekilde geçtiğini belirtmektedir; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 53, 105, 225, 419; Kettânî, *Risâle*, s. 40, 196; Brockelmann, *GAL*, I, 360; Brockelmann, *Suppl.* I, 217; Zirikli, *A'lâm*, VI, 184; Kays Âlu Kays, *Îrâniyyûn*, II, 450; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 212; Gülâbâdî, *Taaruf*, (Abdulhalîm-Taha); Sezgin, *GAS*, I, 668; Nwyia, "al-Kalâbâdî", *EL*, IV, 467; Shiloah, *The Theory of Music*, s. 161; Damghani, "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic", s. 37; Graham, "Abû Sa'd Abî'l-Khayr and the School of Khurâsân", s. 113; Cezzâr, *Medâhilü'l-Müellifîn*, III, 1372.

⁵⁹ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Murad Buhârî, 94/M nr.; Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kûb el-Kelâbâzî, el-Buhârî, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi Maâni'l-Ahbâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1999, çalışmadan ileride bahsedilecektir; Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 496'daki rüya hikayesinde; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 222; Sezgin, *GAS*, I, 668; Chabbi, "Réflexions Sur Le Soufisme Iranien Primitif", *JA*, CCLXVI, 39.

⁶⁰ Murad Buhârî, 94/M nr.; Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 496'daki rüya hikayesinde; Brockelmann, *GAL*, I, 360; Kays Âlu Kays, *Îrâniyyûn*, II, 450; Dârâ Şikûh'un *Sefînetü'l-Evliya*'sından naklen Arberry, *Doctrine*, s. XI; Arberry, "Kelâbâzî", *IA*, VI, 538.

⁶¹ Nicholson, *Literary*, s. 338; Brockelmann, *Suppl.* I, 217; Kays Âlu Kays, *Îrâniyyûn*, II, 450.

⁶² Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 99.

⁶³ Arberry, *Doctrine*, s. XI.

⁶⁴ Madelung, "Abû Bekir Kalâbâdî", *EIR*, I, 263.

⁶⁵ Gülâbâd'a nispet edilen âlimler hakkında bilgi için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 44-48.

“Buhârâ'nın bir mahallesi” olduğunun ötesinde herhangi bir bilgi vermemektedirler.

Gülâbâdî, sûfî olarak şöhret bulmasına rağmen, Sülemî (ö. 412/1021)'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye* ve Ebû Nuaym el-İsbahânî (ö. 430/1038)'nin *Hilyetü'l-Evliya'sı* gibi mutasavvıfların hal tercümelerini konu edinen eserlerde ondan söz edilmemiştir. Bu meşhur biyografi müelliflerinin Ebû Bekir'i görmezden gelmelerini izah etmek zordur. Bu tutumu izah için ilk akla gelen, Gülâbâdî'yi kendileri gibi bir sûfî olarak görüp görmedikleridir.

Cüneyd (ö. 297/909), Hallac (ö. 309/921), Şiblî (ö. 334/945) ve daha başka sûfîler, hem ilmi eserlerde, hem de halk arasında yayılmış hikâyeler sayesinde şöhret kazanmışlardır. Buna mukabil Gülâbâdî şeyh Ebû Bekir'in ismine atıf, gerek ulema gerekse halk arasında azdır. Aynı tasavvufi çizgide olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) bile, *Risâle*'sinde, onu ne şeyhleri arasında zikretmekte, ne de sözlerinden nakilde bulunmaktadır. Hucvîrî (ö. 465/1072) de *Keşfu'l-Mahcûb*'da ondan hiçbir nakil yapmamaktadır. Oysa bu zatların eserlerinde Gülâbâdî'den nakillerde bulunabilecekleri pek çok konu vardır. Akla ondan istifade ettikleri halde adını zikretmemiş olabilecekleri ihtimali gelmektedir.

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) de *Sıfatü's-Safve*'sinde aynı ihmali sürdürmektedir. Ferdiddün Attar (ö. 620/1220) *Tezkiretü'l-Evliya'sında*, İbnu'l-Mulakkın (ö. 804/1401) *Tabakâtü'l-Evliya'sında*, Şa'rânî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ'sında*, Münâvî (ö. 1031/1621) *el-Kevâkibü'd-Dürriyye'sinde* Gülâbâdî hakkında bilgi vermemektedir⁶⁶. Molla Câmî ise *Nefâhât*'ında, sadece Hallac-ı Mansûr'un halifesi olan Fâris b. İsa el-Bağdâdî (ö. 335/947)'den bahsederken, “Şeyh Ârif Ebû Bekir b. İshak el-Gülâbâdî el-Buhârî kitaplarında ondan vasitasız olarak nakillerde bulunmaktadır”⁶⁹ ifadesi dışında ondan söz etmemektedir.

Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin diğer bazı sûfîler gibi meşhur olmaması, en önemlisi kendisinden hemen sonra yazılan ciddi sûfî tabakât kitaplarında, başkalarına yer verildiği halde, ona yer verilmemesi anlaşılır değildir. Onu bilmemeleri veya duymamaları ihtimali ise oldukça zayıf görünmektedir. Gülâbâdî'nin Hanefî fakihleri arasında meşhur olması, sûfîlerin onu, sûfî olarak değil de fakîh olarak görmüş olabileceklerine bir işaret olabilir mi? Nitekim kendisinden birkaç satırla dahi olsa bahseden, vefatının ardından yaklaşık dört yüz sene sonra telif edilmiş Hanefî tabakât kitaplarıdır.

→

⁶⁶ Arberry, *Doctrine*, s. XI; Arberry, “Kelâbâzî”, *İA*, VI, 538; Nwyia, “al-Kalâbâdhi”, *EI*, IV, 467; Chabbi, “Réflexions Sur Le Soufisme Iranien Primitif”, *JA*, CCLXVI, 39; Madelung, “Abû Bekir Kalâbâdî”, *EIR*, I, 262; Graham, “Abû Sa'd Abi'l-Khayr and the School of Khurâsân”, s. 113.

⁶⁷ Gülâbâd mahallesinin yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 14-23.

⁶⁸ Saklan, *Kelâbâzî*, s. 2.

⁶⁹ Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-Üns*, s. 219.

Kaynaklarda hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bilgi verilmeyen Gülâbâdî'nin ailesi ve çocukları hakkında da herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemiştir. Yalnız künyesinin Ebû Bekir olması ve *Maâni'l-Ahbâr*'ın çeşitli nüshalarında zikredilen semâ' kayıtlarında "Ümmü'l-Kâsım bint Ebî Bekir b. Ebî İshâk" isimli ravinin müellifin kızı⁷⁰ olduğu ihtimali bizlere onun evli ve çocuk sahibi olduğunu göstermektedir.

Tarihçi Barthold, Batı Karahanlı hükümdarı Arslan Hân Muhammed'in (ö. 526/1131) idaresini (M. 1102-1130) anlatırken onun, "Nemed-pûş" (aba elbiseli) lakaplı, zâhid Hasan b. Yusuf el-Buhârî ile iyi ilişki içinde olduğunu söyler ve "Onun yalnız sebze ile yaşadığını", ayrıca Buhârâ'da onun dışında, "Et yemekten kesinlikle sakınan sadece Ebû Bekir Kallâbâdî adında bir şeyh vardı." diye bir bilgi vermektedir⁷¹. Buradaki ifadeden anlaşıldığı üzere, zâhid Hasan b. Yusuf ile Arslan Hân çağdaşlar, Ebû Bekir el-Gülâbâdî ise daha önce yaşamış biri olmalıdır. Ayrıca mevcut kaynaklardan elde edilen bilgilere göre, Arslan Hân'dan önce Gülâbâdî'ye nispet edilen âlimler arasında, üzerinde durduğumuz *Maâni'l-Ahbâr* sahibi Ebû Bekir el-Gülâbâdî (ö. 380/990)'nin dışında, ismi bu şekilde olan herhangi birine rastlanmamıştır⁷². Bu sebeple, söz konusu et yemeyen kişinin Gülâbâdî olduğu ileri sürülebilir.

Muhammed Parsâ, *Faslu'l-Hutâb* adlı eserinde Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr* adlı eseri yanında daha çok *Taarruf*undan nakillerde bulunmuştur. O, "Şeyh Ebû Bekir b. Ebî İshâk, meşâyih'in büyüklerinden ve sâliklerin kutuplarından olup, ahir vaktini fazlaca zühd, mücâhede ve riyâzatla geçirmiş ve *Taarruf* kitabını ikmal eylemiştir"⁷³ der. Sanırız, bu bilgi Gülâbâdî'nin tasavvufi yaşamının kısmen aydınlanmasında bir ipucu verebilecek niteliktedir. Maalesef mevcut kaynaklarda, onun hayatı hakkında bu bilgilerle lakapları dışında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bu bilgiler ise, onun hayatını yeterince aydınlatacak nitelikte değildir.

Daha önce ismi konusunda verilen bilgilerde de zikredildiği gibi Gülâbâdî, amelde Hanefî mezhebine mensuptur. Eserlerinden, itikatta, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat çizgisinde olduğu anlaşılma ile birlikte, eserinin bir yerinde bunu açıkça ifade etmektedir⁷⁴.

Ebû Bekir'in milliyeti konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi İran, kimisi de Arap asıllı olduğunu iddia etmiştir. Ancak "Etnik Durum"da da ifade edildiği gibi, onun etnik kökeni konusunda bir iddiada bulunmak -şu anki

⁷⁰ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Fatih, 697 nr., 2/a; Şehid Ali Paşa, 375 nr., vrk. 267; Ayrıca İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179) Kâdî İyâz (ö. 544/1149)'dan eserin icazetini almış ve *Maâni'l-Ahbâr*ın bu nüshası da aynı şekilde Gülâbâdî'nin kızı "Ümmü'l-Kâsım" tarafından rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Hayr el-İşbîlî, *Fihrist*, s. 202. Ayrıca bkz. Saklan, *Kelâbâzî*, s. 9.

⁷¹ Barthold, *Türkistan*, s. 398.

⁷² Gülâbâdî'ye nispet edilen âlimler için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 44-48.

⁷³ Parsâ, *Faslu'l-Hutâb*, s. 99.

⁷⁴ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 379/b.

verilere göre- oldukça zor görünmektedir. Bu konuda görüş belirten Nicholson⁷⁵, Arberry⁷⁶ ve Uludağ⁷⁷ Arap asıllı olduğunu; Kays Âlu Kays, Damghani ve Damghani'nin makalesinin bulunduğu çalışmayı derleyen editör İran asıllı⁷⁸ olduğunu, Ateş ise onun Türk olduğunu⁷⁹ iddia etmektedirler.

Bu çalışmaların hiçbirisi, iddialarını herhangi bir delile dayandırmamaktadır. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, onlar, Arapça eser yazdığı veya müellifin isminin Arapça olmasından dolayı Arap olduğuna; Gülâbâdî kelimesinin Farsça olması, buranın İranlıların yerleştiği/yaşadığı bir memleket olduğuna işaret edebileceği varsayımından hareketle, Buhârâ ve havalisinin İranlıların beldeleri olduğu kabulünden dolayı onun İranlı olduğuna hükmedilmiş gözükmektedir. Ancak araştırmamız esnasında, Ebû Bekir'in milliyeti hakkında herhangi bir bilgi veya ipucuna rastlanılmamıştır. Elde ispatlayacak veriler olmaması sebebiyle, onun ırki mensubiyeti hakkında herhangi bir iddianın mesnetsiz olduğu söylenebilir.

Gülâbâdî'nin hayatı hakkındaki tartışmalardan sonra, onun iki eserinden hareketle, ilmi kişiliği hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunulacaktır.

III. İLMİ KİŞİLİĞİ

Hayatı gibi nasıl bir eğitim aldığı da pek bilinmeyen Ebû Bekir'in bu yönü, onun matbu eseri *Taaruf* ile şu ana kadar pek bilinmeyen/tanınmayan ve kaynaklarda da bir iki cümleyle geçiştirilen *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinden hareketle kısaca ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tespitlere göre, kaynaklarda onu niteleyen on beşten fazla sıfat bulunmakta ve bunlardan bazıları ilmi kişiliğine ışık tutmaktadır. Hakkında kullanılan zâhid, sûfî, ârif, kutbu'l-aktâb, muhaddis, hâfız, fakîh, usulcü/Hanefi usulcüsü, âlim gibi nitelemeler onun ilmi kişiliğini ortaya koymada birtakım ipuçları vermektedir. Bu lakaplar, onun zengin bir ilmi kişiliğe sahip olduğunun kanıtı olabileceği gibi, başkaları tarafından -ki bunlar arasında muteber âlimler de bulunmaktadır- nasıl görüldüğünü de ortaya koyabilir.

Gülâbâdî, Cüneyd ve Hallâc'la zirveye tırmanan tasavvuf tartışmalarının içinde yani IV/X. asrın başlarında doğmuştur. Sûfîlerin neredeyse hepsinin töhmet altında bırakıldığı bir dönemde, sûfî eleştirilerine *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-*

⁷⁵ Nicholson'un gerek eserinin adı "A Literary of the Arabs" gerekse konuyu işlediği başlık "Arabic Authorities on Sufism" (s. 338) bunu göstermektedir.

⁷⁶ Arberry, *Doctrine*, s. XIII.

⁷⁷ Uludağ, *Taaruf*, s. 11.

⁷⁸ Kays Âlu Kays'ın gerek eserinin adı *el-Îrâniyyân ve'l-Edebu'l-Arabî* gerekse "Buhârâ havalisinin İranlıların beldelerinden olduğu" ifadesi (II, 450) buna işaret etmektedir; Damghani'nin "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic" isimli makalesi ile makalenin bulunduğu derlemenin adı *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, buna delalet etmektedir; Ayrıca Damghani, makalesinin 37. sayfasında Gülâbâdî'nin Farsça bir yer ismi olduğunu ifade etmektedir.

⁷⁹ Süleyman Ateş, herhangi bir delil zikretmeden onun "Türk bilgini" olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 100.

Tasavvuf adlı eserini yazarak cevap vermiştir. O, eserine önce sûfî kavramı, akabinde ise gerçek sûfîlerin kimler olduklarını belirterek başlamıştır. Sonra da Akaid ilminin hemen hemen tüm konuları ile Tasavvuf ıstılahlarını ele alarak “Sûfîlerin akideleri, meseleler hakkındaki görüşleri budur” dercesine, muhataplara bir reddiye yazmış gibidir.

O, hem *Maâni'l-Ahbâr*'da, hem de *Taarruf*'da döneminin yaygın tartışmaları olan “Tevhid” ve “Allah'ın sıfatları” gibi konularda sûfîlerin bakış açılarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu ve benzeri konular *Maâni'l-Ahbâr*'da zaman zaman dağınık bir şekilde ele alınmış, *Taarruf*'da ise daha derli toplu ve detaylı işlenmiştir. Yine onun bu tür tartışmaları ayet, hadis ve sahabe sözlerine dayanarak işlenmesi, anlamlı bir örnektir. Ayrıca *Taarruf*, sahasında bu şekilde yazılan ilk sistematik eser olarak kabul edilir. Gülâbâdî, her ne kadar Kelâm ilminin nazari konularına girmemiş olsa da, iki eserinden de elde edilen intiba, onun bu konularda derin bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

Gülâbâdî, gerek klasik, gerekse çağdaş kaynaklarda adeta *Taarruf* adlı eseriyle özdeşleştirilmiştir. Oysa *Maâni'l-Ahbâr* adlı eseri, bu eserden hiç de geri kalmayacak, hatta bir noktaya kadar onu da içine alabilecek nitelikte bir çalışmadır. Bunun yanı sıra, eserin gerek semâ' kayıtlarından, gerekse *Maâni'l-Ahbâr*'a (III. Ahmed, 538 numaralı nüsha, vrk. 2/a), Hızır b. İlyas (ö. 4) tarafından düşülen nottan anlaşıldığı üzere kitap, özellikle Hanefî âlimler tarafından 350/961 yılından bu tarafa çok değer verilen ve öğrencilerin hocalarından icâzetini aldıkları meşhur bir eserdir.

Taarruf'ta sûfîlerin akidesini ortaya koyan Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*'da sünni kelâm akidesine bağlı olan sûfîlerin, hadislerin şerhinde izledikleri metodu ortaya koymaktadır. Onun bu çalışmasında, muhaddis-sûfî kimliğinin öne çıktığını görülmektedir. Şerhte izlediği metod incelendiğinde, bir muhaddis gibi davrandığı anlaşılmaktadır. Gülâbâdî'nin bu özelliği, sûfiyye içinde önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir. O, bu eserde 223 hadisi işârî olarak şerh etmektedir. Müfesser ve şevâhid olarak getirdiği hadisleri, çoğu zaman senetli olarak vermesi ve kullandığı hadislerin umumiyetle sağlam olması, onun hadisçi formasyonuna sahip olduğunun göstergesidir.

Diğer ilk devir sûfî âlimleri gibi, Gülâbâdî de görüşlerini serdederken, ele aldığı konuları açıklarken ve hadisleri şerh ederken öncelikle Kur'an-ı Kerim ve hadisi/sünneti esas almaktadır.

Gülâbâdî'nin hocalarının arasında fakihlerin bulunması, Hanefilere ait tabakat kitaplarında biyografisinin zikredilmesi ve “fakih, usulcü” olarak nitelenmesi, onun fıkıh birikimini önemli ölçüde aydınlatmaktadır. Fakat elimizdeki eserlerinde fıkhi konulara pek yer vermediğinden, onun fakihlik yönünü yeterince tetkik etmemize olanak bulunmamaktadır. Aksine *Maâni'l-Ahbâr*'da bazı fıkhi konuları ahlaki açıdan ele aldığı dikkati çekmektedir.

Gülâbâdî'nin tarihi bir olayı, İbn İshâk (ö. 151/768)'a varan bir senetle ri-yayette bulunması, tarihçilik yönünü kısmen aydınlatmaktadır⁸⁰. Yine eserin nüshalarından birinde, hadis şerhlerinin sonunda konuyla ilgili uzunca şiirler nakletmesi, metin içinde istişhad için şiiri delil olarak kullanması, ayrıca "recez" ve "nazım"⁸¹ gibi edebi tabirlere hâkim olduğu göz önüne alınca onun bu alanda da bilgi sahibi olduğu anlaşılır. "Felsefe"⁸² ve "Matematik"⁸³ gibi, diğer bilim dallarında da bilgi sahibi olduğunun tespiti, Gülâbâdî'nin çok yönlü bir âlim olduğunu gösterdiği gibi, Buhârâ ve civarının ilim ve kültür seviyesinin durumunu da göstermektedir.

Süleyman Uludağ, İbn Teymiyye'nin "Tasavvuf ve zühd konularında eser yazan Gülâbâdî, Sülemî, Kuşeyrî gibi bazı sûfîler, müteahhir zâhidleri asıl kabul ederek sahabe ve tabiunun yoluna yüz çevirdiler"⁸⁴ şeklindeki eleştirisine cevap verirken, Ebû Bekir'in uzun yıllar hadis okuttuğunu ve *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinin buna güzel bir cevap olabileceğini bildirmektedir⁸⁵. İbn Teymiyye'nin tenkidini haksız bulan Uludağ, cevap verirken zikrettiği bilgiye herhangi bir referans vermemektedir. Sanırız Uludağ, böyle bir kanaate, Gülâbâdî'nin Hz. Peygamberin hadislerini şerh ettiği *Bahru'l-Fevâid/Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinden yola çıkarak varmıştır. Söz konusu eserin bir kısmının tahkik ve tetkiki sonucu, Uludağ'ın bu kanaatinin doğruluğu tarafımızdan teyit edilmiştir.

İlmi kişiliği ortaya konduktan sonra, onun ilmi kişiliğinin oluşmasında son derece etkili olan hocalarına geçilecektir. Ancak öncelikle tespit edilebildiği kadarıyla, ilim öğrenmek için nerelere seyahat ettiği ortaya konulacaktır.

a. İlmi Seyahatleri

Kaynaklarda hayatı hakkında pek bilgi verilmeyen Gülâbâdî'nin ilim öğrenmek için seyahat ettiği yerler, *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserindeki hocaları ve senedlerde verilen bilgilerden hareket edilerek ortaya konulacaktır. Bu verilere göre, o başta Buhârâ havalisindeki ilim merkezleri olmak üzere; Semerkant, Serahs, Merv, Nişâpûr, Belh, Bağdat, Kufe, Rey ve Mısır'a kadar gitmiş, oralardaki hocalardan ders almış ve hadis dinlemiştir.

Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*'ın 52. hadisini Ebû Nasr Muhammed b. Hamdûye b. Sehl b. Yezid el-Muttaviî, el-Mervezî (ö. 329/941)'den nakletmektedir⁸⁶. Bu zat

⁸⁰ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 269/a.

⁸¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 363/b. Ayrıca bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Arapça kısmı).

⁸² Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 96/b, 300/b.

⁸³ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 86/b, 177/b-178/a..

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, X, 367.

⁸⁵ Uludağ, *Taarruf*, s. 15.

⁸⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Arapça kısmı), 15. Hadis, s. 162.

sadece Bağdat ile Merv'de hadis okutmuş olup Merv'de vefat etmiştir⁸⁷. Öyle olunca ondan büyük ihtimalle Merv'de hadis almıştır.

Ebû'l-Fadl Ali b. el-Hasen b. Ahmed'den Serahs'ta⁸⁸, Ebû Bekir Muhammed b. Mihrûye er-Râzî'den Rey'de⁸⁹, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Bağdadî'den Semerkant'ta⁹⁰, Muhammed el-Himmânî'den Kûfe'de⁹¹, Yahyâ b. Sâlih es-Sehmî'den Mısır'da⁹² hadis dinlemiştir. Gezdiği coğrafyanın Mâverâünnehr'den Mısır'a kadar uzanması, -her ne kadar elde veriler olmasa da- Şam ve Hicaz bölgesinde de bulunmuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Maâni'l-Ahbâr şerhinde hadis formasyonu ile zühdü, diğer bir ifadeyle sûfi bakış açısını birleştiren Gülâbâdî'nin yetişmesinde, kimlerin katkıda bulunduğu, büyük ölçüde onun adı geçen eserinden tespit edilecek ve istifade ettiği hocalarının sadece isimleri verilecektir.

b. Hocaları

Hiç şüphesiz bir âlimin yetişmesinde en büyük etken hocalarıdır. O nedenle İslam medeniyeti ilim geleneğinde, kişinin ilim aldığı hocaları üzerinde önemle durulmuştur. Kaynaklarda, Gülâbâdî'nin hayatı hakkında olduğu gibi, hocaları hakkında da birkaçı istisna maalesef herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ulaştığımız kaynaklardan sadece Leknevî, Gülâbâdî'nin Muhammed b. Fadl el-Kamârî (الكَمَارِي) el-Buhârî (ö. 381/991)'den fıkıh tahsil ettiğini belirtmektedir⁹³. Tasavvufi konularda ise, geniş ölçüde faydalandığı ilk kaynağın Hallac'ın talebesi Fâris b. İsa Ebû'l-Kâsım el-Bağdâdî (ö. 335/947) olduğu, ondan bizzat dinleyerek nakillerde bulunduğu bildirilmektedir⁹⁴. Muhammed b. Ahmed İbrahim Ebu'l-Hüseyn el-Fârisî (ö. ٤٠٠)'den etkilendiğine dair bilgiler de vardır⁹⁵.

Bunların dışındaki hocaları, bir kısmının tahkikini yaptığımız *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserindeki hadislerin sened zincirlerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*'dan anlaşıldığı kadarıyla yüz civarında hocadan istifade etmiştir. Ancak araştırmamız esnasında edindiğimiz intiba bu sayının daha fazla olduğu yönündedir. Çünkü Buhârâ ve civarında ismini bildiğimiz veya bilmediğimiz, kendisinden ilim alınabilecek, çok sayıda âlim yetişmiştir. Burada onun

⁸⁷ Hakkında bilgi için bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 327; Zehebî, *Siyer*, XV, 80-81.

⁸⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Arapça kısmı), 15. Hadis, s. 48-51.

⁸⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Arapça kısmı), 21. Hadis, s. 66-67; *Maâni'l-Ahbâr*, Carullah, 995 nr., 73/b, 206/b.

⁹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 157/a, Carullah, 995 nr., 89/a.

⁹¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 267/a, Carullah, 995 nr., 143/a.

⁹² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 157/a, Carullah, 995 nr., 89/a.

⁹³ Bkz. Kuraşî, *Cevâhir*, Haydarabad bas. II, 107-108, Riyad bas. III, 300-302; Leknevî, *Fevâid*, s. 161, 184; Arberry, "Kelâbâzî", *IA*, VI, 538; Madelung, "Abû Bekr Kalâbâdî", *EIR*, I, 262.

⁹⁴ Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 200; Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-Üns*, s. 219.

⁹⁵ Bkz. Şerîbe, Nureddin, (Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*), s. 379'daki dipnottan; Madelung, "Abû Bekr Kalâbâdî", *EIR*, I, 263.

Maâni'l-Ahbâr'ından tespit edilen ve sıkça atıfta bulunduğu hocalarından bazılarının isimleri verilecektir.

Ebû Nasr Muhammed b. Hamdûye b. Sehl b. Yezid el-Muttaviî el-Mervezî (ö. 329/941)⁹⁶.

Ebû'n-Nasr er-Raşâdî (ö. 339/950-951).

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kub el-Hârisî es-Sebezmûnî el-Gülâbâdî el-Buhârî (ö. 340/951) el-Fakîh Şeyhu'l-Hanefiyye el-Üstâz.

Ebû Sa'd Hâtim b. Akîl b. el-Mühtedî (ö. 350/961).

Ebû Sâlih Halef b. Muhammed (ö. 350/961).

Ebû'l-Leys Nasr b. el-Feth el-Küdeymî (ö. 373/983).

Ebu'l Abbâs Ahmed b. Sabbâğ (ö. es-Sabbâğ) b. el-Vaddâh el- Hatîb.

Ebû Ahmed Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim ed- Dihkânî el-Merzubânî es-Semerkandî.

Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yezdâd er-Râzî el-Fakîh.

Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yûsuf el-Ummânî/el-Umânî/el-Ammânî en-Neysâbûrî.

Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Merdek el-Kâdî eş-Şehîd el-Merdekî⁹⁷.

Hocası olma ihtimali bulunanlar ise şunlardır:

İbnü'l-Heysen Ebû Bekir Muhammed b. Hâlid b. el-Hasen b. Hâlid el-Muttaviî el-Buhârî (ö. 362/972)⁹⁸.

Ebû Ca'fer b. Ebî Temmâm Ahmed b. el-Kâsım b. el-Heyyâc b. Süleyman el-Muttaviî es-Semerkandî⁹⁹. Bu zat Buhârâ'da (ö. 332/943)'de hadis okutmuştur.

Şimdi Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin yetiştirdiği öğrencilerin adları verilecektir.

c. Öğrencileri

Baştan beri belirttiğimiz gibi, biyografi eserlerinden sadece birkaç tanesi Gülâbâdî'nin hayatı hakkında birkaç kelimedenden öteye geçmeyen bilgiler vermektedir. Bunlarda da ne onun hocaları, ne de öğrencileri hakkında bilgi verilmektedir. Bu sebeple sadece *Maâni'l-Ahbâr*'ın muhtelif nüshalarında geçen çeşitli semâ' kayıtları ile müracaat edilen eserlerde tespit edilen öğrencileri zikredilecektir. Yüzün üzerinde hocası olan bir zatın, bundan çok daha fazla öğrencisi olacağı hatta olması gerektiğini düşünmek yanlış olmasa gerekir. *Maâni'l-Ahbâr* içerik yönünden incelendiğinde, hocanın, gerek ilmiye sınıfından gerekse halktan derslerini/sohbetlerini yüzlerce kişinin dinlemiş olması gerekir. Ancak bunlardan tespit edilebilenler şunlardır:

⁹⁶ Bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 327; Zehebî, *Siyer*, XV, 80-81.

⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 66-70.

⁹⁸ Sem'ânî, *Ensâb*, V, 327.

⁹⁹ Sem'ânî, *Ensâb*, V, 327.

Maâni'l-Ahbâr ravisi kızı, Ümmü'l-Kâsım bint Ebî Bekir b. Ebî İshâk¹⁰⁰.

Maâni'l-Ahbâr ravisi, Muhammed b. Ali b. Ebî'n-Nasr Ahmed b. Ali el-İsfahânî el-Mâymurgî'dir¹⁰¹. Sem'ânî de Ebû Nasr Ahmed b. Ali b. el-Hasen b. İshâ el-Mukrî' ed-Darîr el-Mâymurgî (ö. 430/1038)'nin *Maâni'l-Ahbâr* sahibi Ebû Bekir b. Ebî İshâk el-Gülâbâdî'den hadis rivayet ettiğini haber vermektedir¹⁰². Dolayısıyla Ebû Nasr el-Mâymurgî onun öğrencisidir.

Muhammed Parsâ, âlim, ârif ve imam Ebû İbrahim İsmail b. Muhammed b. Abdullah (b. Abdullah b. Ahmed b. Sehl b. Süheyl b. Erzah el-Âmulî, Buhârâ ehlerinden)¹⁰³ el-Müzekkir el-Müfessir el-Müstemlî (ö. 434/1042) namıyla ma'ruf bu zatın, Gülâbâdî'ye arkadaşlık ettiğini ve tasavvuf tarikatını ondan aldığını haber vermektedir¹⁰⁴. Kelâm ilmine eğimli olan öğrencisi Ebû İbrahim İsmail b. Muhammed, hocası Ebû Bekir b. Ebî İshâk'ın *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* adlı eserini şerh etmiştir¹⁰⁵. Ebû Tâhir İbrahim b. Ahmed b. Saîd b. Muhammed b. İshâk el-Müstemlî el-Buhârî et-Tabîb (ö. 43ç)¹⁰⁶.

d. Eserleri

Kaynaklarda Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin eserlerinin isimleri zikredilmiş ve bunlardan *Taarruf* ile *Maâni'l-Ahbâr* hakkında bilgi verilmiştir.

1- *et-Taarruf Li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*¹⁰⁷

Gülâbâdî'nin en meşhur eseri olup adeta onunla özdeşleşmiştir. Gerek doğulu, gerekse batılı araştırmacılar, onu bu eseriyle tanır olmuşlardır. Gülâbâdî'nin diğer eserlerinden hemen hemen hiç söz etmemekle birlikte *Maâni'l-Ahbâr*'dan ise birkaç kelime ile bahsetmektedirler.

Yetmiş beş fasıldan oluşan eser, sûfilerin akide ve rûhî hallerinin yanı sıra, Tasavvuf ve Akaid ile alakalı hemen hemen bütün konulardan bahsetmektedir. Muhtasar bir Akaid ile Tasavvuf kitabı gibidir. Hakkında "*Taarruf olmasaydı Tasavvuf bilinmezdi*" diye bahsedilen çalışma, Tasavvufun temel kaynaklarından biri

¹⁰⁰ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, Fatih, 697 nr., 2/a; Şehid Ali Paşa, 375 nr., vrk. 267; Kâdî İyâz (ö. 544/1149)'dan eserin icazetini alan İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179)'ye ait "*Maâni'l-Ahbâr*" nüshası, bkz. İbn Hayr el-İşbîlî, *Fihrist*, s. 202; Ayrıca bkz. Saklan, *Kelâbâzî*, s. 9.

¹⁰¹ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed, 538 nr., 2/b; 619 nr., 8/a, 246/b; 600 nr., 7/a; Çorlulu Ali Paşa, 128 nr., 471/b, semâ' kayıtları.

¹⁰² Mâymurg, Buhârâ-Nesef/Nahşeb yolu üzerinde Buhârâ'ya yakın büyük bir köydür. Buraya nispet edilen meşhur âlim ise, bu zât olup o, hadiste sika, sâlih, sadûk, muksir ve zâhid biridir. Bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 184; Hamevî, *Mu'cem*, V, 50. Ancak Hamevî'de vefat tarihi rakamla H. 403 verilmiş olup bunun baskı hatası olduğu düşünülmektedir.

¹⁰³ Sem'ânî, *Ensâb*, V, 289.

¹⁰⁴ Parsâ, *Faslu'l-Hutâb*, s. 99. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 289.

¹⁰⁵ Sem'ânî, *Ensâb*, V, 289.

¹⁰⁶ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed, 619 nr., 8/a; 600 nr., 5/a, 7/a; Sem'ânî, *Ensâb*, V, 289.

¹⁰⁷ A. J. Arberry ilk defa 1934 yılında Kahire'de eserin Arapça'sını, 1935'de ise İngilizce'sini neşretmiştir. Bu batılı İslam araştırmacısı sayesinde eser son asırda gerek doğu, gerekse batıda tanınmıştır. Bundan sonra *Taarruf*'un birçok kez Arapça tahkiki yapılarak çeşitli yayınevleri tarafından basılmıştır. Türkçeye ise, Süleyman Uludağ tarafından 1979 yılında kazandırılmıştır.

sayılıp; kendinden sonra gelen birçok kişinin faydalandığı eser olmuş, özellikle de şer'î çizgide olan sūfilerin. Eser, başta Gülâbâdî'nin öğrencisi Ebû İbrahim İsmail b. Muhammed tarafından olmak üzere çeşitli zamanlarda şerh edilmiştir. Muhammed Parsâ'nın belirttiğine göre, Gülâbâdî bu eseri ömrünün sonuna doğru telif etmiştir¹⁰⁸.

2- *Maâni'l-Ahbâr* (*Miftâhu Maâni'l-Ahbâr*) veya *Bahru'l-Fevâid*¹⁰⁹

Gülâbâdî'nin günümüze kadar ulaşabilmiş bir diğer eseri de budur. O, *işâri hadis yorumunun*¹¹⁰ güzel örneklerinden biri sayılabilecek bu eserinde, sūfiyane/manevî bir yaklaşımla genellikle ahlaki ve kısmen de diğer konulardaki 223 hadisi şerh etmiştir. Kitapta şevâhidle birlikte 700'den fazla hadis kullanılmıştır. O, müfesser ve şevâhid olarak getirdiği hadisleri, çoğu zaman senetli olarak vermiştir. Eser, hadis şerh çalışmalarının ilk örneklerinden biridir.

Kayıtlara yanlılıkla, *Şerhu Garîbi'l-Ehâdis*¹¹¹ adıyla, başka bir kitap gibi geçen eserin araştırmamız sonucunda, *Maâni'l-Ahbâr*'ın bir nüshası olduğu tespit edilmiştir. Kitap, Süleymaniye Kütüphanesine bağlı, Râğıp Paşa Kütüphanesi 311 (21) numarada bulunmaktadır.

¹⁰⁸ Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 99.

¹⁰⁹ Eser, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi Maâni'l-Ahbâr* adıyla Muhammed Hasan ile Ahmed Ferid el-Mezîdî tarafından tahkik edilerek 1999 yılında Beyrut'ta bizim çalışmamızdan sonra basılmıştır.

Tahkikte, ne müellif hakkında ne de eserin diğer yazma nüshaları hakkında herhangi bir bilgi verilmiştir. Gülâbâdî'nin eserlerini tespit ederken ise, sadece *Keşfü'z-Zünûn*'la yetinen muhakkikler, onun kitaplarını tam olarak tespit etmedikleri gibi ona ait olmayan bir eseri de ona izafe etmişlerdir. Ayrıca farklı iki eseri de tek bir eser olarak vermişlerdir. Müellifin ismini dahi tam olarak tespit etmeyen muhakkikler, onun vefat tarihini de tetkik etmeden vermişlerdir.

Tahkikte sadece 1011/1602 tarihinde istinsah edilen İskenderiye Belediyesi Kütüphanesi nüshası ile 1348/1929 tarihinde istinsah edilen Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye nüshaları kullanılmıştır. İstinsah tarihlerinden de anlaşılacağı üzere, bu nüshalar oldukça muahhardır. Ancak tespitlerimize göre, eserin en eski tam nüshası H. 552 istinsah tarihi olup bunların dışında daha 32 nüshası bulunmaktadır. Yüksek lisans tez çalışmamızda eserin tahkikini yaparken incelediğimiz 7 adet tam yazma nüshada 223 hadisin şerhi yapılmıştır. Oysa matbu olan bu çalışmada 150 hadis şerhi bulunmaktadır. Matbu kitabın ilk 100 hadisi, tarafımızdan hazırlanan 100 hadislik çalışmayla geri kalan 50 hadisi de Süleymaniye Carullah nüshası ile karşılaştırıldığında, bir iki yerde takdim-tehir dışında hadis sırasında uygunluk bulunmakla birlikte okuma hataları ve eksiklikler dikkati çekmektedir. Matbu kitap, 215 varağa karşılık 111 varağı içerdiği için eserin neredeyse yarısı kadardır. Dolayısıyla çok eksiktir. Matbu çalışmada, hadisler numaralandırılmadığı gibi konu başlıkları da belirtilmemiştir. Hadislerin tahriri yapılarak yer yer sıhhat durumu hakkında kısaca bilgiler verilmiştir.

Eserin ilk 80 varağı (100 hadis) tarafımızdan tahkik edilmiş olup yazma nüshaları için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın muk.), s. 75-84.

¹¹⁰ Kur'an ayetleri nasıl *sembollerle/işâri yolla* tefsir edilerek ona rûhânî anlamlar uygun görülmüş ve böyle bir sistem geliştirilmişse, hadislerin de zâhir (dış) anlamları yanında, insanları rûhânî yönden terbiye edip gelişmelerini sağlayacak açıklamaların yapılması yolu da hemen ilk asırda başlamış bir ilim ve fikir daha doğrusu, manevi açıdan doyurucu bir sülûk ve terbiye hareketidir. Bkz. Koçkuzu, "Hadislerde İşâri Tefsir Yolu ve Sadreddin Konevi", s. 2. Ayrıca bkz. Koçkuzu, "Hz. Peygamberin Mizâcî ve Hadiste İşâri Tefsir", s. 7. Dolayısıyla *işâri hadis yorumu*, *zâhiri hadis yorumu* gibi Hz Peygamberle başlayarak sonrasında da sistemli olarak devam eden bir şerh türüdür. *Zâhiri, işâri ve bâtınî yorum* arasındaki fark için bkz. Karapınar, "İlk Devir Sūfilerin Hadis Birlikimleri", *Marîfe Dergisi*, yıl: 7 (2007), sy: 2, s. 73-91.

¹¹¹ Bkz. *el-Fihrisü'ş-Şâmil*, II, 999.

Mevcut verilere göre, onun günümüze kadar ulaşamamış fakat kaynaklarda isimleri zikredilen eserleri ise şunlardır:

3- *Kitâbu'l-Erbâin fî'l-Hadîs, el-Erbâün fî'l-Hadîs*¹¹², *Erbaün*¹¹³, *Erbaüne Hadîsen*¹¹⁴. Farklı isimlerle anılsa da kırk hadis derlemesi olan kitabın tek eser olduğu düşünülmektedir. Araştırma esnasında kitabın şerh edilip edilmediğine dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

4- *el-Eşfâ' ve'l-Evtâr*¹¹⁵.

5- *Faslu'l-Hitâb*¹¹⁶.

6- *Muaddilu's-Salât*¹¹⁷.

7- *Emâlî fî'l-Hadîs*¹¹⁸ veya *Emâlî Ebû Bekir*¹¹⁹.

8- *Makâlâtü's-Sûfiyye*. Bu kitap, Ebû Bekir el-Gülâbâdî'den alıntı yapan ve zaman zaman da onu eleştiren İbn Teymiyye'nin eserinden tespit edilmiştir¹²⁰.

Bunların dışında, Gülâbâdî'nin *fakirliğin ve fakirlerin şerefi* ile ilgili çeşitli mervi haber ve eserleri derleyerek mânâlarını açıkladığı müstakil bir kitabının daha olduğunu, bizzat kendi eserinden öğrenmekteyiz¹²¹.

Katip Çelebi, muhtemelen ondan da İsmail Paşa, sonra da Süleyman Ateş ve diğerleri *Hüsnu't-Tasarruf fî Şerhi't-Taarruf* adında bir eseri Gülâbâdî'ye nispet etmişlerse de¹²², Arberry ve Uludağ bunu kabul etmemiş ve bu eserin Kâdî Alâüddîn Ali b. İsmâil Tebrizî Konevî (ö. 729/1328)'nin *Taarruf* üzerine yazdığı şerh olduğunu belirtmişlerdir¹²³. Ayrıca Süleyman Ateş, "*Âmâl*"¹²⁴ adında bir eserden söz etmektedir. Yapılan araştırmada böyle bir eser tespit edilememiştir. Bunun ya yazım hatası olduğu, ya da "*Emâlî fî'l-Hadîs*" adlı eser olduğu düşünülmektedir.

Nusrettin Yılmaz, meşhur muhaddis Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Rüstem el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 398/1008)'nin "*Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî -el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rifeti ehli's-Sikati ve's-Sedâd-*" adlı eserini; sehven

¹¹² İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 212.

¹¹³ Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 53; Kettânî, *Risâle*, s. 196.

¹¹⁴ Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 222.

¹¹⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 105; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 212.

¹¹⁶ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 222.

¹¹⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54.

¹¹⁸ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 222.

¹¹⁹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 163. Bu iki ayrı eserin tek eser olması muhtemeldir.

¹²⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VI, 522.

¹²¹ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİFK, 1075/A nr., 165/a, Carullah, 995 nr., 93/a, Halep, 76 nr., s. 266; Saklan, *Kelâbâzî*, s. 19.

¹²² Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 419; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 54; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, (Mahmûd Nevâvî'nin önsözünden naklen), s. 100.

¹²³ Arberry, *Doctrine*, s. XII; Uludağ, *Taarruf*, s. 37.

¹²⁴ Ateş, *İslâm Tasavvufu*, (Mahmûd Nevâvî'nin önsözünden naklen), s. 100.

Taarraf ve *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserlerin sahibi, muhaddis-sûfî Ebû Bekir, Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb el-Gülâbâdî (ö. 380/990)'ye nispet etmektedir¹²⁵. Oysa bu iki âlim birbirinden farklıdır.

SONUÇ

Buhârâ, ticaret yollarının kesişim noktasında bulunması, akarsularının bolluğu ve topraklarının verimliliği nedeniyle İslam öncesi ve sonrası dönemde, ekonomik yönden zengin bir bölge durumundadır. Bu zenginlik insanların buraya rağbet göstermesine sebep olmuştur. Bununla birlikte İslam sonrası Emevîler ve Abbâsîler döneminde -bazı halife ve valiler hariç- uygulanan yanlış politikalar bölgeyi istikrarsız hale getirmiş ve daha önceleri tamamlanabilecek olan İslamlaşmayı geciktirmiştir. Buhârâ ve çevresine, II/VIII. asrın ortalarından itibaren âlimlerin gelerek ders vermeleriyle birlikte, yavaş yavaş yerli ilim adamlarının da yetişmeye başlaması, Buhârâ'nın İslam dünyasındaki ilim merkezleri arasında yerini almasını sağlamıştır. Bu dönemden itibaren bölgede çeşitli ilim dallarında pek çok âlim yetişmiştir.

İsmi, *Ebû Bekir, Muhammed b. (Ebî İshâk) İbrahim b. Ya'kûb b. Yusuf b. Kesîr b. Hâtîm b. Abdurrahman el-Gülâbâdî el-Buhârî el-Hanefî es-Sûfî* olan Gülâbâdî'nin, doğum tarihi hakkında kaynaklarda maalesef herhangi bir bilgiye rastlanılmadığı için, bazı karinelerle yaklaşık olarak 300/912 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Seksen yıl yaşadığı ön görülen Gülâbâdî'nin 380/990'de vefat ettiği ön görülmektedir.

Araştırma esnasında, Gülâbâdî'nin milliyeti hakkında herhangi bir bilgi veya ipucuna rastlanmamıştır. Buhârâ'nın etnik yapısından hareket ederek net bir şey söylemek de pek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple onun milliyetiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Biz, net veriler olmadığı için, bu konuda bir şeyler iddia etmeyi anlamsız buluyor ve onun ırki mensubiyeti hakkında herhangi bir iddianın temelsiz olduğunu düşünüyoruz.

Kaynaklarda hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bilgi verilmeyen Gülâbâdî'nin ailesi ve çocukları hakkında da herhangi bir bilgiye tesadüf edilmiştir. Yalnız künyesinin Ebû Bekir olması ve *Maâni'l-Ahbâr*'ın çeşitli nüshalarında zikredilen semâ' kayıtlarında "Ümmü'l-Kâsım bint Ebî Bekir b. Ebî İshâk" isimli ravinin müellifin kızı olduğu ihtimali, bizlere onun evli ve çocuk sahibi olduğunu göstermektedir.

Abbâsîlerin son dönemlerinde, İslam dünyasının bölünmüşlüğüne, siyasi istikrarsızlığa, sık sık halife ve vali değişikliğine ve fikri ayrılıkların iyice artmasına rağmen çeşitli ilim dallarında birçok âlimin yetiştiğini ve kıymetli eserler verdiklerini görmekteyiz. Bunda Abbâsîler'in zayıflaması sonucu ortaya çıkan yeni

¹²⁵ Bkz. 23. dipnot.

devletçiklerin ilme ve kültüre önem vermelerinin katkısı olmuştur. Yeni kurulan devletçikler sayesinde, İslam dünyasının farklı coğrafyalarında ilmi canlılık oluşmuştur. Gülâbâdî, Buhârâ ve civarında var olan köklü ilim geleneği/ortamı ve farklı kültürlerin bulunduğu bir çevrede yetişmiş ve yaşamış biridir.

Gülâbâdî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* ve *Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid* adlı eserleri ile Tasavvufun İslam'dan beslendiğini ve Kur'an ve sünnette dayandığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hadisleri yorumlayış biçimi ile en az bir hadisçi kadar hadis formasyonuna sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle o, sünni tasavvuf çizgisinde dikkatleri çeken simalardan biri olmuştur. *Maâni'l-Ahbâr* adlı eseriyle, işâri hadis yorumunun güzel örneklerinden birini vermiş olan Gülâbâdî'nin, gerek klasik gerekse çağdaş kaynaklarda, bu eseri unutulur adeta *Taaruf* adlı eseriyle özdeşleştiği görülmektedir.

Taaruf'ta sûfilerin inanç esaslarını ortaya koyan Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*'da sünni kelâm akidesine bağlı olan sûfilerin, hadislerin şerhinde izledikleri metodu ortaya koymaktadır. Eserlerinden onun amelde Hanefî, itikatta ise Ehl-i sünnet çizgisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Gülâbâdî'nin ilim öğrenmek için seyahat ettiği ve *-Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinden hareketle- yüz civarında hocadan istifade ettiği görülmektedir. Ancak araştırma esnasında edinilen intiba bu sayının daha fazla olduğu yönündedir. Onun hocaları gibi öğrencileri hakkında da kaynaklarda pek fazla bilgi verilmemektedir.

Dokuz eseri tespit edilen Gülâbâdî'nin maalesef iki eseri dışında başka kitabı günümüze kadar ulaşamamıştır. Ona dokuz eser dışında, yanlılıkla üç eser daha izafe edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III. bs. Kahire 1962.
 Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü Resâilil-Arab fî Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*, Beyrut ts.
 Akın, Günkut, *Asya Merkezi Mekan Geleneği*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.
 Arberry, Arthur John, *The Doctrine of The Sûfis*, London 1977.
 -----, "Kelâbâzî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, (MEB), İstanbul 1967.
 -----, "Tasavvuf", çev: Y. Nuri Öztürk, ed: İsmail Kılıçoğlu, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989.
 Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, yy. trs.
 Barthold, Vasiliy Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1981.
 -----, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz: Kâzım Yaşar Koprıman-Afşar İsmail Aka, Ankara 1975.
 Barthold, Vasiliy Viladimiroviç-Köprülü, Muhammed Fuad, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1963.
 Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987.
 Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Erster Supplementband (GAL)*, Leiden 1937.
 -----, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplementbänden, (Suppl)*, Leiden 1943.
 Büchner, V. F. "Sâmâniler", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, (MEB), İstanbul 1964.

- Cezzâr, Fikrî Zekî, *Medâhilü'l-Müellifin ve'l-Â'lâmî'l-Ârab*, Riyâd 1994.
- Chabbi, Jacqueline, "Réflexions Sur Le Soufisme Iranien Primitif", *Journal Asiatique (JA)*, Paris 1978, CCLXVI, 39.
- Damghani, Ahmed Mahdavi, "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic", ed: Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London 1993.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1993.
- el-Fihrisü's-Şâmil li't-Türâsî'l-Arabî'l-İslâmî el-Mahtût -el-Hadîsü'n-Nebevîyyü's-Şerîf ve Ulûmuh ve Ricâluh-*, Heyet tarafından hazırlanmış, el-Mecma'u'l-Melikî Li Buhûsî'l-Hadârâtî'l-İslâmiyye, Müessesetü Âlî'l-Beyt, Ammân 1991.
- Graham, Terry, "Abû Sa'd Abî'l-Khayr and the School of Khurâsân", ed: Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London 1993.
- Gülâbâdî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb, *Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid -İlk 80 Varak-*, thk: Fikret Karapınar, Konya 1999.
- , *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi Maâni'l-Ahbâr*, thk: Muhammed Hasan Muhammed İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1999.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi, III. Ahmed, 538 numaralı nüsha (asıl).
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Şam, Mektebetü'l-Esed (Zahiriyye), hadis no: 1034.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi (SÜİFK). 1075/A numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Şam, Mektebetü'l-Esed (Zahiriyye), hadis: 13495 (yeni) numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi, III. Ahmed, 600 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi, III. Ahmed, 619 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Beyazıt Ktp. Velîyyüddîn Efendi, 718 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Beyazıt Ktp. Velîyyüddîn Efendi, 844 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Çorlulu Ali Paşa, 128 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Millet Ktp. Murat Molla, 610 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Halep, Ahmediyye Medresesi Nüshası, 76, (hadis: 274).
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Cârullah 995 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 375, numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Fatih 697 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Yeni Cami, 274 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Hacı Selimağa/Hüdayî Efendi, 161 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Râğûb Paşa, 311 numaralı nüsha.
- , *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Murad Buhârî, 94/M numaralı nüsha.
- , *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk: Abdulhalîm Mahmûd-Taha Abdülbâkî Surûr, Kahire 1960.
- , *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk: Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 1993.
- , *et-Taarruf*, haz. ve çev: Süleyman Uludağ, (*Kelâbâzî Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*), İstanbul 1992.
- Hâce Muhammed Parsâ, *Faslu'l-Hutâb (Tevhîde Giriş)*, çev: Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 1988.
- Hamevî, Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut trs.
- Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev: Heyet, İstanbul 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk: Muhibbuddîn el-Hatîb-Muhammed Fuad Abdülbâkî, Kahire 1986.
- İbn Hallikân, Şemsüddin, *Vefeyâtü'l-Â'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk: İhsan Abbas, Beyrut trs.
- İbn Hayr Ebû Bekir el-İşbilî, *Fihrist mâ Ravâhu an Şuyûhîhi*, nşr: Franciscus Codera-J. Ribera Tarrago, II. bs. Beyrut 1979.

- İbn Kutluboga, Ebû'l-Fidâ', *Tâcü't-Terâcim*, thk: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk 1992.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye, *Mecmû' Fetavâ*, der: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu, Riyad 1991.
- İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1955.
- İzgi, Özkan, *Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi (Hukuk Vesikalarına Göre)*, Ankara 1987.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, (H.IV.-V./X.-XI. Asır), SÜSBE, (yayımlanmamış doktora tezi), Konya 2006.
- , "İlk Devir Süfîlerin Hadis Birikimleri", *Marife Dergisi*, yıl: 7 (2007), sy: 2, s. 73-91.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941.
- Kays Âlû Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî*, Tahran H. 1363.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut ts.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Müstatrafê*, çev: Yusuf Özbek, İstanbul 1994.
- Kitapçı, Zekeriya, *Orta Asyada İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya 1998.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Hadislerde İşâri Tefsir Yolu ve Sadreddin Konevi", (yayımlanmamış makale).
- , "Hz. Peygamberin Mizâcı ve Hadiste İşâri Tefsir", SDÜ İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyum'unda sunulan tebliğ, Isparta 2001.
- Kuraşî, Muhyiddin Ebî Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk: Abdulfettâh Muhammed el-Hilv, Riyad 1979.
- , *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad 1332/1913, Meclisü Dâirati'l-Maârifî'n-Nizâmiyye matbaası.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1364.
- Madelung, Wilferd, "Abû Bekir Kalâbâdî", *Encyclopedia of Iranica (EIR)*, London 1983.
- Makdisî, Şemsüddin el-Beşşârî, *Ahsenü't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr: Muhammed Mahzûm, Beyrut 1987.
- Mez, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Garnî'r-Râbi'l-Hicrî*, çev: Muhammed Abdulhâdî Ebû Riyde, Beyrut 1967.
- Molla Câmî, Mevlânâ Nureddin, *Nefâhâtu'l-Üns*, çev: Kamil Candoğan-Sefer Malak, İstanbul 1971.
- Narşahî, Ebû Bekir, *Târîhu Buhârâ*, thk: Emin Abdulmecid Bedevî-Nasrullah Mubeşşir, Kahire 1993.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of The Arabs*, London 1969.
- Nwyia, P. "al-Kalâbâdhi", *The Encyclopedia of Islam (EI)*, Leiden 1978.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.
- Ritter, Hellmut, *Orientalia*, İstanbul 1933.
- Saklan, Bilal, Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve *Maâni'l-Ahbâr*, (Yayımlanmamış araştırma), Konya 1991.
- , *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfîler ve Sûfî-Muhaddisler (h.IV./m.X. Asır)*, Konya 1997.
- Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev: Ergun Kocabıyık, İstanbul 1999.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd et-Teymî, *el-Ensâb*, tlk: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988.
- Sezgin, M. Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden 1967.
- Shiloah, Ammon, *The Theory of Music in Arabic Writings*, (c.900-1900), München 1979.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâti's-Sûfiyye*, thk: Nureddin Şerîbe, III. bs. Kahire 1997.
- Şeşen, Ramazan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985.
- , "Buhârâ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992.

- Taberî, Ebû Ca'fer, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire trs.
- Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 192-193.
- Waley, Muhammed İsa, *Catalogue of Arabic Manuscripts in ss Cyril and Methodius National Library*, Sofia, Hadith Sciences, Completed by: Stoyanka Kenderova, London 1995.
- Yılmaz, Nusrettin, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturîdî'nin Mukâyesesi*, (Basılmamış Yüksek lisans tezi), Kayseri 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk: Şuayb el- Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Beyrut 1983.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Beyrut 1984.

GÜLŞENİYYE TARİKATI İLE İRTİBATI OLAN BAZI MEVLEVÎ ŞAİRLER

Abdurrahman ADAK*

ÖZET

Gülşeniyye tarikatı, Mevleviyye tarikatından önemli ölçüde etkilenen bir tarikattir. Gülşeniyye tarikatının kuruluşundan sonra, her iki tarikat arasında önemli bir iletişim ve etkileşim gerçekleşmiştir. Özellikle her iki tarikata mensup şairler arasındaki ilişki daha çok dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'sinde Gülşenîlerle irtibata geçtiği söylenen Mevlevî şairler üzerinde durulmuştur. Bunlar Semâî Sultân Dîvânî, Yusuf Sineçâk, Garîbî, Şâhidî, Günâhî, Derûnî, Şuhûdî, Arşî, Bekayî, Vehbî ve Enîs Receb Dede'dir (on bir şair). Çalışmada bu şairlerin Gülşenîler ile olan irtibatı çerçevesinde her iki tarikat arasındaki irtibat hakkında önemli sonuçlara varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevleviyye tarikatı, Gülşeniyye tarikatı, şair, irtibat, XVI. yüzyıl, Esrar Dede.

SOME MAWLAWI POETS HAVING CONNECTIONS WITH SUFI ORDER

Gulshaniyyah order, influenced from Mawlawiyyah order significantly. After founding of Gulshaniyyah order, an important intercommunication and mutual interaction occurred between the two orders. Especially, the relation which is between the poets of the two orders, attracted the attentions more. In this study, dwelled upon Mawlawi poets which is said they entered into relation with Gulshaniyyah, in *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye* of Esrâr Dede. These are Semâî Sultân Dîvânî, Yusuf Sineçâk, Garîbî, Şâhidî, Günâhî, Derûnî, Şuhûdî, Arşî, Bekayî, Vehbî and Enîs Receb Dede (eleven poets). At the study, arrived at important conclusions about relations between the two orders, in accordance of relations of these poets with Gulshaniyyah.

Key words: Mawlawiyyah order, Gulshaniyyah order, poet, relation, XVI. century, Esrar Dede.

GİRİŞ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 1273)'nin vefatından iki buçuk asır sonra İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534) tarafından Kahire'de temelleri atılan Gülşeniyye

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. abdurrahmanadak@gmail.com

tarikâtı, Mevlevîlikten etkilenen tarikatların¹ en dikkat çekenlerindedir. Mevlevîlik ile Gülşenîlik arasındaki münâsebetin temeli, Mevlânâ'ya kadar giden bir referansa dayanmaktadır. Zira Gülşenîler Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde yer alan bir gazelin kendilerine işaret ettiğine inanmışlardır.² İbrâhîm Gülşenî de, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine nazîre olarak kırk bin beyitlik *Ma'nevî* isimli eserini kaleme almıştır.³ Aşağıda kendisinden bahsedeceğimiz Mevlevîlerin önemli simalarından Sultan Dîvânî'nin, Kahire'ye giderek zindana atılmış olan İbrâhîm Gülşenî'yi kurtarması ve onu Mevlevîye silsilesine dahil etmesi, her iki tarikat arasındaki bu irtibatın önemli temel taşını teşkil etmiştir⁴. Bu olaydan sonra Kahire'de kendisine âsitâne yapan İbrâhîm Gülşenî, burada Mevlevî dervişler için üç ilâve hücre inşâ ettirmiş⁵ ve bu hücrelerde kendi eseri *Ma'nevî* ve Mevlânâ'nın eseri *Mesnevî* birlikte okunmuştur.⁶

Görüldüğü gibi Gülşenîye tarikatının Kahire'deki ilk ve merkez âsitânesinde, İbrâhîm Gülşenî döneminde her iki tarikat arasında ciddi bir etkileşim ve iletişim söz konusu olmuştur. Hiç şüphesiz böylesi bir başlangıcın devamı da olmalıdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz İbrâhîm Gülşenî ve Sultân Dîvânî'nin Kahire'deki irtibatlarında olduğu gibi, başka şahıslar ve başka mekanlar da bu etkileşim ve iletişimin konusunu teşkil etmiş olmalıdır. İşte bu çalışmada bu faraziyenin izini sürmek hedeflenmiştir.

Ancak konunun, tarihi süreçte her iki tarikat arasında gerçekleşen her türlü irtibat yerine, bu tarikatalara mensup şairler veçhesinden işlendiğini belirtmek gerekir. Zira Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve İbrâhîm Gülşenî aynı zamanda önemli birer şair oldukları gibi, kendilerinden sonra da tarikatlarına mensup çok önemli şairler yetişmiştir. Ayrıca, bilinen her şair hakkında literatürde bir takım bilgi ve belgenin mevcudiyeti, her iki tarikat arasındaki irtibatın bu yönünün, diğer yönlere göre daha rahat ortaya konabileceğinin de göstergesidir.

Etkileşim ve iletişimin tabiatı gereği, konunun hem Mevlevîler, hem de Gülşenîler cephesi bulunduğundan, çalışma daha da sınırlandırılmış ve Mevlevî şairler cephesinden her iki tarikat arasındaki ilişkinin günyüzüne çıkartılması hedeflenmiştir. Gülşenîye tarikatının kuruluşundan günümüze gelinceye kadar geçen yaklaşık beş asırlık zaman zarfında, bu tarikatla irtibata geçen Mevlevî

¹ Mevlânâ'nın Osmanlı mutasavvıf ve şairlerine tesiri için bkz. Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, s. 69-79; Çelebioğlu, "XIII-XV (İlk Yarı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri", s. 29-53; Güzel, "Mevlânâ'nın Çağına ve Çağımıza Tesirleri", *İstem*, 5/10, 2007, s. 169-190.

² Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, s. 8; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III, 157. Gazelin tümü için bkz. Muhyî, *age*, s. 8-9; Vassâf, *age*, III, 159; Gazelin şerhi için bkz. Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, s. 5 vd.

³ Bkz. Konur, *İbrâhîm-i Gülşenî -Hayâtı, Eserleri, Tarikatı*, s. 180-181.

⁴ Fenâî, *age*, s. 16; Vassâf, *age*, III, 158.

⁵ Sâlih, *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, s. 143; Vassâf, *age*, III, s. 162.

⁶ Kara, "Gülşenîye", *DİA*, XIV, 257.

şairlerin tamamını tesbit etmek de bir makalenin hacmini fazlasıyla aşmaktadır. Bu açıdan çalışmada Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'sinde Gülşenîlerle irtibata geçtiği söylenen Mevlevî şairlerle sınırlı kalınmıştır.

Çalışmada öncelikle *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'de Gülşenîlerle irtibatı olduğu tespit edilen on bir şair, kronolojik sıralamaya göre tek tek tanıtılmıştır. Daha sonra irtibatın gerçekleştiği dönemler, irtibat halinde bulunan Gülşenî şahsiyetler, irtibatın gerçekleştiği yerler ve irtibatın şekli başlıkları altında her iki tarikat arasındaki münâsebet ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın makale hacmini aşmaması için, şairlerin tezkirelerde geçen şiir örneklerine yer verilmiştir.

A. MEVLEVÎ ŞAİRLER

1. Semaî Sultân Dîvânî (ö. 936/1529)

Kaynaklarda tam künye olarak kendisinden Sultan Dîvânî Muhammed Semâ'î Dede, eş-Şeyh Muhyiddîn Muhammed el-Mevlevî el-Hüseynî, Dîvânî Muhammed el-Mevlevî ve Şeyh Muhammed Dîvânî Semâ'î şeklinde söz edilen şairin adı Muhammed'dir. Semâ'î ise şiirlerinde kullandığı mahlasıdır.⁷

Abapûş-ı Velî (ö. 890/1485)'nin⁸ oğlu olan Semâ'î, anne tarafından Mevlânâ'nın soyundan gelmektedir.⁹ Şair, XV. yüzyılın II. yarısında Karahisar (Afyon) Mevlevihânesi'nde dünyaya gelmiş ve Fenâyî Dede'nin yanında eğitim görmüştür. Babasının ölümünden bir yıl önce, babası tarafından şeyh tayin edilen şair, ölünceye kadar bu görevinin başında kalmıştır.¹⁰ Semâ'î'nin Konya'da Mevlânâ Âsitânesi'nde post-nişin olduğu, ancak daha sonra burayı terk edip Karahisar'a gittiği ve orada bir Mevlevihâne bina ettiği¹¹ şeklindeki rivayet, Nihat Azamat'ın da teyid ettiği gibi yanlıştır.¹²

Şair, Arif Çelebi'den sonra Mevlevîliği en çok yayan ikinci kişi olarak bilinmektedir. Halep, Burdur, Eğridir, Sandıklı, Mısır, Cezayir ve Midilli Mevlevîhâneleri onun gayreti ile açılmış, buralara halifeler tayin etmiştir.¹³ Bu açıdan o, Mevleviyye tarikatının önemli bir rüknü ve tarikat mensupları arasında önemli bir konuma sahip bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir.¹⁴

⁷ Müstakîmzâde *Mecelletü'n-Nisâb*, vr. 218/b, 258/b; Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye* s. 167; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 79; Vassâf, *age*. V, 166; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî-Dîvânî Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, I, 451.

⁸ Abapûş-ı Velî hakkında geniş bilgi için bkz. Esrâr Dede, *age*. s. 325-329.

⁹ Müstakîmzâde, *age*. vr. 218/b; Esrâr Dede, *age*. s. 163; Vassâf, *age*. V, 166; Tuman, *age*. I, 451. Nihat Azamat'a göre, şairin soyu Abapûş-ı Velî, Ahmed Paşa, Mehmed Paşa, Hızır Paşa, Süleyman Şah olarak tesbit edilebilir. Şairin çelebiligi, Süleyman Şah'ın eşi Mutahhara Hatun'un Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in kızı olmasından gelmektedir. (Bkz. Nihat Azamat, "Dîvâne Mehmed Çelebi", *DİA*, IX, 436.)

¹⁰ Esrâr Dede, *age*. s. 163; Azamat, *a.g.md.* IX, 435-436.

¹¹ Vassâf, *age*. V, 166.

¹² Azamat, *a.g.md.* IX, 436.

¹³ Azamat, *a.g.md.* IX, 436.

¹⁴ Tahir, *age*. I, 79.

Kaynaklarda şairin en önemli özelliği olarak, Mevlana'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ini Konya'ya getirmiş olması gösterilmekte ve buna binaen "Dîvânî" sıfatının kendisine verildiği belirtilmektedir.¹⁵ Esrâr Dede, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inin, Şah İsmail Safevî'nin yanında bulunduğunu ve şairin *Dîvân-ı Kebîr*'i "*mübteda'a-i revâfız*"dan almak için Irak ve Acem'e gittiğini¹⁶ belirtirken, Müstakîmzâde şairin *Dîvân-ı Kebîr*'i Belh'ten getirdiğini¹⁷ ifade etmektedir. Şair, *Dîvân-ı Kebîr*'i aldıktan sonra Meşhed'de İmam Ali Musa er-Rıza'nın ziyaretine gidip orada birkaç gün kaldıktan sonra Bağdat'a gitmiş, orada da kırk gün kalmış, sonra Halep'e gitmiş, orada Ebubekir el-Vefâyî'yi ziyaret etmiş ve sonra *Dîvân-ı Kebîr*'i Konya'ya getirmiştir.¹⁸

Şairin, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ini şarktan getirdiği için kendisine "Dîvânî" lakabının verildiği yönündeki bu yaygın kanaati irdeleyen Nihat Azamat, onun rind ve kalender meşreb bir Mevlevî olması hasebiyle, aslında kendisine "Dîvâne" lakabının verilmiş olduğu, ancak pek hoş görülmeyen bu lakabı "Dîvânî" şekline dönüştürmek için, adı geçen rivâyetin uydurulduğunun kesin olduğu görüşünü dile getirmektedir. Zira, Mevlevîliğin onun tarafından temsil edilen Şems meşrebi, Kalenderîlik, Bektaşîlik ve Hurûfilik ile kaynaşma temayülü göstermiş, bu da onun "Dîvânî" olarak adlandırılmasını sağlamıştır.¹⁹ Gerçekten de şairin, bir aralık sakal ve bıyığı tıraş ettiği ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de bahs eylediği Cavlakiler gibi bir hâli ihtiyâr ettiği bilinmektedir.²⁰

Bununla birlikte bu tartışma, şairin lakabı ile ilgili olup, onun doğu seferine çıkmış olduğu hususunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bu sefere ilişkin Azamat'ın verdiği detaylara göre şair, Pîr Âdil Çelebi'nin âsitâne çelebiliği döneminde Konya'ya gitmiş, oradan Hacıbektaş Tekkesi'nin ziyaret etmiş, buradan yanına aldığı kırk Bektaşî abdâli ile Irak'taki Ncef, Kerbelâ, Bağdat, Samarrâ ve Meşhed'e giderek buralardaki Ehl-i Beyt imamlarını ziyaret etmiş, Meşhed'den sonra Bağdat'a, oradan Halep'e ve oradan da Konya üzeri Karahisar'a geri dönmüştür.²¹

Semâ'î'nin Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibatı, Karahisar'a döndüğü bu döneme rastlamaktadır. Zira onun Konya'dan döndükten sonra Kansu Gavri tarafından zindana atılan İbrâhîm Gülşenî'yi kurtarmak için Mısır'a gittiği kaynaklarda yer almaktadır.²² Semâ'î'nin bu Mısır yolculuğunu, Gülşeniyye tarikatının önemli simalarından La'lî Mehmed Fenâî (ö. 1112/1701) bütün detayları ile

¹⁵ Müstakîmzâde, *age.* vr. 218/b; Tahir, *age.* I, 79; Vassâf, *age.* V, 166.

¹⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 165.

¹⁷ Müstakîmzâde, *age.* vr. 218/b.

¹⁸ Esrâr Dede, *age.* s. 166.

¹⁹ Azamat, *a.g.md.* IX, 436.

²⁰ Vassâf, *age.* V, 166-167.

²¹ Azamat, *a.g.md.* IX, 436.

²² Esrâr Dede, *age.* s. 167; Azamat, *a.g.md.* IX, 436.

vermiştir. Buna göre şair, ma'nen Mollâ-yı Rûm tarafından me'muren, sağ tarafında Sâdık el-Mevlevî başkanlığındaki Mevlevî dervîşleri ve sol tarafında Ali er-Rûmî başkanlığındaki Haydarî kalenderlerinden oluşan bir heyet ile önce Antlaya'ya gitmişler, oradan gemi ile İskenderiye limanına varmışlar ve orada bir iki gün istirahat ettikten sonra Bulak üzerinden Arakhâne zindanında mahpûs olan İbrâhîm Gülşenî'nin yanına varmışlardır.²³ Bu esnâda, İbrâhîm Gülşenî, Semâ'î'yi Türkçe bir şiirle karşılamış, Semâ'î de ona Farsça bir şiirle cevap vermiştir.²⁴

La'lî Mehmed Fenâî, bu karşılaşmadan sonra Arakhâne zindanında yapılan semâ' meclisini, diğer tarikatlardan insanların da orayı mahşer gibi doldurduğunu ve Çerkes görevlilerin oradaki zikir ortamını bozmaya kalkıştıklarını şu şekilde anlatmaktadır:

"...hübûb-ı nesîm-i mülâkât-ı şerîfeleri teskîn-i gubâr-ı inkisâr ve tahrîk-i emvâc-ı inşirâh-ı bahreyn-i hakâyık etmekle ol iki bahr-ı ummân-ı ma'ânî cûş u hurûşa gelerek çend şebânruz akd-i meclis-i semâ' u safâ-yı Mevlevî ve Gülşenî ve zâkirân ve ney-zenân, yek-âheng nağamât-ı hâlet-engîz olmakla derûn u bîrûn-ı zindan-ı Arakhâne manend-i kıyâmetgâh-ı mahşer fukarâ ve ahabb-ı turuk-ı Muhammediyye, aleyhi efdalu's-salâti ve ekmelü't-tehiyye, olup hây u hû-yı müştâkân ve velvele-i nây u kudûm ve zemzeme-i mutribân, dimâğ-ı vâhime-i ricâl-i çerâkiseye halel-endâz-ı bîm-i ihtilâl olmasıyla tefrîk-i cem'iyete cür'et etmişler..."²⁵

Ancak pek çok havârik ve kerametın ortaya çıkması, Çerkes yetkililerin cesaretini kırmış ve neticede binlerce özür ve ikrâm ile İbrâhîm Gülşenî serbest bırakılmıştır. Semâ'î, bir müddet Mısır'da kalmış ve İbrâhîm Gülşenî'ye teberrükten "*emânet-i tarikat*"ı teslim etmiştir.²⁶ Vassâf, İbrâhîm Gülşenî'nin teberrükten Semâ'î'ye arz-ı nisbet ederek tarikat-ı Mevleviyye'den de behre-mend olmaya şitâbân olduğunu söyledikten sonra İbrâhîm Gülşenî'nin Mevleviyye silsilesine şu şekilde yer vermiştir: İbrâhîm-i Gülşenî, Sultân-ı Dîvânî (Semâ'î), Pîr Âdil Çelebi, Ârif Çelebi, Âdil Çelebi, Bahâeddîn Çelebi, Abdülvâcid Çelebi, Emîr Âbid Çelebi, Şemseddîn Çelebi, Ulu Ârif Efendi, Sultân Veled, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî.²⁷

Kahire dönüşünde Şam'da Muhyiddînü'l-Arabî'nin türbesini de ziyaret eden Semâ'î, Halep üzeri memleketine geri dönmüştür.²⁸ Şair, daha sonra Kanuni Sultan Süleyman'ın davetiyle İstanbul'a gitmiş, pek çok devlet adamı ona teveccüh göstermiş ve İskender Paşa Kule Kapısı'nda yer alan bahçesini hânkâh-ı Mev-

²³ Fenâî, *age*. s. 13-14.

²⁴ Şiir metinleri için bkz. Fenâî, *age*. s. 14-15; Vassâf, *age*. III, 172.

²⁵ Fenâî, *age*. s. 15; Vassâf, *age*. III, 172.

²⁶ Fenâî, *age*. s. 16.

²⁷ Vassâf, *age*. III, 158.

²⁸ Esrâr Dede, *age*. s. 167; Fenâî, *age*. s. 15; Vassâf, *age*. III, 172.

levi olarak boşaltarak orada birkaç gün kalmasını sağlamıştır.²⁹ Vassâf, Semâ'î'nin İstanbul'a geldiği sırada, Galata Mevlevihanesi'nin olduğu yerde henüz tekke inşa edilmiş olduğunu, şairin burada kaldığını, orada bir servi ağacı diktiğini söylemekte ve buradaki ikametini *Hadikatü'l- Cevâmi'*in ilk şeyh olarak telakki ettiğini nakletmektedir.³⁰

İstanbul ziyaretinden sonra Karahisar Sahib (Afyon)'a dönen şair, birkaç gün sonra, 936/1529 yılında orada vefat etmiştir.³¹ Veliyy-i Ahdî Şah Çelebî, "*Be-kâ mülküne çekdi askerinin Sultân Dîvânî*"³² mısra'ını vefatına tarih olarak düşürmüştür. Bursalı M. Tahir, şairin vefatını müteakip pek çok seveninin vefat etmiş olmasından dolayı bu tarihin mânidâr olduğunu ifade etmektedir.³³

Şairin henüz tertiplenmemiş şiirleri, daha ziyade Mevlevîlere ait şiir mecmualarında dağınık bir şekilde yer almaktadır.³⁴

2. Yusuf Sîneçâk (ö. 953/1546)

Kaynaklarda kendisinden tam olarak Şeyh Yusuf Sinâneddîn, Sîneçâk Yusuf Sinâneddîn Mevlevî, ya da Şeyh Yusuf Sinâneddîn Sîneçâk şeklinde söz edilen şairin adı Yusuf, lakabı ise Sîneçâk'tır. Şair, hem adını hem de lakabını şiirlerinde mahlas olarak kullanmıştır.³⁵

Vardar Yenicesi'nden olan Yusuf Sîneçâk, önemli bir şair olan Hayretî (ö. 941/1535)'nin ağabeyidir.³⁶ Kınalızâde'nin "*Tarîk-i ilmden ferâgat idüp münzevî-i makâm-ı kanâ'at*"³⁷, Esrâr Dede'nin de, "*Tekmîl-i tahsîl-i ulûm ü fûnûn idüp âzîm-i tarîk-i tedrîs*"³⁸ olduğunu belirtmelerinden, şairin ilim tahsili yaptığı, ancak tedris noktasına geldiğinde bu mesleğe devam etmediği anlaşılmaktadır.

İlmî tahsîlinden sonra Sîneçâk'ın Gülşeniyye tarikatı ile olan iribatı başlamıştır. Şair, Kâhire'deki Gülşeniyye tarikatı Âsitânesi'ne gitmiş, burada tarikatın pîri İbrâhîm Gülşenî'ye intisâb etmiş ve daha sonra ondan hilafet almıştır.³⁹ Bu hususta Kınalızâde, "*Tarîk-i ilmden ferâgat idüp münzevî-i makâm-ı kanâ'at olduktan*

²⁹ Esrâr Dede, *age.* s. 167.

³⁰ Vassâf, *age.* V, 167.

³¹ Esrâr Dede, *age.* s. 167; Tahir, *age.* I, 79; Tuman, *age.* I, 451.

³² Esrâr Dede, *age.* s. 167; Tahir, *age.* I, 79; Vassâf, *age.* V, 167; Tuman, *age.* I, 451.

³³ Tahir, *age.* I, 79.

³⁴ Esrâr Dede, *age.* s. 167; Azamat, *a.g.md.* IX, 437.

³⁵ Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, s. 345-346; Gelibolulu Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısımı*, s. 209; Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı*, s. 598-599; Kınalızâde Hasan Çelebî, *Tezkire-i Şu'arâ*, II, 1086; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 340; Müstakîmzâde, *age.* vr. 267/a; Tahir, *age.* I, 80; Vassâf, *age.* V, 166; Tuman, *age.* II, 1227.

³⁶ Kılıç, *agt.* s. 345; Âlî, *age.* s. 209; Solmaz, *age.* s. 598; Kınalızâde, *age.* II, 1085; Beyânî, *age.* s. 339-340; Müstakîmzâde, *age.* vr. 267/a; Esrâr Dede, *age.* s. 524, 529; Tahir, *age.* I, 80; Vassâf, *age.* V, 165; Tuman, *age.* II, 1227.

³⁷ Kınalızâde, *age.* II, 1085.

³⁸ Esrâr Dede, *age.* s. 524.

³⁹ Esrâr Dede, *age.* s. 524-530; Mehmed Şükrî, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâî Efendi., no.1908, vr. 21b.

sonra, Mısır'da merhûm Şeyh İbrâhîm Hazretleri'ne irâdet ve teslîm getirüp hizmet-i aliyyelerinde dil ü cânla mukîm olmuş idi."⁴⁰; Beyânî, "Tarîk-ı ilmde meâl-i mülâhaza edemeyip

Cümle evrâkum derüb derdüm bu ilmin defterin

Şimdi nakş u harfi yok bir hoş kitâbum var benüm

deyip Mısır'da Şeyh İbrâhîm Gülşenî Hazretleri'ne irâdet ve teslîm getirüp âsitâne-i aliyyelerinde nice müddet mukîm olmuştur."⁴¹; Esrâr Dede de, "Âzîm-i tarîk-i tadrîs iken dâ'îye-i aşk u mahabbet kendülerin İbrâhîm Gülşenî Hazretleri sohbetine çeküp Mısır'da nice zamân hizmet-i şerîfleriyle kâm-yâb ve câ'iz-i makâm-ı hilâfetleri olmuştur."⁴² ifadelerini kullanmışlardır. Şâirin İbrâhîm Gülşenî'nin hizmetinde sülûk ettiğini ifade eden Âşık Çelebî, bunun neticesinde "yağmâ-yı nemâ-yı bâtinîyyeden eline hayli nesne girmişdür." diyerek⁴³ İbrâhîm Gülşenî ve halifesi Usûlî'ye karşı olan muhalefeti⁴⁴ burada da sürdürmüştür.

Her ne kadar Müstakîmzâde, Sîneçâk'ın sadece Gülşeniyye tarikatı ile olan ilgisine değinmiş ve onun İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi olduğunu belirtmekle yetinmişse de,⁴⁵ diğer kaynaklarda onun bu intisâbından sonra Konya'ya gidip Mevlîliğe intisâb ettiği de belirtilmiştir.⁴⁶ Sîneçâk, Konya'ya geldikten sonra, Mevlîliğe bağlanmış ve oradaki Mevlânâ Âsitânesi'nde tekâmül-i hizmet etmiştir.⁴⁷ Bir Mevlî olan Esrâr Dede, onun Gülşenîlikten Mevlîliğe geçişini, "Emma'l-intihâ'er-rucû' ile'l-ibtidâ'" (sonuç başa dönüştür.) özdeyişi ile yorumlamıştır.⁴⁸

Şairin Kahire'den döndükten sonra doğrudan Konya'ya gitmediğini Hüseyin Vassâf'tan öğreniyoruz. Zira Vassâf, şairin biraderi Hayreti (ö. 941/1535) ile beraber İstanbul'a gelip daha sonra kendi arzusu ile Konya'ya gittiğini ifade etmiştir.⁴⁹ Bu bilgiden Sîneçâk'ın, kardeşi Hayreti'nin vefat ettiği 941/1535 yılından önce, ya da en geç bu yılda Konya'ya gittiği anlaşılmaktadır. Buna göre, 953/1546 yılında vefat eden Sîneçâk, ömrünün asgari son on bir yılını Mevlî olarak geçirmiş olmaktadır.

⁴⁰ Kınalızâde, *age.* II, 1085.

⁴¹ Beyânî, *age.* s. 339-340.

⁴² Esrâr Dede, *age.* s. 524-530.

⁴³ Kılıç, *agt.* s. 345.

⁴⁴ Âşık Çelebî, Yenice Vardarlı Usûlî'den söz ederken, "Şeyh İbrâhîmîlere isnâd olunan ilhâd tohumunu, Rum'da evvel ol ekmiştir ve Nesîmiyyât türrehâtından getirdiği nihâl-i nihâd-ı dalâli ol dikmiştir. Nice onup birmeyeceler gelip ol tohumu ekemeğe başlamışlar ve nice ber-hordâr olmayacaklar ol nihâle budaklar aşlamışlardır. Hak Te'âlâ tohumlarını çürüte ve köklerini kuruta." Diyerek Gülşeniyye Tarikatı aleyhindeki tavrını ortaya koymaktadır. (Bkz. Kılıç, *agt.* s. 145-146).

⁴⁵ Müstakîmzâde, *age.* vr. 267/a.

⁴⁶ Kılıç, *agt.* s. 345; Âlî, *age.* s. 209; Kınalızâde, *age.* II, 1086.

⁴⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 524-530; Vassâf, *age.* V, 165.

⁴⁸ Esrâr Dede, *age.* s. 524-530.

⁴⁹ Vassâf, *age.* V, 165.

Şair, Konya'da Mevlevîliğe intisâb ettikten sonra uzun seyahatlere çıkmış, daha sonra tekrar Konya'ya geri dönmüş ve oradan Edirne'ye giderek Murâdiye Mevlevîhânesi meşihatlığına mâlik olmuştur.⁵⁰ Bursalı M. Tahir'in, "Aşk ve muhabbet sâikiyle Arap memleketlerini dolaşıktan sonra önce Edirne Mevlevî dergâhında, sonra İstanbul'da Sütlüce'de talebe yetiştirmiştir."⁵¹ şeklindeki ifadelerinden, şairin Edirne'ye gelmeden önce seyahat yaptığı yerlerin Arap memleketleri olduğu anlaşılmaktadır.

Vassâf ise, şairin Konya'daki hizmetini tamamladıktan sonra Kudüs'e gitliğini, Kudüs Mevlevîhânesi'nde şeyhlik yaptığını, burada hizmet başında iken zarûreten İstanbul'a döndüğünü ve Sütlüce'de birkaç gün ikamet ettikten sonra vefat ettiğini belirtmiştir.⁵² Vassâf'ın verdiği bu bilgilerden şairin bulunduğu Arap memleketinin Kudüs olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte taraftan, Vassâf'ın şairin Edirne Murâdiye meşihatinden söz etmemesi dikkat çekmektedir. Şairin Edirne'de bulunduğu bilgisinin Âşık Çelebî ve Esrâr Dede gibi önemli şahıslar tarafından verildiğini göz önüne aldığımızda, Vassâf'ın bu önemli noktayı kaçırdığını söyleyebiliriz. Netice olarak tüm bu rivâyetlerden Sîneçâk'ın Konya'da en geç 941/1535 yılında Mevlevîliğe intisâb ettikten sonra, hayatının en az son on bir yılında Kudüs ve Edirne'de bulunup, daha sonra İstanbul'a geldiği ve aşağıda üzerinde durulacağı gibi burada vefat ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklarda şairin özellikle Edirne döneminden söz edilmiş olması, onun bu süre zarfında daha çok Edirne'de meşihat görevinde bulunmuş olması ile izah edilebilir. Şair, Edirne'de iken, Cihân Bâlî ve Şeytânzâde Hüseyin Çelebî isimli iki şahıs ile dostluk kurmuş, bunlardan Cihân Bâlî'nin katledilmesi üzerine bir meriye kaleme almıştır⁵³

Sîneçâk, 953/1546 yılında İstanbul Sütlüce'de vefat etmiştir. Kaynaklarda şairin kabri ile ilgili olarak Sütlüce'de Cafer-âbâd yolunun sol tarafında, Cafer-âbâd adındaki tekke civarında, Cemâl Halife türbesi yakınındaki Caferâbâd'daki tekkede, Sütlüce'de Sa'dî dergahının kapısının yanında olduğu⁵⁴ şeklinde farklı detaylar verilmiştir. Bu detaylardan Cafer-âbâd'daki teke ile Sa'dî dergahının aynı yer olduğu, bu dergahın Ca'fer-âbâd yolunun sol tarafında kaldığı ve şairin, bu dergahın hemen yanında medfun olduğu şeklinde bir telif yoluna gidilebilir. Şairin kabrini ziyaret eden Vassâf, kabrin üzerinin açık ve demir parmaklıkla çevrili olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Kabrin mezar taşı, Mevlevî sikkesi şeklinde yontulmuştur. Sîneçâk'ın hem burada defnedilmesini sağlayan, hem de mezar taşını bu

⁵⁰ Âlî, *age.* s. 209; Esrâr Dede, *age.* s. 524-530; Tuman, *age.* II, 1227.

⁵¹ Tahir, *age.* I, 80.

⁵² Vassâf, *age.* V, 165.

⁵³ Kılıç, *agt.* s. 345, 347.

⁵⁴ Kılıç, *agt.* s. 345; Âlî, *age.* s. 209; Kınalızâde, *age.* II, 1086; Beyânî, *age.* s. 340; Esrâr Dede, *age.* s. 529; Müstakîmzâde, *age.* vr. 267/a; Vassâf, *age.* V, 165-166.

⁵⁵ Vassâf, *age.* V, 166.

şekilde yaptıran Hüseyin Çelebî isimli bir zâttır.⁵⁶ “İnsân-ı şîrînkâr” terkibi şairin vefat tarihini göstermektedir.⁵⁷

Farsça’ya hakim olan ve Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde hayli mâhir olan Sineçâk, bu özelliklerinden dolayı kaynaklarda “Mesnevi-dan” ve “Fârisî-dân” olarak nitelendirilmiştir.⁵⁸ Bu hususta Âşık Çelebî, onun “*Fenn-i Fûrs’ün dânası, kitâb-ı Mesnevî’nün atası anası*”⁵⁹ olduğunu belirtmiştir.

Kınalızâde, Sineçâk’ın, “*ma’ârif ve kemâlâta tâlib*” olduğu ifade etmiş, ayrıca letâif ve nevâdirde kardeşinden bin kez daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Gerçekten de şairin, pek çok eser yazması Kınalızâde’nin bu görüşünü desteklemektedir. Kaynaklarda şairin *Cezîre-i Mesnevî*, müretteb bir Divan⁶¹, *Yusuf u Zelîhâ*, *Müntehabât-ı Rebâbnâme*, *Nazîre-i Muhammediye* ve Mevlânâ’nın Fîhi Mâ fîh ile ilgili bir eser yazdığı belirtilmiştir.⁶² Bu eserlerden *Cezîre-i Mesnevî* Derviş İlmî tarafından tercüme edilmiştir.⁶³

Âşık Çelebî, bir beytine binâen “*Hurûfilikten dahi dem ururdu*.”⁶⁴ diyerek, şairin Hurûfilîğe temâyül ettiğini bildirmiştir.

Kınalızâde, şairin şiirlerinin memdûh ve makbûl olduğunu, ayrıca ehl-i kemâlin nezdinde kabul mertebesine ulaştığını ifade etmiş,⁶⁵ Âlî de, şiirleri ile ilgili olarak “*Hâlet bahş u cân-sûz gazelleri dahi cesbân idi*.”⁶⁶ demiştir.

3. Garîbî (ö. 954/1547)

Rumelideki Vardar Yenicesi’nden olan şairin adı Muhammed, mahlası ise Garîbî’dir. Kaynaklarda kendisinden Derviş Garîbî ve Muhammed Garîbî Çelebî olarak da söz edilmiştir.⁶⁷

İlmî yönü ile ilgili olarak Ahdî, şairin danişmend taifesinden olduğunu söylerken⁶⁸, Sami de onun tarîk-i ilmiyyeye süluk ettiğini⁶⁹ ifade etmiştir. Buradan şairin kendi dönemindeki yaygın eğitim sisteminden geçtiği anlaşılmaktadır.

⁵⁶ Kılıç, *agt.* s. 345; Âlî, *age.* s. 209.

⁵⁷ Tahir, *age.* I, 80; Vassâf, *age.* V, 165.

⁵⁸ Âlî, *age.* s. 209; Kınalızâde, *age.* II, 1086.

⁵⁹ Kılıç, *agt.* s. 345.

⁶⁰ Kınalızâde, *age.* II, 1086.

⁶¹ Esrâr Dede, şairin müstakil bir şiir dîvânı kaleme almadığını ifade etmektedir. Bkz. Esrâr Dede, *age.* s. 530.

⁶² Kılıç, *agt.* s. 345; Müstakîmzâde, *age.* vr. 267/a; Tahir, *age.* I, 80; Vassâf, *age.* V, 166.

⁶³ Tahir, *age.* I, 80.

⁶⁴ Kılıç, *agt.* s. 346.

⁶⁵ Kınalızâde, *age.* II, 1086.

⁶⁶ Âlî, *age.* s. 209.

⁶⁷ Canım, *Latîfî Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nuzamâ* s. 409-410; Kılıç, *agt.* s. 922; Solmaz, *age.* s. 458; Kınalızâde, *age.* II, 719; Müstakîmzâde, *age.* vr. 329/b; Esrâr Dede, *age.* s. 406; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu’l-A’lâm*, V, 3274; Tuman, *age.* II, 727.

⁶⁸ Solmaz, *age.* s. 458.

⁶⁹ Sâmî, *age.* V, 3274.

Garîbî'nin Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibatı, kendisi de Vardar Yeniceci olan İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Usûlî (ö. 945/1538) yolu ile gerçekleşmiştir. Mevlevîliğin Gülşenîlik üzerindeki tesiri bağlamında Usûlî Mevlevîliğe muhabbet duymuş ve Esrâr Dede'den öğrendiğimize göre, Garîbî de aralarında olmak üzere bir takım şairler ondan etkilenecek Mevlevîliğe intisâb etmişlerdir. Esrâr Dede, "*Nihâyet buna (Garîbî'ye) İbrâhîm Gülşenî hulefâsından Usûlî ol şehride Mevlevî mahabbetine raksân olmağla Hayâlî ve Günâhî ve Derûnî gibi bunı dahi dervîşlere döndürmüş*" dedikten sonra şairin, Konya'ya gidip Mevlevîliğe intisâb ettiğini⁷⁰ ifade etmiştir. Âşık Çelebî de Garîbî ile Usûlî arasındaki münâsebebe değinerek, bu hususta "*Zurefâ-yı Yenice kâ'idesi üzre fakr u fenâ ihtiyâr idüp Mevlevî olup Usûlî'nün çenber-i Usûlî terânesine raks idüp Sîneçâk'ın peyrevi oldu.*"⁷¹ ifadelerini kullanmıştır. Görüldüğü gibi Garîbî, ilkin Usûlî'nin etki alanına girmiş, Mevlevîliği ondan duymuş ve daha sonra Mevlevîliğe intisâb etmiştir.

Garîbî, seyahat yapan bir şair olarak tanınmıştır.⁷² Bu hususta Kınalızâde onun "*Bâd-ı sabâ gibi her diyârı seyrân*" ettiğini ve "*misâl-i cûybâr her vâdiye revân*"⁷³ olduğunu ifade etmektedir. Şairin bu yönü üzerinde duran Âşık Çelebî de, onun Bursa'ya da geldiğini ve bir miktar kendisi ile kaldıktan sonra memleketine (Vardar Yenicesi) döndüğünü yazmaktadır.⁷⁴ Âşık Çelebî'nin 1541-1546 yılları arasında Bursa'da yaşadığını bildiğimiz için,⁷⁵ Garîbî'nin de bu dönemde Bursa'da kaldığı ortaya çıkmaktadır. Şair, 954/1547'de İstanbul'a gelmiş ve orada vefat etmiştir.⁷⁶

Garîbî, dünya malına önem vermemiştir. Latîfi, şairin, "*Fırka-i fukarâdan, zümre-i gurabâdan bir merd-i garîb ve dervîş-sırât ve ehl-i ma'rîfet*" bir kimse olduğunu belirttikten sonra, onun dünya malından bî-nasîb olduğunu, gururunu kırmak için eski elbiseler giydiğini söylemekte ve ondan "*Zib ü ziyet sermâye-i zenân ve pîrâye-i müennesândur*" sözünü nakletmektedir⁷⁷

Kaynaklarda şairin dîvân sahibi olduğundan söz edilmemiştir. Ancak şiirleri büyük bir övgüye mazhar olmuştur. Latîfi "Bu dahi şi'r ile şu'arâda şöret bulacak ve meşâhîr-i şu'arâdan olacak tab'-ı pâk ve idrâk-i derrâkdür. Zamânı nâmüsâid olduğundan kûşe-i nisyânda nesyen mensiyyen kalmışdır ve nice batıyyü'l-harekeler çâbuk-süvâr geçinüp mızmâr-ı nazma at salmışlardur."⁷⁸; Kınalızâde "Tab'ı mutasarrıf ve eşâr-ı belâgat-şi'ârî sâye-i berâat ve nezâketde

⁷⁰ Esrâr Dede, *age.* s. 406.

⁷¹ Kılıç, *agt.* s. 922.

⁷² Sâmî, *age.* V, 3274.

⁷³ Kınalızâde, *age.* II, 719.

⁷⁴ Kılıç, *agt.* s. 922.

⁷⁵ İpekten, vd., *Şâir Tezkireleri*, s. 48.

⁷⁶ Kılıç, *agt.* s. 922; Kınalızâde, *age.* II, 719; Müstakîmzâde, *age.* vr. 329/b; Esrâr Dede, *age.* s. 406; Sâmî, *age.* V, 3274; Tuman, *age.* II, 727.

⁷⁷ Canım, *age.* s. 409.

⁷⁸ Canım, *age.* s. 409.

müteverrif olan şu'arâdandır. Ecelden bir mikdar emân bulsa şöhre-i cihân olmasında reyb ve gümân yok idi.⁷⁹ derken; Ahdî, "Tabiat-ı şî'riyyesi bir hadde dürr-i pür-zîverdür ki ekser-i ebyâtı şu'arâ mâbeyninde makbûl"⁸⁰ olduğunu söylemektedir. Âşık Çelebî, şairin şiir tabiatında çeşitli letafet çeşnisi olduğunu; îrâd ve ihtirâ'a kadir, hoşça ma'nâlar bulmakta mâhir olduğunu; gazel, kasîde ve mesnevî gibi şiirin çeşitlerini bildiğini dedikten sonra, "Eger ecelden amânı ve hayâtdan bir mikdâr zamânı olaydı andan çok âsâr zuhûr iderdi ve nice sudûrun sînesinde dâğ-ı hasret koyacak es'âr iderdi."⁸¹ ifadelerini serdetmiştir.

4. Şâhidî Dede (ö. 957/1550)

Bursalı M. Tahir'in deyimiyile "*ricâl-i Mevleviyye efâhiminden*"⁸² olan şairin tam adı kaynaklarda Seyyid İbrahîm Dede ya da es-Seyyid İbrahîm Dede el-Mevlevî şeklinde geçmektedir. "Şahidî" ise, şairin şiirlerinde kullandığı mahlasıdır.⁸³

Muğlalı olan Şâhidî'nin doğum tarihi 875/1470'tir. Şâhidî'nin babası, Muğla Mevlevîhânesi şeyhi Salih Hudâyî Dede, ya da es-Seyyid Salih Efendi olarak anılan bir zat olup, Hz. Muhammed'in soyundan gelen bir seyyiddir. Annesi ise Şeyh Kemal kızı Sâlihe'dir.⁸⁴

Şâhidî, döneminin ilmî tedrisâtından geçmiş bir şairdir.⁸⁵ Latîfi Tezkiresi'nde onun müfessir ve muhaddis olduğu bilgisinin yer alması⁸⁶ da, şairin ilmî düzeyini göstermesi açısından önemlidir.

İlmî tedrisâtından sonra tasavvufa meyl ederek Mevlevîliğe intisâb ettiği kesin olan şairin, bu tarîkata nerede intisâb ettiği hususunda farklı iki görüş vardır. Âşık Çelebî, Kınalızâde ve Sâmi'ye göre şair, Mevleviyye tarikatına Konya'da intisâb etmiş,⁸⁷ Müstakîmzâde, Bursalı M. Tahir ve Vassâf'a göre ise Karahisar Sahib (Afyon)'da bulunan Sultan Dîvânî hazretlerinin âsitânesine giderek Mevlevîliğe intisab etmiştir.⁸⁸

Yaygın kanaate göre, Şâhidî, Sultan Dîvânî'den tarikat/hilafet almış ve Muğla'ya dönerek Muğla Mevlevîhânesi'nde meşihatlık görevini yürütmüştür.⁸⁹ Bazı kaynaklarda ise şairin Mevlî olduğunu ifade edilmesiyle yetinilerek, onun

⁷⁹ Kınalızâde, *age*. II, 719.

⁸⁰ Solmaz, *age*. s. 458.

⁸¹ Kılıç, *agt*. s. 922.

⁸² Tahir, *age*. I, 92.

⁸³ Müstakîmzâde, *age*. vr. 270/b; Tuman, *age*. II, 478.

⁸⁴ Canım, *age*. s. 320; Kınalızâde, *age*. I, 510; Beyânî, *age*. s. 135; Müstakîmzâde, *age*. vr. 270/b; Sâmi, *age*. IV, 2836; Tahir, *age*. I, 92; Vassâf, *age*. V, 166; Tuman, *age*. II, 478; Muallim Naci, *Osmanlı Şairleri*, s. 324.

⁸⁵ Kılıç, *agt*. s. 790; Kınalızâde, *age*. I, 510; Sâmi, *age*. IV, 2836; Tahir, *age*. I, 92.

⁸⁶ Canım, *age*. s. 320.

⁸⁷ Kılıç, *agt*. s. 790; Kınalızâde, *age*. I, 510; Sâmi, *age*. IV, 2836.

⁸⁸ Müstakîmzâde, *age*. vr. 270/b; Tahir, *age*. I, 92; Vassâf, *age*. V, 166.

⁸⁹ Müstakîmzâde, *age*. vr. 270/b; Tahir, *age*. I, 92; Vassâf, *age*. V, 166; Tuman, *age*. II, 478.

Sultan Dîvânî ile olan ilişkisine yer verilmemiştir.⁹⁰ Kaynaklarda şairin memleketinde ihtiyâr-ı uzlet ederek kalan ömrünü ibâdet ve eser telifi ile geçirdiği de belirtilen bir diğer husustur.⁹¹

Şâhidî'nin Gülşeniyye tarikatı ile tesbit ettiğimiz irtibatı, İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden Za'fî-i Gülşenî (ö. 974-978/1566-1570)⁹²'nin, Muğla Mevlevîhânesi'nde, ömrünün son dönemlerinde sohbetlerine yetişmiş olması ve onunla münâzara ve müşâaralar gerçekleştirmiş olması münasebetiyledir.⁹³ Za'fî, Şâhidî'nin son dönemlerine yetiştiğine göre, Şâhidî'nin 957/1550'de ölmesine tekaddüm eden bir zaman diliminde Muğla'ya gitmiş olmalıdır. Şâhidî'nin şeyhi Sultân Dîvânî'nin İbrâhîm Gülşenî'yi Kâhire'de hapisten kurtardığına inanılan bir şahsiyet olması, Şâhidî'nin Gülşenîler ile olan irtibatının bir yönünü teşkil edeceği gibi, Sultan Dîvânî'nin bu özelliği Za'fî-i Gülşenî'nin de onun öğrencisi Şâhidî'nin dergâhına gitmesinde etkili olmuş olmalıdır.

Za'fî ile Şâhidî arasında ciddî bir yakınlık ve samîmiyet oluştuğunu gösteren bir husus da, Şâhidî'nin Za'fî'nin

Hikmet-i *innî ene'llâh*'ı kelîm-i yâra sor

Sırrını *ânestü nâr*'uñ tâlib-i dîdâra sor⁹⁴

matla'ı ile başlayan gazeline bir tahmis yazmış olmasıdır. Şâhidî'nin yazdığı tahmîsin ilk bendinin ilave mısraları şunlardır:

Müşkilûñ var ise ey sâlik ulu'l-ebşâra sor

Tekye-i tevhîdi herkes anlamaz ağıyâra sor

Lî ma'allâhuñ rumûzın Ahmed-i Muhtâra sor⁹⁵

Kaynaklarda Şâhidî'nin vefat tarihi olarak 957/1550⁹⁶ ve 958/1551⁹⁷ tarihleri verilmektedir. Samî'nin verdiği 927 tarihi⁹⁸ ise yanlış olmalıdır. Şâhidî'nin vefat ettiği ve medfûn olduğu yer hakkında da iki görüş vardır. Birincisi mürşidini ziyaret etmek için Karahisar'a gittiğinde hastalanarak orada öldüğü ve Karahisar Mevlevîhânesi'nde medfûn⁹⁹ olduğudur. İkinci görüş ise Muğla'da vefat ettiği ve seccâdenişini bulunduğu dergahta defnedildiğidir.¹⁰⁰ İkinci görüşün sahibi olan Bursalı M. Tahir, Muğla Mevlevîhânesi'nde ziyaret olunan türbede iki sanduka-

⁹⁰ Canım, *age.* s. 320; Kılıç, *agt.* s. 790.

⁹¹ Kılıç, *agt.* s. 790; Kınalızâde, *age.* I, 510; Sâmî, *age.* IV, 2836.

⁹² Za'fî-i Gülşenî hakkında geniş bilgi için bkz. Adak, *Za'fî-i Gülşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi*, AÜSBE. Ankara 2006.

⁹³ Esrâr Dede, *age.* s. 315.

⁹⁴ Za'fî-i Gülşenî, *Dîvân*, Millet Ktp. Manzûm 254, vr. 66/b.

⁹⁵ Milli Ktp. Yz. A. 1641, vr. 304/b.

⁹⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 251.

⁹⁷ Tahir, *age.* I, 92; Tuman, *age.* II, 478.

⁹⁸ Sâmî, *age.* IV, 2836.

⁹⁹ Müstakîmzâde, *age.* vr. 270/b; Tahir, *age.* I, 92; Vassâf, *age.* V, 166; Tuman, *age.* II, 478.

¹⁰⁰ Tahir, *age.* I, 92.

nın bulunduğunu ve bunlardan birinin Hudâyî, diğerinin de Şâhidî'ye tevâtüren nisbet edildiğini belirtmekte ve Şâhidî'nin sandukası yanındaki mezarda şu manzûmenin yazılı olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

Gedâyem Şâhidî-i Mevleviyem
Diyâr-ı Menteşede Muğlaviyem

Bihamdillâh ki merd-i ma'neviyem
Ki gavvâs-ı bihâr-ı Mesneviyem

Şâhidî'ye her kim iderse dua
İde mahşerde şefâat Mustafâ¹⁰²

Kaynaklarda şairin pek çok eserinden söz edilmiştir. Şâhidî isimli Farsça manzûm lügati, Türkçe ve Farsça dîvânları, *Gülşen-i Esrâr*¹⁰³, *Gülşen-i Tevhîd*, *Gülşen-i Vahdet*, *Leylâ vü Mecnûn* isimli manzûmeleri ile *Gülistân'ın* Türkçe tercümesi şaire nisbet edilen eserlerdir.¹⁰⁴ Bu eserlerden özellikle Şâhidî manzûmesi bir çok kişi tarafından şerh ve tanzîr edilmiştir. Arap alimlerinden İbrahim b. Süleyman Ezherî tarafından mufassal, Allâme Hafâcî öğrencilerinden Abdulkadir Bağdadî ve Şamda ölen Eğribozlu Ahmed Selâmî tarafından da muhtasar bir şekilde Arapça'ya çevirilmiştir. Nazmen Rumca'ya da tercüme edilmiştir.¹⁰⁵

Latîfî, Şâhidî'nin özellikle *Gülşen-i Tevhîd* isimli eseri üzerinde durduktan sonra onu, ehl-irfânın makbûlu ve suhenverânın memdûhu¹⁰⁶ olarak nitelemiştir. Bununla birlikte kaynaklarda şairin şiir/gazel yönü, mesnevî yönü kadar takdir toplamamıştır. Bu hususta Latîfî, "amma ki fenn-i şi're ol kadar müdâvemet ve isti'mâl ü mümâreset itmemişdür."¹⁰⁷ demiş, Kınalızâde de şiirlerinde helâvet/tat olmadığını¹⁰⁸ ifade etmiştir. Buna rağmen Kınalızâde "el-Hak bu beyti gayetde hûb demiştir."¹⁰⁹ diyerek aşağıdaki beytini takdir etmekten kendini alamamıştır:

Bürka'î ebr-i siyehdür yüzi mehtâbı için

¹⁰¹ Tahir, *age.* I, 92.

¹⁰² Tahir, *age.* I, 94.

¹⁰³ Eser üzerinde yapılan bir çalışma için bkz. Şimşekler, *Şahidi İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı Tenkitli Metin-Tahlil*, SÜSBE Konya 1998.

¹⁰⁴ Kılıç, *agt.* s. 790; Kınalızâde, *age.* I, 510; Beyânî, *age.* s. 135; Sâmî, *age.* IV, 2836; Tahir, *age.* I, 92; Naci, *age.* s. 324.

¹⁰⁵ Tahir, *age.* I, 93. İmamoğlu, *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şahidi'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)*, adıyla bu eser üzerinde doktora çalışması yapmıştır. (AÜSBE. Erzurum 1993).

¹⁰⁶ Canım, *age.* s. 320-321.

¹⁰⁷ Canım, *age.* s. 321.

¹⁰⁸ Kınalızâde, *age.* I, 510.

¹⁰⁹ Kınalızâde, *age.* I, 510; Beyit için ayrıca bkz. Beyânî, *age.* s. 135; Şâhidî hakkında geniş bilgi için bkz. Çıpan Muğlalı İbrahim Şahidi Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri Divan ve Gülşen-i Vahdet, GÜSBE. Ankara 1985.

Şeb-i yeldâ saçı fettân gözinün hâbı için¹¹⁰

5. Günâhî (ö. 988/1580)

Vardar Yenicesi'nden olan şairin adı Hasan olup, kaynaklarda kendisinden Hasan Efendi ve Hasan Dede şeklinde de sözedilmiştir.¹¹¹

Günâhî, yukarıda kendisinden söz ettiğimiz Garîbî gibi, hayatının ilk döneminde hemşehrisi ve İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Usûlî aracılığı ile Gülşenîlikle tanışmıştır. İlk eğitimini Usûlî'den olan Günâhî, Usûlî'nin Mevlevîyye tarikatına duyduğu muhabbetten etkilenmiş ve daha sonra Mevlevîliğe intisâb etmiştir.¹¹²

Şairimiz, Edirne Mevlevîhânesi'nde kendisi gibi Vardar Yenice'li olan Yusuf Sîneçâk (ö. 953/1546)'ın hizmetinde bulunmuş, talim ve terbiyesinden geçmiştir.¹¹³ Kınalızâde, onun "*Sîneçâk'ın çâpuk ve çâlâk şakird-i hâssı ve manzûr-ı nazar-ı i'tibâr u ihtisâsı*"¹¹⁴ olduğunu ifade etmiştir. Ahdî'nin "*Hazret-i Molla Hüdâvendigârın âsitân-ı felek-medârına yüz sürüp...*"¹¹⁵ şeklindeki ifadesinden şairin Konya'daki Mevlânâ dergâhına da gittiği anlaşılmaktadır.

Günâhî, sık sık seyahatlere çıkmıştır. Bu hususta Kınalızâde, onun "*Mânend-i enhâr her bâr geşt-i kûh u deşt idüp 'hânkâh-ı dünyâ tekyegâh-ı bekâ degildir.'* deyü bâd-ı sabâ gibi bir yerde temekkün ü karâr"¹¹⁶ etmediğini ifade etmektedir. Esrâr Dede, de onun farklı memleketleri gezerek, Mevlevî hânkâhlarında semâ' ve safâ ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁷

Şair, 960/1552'de Mevlevî külâhı ile Gelibolu'ya gelmiş ve orada Husrevzâde Yusuf adlı bir şahısla dostluk kurmuştur.¹¹⁸ Şairin Gelibolu'ya gelişi (960/1552) şeyhi Sîneçâk'ın vefatından (953/1546) yedi yıl sonrasına tekâbüle etmektedir. Bir süre sonra memleketi Vardar Yenicesi civarındaki Selanik'e yerleşmiştir.¹¹⁹ Kaynaklarda şairin hacca gittiğine dair bilgi de yer almaktadır.¹²⁰ En son Selanik'e yerleştiğine göre, onun seyahat halinde olduğu daha önceki bir dönemde Hacc'a gitmiş olması muhtemeldir. Şairin mesleği ile ilgili olarak görebildiğimiz kadarıyla sadece *Tuhfe-i Nâîli*'de mutasarrıf olduğuna dair bir kayıt yer almaktadır.¹²¹ Günâhî, 988/1580 dolaylarında vefat etmiştir.¹²²

¹¹⁰ Kınalızâde, *age.* I, 510; Beyânî, *age.* s. 135.

¹¹¹ Âlî, *age.* s. 265; Solmaz, *age.* s. 494; Kınalızâde, *age.* II, 823; Beyânî, *age.* s. 234; Esrâr Dede, *age.* s. 448; Tuman, *age.* II, 867.

¹¹² Esrâr Dede, *age.* s. 406.

¹¹³ Beyânî, *age.* s. 234; Esrâr Dede, *age.* s. 451; "*Günâhî*", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi-Devirler İsimler Eserler Terimler*, III, 1979.

¹¹⁴ Kınalızâde, *age.* II, 823.

¹¹⁵ Solmaz, *age.* s. 494.

¹¹⁶ Kınalızâde, *age.* II, 823.

¹¹⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 451.

¹¹⁸ Âlî, *age.* s. 265.

¹¹⁹ Âlî, *age.* s. 265.

¹²⁰ Kınalızâde, *age.* II, 823; Esrâr Dede, *age.* s. 451.

¹²¹ Tuman, *age.* II, 867.

¹²² Esrâr Dede, *age.* s. 451; Tuman, *age.* II, 867.

Günâhî'nin, önemli bazı şairlerle münasebetleri olduğu görülmektedir. Bunlardan biri şeyhi Yusuf Sîneçâk'ın biraderi ve kendisi gibi Vardar Yeniceli olan Hayretî (ö. 941/1534)'dir. Âlî, onu "*Hayretî'nin kâfiye gibi mülâzım-ı yârı ve a'mâlîği hâlinde yanından ayrılmayan redîf-i gam-bârı*"¹²³ şeklinde nitelendirmiş; Esrâr Dede de, onu Hayretî'nin hâldaşı¹²⁴ olarak tavsif etmiştir. Günâhî'nin irtibat kurduğu bir diğer şair de, yine kendisi gibi Vardar Yeniceli olan Hayâlî (ö. 965/1557)'dir. Esrâr Dede, Günâhî'yi Hayâlî'nin "pâdaşı" olarak nitelendirmiştir.¹²⁵ Hayâlî ve Hayretî ile aralarında nazire, muhammes ve tesdîsler yazan şair,¹²⁶ Hayâlî Bey'in vefatına "*Âlem-i hisden Hayâlî gitdi âh*" tarihini (964/1556-57) düşürmüştür.¹²⁷

Şairin irtibat kurduğu bir diğer şair de İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden Za'fî-i Gülşenî'dir. Esrâr Dede, Za'fî'nin Günâhî'nin terbiyesinden geçtiğini ve onunla münâzara ve müşâ'aralar gerçekleştirdiğini ifade etmiştir.¹²⁸ Za'fî-i Gülşenî, şairin Usûlî'den sonra irtibat kurduğu Gülşeniyye tarikatına mensup ikinci şair olmuştur. Za'fî'nin hangi tarihte ve nerede Günâhî ile görüştüğü husûsu ile ilgili doğrudan bir kayıt yoktur. Ancak Günâhî, 960/1552'de Za'fî'nin memleketi olan Gelibolu'ya gittiğine göre, birbirleriyle orada görüşmüş olmaları muhtemeldir. Esrâr Dede, her ne kadar Günâhî ve Za'fî arasında gerçekleşen müşâ'aralardan söz etmekte¹²⁹ ise de, biz araştırmalarımız esnasında bunun herhangi bir örneğine tesadüf etmedik.

Günâhî, maârif ve letâiften behredâr olan, zamanında hayli itibar bulan bir şairdir.¹³⁰ Ancak Âlî'nin verdiği bilgiye göre, Günâhî eser vermemiştir.¹³¹ Esrâr Dede ise, Günâhî'nin kırkdan fazla kasîde ve na'tını gördüğünü ifade etmektedir.¹³² Tezkirelerde şairin şiirleri pür-kâr ve ma'nidâr olarak nitelendirilmiş, gazellerinde özel mânâlar, latîf-şîveler ve pâk-edâlar olduğu, rengîn ü âbdâr şiirlerinin, metîn ve belâgat-disâr sözlerinin olduğu, kasîde vadisinde yüksek olduğu, şiirlerinin çoğunun tasavvuf-âmîz ve mesel-engîz olduğu, şiirlerinin sûz-nâk ve elfâz ve edâsının pâk olduğu ifade edilmiştir.¹³³

¹²³ Âlî, *age.* s. 265.

¹²⁴ Esrâr Dede, *age.* s. 451.

¹²⁵ Esrâr Dede, *age.* s. 451.

¹²⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 451.

¹²⁷ Naci, *age.* s. 217.

¹²⁸ Esrâr Dede, *age.* s. 315.

¹²⁹ Esrâr Dede, *age.* s. 315.

¹³⁰ Kınalızâde, *age.* II, 823; Beyânî, *age.* s. 234.

¹³¹ Âlî, *age.* s. 265.

¹³² Esrâr Dede, *age.* s. 449.

¹³³ Âlî, *age.* s. 265; Solmaz, *age.* s. 494; Kınalızâde, *age.* II, 823; Esrâr Dede, *age.* s. 449.

6. Derûnî (ö. 992/1584-994/1586)

Şairimizden bazı kaynaklarda Dervîş Derûnî diğer bazılarında da Derûnî şeklinde söz edilmiş, ancak buralarda adına yer verilmemiştir.¹³⁴

Vardar Yenicesi'nden¹³⁵ olan Derûnî, daha hayatının ilk döneminde Gülşeniyye tarikatı ile tanışmıştır. İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi olan ve kendisi de Vardar Yeniceli olan Usûlî (ö. 945/1538), daha evvel kendilerinden söz ettiğimiz Garîbî ve Günâhî'yi etkilediği gibi onu da etkilemiştir. Esrâr Dede, Usûlî'nin "*Tarîka-i Gülşeniyye'den mevrûs-ı meşâyıhları olan aşk-ı Mevlânâ ile*" Vardar Yenicesi'ni bir Mevlevî-hâne'ye döndürdüğünü, pek çok kişinin onun yanında *Mesnevî ve Ma'nevî*'yi kana kana okuduğunu belirttikten sonra, bu kişilerden biri olan Dervîş Derûnî'nin içinin ve dışının Mevleviyye tarikatına hizmet etme aşkı ile dolduğunu ve bunun üzerine Yusuf Sîneçâk (ö. 953/1546)'ın yanına giderek, onun hizmetinde ve sohbetinde bulunduğunu ifade etmiştir.¹³⁶ *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye* dışındaki kaynaklarda Usûlî'nin şair üzerindeki etkisinden söz edilerek, onun Sîneçâk'ın eğitiminden geçtiği hususunun belirtilmesiyle yetinilmiştir.¹³⁷

Derûnî'nin şeyhi olan Sîneçâk'ın, en geç kardeşi Hayretî'nin vefat ettiği 941/1535 yılında Konya'ya gidip Mevlevîliğe intisâb etmiş olması (bkz. Sîneçâk kısmı), Derûnî'nin bu tarihten sonra Sîneçâk'a bağlandığını göstermektedir. Bu da muhtemelen Sîneçâk'ın Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi'nin başında bulunduğu sırada gerçekleşmiştir. Sîneçâk'ın Mevlevî şeyhi olarak daha çok Edirne Murâdiye Mevlevîhânesi'nde görev yapmış olması ve ve Edirne'nin Derûnî'nin memleketi olan Vardar Yenicesi'ne yakın olması, bizi bu kanaate sevketmektedir. Şairin 945/1538'de ilk mürşidi Usûlî'nin vefatını müteakip Sîneçâk'ın yanına gitmiş olması da uzak bir ihtimal gibi görünmemektedir.

Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye ile *Tuhfe-i Nâilî*'de her ne kadar şairin 1060/1650 dolaylarında vefat ettiği söylenmişse de¹³⁸, bu doğru bir tarih olarak görünmemektedir. Zira şairin Usûlî'den istifade ettiğini göz önüne aldığımızda, onun Usûlî'nin vefat ettiği 945/1538 yılından daha erken bir dönemde doğmuş olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet Esrâr Dede'nin vefat tarihi olarak verdiği 1060/1650 tarihini doğru varsayacak olursak, şairin 112 yıldan daha fazla yaşadığı ortaya çıkacaktır ki bu uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.

¹³⁴ Kılıç, *agt.* s. 255; Solmaz, *age.* s. 303; Kınalızâde, *age.* I, 365; Esrâr Dede, *age.* s. 201; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, 327; Sâmî, *age.* III, 2136; Tuman, *age.* I, 275.

¹³⁵ Kılıç, *agt.* s. 255; Solmaz, *age.* s. 303; Kınalızâde, *age.* I, 366; Esrâr Dede, *age.* s. 201; Süreyya, *age.* II, 327; Sâmî, *age.* III, 2136; Tuman, *age.* I, 275.

¹³⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 201-202.

¹³⁷ Solmaz, *age.* s. 303; Süreyya, *age.* II, 327.

¹³⁸ Esrâr Dede, *age.* s. 202; Tuman, *age.* I, 275.

Öte taraftan Kınalızâde'nin şairden “*Bu eyyâmda bahr-i fenâyâ lenger salmış ve gavvâs-ı vücûdî bahr-i ademe dalmış kalmıştır.*”¹³⁹ şeklinde söz etmesi, onun Kınalızâde (ö. 1012/1603)'nin tezkiresini yazdığı 994/1586 yılından önce vefat ettiğini göstermektedir. Mehmed Süreyya ise şairin III. Murad devri (1574-1595) ortalarında öldüğünü ifade etmektedir.¹⁴⁰ Bu da 1584 dolaylarını göstermektedir. Şu halde şairin tahminen 992/1584-994/1586 yılları dolaylarında öldüğü söylenebilir.

Şairin ne Gülşeniliğinden ne de Mevlevîliğinden söz etmeyn Kınalızâde, onun edebî ve ahlakî yönünü şu ifadeleriyle ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur: “*Küttâba lâzım olan ma'ârif ve kemâlde za'if ve süst iken fenn-i muhâsebede ve ehz-i mâl-i harâm için mu'âhâde'e ve mübâlağada çâlâk ü cüst idi. Acâib umûrdandır ki, Farsça bir beyti bin bir türlü yardım ile sökerken, Farsça lûgat yazmaya cüret ve Kemâlpaşazâde'nin hakâyık ve dekâyıkını redde cesaret etmiştir.*”¹⁴¹

Diğer kaynaklarda ise şaire herhangi bir eleştiri yöneltilmeyerek, onun ehl-i kalem zümresinden, devrinin zurafâ ve şu'arâsından, nazma gönülden mâil, deriş-meşreb, pak mezheb, tabiat-ı nazmiyyesinin güzel ve Farsça'ya hakim olduğu belirtilmiştir.¹⁴²

7. Şuhûdî Dede (ö. 1000/1591)

Şuhûdî şairimizin mahlası olup, kaynakların pek çoğunda kendisinden bu mahlası ile söz edilmiştir.¹⁴³ Sadece *Mecelletü'n-Nisâb*'da şairin tam adı Seyyid Kasım Karamânî olarak verilmiştir.¹⁴⁴ Muğlalı olan Şuhûdî, yukarıda kendisinden söz ettiğimiz Şahidî Dede'nin oğludur. Şuhûdî, babasının 957/1550 yılında vefat etmesi üzerine onun yerine geçmiş ve kırk küsur sene Muğla Mevlevihânesi'nde meşihatlık makâmında bulunmuştur.¹⁴⁵ Esrâr Dede, Şuhûdî'nin Şahidî Dede'nin *Gülşen-i İrfân* isimli eserinin muhâtabı olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁶

Uzun bir ömür süren Şuhûdî, 1000/1591 tarihinde Muğla'da vefat etmiş ve Muğla Mevlevihânesi'nde defnedilmiştir.¹⁴⁷ Müstakîmzâde, Şuhûdî'nin dedesi Hudâyî'nin yanında medfûn olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸

Şuhûdî'nin babası Şâhidî Dede'nin Sultân Dîvânî'nin müntesibi olduğu ve Sultân Dîvânî'nin de İbrâhîm Gülşenî'yi Kahire'de iken hapisten kurtardığına

¹³⁹ Kınalızâde, *age.* I, 366.

¹⁴⁰ Süreyya, *age.* II, 327.

¹⁴¹ Kınalızâde, *age.* I, 366.

¹⁴² Kılıç, *agt.* s. 255; Solmaz, *age.* s. 303.

¹⁴³ Müstakîmzâde, *age.* vr. 280/b; Esrâr Dede, *age.* s. 253; Tahir, *age.* II, 259; Tuman, *age.* II, 514; “Şuhûdî”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 183.

¹⁴⁴ Müstakîmzâde, *age.* vr. 280/b.

¹⁴⁵ Müstakîmzâde, *age.* vr. 280/b; Esrâr Dede, *age.* s. 253; Tahir, *age.* II, 259; Tuman, *age.* II, 514; “Şuhûdî”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 183.

¹⁴⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 253.

¹⁴⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 253; Tahir, *age.* II, 259; Tuman, *age.* II, 514.

¹⁴⁸ Müstakîmzâde, *age.* vr. 280/b.

inanılan kişi olduğu, ayrıca İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden Za'fî-i Gülşenî'nin Şuhûdî'nin babası Şâhidî'nin terbiyesinden geçtiği ve Şahidî ile aralarında münâzara ve müşâaralar gerçekleştiği yukarıda geçmişti. Şu halde Şuhûdî, Gülşeniyye tarikatına aşına bir çevrede yetişmiştir. Buna ilaveten, Esrâr Dede'den öğrendiğimize göre, İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Za'fî-i Gülşenî, Şâhidî'nin olduğu gibi oğlu Şuhûdî'nin de terbiyesinden geçmiştir. Za'fî-i Gülşenî, Şâhidî'nin 957/1550'de ölmesine tekaddüm eden bir zaman diliminde Muğla'ya gittiğine göre¹⁴⁹, Şuhûdî ile de bu sıralarda görüşmüş olmalı ve Şuhûdî'nin ilk postnişinlik yıllarına da şahitlik emiş olmalıdır.

Kaynaklarda Şuhûdî daha ziyade meşhâti ile ön plana çıkmış, şiir ve edebiyat yönü üzerinde durulmamıştır.¹⁵⁰

8. Arşî (ö. 1000/1591)

Kendisinden Dervîş Arşî ya da Arşî Dede şeklinde söz edilen şairin ismine inceleyebildiğimiz kaynaklarda yer verilmemiştir. Arşî ise şairin şiirlerinde kullandığı mahlasıdır.¹⁵¹

Aydın'ın Tire ilçesinden¹⁵² olan Arşî'nin, başlangıçta ilim yolunu seçtiği ve "Molla" olarak tavsif edildiği bilinmektedir.¹⁵³ Ancak şair, daha sonra bu meslekten ferâgat etmiş, dervişlik mesleğini seçerek Mevlevîliğe intisâb etmiş¹⁵⁴ ve Muğla'da Şâhidî ve Şuhûdî'nin hizmetinde bulunmuştur.¹⁵⁵ Arşî, kendisi gibi Mevlevî bir şair olan ve yukarıda kendisinden söz ettiğimiz Günâhî Dede (ö. 988/1580) ile de münâsebet geliştirmiştir.¹⁵⁶ Şair, Hayâlî Bey ile dostluk kurmuş ve aralarında bazı müşâ'aralar gerçekleşmiştir.¹⁵⁷ Hayâlî Bey'in vefatı için "*Sözü dilde Hayâlî gözde kaldı*"¹⁵⁸ tarihini (964/1556-57) düşüren Arşî olmuştur.

Şairimizin Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibatı, İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden olan Za'fî-i Gülşenî'nin, Esrâr Dede'nin tabiri ile onun terbiyesinden geçmesi şeklinde olmuştur.¹⁵⁹ Za'fî-i Gülşenî'nin de Dervîş Arşî gibi Şâhidî ve Şuhûdî dönemlerinde Muğla Mevlevîhânesi'nde bulunduğunu¹⁶⁰ göz önüne aldı-

¹⁴⁹ Esrâr Dede, *age.* s. 315.

¹⁵⁰ Müstakîmzâde, *age.* vr. 280/b; Esrâr Dede, *age.* s. 253-254; Tahir, *age.* II, 259; "Şuhûdî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 183.

¹⁵¹ Kınalızâde, *age.* II, 623; Müstakîmzâde, *age.* vr. 316/b; Esrâr Dede, *age.* s. 359-360; Sâmî, *age.* IV, 3142; Tahir, II, 307-308; Tuman, *age.* II, 656.

¹⁵² Kılıç, *agt.* s. 582; Kınalızâde, *age.* II, 623; Müstakîmzâde, *age.* vr. 316/b; Esrâr Dede, *age.* s. 359; Sâmî, *age.* IV, 3142; Tahir, II, 307; Tuman, *age.* II, 656.

¹⁵³ Kılıç, *agt.* s. 582; Kınalızâde, *age.* II, 623; Esrâr Dede, *age.* s. 359; Tahir, II, 308; Sâmî, *age.* IV, 3142.

¹⁵⁴ Kınalızâde, *age.* II, 623; Esrâr Dede, *age.* s. 359; Sâmî, *age.* IV, 3142; Tahir, II, 308.

¹⁵⁵ Esrâr Dede, *age.* s. 359; Tahir, II, 307; "Arşî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, 163.

¹⁵⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 359.

¹⁵⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 359; Tahir, II, 308.

¹⁵⁸ Naci, *age.* s. 217.

¹⁵⁹ Esrâr Dede, *age.* s. 315.

¹⁶⁰ Esrâr Dede, *age.* s. 315.

ğımızda, her ikisinin birlikteliklerinin, Muğla Mevlevîhânesi'nde buldukları sırada olduğu düşünülebilir.

Dervîş Arşî, bir süre seyahat ettikten sonra Mora yarımadasına yerleşmiştir.¹⁶¹ Şairle aynı dönemde yaşayan Âşık Çelebî (ö. 979/1572), "*Ma'mûre-i Mora şehrlerinin gâh birinde gâh birinde olur.*"¹⁶² diyerek onun Mora'daki hayat tarzına ilişkin canlı bir bilgi vermektedir. Şair, Mora'da bir tekyede ikamet etmekte iken 1000/1591 yılında vefat etmiştir.¹⁶³

Kınalızâde'nin deyimıyla "*şehbâz-ı tab'ımı sahrâyı belâgata salmış*"¹⁶⁴ olan Dervîş Arşî'nin bir şiir dîvânı vardır.¹⁶⁵ Esrâr Dede her ne kadar, şairin meşhur eserler yazmaya muvaffak olduğunu söylemişse ise de dîvânı dışında başka bir eser ismi vermemiştir.¹⁶⁶

9. Bekâyî (ö. 1000/1591)

Kaynaklarda tam künye olarak Abdülbaki el-Kefevî el-Mevlevî, Hatîbzâde Abdülbâkî Bekâyî Dede, Hatîpzâde Abdülbâkî, ya da Dervîş Bekâyî şeklinde tanıtılan şairin adı Abdülbaki'dir. Şair, adına nisbetle şiirlerinde Bekâî mahlasını kullanmıştır.¹⁶⁷

III. Murad devri (1574-1595) şairlerinden olan Bekâyî, bir hatîbin oğlu olduğu için Hatîpzâde lakabı ile anılmıştır. Şairin memleketi ise Kefe'dir.¹⁶⁸

Kaynaklarda belirtildiğine göre şair ilkin ilim tahsilinden geçmiştir.¹⁶⁹ Bu hususta Kınalızâde onun "*ma'ârif-i cüziyyede yed-i tûlâsı*" olduğunu¹⁷⁰, Esrâr Dede de "*mirkât-ı usûl ü fûrû'da 'âric-i pâye-i 'ulyâ*"¹⁷¹ olduğunu ifade etmişlerdir.

Şair, eğitiminden sonra Gülşeniyye tarikatı ile irtibata geçmiş ve Kahire'ye giderek oradaki Gülşeniyye Âsitânesi'nde bir süre hizmet etmiştir.¹⁷² Beyânî, onu Hânkâh-ı Gülşenî dervîşi olarak nitelendirmiştir.¹⁷³ Bu hususta Esrâr Dede de, aşk ve muhabbet kullâbının/çengelinin kendisini Mısır tarafına çektiğini, ve "*şekker-sitân-ı ma'ârif-i Cenâb-ı Gülşenî'den çaştî-gîr i gül-şekker-i şuhûd ve nice zamân*

¹⁶¹ Kınalızâde, *age.* II, 623; Müstakîmzâde, *age.* vr. 316/b; Esrâr Dede, *age.* s. 359; Sâmi, *age.* IV, 3142; Tahir, II, 308; Tuman, *age.* II, 656.

¹⁶² Kılıç, *agt.* s. 582.

¹⁶³ Kınalızâde, *age.* II, 623; Müstakîmzâde, *age.* vr. 316/b; Esrâr Dede, *age.* s. 359; Sâmi, *age.* IV, 3142; Tahir, II, 308; Tuman, *age.* II, 656.

¹⁶⁴ Kınalızâde, *age.* II, 623.

¹⁶⁵ Esrâr Dede, *age.* s. 359; Tuman, *age.* II, 656.

¹⁶⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 359.

¹⁶⁷ Kınalızâde, *age.* I, 217-218; Beyânî, *age.* s. 46; Esrâr Dede, *age.* s. 57, 58, 60; Müstakîmzâde, *age.* vr. 144/b; Süreyya, *age.* II, 21; Tuman, *age.* I, 101.

¹⁶⁸ Kılıç, *agt.* s. 198; Kınalızâde, *age.* I, 217; Esrâr Dede, *age.* s. 57; Sâmi, *age.* II, 1330; Süreyya, *age.* II, 21; Tuman, *age.* I, 101.

¹⁶⁹ Kılıç, *agt.* s. 198; Kınalızâde, *age.* I, 217.

¹⁷⁰ Kınalızâde, *age.* I, 217.

¹⁷¹ Esrâr Dede, *age.* s. 57-58.

¹⁷² Kılıç, *agt.* s. 198; Kınalızâde, *age.* I, 217.

¹⁷³ Beyânî, *age.* s. 46.

*hânkâh-ı Gülşeniyye'den ezvâk-ı ma'neviyye ile mahv-ı vücûd*¹⁷⁴ ettiğini ifade etmiştir.

Kaynaklarda şairin doğrudan İbrâhîm Gülşenî ile irtibat kurduğuna ilişkin ifadelerin yer almaması ve İbrâhîm Gülşenî'nin vefatından (940/1534) 57 yıl sonra vefat etmiş olması, onun İbrâhîm Gülşenî'den sonra Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne gittiğini göstermektedir 940 yılından şairin vefat ettiği 1000/1591 yılına kadar Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nde iki kişi görev yapmıştır. Bunlar İbrâhîm Gülşenî'nin oğlu Ahmed Hayâlî (ö. 977/) ve Ahmed Hayâlî'nin oğlu Ali Safvetî (ö. 1005/) dir. Şairin vefat tarihi her iki dönemde de Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne gitmesine olanak sağlamaktadır.

Bekâyî, daha sonra Gülşeniyye tarikatından ayrılmış ve Mevleviliğe intisâb etmiştir. Esrâr Dede, onun Gülşeniyye tarikatından istifade ettikten sonra Mevleviliğe yönelişini, Mevleviliğin Gülşeniyye tarikatı üzerindeki etkisi ile açıklamaktadır. Esrâr Dede "*ez-kadîm mevrûs-ı tarîka-i Gülşeniyye olan hubb-i hânedân-ı Mevleviyye kendülerin cânib-i âstâne-i melâik-âşiyâne-i Cenâb-ı Pîr kuddise sirruhu'l-müntre sevk*" ettiğini ifade etmiş ve şairin

Ez fuyûzât-ı ezel tâ be ebed muhtâcend

Bendegân-ı der-i Mevlâ be der-i Mevlânâ

müeddâsınca (Konya'daki) Mevleviyye dergâhına girdiğini, ma'nâ cihetinde Mevleviyye tarikatı dervişleri ile yek-reng/benzer olduğunu ve oradaki hizmetini tamamladığını ifade etmiştir.¹⁷⁵

Şair, daha sonra da Şam Mevlevîhânesi'nde bir müddet Mesnevî-hân olarak görev yapmıştır.¹⁷⁶ Şairin görev yaptığı bu Mevlevîhâne bazı kaynaklarda vezir Mustafa Paşa'nın Mevlevîhânesi olarak geçmektedir.¹⁷⁷

Bekâî ile Şam'da arkadaşlık kurduğunu söyleyen tezkireci Kınalızâde, onun Mevleviliğine hiç değinmeyerek, Gülşeniyye Hânkâhı'nda bir süre hizmet ettikten sonra Rum illerine seyahat ettiğini ifade etmiştir.¹⁷⁸ Şairin Rum illerine seyahate çıkması, onun Konya'daki Mevlânâ âsitânesine gidişine takâbül ettiğinden, Kınalızâde'nin bununla şairin Mevleviliğini kastetmiş olması muhtemeldir. Kınalızâde, şairin Şam döneminden bahsederken de, onun Şam Mevlevîhânesi'nde bulunuşundan bahsetmemiş, sadece Şam'da kadı olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹⁷⁹ Sâmi ise, şairin tezkire sahibi Kafzade (ö. 1030/1621)'nin muâsırı ve dostu olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Esrâr Dede, *age.* s. 57-58.

¹⁷⁵ Esrâr Dede, *age.* s. 57-58.

¹⁷⁶ Beyânî, *age.* s. 46; Müstakîmzâde, *age.* vr. 144/b; Esrâr Dede, *age.* s. 58; Tuman, *age.* I, 101.

¹⁷⁷ Kınalızâde, *age.* I, 217; Sâmi, *age.* II, s. 1330.

¹⁷⁸ Kınalızâde, *age.* I, 217.

¹⁷⁹ Kınalızâde, *age.* I, 217.

¹⁸⁰ Sâmi, *age.* II, s. 1330.

Bekâî'nin ölüm tarihi hususunda kaynaklarda farklı tarihler verilmiştir. Esrâr Dede ve Tuman, onun 1000/1591 dolaylarında vefat ettiğini söylemişlerdir.¹⁸¹ Mehmet Süreyya ise şairden Kefeli Mesnevîhân Hatîpzâde Abdalbâkî ve Şam Mevlevîhânesi Mesnevîhâmı Bekai Çelebî şeklinde iki ayrı yerde söz etmiş ve her iki yerde de farklı ölüm tarihleri vermiştir. Süreyya'ya göre, bunlardan birincisi III. Murad (ö.1595) devri sonunda, ikincisi ise 1015/1606 tarihinde vefat etmiştir.¹⁸² Bu iki Bekâî'in aslında farklı şahıslar olmadıkları Süreyya'nın kendileri hakkında verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. III. Murad (ö.1595) devrinin sonu olarak verdiği vefat tarihi, Esrâr Dede'nin verdiği 1000/1591 tarihine de denk geldiği için, doğruya daha yakın görünmektedir.

Kaynaklarda şairin şiirleri hakkında pek yorum yapılmamıştır. Gördüğümüz kadarıyla sadece Esrâr Dede, "Eş'âr ve ebyâtının hâlet ve safâsı vardır." şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.¹⁸³

10. Vehbî (ö. 1112/1700)

Şairin İbrahim olan adı, kaynaklarda tam künye olarak İbrahim Dede el-Mevlevî ya da Derviş İbrahim Efendi şeklinde geçmektedir. Vehbî ise şairin şiirlerinde kullandığı mahlasıdır.¹⁸⁴

Edirneli olan Vehbî, Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi şeyhi olan Neşâtî Dede (ö. 1624)'nin öğrenciliğini yapmış,¹⁸⁵ Safâyî'nin deyimıyla "evâil-i hâlinde tahsîl-i kemâlât"¹⁸⁶ etmiştir. Daha sonra Edirne'de Murâdiye Camii'nde uzun bir süre imamlık yapmıştır.¹⁸⁷

Vehbî, daha sonra tasavvufî bir sâikle imamlığı bırakmış ve kaynakların itifakıyla Mevlevîyye tarikatına intisâb etmiştir. Ancak Safâyî, Vehbî'nin "sâlîbe-i aşk-ı Hudâ ve cezebât-ı Mevlâ ile" imamlık maaşını terk ettiğini söyledikten sonra, onun önce Edirne'de Gülşeniyye tarikatı şeyhi Mehmed La'lî Fenâî (ö. 1112/1701)'ye intisâb ettiğini, daha sonra arzû-yı seyâhat edip Konya'ya gittiğini ve Mevlevîyye tarikatına intisâb ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁸ Salim ise, şairin Murâdiye Camii imamı iken imâmeti terk ettiğini belirttikten sonra Gülşenîliğe intisâbına değinmeyerek, Konya'ya gittiğini ifade etmektedir.¹⁸⁹ Her iki rivâyeti mezcedecek olursak, şairin önce doğum ve görev yeri olan Edirne'de yaşayan

¹⁸¹ Esrâr Dede, *age.* s. 57-58; Tuman, *age.* I, 101.

¹⁸² Süreyya, *age.* II, s. 21-22.

¹⁸³ Kınalızâde, *age.* I, 217.

¹⁸⁴ İnce, *Tezkiretü's-Şu'arâ Salim Efendi*, s. 704; Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî*, s. 697-698; Esrâr Dede, *age.* s. 520; Müstakîmzâde, *age.* vr. 438/b; Tuman, *age.* II, s. 1179-1180.

¹⁸⁵ İnce, *age.* s. 704; Safâyî, *age.* s. 697; Esrâr Dede, *age.* s. 519-520; Tuman, *age.* II, s. 1179.

¹⁸⁶ Safâyî, *age.* s. 697.

¹⁸⁷ İnce, *age.* s. 704; Safâyî, *age.* s. 697; Esrâr Dede, *age.* s. 519-520; Tuman, *age.* II, s. 1179.

¹⁸⁸ Safâyî, *age.* s. 697.

¹⁸⁹ İnce, *age.* s. 704.

Gülşeniyye tarikatı şeyhi Mehmed La'lî Fenâ yoluyla Gülşenîliğe, daha sonra Konya'ya giderek Mevlevîliğe intisâb ettiğine hükmedilebilir.

Şairin Konya'da intisâb ettiği postnişinin kimliği hususunda da farklı iki kayıt vardır: Sâlim ve Esrâr Dede'ye göre, şair Mevlânâ Âsitânesi'nde seccadenişin olan Şeyh Bostan Efendi'den¹⁹⁰, Safâyî'ye göre ise Çelebî Efendi'den inabet almıştır.¹⁹¹ Ancak "Çelebî Efendi" kavramı, Konya Mevlevîhânesi postnişini için kullanılan genel bir niteleme olduğundan dolayı¹⁹², bununla Şeyh Bostan Efendi'nin kastedilmiş olması gerekir.

Kaynakların ittifakla verdiği bilgilere göre, şair bir süre Konya'da kaldıktan sonra oradan ayrılarak, Mısır'a doğru yolculuğa çıkmış ve bu yolculuk esnasında 1112/1700'de vefat etmiştir.¹⁹³ Ancak verilen detaylarda farklılıklar bulunmaktadır. Mesela Esrâr Dede, şairin 505/1111 tarihinde Bostân-ı Sâni'nin vefat etmesi üzerine "*feci'a-i hicrânlarından*" sefere çıktığını belirterek, şairin yolculuk sebebini şeyhinin vefatı olarak,¹⁹⁴ Safâyî ise bunu Hac olarak göstermektedir.¹⁹⁵ Esrâr Dede, Vehbî'nin Konya'dan çıktıktan sonra yolculuğu esnasında İskenderiyye'ye vardığını ve orada bulunan Gülşeniyye Hânkâhı'nda 1112/1700 tarihinde vefat ettiğini ifade etmiştir.¹⁹⁶ Sâlim de Esrâr Dede gibi şairin Hac yolculuğundan söz etmeyecek, 1112/1700'de Kahire'ye seyahat ettiğini ve bu esnada öldüğünü ifade etmiş; ancak şairin ölüm yerini İskenderiye değil, Finike olarak vermiştir.¹⁹⁷ Şairin yolculuk nedeni olarak Hacc'a gidişini gösteren Safâyî ise, onun Hacc'ını eda ettikten sonra 1112/1700'de deniz üzerinden gelirken denizde boğularak öldüğünü söylemiştir.¹⁹⁸

Kaynaklarda şairin güzel şiirlere sahip pâk-güftâr bir şair olduğu ifade edilmiştir.¹⁹⁹ Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'de Konya'da Gavsî Dede'ye gönderdiği Mevlevilik hakkındaki üç gazeline yer vermiştir.²⁰⁰

11. Enis Receb Dede (ö. 1147/1734)

Kaynaklarda kendisinden Receb Enîs Dede ve Şeyh Enis şeklinde söz edilen şairin adı Recep, mahlası ise Enîs'tir. Edirneli olan olan şairimiz, Derviş Halil Efendi isimli bir zatın oğludur.²⁰¹

¹⁹⁰ İnce, *age.* s. 704; Esrâr Dede, *age.* s. 519.

¹⁹¹ Safâyî, *age.* s. 697.

¹⁹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 142.

¹⁹³ İnce, *age.* s. 704; Safâyî, *age.* s. 698. Müstakîmzâde, *age.* vr. 438/b; Esrâr Dede, *age.* s. 519; Tuman, *age.* II, s. 1180.

¹⁹⁴ Esrâr Dede, *age.* s. 519.

¹⁹⁵ Safâyî, *age.* s. 698.

¹⁹⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 519.

¹⁹⁷ İnce, *age.* s. 704; Müstakîmzâde, *age.* vr. 438/b. Tuman da şairin ölüm yeri olan Finike'yi vermiştir. (Bkz. Tuman, *age.* II, s. 1180)

¹⁹⁸ Safâyî, *age.* s. 698.

¹⁹⁹ İnce, *age.* s. 704; Safâyî, *age.* s. 698.

²⁰⁰ Esrâr Dede, *age.* s. 519-520.

Gençlik yıllarında Edirne'den ayrılan Enîs, İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi'ne yerleşmiş ve burada kırk sene Mesnevî-hân olarak görev yapan Şeyh Ahmedü'l-Kârî (ö. 1095/1683'ten önce)'nin yanında Mevleviyye tarikatına intisâb etmiştir.²⁰² Uzun bir süre şeyhinin terbiyesinden geçen şair, Râmiz'in ifadesi ile ondan "*tahsîl-i ma'ârif-i bî-hisâb*"²⁰³ etmiştir. İsmail Belîğ, şairin ilim ve fazilet ile şöhrat kazandığını²⁰⁴; Safâyî de onun "*ilm ü kemâl ile ma'mûr ve zühd ü salâh ile meşhûr, ma'ârif-i İlâhiyye'den âgâh*"²⁰⁵ olduğunu ifade ederek ondaki ilim ve zühd cihetlerine vurgu yapmışlardır.

Şair, mürşidinin vefatından sonra bir süre Konya'da Mevlânâ Âsitânesi'nde Mesnevî-hânlık yapmıştır.²⁰⁶ Bir ara Kasım Paşa Hânkâhı'nda çileye girmiş²⁰⁷ Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi'nde Neşâtî Ahmed Dede (ö. 1033/1624)'nin hizmetinde bulunmuş²⁰⁸ ve Râmiz'e göre 1085/1675²⁰⁹, Sâlim'e göre 1095/1684²¹⁰ tarihinde Neşâtî Dede'nin yerine postnişîn olmuştur. Enîs Dede, Râmiz'e göre 60,²¹¹ Esrâr Dede'ye göre 50 yıl²¹² bu görevi sürdürmüştür. Buradaki süre farkı, şairin postnişînliğe oturduğu yıl ile ilgili Râmiz ve Sâlim'in verdiği farklı tarihlerden kaynaklanıyor olmalıdır. Safâyî, tezkiresinde (bitiş tarihi: 1132/1720) şairin Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi'nde meşihat görevini yürüttüğünü ifade etmektedir.²¹³

Şairin Edirne'deki bu uzun süreli Mevlî şeyhliği bazı kaynaklarda onunla ilgili olarak verilen tek bilgi olmuştur.²¹⁴ Edirne'de bulunduğu bu süre zarfında Çelebi-zâde Asım İsmail Efendi, Rağîb Paşa ve Hakîm-zâde Ali Paşa başta olmak üzere, dönemin pek çok meşhur şahsiyeti Enîs Dede'nin terbiyesinden geçmiştir.²¹⁵

Enîs Receb Dede'nin Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibatı, Gülşeniyye tarikatının ikinci pîri olarak da nitelendirilen Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1151/1738) ile aralarında oluşan dostluk ve samimiyet hasebiyledir. Esrâr Dede'nin ifadeleri ile aktaracak olursak, Sezâyî-i Gülşenî, "*ibtidâ-yı zuhûrî ve nev-niyâzlığı hâlinde*" Edir-

→

²⁰¹ Safâyî, *age.* s. 76; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr*, s. 24; Râmiz, *Âdâb-ı Zurafâ*, s. 1; İnce, *age.* s. 175; Safâyî, *age.* s. 76; Esrâr Dede, *age.* s. 24; Tahir, *age.* I, 33; Tuman, *age.* I, 77.

²⁰² Safâyî, *age.* s. 76; Esrâr Dede, *age.* s. 24; İnce, *age.* s. 176.

²⁰³ Râmiz, *age.* s. 1.

²⁰⁴ Belîğ, *age.* s. 24.

²⁰⁵ Safâyî, *age.* s. 76.

²⁰⁶ Râmiz, *age.* s. 2.

²⁰⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 24.

²⁰⁸ Esrâr Dede, *age.* s. 24.

²⁰⁹ Râmiz, *age.* s. 2.

²¹⁰ İnce, *age.* s. 176.

²¹¹ Râmiz, *age.* s. 2.

²¹² Esrâr Dede, *age.* s. 24.

²¹³ Safâyî, *age.* s. 76.

²¹⁴ Belîğ, *age.* s. 24.

²¹⁵ Esrâr Dede, *age.* s. 24; Tahir, *age.* I, 32.

ne'ye gelip Enis Receb Dede'nin sohbetlerine katılmış, bu vesile ile "vâsıl-ı merâtib-i âliye" olmuş, ömrünün sonuna kadar meclislerdeki sohbetlerinde ondan övgü ile bahsetmiş ve "Eger Enîs Dede sohbetine vâsıl olmasam nesiyen mensiyyen kalurdum" diyerek latîfe etmiştir.²¹⁶ Esrâr Dede, aralarında geçen latîfe, irşâd ve teslîmiyyetin müstakil bir eseri dolduracak kadar çok olduğunu ifade ettikten sonra şu anekdotu aktarmıştır:

Bir gece Sezâyî Efendi ve diğer sûfî/meşâyih bir mecliste sohbete dalmış-larken, keşf tarîkı üzerine Sezâyî Efendî, Mevlânâ'nın "İzâ câ'er-Recebü tera'l-'aceb" şeklindeki ibaresini naklederek Enîs Dede'nin cemiyete teşrîf olacakların ima etmiş, mecliste hazır bulunanlar "teb'id-güne" (ihtimal vermeyerek) birbirleri ile bakışlırken, ansızın Enîs Dede içeri girmiş ve "Âferîn ibn Arab sad-aferîn ibn Arab" mısraını okumuş ve mecliste hazır olanlar hayretler içerisinde kalmışlardır.²¹⁷

Aynı dönemde Edirne'de yaşayan Mevlevî Enîs Receb Dede ile Gülşenî Şeyh Sezâyî Efendî arasındaki münâsebeti çok güzel ifade eden Râmiz de, Sezâyî Efendî'yi "gülşen-i dilânın gonce-i ra'nâsı" ve Enis Receb Dede'yi de "gülîstân-ı irfânîñ andelîb-i şeydâsı" olarak nitelendirmiş ve Edirne'nin o dönemde bu ikisi sayesinde "mahsûd-ı büldân-ı cihân ve mağbût-ı ravza-i rızvân" (dünya şehirlerinin haset ettiği ve cennet bahçelerinin gıpta ettiği) bir şehir haline geldiğinin insanlar arasında hep söylenegeldiğini ifade etmiştir.²¹⁸

Enîs Receb Dede, uzun bir ömür sürmüş ve yaşı sekseni aştığı halde vefat etmiştir.²¹⁹ Vefat tarihini Bursalı Mehmet Tahir¹¹⁴⁵²²⁰, Râmiz ve Tuman¹¹⁴⁶²²¹, Esrâr Dede de¹¹⁴⁷²²² olarak vermektedirler. Şair, Edirne Mevlevihanesi'nde defnedilmiştir.²²³ Râmiz'in ifadesine göre Edirne Mevlevihanesi'ndeki hilafet kendisi ile son bulmuştur.²²⁴ Şairimizin vefatı için pek çok tarih düşürülmüştür. Bunlardan Galatalı Hâfız'ın "Kürsî-i cennette Mevlânâ Enîs olsun celîs"²²⁵ mısraı son derece meşhurdur. Şairin vefatı için düşürülen aşağıdaki tarihlerden birincisi Seyyid Vehbi'ye, ikincisi de Feyzî'ye aittir:

Pîr Molla Celâle rûh-ı Enîs
Leb-i cûy-ı recebde ola celîs²²⁶
Gûş idüp fevtin didiler Feyziyâ târîhini

²¹⁶ Esrâr Dede, *age.* s. 25-26.

²¹⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 25-26.

²¹⁸ Râmiz, *age.* s. 2.

²¹⁹ Râmiz, *age.* s. 2.

²²⁰ Tahir, *age.* I, 32.

²²¹ Râmiz, *age.* s. 2; Tuman, *age.* I, 77.

²²² Esrâr Dede, *age.* s. 26.

²²³ Esrâr Dede, *age.* s. 26; Tuman, *age.* I, 77.

²²⁴ Râmiz, *age.* s. 2.

²²⁵ Râmiz, *age.* s. 2; Esrâr Dede, *age.* s. 26; Tahir, *age.* I, 32.

²²⁶ Râmiz, *age.* s. 2.

Gülîen-i lâhûta göçdün âh Mevlânâ Enîs²²⁷

Tezkireciler, müretteb bir şiiir dîvânına da sahip olan²²⁸ Enis Receb Dede'nin şiiirlerinin edebî değeri üzerinde bir takım fikirler yürütmüşlerdir. Sâlim, şairin şiiirlerinin inşâsından daha fazla olduğunu belirttiikten sonra, "*lisân-ı gayb âlem-i lâ-reyb olan eş'âr-ı hüsn-i âsârda yed-i tûlâları*"nın olduğunu, ayrıca şiiirlerinin gayet "*mazmûndâr*" ve her lafzının "*âbdâr*" olduğunu ifade etmiştir. Sâlim, ayrıca şairin şiiirlerinin tasavvufî mânâlar açısından da doyurucu olduğu üzerinde durmuştur.²²⁹ Râmiz ise şairin şiiir ve inşâda mümtaz bir tabiatının olduğunu ve kaleminin "*kasbu's-sabkî'l-i'câz*", yani i'câzda ön safta olduğunu ifade etmiştir.²³⁰ Bu hususa binâen olmalıdır ki Esrâr Dede, Enîs Divanı'nın meşhur ve eserlerinin tarikat mensuplarının mecmualarında yaygın olarak yer aldığını söylemektedir.²³¹

Bir diğger özelliği olarak şairin "*Fârisî-dân-ı yegâne*" ve "*Mesnevî-hân-ı hânkâh-ı zamâne*"²³² olduğu Safâyî Tezkiresi'nde belirtilmektedir. Nitekim Bursalı M. Tahir'den öğrendiğimize göre, şair Mevlânâ'nın bazı gazellerini de şerh etmiştir.²³³

B. DEĞERLENDİRME

1. İrtibatın Gerçekleştiği Dönemler

İncelediğimiz Mevlî şairleri yaşadıkları asırlara göre tasnif edecek olursak, dokuz tanesinin XVI, birer tanesinin de XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaşadıkları görülecektir.

XVI. yüzyılda yaşayanlar, Semâ'î Sultân Dîvânî (ö. 936/1529) Yusuf Sineçâk (ö. 953/ö. 1546) Garîbî (ö. 954/1547) Şâhidî Dede (ö. 957/1550), Günâhî (ö. 988/1580), Derûnî (ö. 992/1584-994/1586 arası) Şuhûdî Dede (ö. 1000/1591) Arşî (ö. 1000/1591) ve Bekayî (ö. 1000/1591)'dir.

XVI. yüzyıldan sonra yaşayan iki şairimiz vardır: Bunlardan Vehbî (ö. 1112/1700) XVII. yüzyılda, Enis Receb Dede (ö. 1147/1734) ise XVIII. yüzyılda yaşamıştır.

Mevlî şairlerin kendileri ile irtibata geçtikleri altı Gülşenî şair açısından baktığımızda, bunlardan İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534), Usûlî (ö. 945/1538), Ahmed Hayâlî (ö. 977/) ya da Ali Safvetî (ö. 1005/) ve Za'fî-i Gülşenî'nin XVI. yüzyılda; La'li Mehmed Fenâî (ö. 1112/1701)'nin XVII. yüzyılda ve Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1151/1738)'nin de XVIII. yüzyılda yaşadıkları görülecektir.

²²⁷ Esrâr Dede, *age.* s. 26.

²²⁸ Râmiz, *age.* s. 3; Esrâr Dede, *age.* s. 26; Tahir, *age.* I, 32; Tuman, *age.* I, 78.

²²⁹ İnce, *age.* s. 176.

²³⁰ Râmiz, *age.* s. 3.

²³¹ Esrâr Dede, *age.* s. 28.

²³² Safâyî, *age.* s. 76.

²³³ Tahir, *age.* I, 32. Şair hakkında geniş bilgi için şu iki çalışmaya bakılmalıdır: Ceyhan, *Enis Receb Dede Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserleri*, MÜSBE. İst. 1990; Guntan, *Receb Enis Dede (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni)*, SÜSBE. Konya 1990.

Görüldüğü gibi XVI. yüzyılda dokuz Mevlevî şair, dört Gülşenî şair ile irtibata geçmiştir. Başka bir ifade ile, on bir Mevlevî şairden dokuzunun, altı Gülşenî şairden dördü ile vuku bulan irtibatları bu yüzyıldadır. Buradan da özellikle Gülşeniyye tarikatının kuruluş yüzyılı olan XVI. yüzyılda Mevlevî şairler ile Gülşenîler arasında ciddi bir ilişkinin kurulduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

2. İrtibat Halinde Bulunulan Gülşeni Şahsiyetler

a) İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534)

İncelediğimiz şairlerden iki tanesinin irtibatı, bizzat Gülşeniyye tarikatının kurucu pîri İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534) ile dir. Bunlardan Semaî Sultan Dîvânî (ö. 936/1529), Afyonkarahisar'dan Kahire'ye giderek İbrâhîm Gülşenî'yi zindandan kurtaran ve İbrâhîm Gülşenî'ye Mevlevîlik tarikatını veren kişi olarak bilinmektedir. İlk karşılaşmalarında karşılıklı olarak söyledikleri şiirler meşhurdur.

İbrâhîm Gülşenî ile irtibata geçen ikinci şair ise, Yusuf Sineçâk (ö. 953/1546)'tır. Sineçâk, başlangıçta İbrâhîm Gülşenî'ye intisâb etmiş, ondan halifelik bile almış, ancak daha sonra Mevlevîliğe bağlanmıştır.

b) Usûlî (ö. 945/1538)

Vardar Yenicali olan Usûlî (ö. 945/1538), Kahire'ye giderek İbrâhîm Gülşenî'ye bağlanmış, daha sonra memleketine dönerek Gülşenîliği yaymış olan önemli bir mutasavvıf şairdir. Usûlî de şeyhi İbrâhîm Gülşenî gibi Mevlevîliğin etkisinde kalan bir şair olup, o bu yönüyle yanında yetişen bazı şairleri de etkilemiştir. İşte incelediğimiz şairlerden üç tanesi, ilkin Usûlî'nin yanında yetişen, ancak daha sonra Mevlevîliğe geçen şairlerdir. Bunlar Garîbî (ö. 954/1547), Günâhî (ö. 988/1580) ve Derûnî (ö. 992/1584-994/1586)'dir. Usûlî'nin etkisi ile Mevlevîliğe muhabbet duyan bu her üç şair de, kendileri gibi Gülşenîlikten Mevlevîliğe geçmiş olan Yusuf Sineçâk (ö. 953/1546)'ın yanına gidip onun hizmetinde bulunmuşlardır. Sineçâk'ın da daha önceden Gülşeniyye tarikatından ayrılıp Mevlevîliğe geçtiğini göz önüne aldığımızda, daha da ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır.

Bunlardan Günâhî (ö. 988/1580) aynı zamanda İbrâhîm Gülşenî'nin bir diğer halifesi Za'fî-i Gülşenî ile de irtibata geçmiştir.

c) Za'fî-i Gülşenî (ö. 974-978/1566-1570)

Za'fî-i Gülşenî, İbrâhîm Gülşenî'nin Gelibolulu bir halifesidir. İncelediğimiz Mevlevî şairlerden Za'fî-i Gülşenî ile irtibatı olanlar, Şâhidî Dede (ö. 957/1550) Şuhûdî Dede (ö. 1000/1591) Günâhî (ö. 988/1580) ve Derviş Arşî (ö. 1000/1591)'dir (dört şair).

d) Ahmed Hayâlî (ö. 977/1569) ya da Ali Safvetî (ö. 1005/1596)

Ahmed Hayâlî, İbrâhîm Gülşenî'nin oğlu, Ali Safvetî de Ahmed Hayâlî'nin oğludur. İncelediğimiz şairlerden Bekâyî, İbrâhîm Gülşenî'den sonra Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne gitmiştir. İbrâhîm Gülşenî'nin vefat ettiği 940/1534 yılından şairin vefat ettiği 1000/1591 yılına kadar, Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nde Ahmed Hayâlî ve Ali Safvetî meşihat görevinde bulunmuşlardır.

Dolayısıyla Bekâyî'nin, Ahmed Hayâlî ya da Ali Safvetî döneminde Gülşeniyye Âsitânesi'nde bulunduğu ve bunlarda biri ile irtibata geçmiş olduğu anlaşılmaktadır.

e) La'li Mehmed Fenâî (ö. 1112/1701)

La'lî Mehmed Fenâî, Edirne'deki bir Gülşeniyye tarikatı şeyhidir. İncelediğimiz şairlerden Vehbî (ö. 1112/1700) başlangıçta Fenâî'ye bağlanmış, ancak daha sonra Mevlevîliğe geçmiştir.

f) Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1150/1738)

Gülşeniyye tarikatının ikinci pîri olarak da nitelendirilen Sezâyî-i Gülşenî ile, Mevlevî Enîs Receb Dede (ö. 1147/1734)'nin irtibatı gerçekleşmiştir.

3. İrtibatın Gerçekleştiği Yerler

a) Kahire

İncelediğimiz şairlerden üç tanesinin Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibatı Kahire'de gerçekleşmiştir. Bunlar Semaî Sultan Divanî (ö. 936/1529), Yusuf Sineçak (ö. 953/ö. 1546) ve Derviş Bekayî (ö. 1000/1591)'dir. Bunlar'dan Semâ'î, İbrâhîm Gülşenî'yi zindandan kurtarmak için Kahire'ye gitmiş, Yusuf Sineçak Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne gidip İbrâhîm Gülşenî'den hilafet almış, Bekâyî de, İbrâhîm Gülşenî'nin ölümünden sonra Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nde bulunmuştur.

b) Muğla

İncelediğimiz şairlerden, üç tanesinin Gülşeniyye tarikatı ile olan irtibat yeri Muğla'dır. İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Za'fî-i Gülşenî, Muğla Mevlevîhânesi'nde Şâhidî, Şuhûdî ve Arşî ile birlikte bulunmuştur.

c) Vardar Yenicesi

İncelediğimiz şairlerden üç tanesi Vardar Yenicesi'nde Gülşeniyye tarikatı ile irtibata geçmiştir. Bunlar Derviş Garîbî (ö. 954/1547), Günâhî (ö. 988/1580) ve Derviş Derûnî (ö. 1060/1650)'dir. Her üçü de Vardar Yenice'li olan bu şairlerin, kendileri gibi aynı şehirden olan İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Usûlî ile irtibatları hasıl olmuştur.

d) Edirne

Şairlerimizden iki tanesi Edirne'de Gülşeniyye tarikatı ile irtibat halinde olmuşlardır. Bunlardan Derviş Vehbî (ö. 1112/1700), hayatının ilk döneminde Şeyh Âşık Musa Dergahı'nda şeyhlik yapan La'li Mehmed Fenâî (ö. 1112/1701)'ye bağlanmıştır. Enis Receb Dede (ö. 1147/1734) de Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1151/1738) ile Edirne'de dostluk kurmuştur.

e) Gelibolu

Gelibolu, irtibat yerlerinden bir tanesi olması kuvvetle muhtemel olan bir şehirdir. İncelediğimiz şairlerden Günâhî'nin İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Za'fî-i Gülşenî ile irtibat kurduğu kesin olmakla beraber, bu irtibatın vuku bulduğu yer hakkında kaynaklarda bir bilgi yoktur. Ancak Günâhî, 960/1552'de Mevlevî külâ-

hı ile Za'fî'nin memleketi olan Gelibolu'ya gittiğine göre, orada birlikte bulunmuş olmaları muhtemeldir. Bu açıdan Gelibolu'da irtibat kurulmuş olduğuna muhtemel bir gözle bakıyoruz.

İçinde irtibatın vuku bulduğu şehirlere genel olarak baktığımızda, Kahire, Muğla ve Vardar Yenicesi'nde üçer, Edirne'de iki ve Gelibolu'da bir Mevlevî şairin Gülşenîler ile irtibata geçtiği görülmektedir.

4. İrtibatın Şekli

a) İkili İlişki Şeklindeki İrtibat

İncelediğimiz Mevlevî şairlerden altı tanesi, ikili ilişkiler şeklinde Gülşenîler ile irtibat halinde olmuşlardır. Bunlardan dört tanesinin (Şâhidî, Şuhûdî, Arşî ve Günâhî), İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Za'fî-i Gülşenî ile irtibatları hasıl olmuştur. Önemli bir Mevlevî şeyhi olan Şâhidî'nin sohbetlerinde Za'fî-i Gülşenî de bulunmuş ve her ikisi arasında karşılıklı şiir yazışmaları gerçekleşmiştir. Şuhûdî ve Arşî Za'fî-i Gülşenî'yi tasavvufî eğitimden geçirmişlerdir. Günâhî de Za'fî-i Gülşenî'yi tasavvufî eğitimden geçirmiş ve her ikisi arasında karşılıklı şiir yazışmaları gerçekleşmiştir.

Semaî Sultan Dîvânî, Kahire'ye giderek orada hapiste bulunan İbrâhîm Gülşenî'yi hapisten kurtarmış ve ona Mevlevîlik tarikatını vermiştir. Semâî'nin İbrâhîm Gülşenî ile olan bu gizemli ilişkisi, her iki tarikat arasındaki ilişkilerin gelişmesinde büyük bir role sahip olmuştur.

Enis Receb Dede'nin (ö. 1147/1734) Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1151/1738) ile irtibatı, Edirne'ye gelip yerleşen Sezâyî-i Gülşenî'nin ilkin Enis Receb Dede'nin yanına gitmesi ve sohbetlerine katılması ile başlamış, daha sonra aralarında çok ciddi bir dostluk ve samimiyet gelişmiştir. Öyle ki Esrâr Dede, aralarında geçen latife, irşâd ve teslîmiyyetin müstakil bir eseri dolduracak kadar çok olduğunu ifade etmiştir.

b) Gülşenîlikten Mevlevîliğe Geçiş Şeklindeki İrtibat

İncelediğimiz Mevlevî şairlerden altı tanesi, ilkin Gülşeniyye tarikatını tanımışlar, daha sonra da Mevlevîliğe bağlanmışlardır. Bunları da iki kısma ayırıyoruz:

ba) Gülşeniyye Tarikatına İntisâbları Gerçekleştikten Sonra Mevlevîliğe Bağlananlar

İncelediğimiz şairlerden Gülşeniyye tarikatına intisâb edip daha sonra Mevlevîliğe bağlananların sayısı üçtür: Yusuf Sineçak (ö. 953/1546) ilk başta Kahire'ye giderek İbrâhîm Gülşenî'ye intisâb etmiş, ondan hilafet almış, ancak daha sonra Mevlevîliğe bağlanmıştır. Derviş Bekayî (ö. 1000/1591) başlangıçta Kâhire'deki Gülşenî Hânkâhî dervîşi iken, daha sonra Mevlevîliğe bağlanmıştır. Derviş Vehbî (ö. 1112/1700) ise, imamlığı terk ederek tasavvufa ilk adım attığında, önce Edirne'de Gülşeniyye tarikatı şeyhi Mehmed La'lî Fenâî (ö. 1112/1701)'ye intisâb etmiş, ancak daha sonra Mevlevîliğe geçmiştir.

Bb) İlkin Gülşeniyye Tarikatını Tanıdıktan Sonra Mevlevîliğe Bağlananlar

Bu guruptaki şairler, Mevlevîlikten önce Gülşeniyye tarikatını tanımış olmakla beraber, bunun intisap düzeyinde olup olmadığını bilmiyoruz. Bunlar Derviş Garîbî (ö. 954/1547), Günâhî (ö. 988/1580) ve Derviş Derûnî (ö. 1060/1650)'dir. Her üçü de Vardar Yeniceci olan bu şairler, ilk başta kendileri gibi aynı şehirden olan İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Usûlî'nin eğitiminden geçmişler, daha sonra Usûlî'de var olan Mevleviyye tarikatı muhabbeti sonucunda kendileri de bu tarikata muhabbet duymuşlar ve nihayet Vardar Yenicesi'nden ayrılarak Mevlevîliğe intisâb etmişlerdir.

SONUÇ

Bu çalışmada ele alınan on bir Mevlevî şairin ortak yönü, Gülşeniyye tarikatına mensup şahsiyetlerle bir şekilde irtibat içerisine girmiş olmalarıdır. Hiç şüphesiz bu hususiyeti haiz Mevlevî şairler, tesbit ettiklerimizle sınırlı değildir. Zira bu çalışmada Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'sinde Gülşenilerle irtibatı olduğu söylenen şairlerle sınırlı kalmıştır. Ancak bu sonuç, her iki tarikat arasındaki ilişkinin gerçekten de çok ciddi bir boyutta olduğunu ortaya koymakta ve her iki tarikat arasında diğer tarikatlar arasında var olandan daha farklı ve daha özel bir ilişkinin olduğu tezini doğrulamaktadır.

Çalışmada ele alınan Mevlevî şairlerin kendileri ile irtibata geçtikleri Gülşenî şahsiyetlerin de aynı zamanda şair oldukları ortaya çıkan ilginç bir sonuçtur. Bunlar İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534), Usûlî (ö. 945/1538), Za'fî-i Gülşenî (ö. 974-978/1566-1570), Ahmed Hayâlî (ö. 977/1569) ya da Ali Safvetî (ö. 1005/1596), Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1150/1738) ve La'li Mehmed Fenâî (ö. 1112/1701)'dir. Bu da şiirin her iki tarikatta da baskın bir öğeyi oluşturduğunu ve aynı meslek erbabının her iki tarikatta da mevcudiyetinin, aralarındaki irtibatın gelişmesine katkı sağladığını göstermektedir.

Bu çalışma ile ortaya çıkan bir diğer sonuç, on bir Mevlevî şairden dokuzunun (Semâ'î Sultân Dîvânî, Yusuf Sineçâk, Garîbî, Şâhidî, Günâhî, Derûnî, Şuhûdî, Arşî ve Bekayî), altı Gülşenî şairden dördü (İbrâhîm Gülşenî, Usûlî, Za'fî-i Gülşenî, Ahmed Hayâlî ya da Ali Safvetî) ile XVI. yüzyılda irtibata geçmiş olmalarıdır. Bu demektir ki, Gülşeniyye tarikatının kuruluş yüzyılı olan XVI. yüzyıl, her iki tarikat arasındaki irtibatın zirvede olduğu bir dönemdir. Bunun nedeni Gülşenîlerin piri İbrâhîm Gülşenî ve halifesi Usûlî başta olmak üzere, bu dönemdeki Gülşenîlerin kendilerini Mevlevîliğe yakın hissetmeleridir. İncelediğimiz şairlerden Vehbî (ö. 1112/1700) XVII. yüzyılda Edirne'deki Gülşenî şeyhi La'li Mehmed Fenâî ile; Enîs Receb Dede (ö. 1147/1734) de XVIII. yüzyılda Gülşeniyye tarikatının ikinci pîri olarak da nitelendirilen Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1150/1738) ile irtibat halinde olmuştur.

Çalışma sonunda dikkat çeken en önemli husus, altı Mevlevî şairin Mevlevîliğe intisâb etmeden önce, Gülşeniyye tarikatına ya intisablı ya da ilkin bu tarikatla tanışmış olduklarının ortaya çıkmasıdır. Birinci gruba giren şairler, Yusuf Sineçak (ö. 953/1546), Bekayî (ö. 1000/1591) ve Vehbî (ö. 1112/1700); ikinci gru-

ba giren şairler ise, Garîbî (ö. 954/1547), Günâhî (ö. 988/1580) ve Derûnî (ö. 1060/1650)'dir. Bu kadar kişinin Gülşeniyye tarikatı üzerinden Mevlevîliğe geçiş yapmalarının tek izahı, bunların Gülşenî şahıslarda Mevlevîliğe ait unsurları görmeleridir. Kahire'ye gidip İbrâhîm Gülşenî'ye intisâb eden ve hatta ondan hilafet alan Yusuf Sîneçâk'ın daha sonra Mevlevîliğe geçişinde, Kahiredeki Gülşeniyye Âsitânesi'nde Mevlevîler için ilave hücrelerin inşa edilmiş olmasının, ya da orada *Ma'nevî*'nin yanında *Mesnevî*'nin de okunmasının etkisi mutlaka olmuştur. Aynı mülâhazayı İbrâhîm Gülşenî'nin ölümünden sonra Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne giden ve daha sonra oradan dönüp Mevlevîliğe bağlanan Bekâyî için de rahatlıkla söyleyebiliriz. Garîbî, Günâhî ve Derûnî'nin İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Usûlî'deki Mevlevîyye muhabbetinin onlara da sirayet etmesi sonucu Mevlevîyye tarikatına intisâb etmeleri de bunu göstermektedir.

Bu şairlerden özellikle Garîbî, Günâhî ve Derûnî'deki ortak hususiyetler dikkat çekicidir. Zira her üçü de ilkin hemşehrileri olan Usûlî aracılığı ile Vardar Yenicesi'nde Gülşenîliği tanımışlar, sonra da Yusuf Sîneçâk ile Edirne'de Mevlevîliğe adım atmışlardır. Vardar Yenicesi'nden Edirne'ye olan bu yöneliş, her iki tarikatın o dönemde Balkanlar'da önemli bir yayılma alanı bulduğunu da göstermektedir. Vardar Yenicesi ve Edirne dışında şairler arasında irtibatın gerçekleştiği diğer merkezler ise Gülşeniyye tarikatının ilk âsitânesinin bulunduğu Kahire, Muğla ve Gelibolu'dur.

Çalışmanın derinleştirilmesi ile Gülşeniyye tarikatının kuruluşundan günümüze kadar geçen süre zarfında konuyla ilgili daha pek çok şahıs ve merkezine ortaya çıkacağı ve konu üzerinde daha pek çok analizin yapılabileceği şüphesizdir.

KAYNAKÇA

- Adak, Abdurrahman, *Za'î-i Gülşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi*, AÜSBE doktora tezi, Ankara 2006.
- Âli, Gelibolulu, *Kühû'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, (Haz. Mustafa İSEN), AKM Yay., Ankara 1994.
- Azamat, Nihat, "Dîvâne Mehmed Çelebî", *DİA.*, (IX, 301-304), İst., 2000.
- Belîğ, İsmail, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*, (Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), AKM Yay., Ankara 1999.
- Beyanî, Mustafa b. Cârullâh, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK Yay., Ankara 1997.
- Canım, Rıdvan, *Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM Yay., Ankara 2000.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İst. 2004.
- Çelebioğlu, Amil, "XIII-XV (İlk Yarısı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İst. 1998.

- Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye* (Haz. İlhan Genç), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000.
- Güzel, Ahmet, "Mevlânâ'nın Çağına ve Çağımıza Tesirleri", *İstem*, 5/10, 2007.
- Hayâlî, *Dîvân*, (Haz. Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yay., Ankara 1992., s.299.
- İnce, Adnan, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Salim Efendi*, AKMBY, Ankara 2005.
- İpekten, Haluk, (M. İsen, R. Toparlı, N. Okçu, T. Karabey), *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1988.
- Haluk, (M. İsen, F.Kılıç, İ. H.Aksoyak, A. Eyduran), *Şâir Tezkireleri*, Grafiker Yay. Ankara 2002.
- İsen, Mustafa, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., Erzurum 1988.
- Kara, Mustafa, "Gülşeniyye", *DİA*, (XIV, 256-259), İst. 1996.
- Kılıç, Filiz, *Âşik Çelebî Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBE, Doktora Tezi) Ankara 1994.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İst. 2005.
- Kınalı-Zade, Hasan Çelebî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), T.T.K. Yay. Ankara 1989.
- Konur, Himmet, *İbrâhîm-i Gülşenî*
- La'lî, Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, Dârut'-Tibâ'ti'l-Âmire, İst.1289.
- Mehmed Şükrî b. İsmâil, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selîm Ağa Ktp. Hüdâî Efendi, no.1908.
- Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (I-III), (Tıpkıbasım), Bizim Büro Yay. Ankara 2000.
- Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, (Yayımlayan: Tahsin Yazıcı), TTK Yay. Ankara 1982.
- Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bak. Yay. Tıpkıbasım, Ankara 2000.
- Nâcî, Muallim, *Osmanlı Şâirleri*, (Haz. Cemâl Kurnaz), Akçağ. Ankara 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler*, TTK, Ankara 1999.
- Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003.
- Râmîz, *Âdâb-ı Zuraîfâ*, (Haz. Sadık Erdem, AKMBY, Ankara 1994
- Safâyî, Mustafa, *Tezkire-i Safâyî*, (Haz. Pervin Çapan), AKMBY, Ankara 2005.
- Sâlih, *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, Bulak 1262.
- Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Tıpkıbasım), Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996.
- Solmaz, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Suarâst*, AKM Yay., Ankara 2005.
- Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İst. 1315.
- TDEA: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi - Devirler İsimler Eserler Terimler*, (I-VII), Dergâh Yay., İst. 1977-1990.
- Tuman, Mehmed Nâil, *Tuhtfe-i Nâilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (I-II), (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001.

Vassaf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, (I-V), (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İst. 2006.

Azamat, Nihat, "İbrâhîm-i Gülşenî", *DİA.*, (XXI, 301-304), İst., 2000.

Öztürk Ali, "Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Dîvân Şâirleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (6/15), Ankara 2005.

Za'îfî, *Dîvân*, Millet Ktp., Ali Emîrî Manzûm Eserler, no. 254.

EHL-İ SÜNNETİN KURUMLAŞMASINDA NİZAMİYE MEDRESELERİNİN ETKİSİ

Muhiddin OKUMUŞLAR*

ÖZET

Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kurduğu nizamiye medreseleri İslam eğitim tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. O zamana kadar İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde küçük çaplı medreseler bulunsa da nizamiye medreseleri, devlet tarafından kurulup desteklenmesi ve aynı eğitim anlayışının önemli merkezlere yayılması yönüyle bir ilk sayılabilir.

O dönemde yaygın olan Şii inanç ve düşüncenin engellenmesi, bunun yerine Sünni anlayışın yayılması, eğitimin devletin kontrolünde yapılması, devlet organlarında istihdam edilecek elemanları yetiştirilmesi gibi unsurlar medreselerin kuruluş amaçları arasında sayılabilir.

Nizamiye medreseleri, birçok ilim ve devlet adamının yetişmesine katkı sağlarken özellikle Şii hareketlerin ve inançların hızla yayıldığı bir ortamda, onların inançlarını ve siyasi etkinliklerini zayıflatarak ehli sünnet düşüncesinin öncelikle ilim dünyasında, dolayısıyla geniş halk kitleleri arasında gelişmesi ve kurumsallaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Anahtar kelimeler: Medrese, Nizamiye Medreseleri, İslam Eğitim Tarihi, Ehli Sünnet.

THE INFLUENCE OF NIZAMIYA MADRASAS ON THE INSTITUTIONALIZATION OF AHL AL-SUNNA

The Nizamiya Madrasa's which were established by the Seljuk Vazir Nizam al-Mulk is accepted as a turning point in the history of Islamic education. Also there were small madrasa's till that day, it can be viewed as the first in point of being established, supported and spread by the state.

There many reasons for the establishment of the madrasa's: To block the spread of the Shii belief and put the Sunni belief instead of it, to educate the stuff for the state etc...

The Nizamiya Madrasa's contributed to the education of many scholars and statesman. In a medium where Shiis were spreading rapidly, it weakened the effect of their belief and political power and played a part in the spread of ahl al-sunna belief among scholars and the community.

Key words: Madrasa, Nizamiya Madrasa, Islamic education history, ahl al-sunna

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. okumuslar@hotmail.com

GİRİŞ

İslam eğitim tarihi açısından medreseler sadece eğitimin kurumlaşmasında değil dinî ve siyasî alanda da önemli gelişmelerin sağlanmasında büyük bir rol üstlenmiştir. Nizamiye Medreselerinin kurulması da, bu rolleri üstlenmesi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu nedenle Nizamiye hakkında gerek İslam dünyasında gerek Batı'da yapılan araştırmaların yanı sıra konu birçok yö-
nüyle araştırılmayı beklemektedir.

Eğitim tarihi çalışmalarında amaç, tarihteki kişi ya da kurumlarla ilgili rivayetlerin sadece hikâyesel anlatımı değil, onların düşünce sistemi hakkında analizler yapıp tarihi doğru okumaya katkı sağlamak olmalıdır. Bu bağlamda Nizamiye Medreselerinin kuruluşunda etkin olan düşünceleri ve Nizamülmülk'ün felsefesini anlamaya çalışmak günümüze ışık tutabilir. Ayrıca bir ülkenin eğitim politikasının belirlenmesinde kendi tarihinden elde edeceği verilerin önemli bir yeri olması gerekir.

Bu çalışma Nizamiye Medreselerinin eğitim öğretim faaliyetlerinden daha çok Ehl-i sünnet anlayışının kurumlaşmasındaki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ancak bu etkilerin ortaya konulabilmesi için öncelikle dönemin dinî ve siyasî görüntüsü, medreselerin nasıl kurulduğu ve kuruluş amaçlarının neler olduğunu özet olarak ele almanın uygun olacağı düşünülmüştür.

1. DÖNEMİN DİNÎ VE SİYASÎ GÖRÜNÜMÜ

Ehli sünnet'in kurumlaşmasının nasıl olduğu ya da bunu sağlayan etkenlerden önemli birisi olan medreselerin rolünü incelemeyi önce, bu anlayışın gelişmesinin nedenleri üzerinde durmak gerekir. "Hz. Peygamber'in yaşam biçimine uyanların yolu" anlamında kullanılsa da Ehl-i sünnet kavramı, bir ekol adı olarak reaksiyoner pozisyonda yer almaktadır. Çünkü İslam dünyasındaki siyasî istikrarsızlık, bölünmüşlük, sık sık halife ve vali değişikliği, fikrî ayrılıkların daha kolay artmasına ve yayılmasına sebep olmuştur. Uzun süren karışıklığın sonucu ortaya çıkmış olan Mutezile, İbâdiyye, İbâhiyye, Cehmiyye, Müşebbihe, Muattile, Râfiziyye gibi pek çok dinî fırka etkilerini artırarak kökleşmişlerdir. Fırkaların ortaya attıkları görüşlere karşı, hemen hemen tüm Ehl-i sünnet âlimleri reddiye yazarak ortaya çıkan akımlara karşı durmuşlardır. Pek çok âlimin reddiye yazdığı bu devir, Ehl-i sünnet adıyla bir ekolün oluşumuna sebep olmuştur (Karapınar, 2006).

Bu ekol, İslam inanç ve düşünce sistemi içinde yer alan ya da buraya dâhil edilen konular etrafında oluşturulan tartışmalara, Peygamber'in anlayışına uygun bir "orta yol" bulma çabası olarak ortaya çıkmıştır denilebilir. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan bu doktrin tartışmalarının en önemli nedeninin de, iktidar arayışı veya kavgası olduğu söylenebilir. Çünkü hemen her itikadi grup, bir iktidar tartışması sonucu ortaya çıkmış; aslında siyasal olan söylemlerini itikadi temellere dayandırmak suretiyle, tartışmaya kutsal bir boyut kazandırmıştır.

Hz. Peygamber ve Raşit halifelerin ortaya koyduğu yönetim anlayışında, iktidarın kutsal temellere dayandırılıp itikadî bir ilke sayılması söz konusu değildir. Hz. Osman'ın öldürülmesi ile başlayan süreçte hem Hz. Ali yanında yer alanlar hem de karşısında olanlar siyasî taleplerini dinî bir kisve altında sunmayı çıkarları için uygun buldular. Emeviler, kendi iktidarlarını haklı ve kutsal gösterme çabasıyla Hz. Ebu Bekir'in kabul etmediği "Allah'ın halifesi" tabirini sultanları için kullanmışlar, Abbasiler ise bunun yerine Pers devlet felsefesi olan "Şahın tanrı oluşu"nun da etkisiyle "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" tabirini benimsemişlerdir (Watt, 1981). Emeviler döneminde yaygınlaşan ve itikadî mezhepler arasında sayılan Kaderiye, Cebriye, Mürcie ve Mutezile gibi anlayışlar da aslında dönemin siyasal durumuna karşı geliştirilen farklı söylemler olarak ele alınabilir.

Öte yandan, Hz. Ali taraftarları olan Şiiilerin itikadî anlayışlarının temeli de iktidar düşünceleriyle biçimlenmiştir. Önceleri Ehl-i beyt'in iktidara daha layık olup Emevilerin iktidarı zorla elde ettikleri söylemiyle başlayan hareket, daha sonra çok farklı bir boyut kazanarak yönetimi ele geçirmek için kullanılan bir dava haline dönüşmüştür. Hz. Ali'nin soyu ile bir tür ilişki kurarak ya da oluşturulan mehdi inancını kullanarak birçok lider çıkmış ve Yemen, Bahreyn ve Kuzey Afrika'da devletler kurmuşlardır.

Nizamiye Medreselerinin kurulduğu yıllarda (1067), İslam dünyasında yaygınlaşan bir Şii düşünce ve hareketten bahsedilebilir. İsmaililer tarafından 874'te İran körfezinin güneyinde kurulan Karmati Devleti, bir süre sonra Bağdat ve tüm Mezopotamya'yı kontrol eder hale gelmiş ve Bağdat'ı ele geçiremeye de Abbasi halifelerinin etkinliklerini kırabilmiştir. Karmatiler, İsmaili inancın yayılmasına büyük gayret sarf etmekteydiler. Ancak, mehdi inancına dayanan devletleri, iktidarın farklı mehdilerce paylaşılabilmesi nedeniyle dağılmıştır. Bu arada diğer bir İsmaili topluluk, 909'da Tunus'ta Fatimi Devletini kurup Kuzey Afrika'da inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu amaçla Mısır'da el-Ezher'i inşa etmişler ve burada ilmî çalışmalarını yaygınlaştırmışlardır (Çelebi, 1998).

Karmatilerin ardından bir başka İsmaili grup olan Büveyhiler, 945 yılında Bağdat'ı ele geçirip İran'ın orta ve güneyini, Irak ve Umman'ı içine alan bir devlet kurdular. Yönetimleri altında Abbasi halifelerinin hiçbir yetkisi kalmadı. Kerbela ve Necef çevresindeki Şii şenlikleri bu dönemde ihdas edildi. Böyle bir ortamda Abbasi yönetimi, 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den, Büveyhi Devletinin hâkimiyetine karşı yardım istemiş ve böylece Selçuklular Bağdat'a gelmişler ve Şii Büveyhi iktidarına son vermişlerdir. Daha sonra da Halep, Şam ve Kudüs'e düzenlenen seferlerle İsmaililer'in gücü kırılmıştır.

İlk olarak Emevilerle başlayan, Abbasiler ve Şii karakterli devletlerle devam eden kutsal yönetim anlayışı, diğer bir ifadeyle iktidarın itikadî bir unsur sayılması düşüncesi, Selçukluların sahneye çıkmasıyla düşünsel ve siyasal alandan uzaklaşmaya başlamıştır. Selçuklular, yönetimlerinin herhangi bir kutsallık taşımadığını ilan eden ilk Müslüman hanedan olmuştur. İbadet ve diğer din işlerini halifeye bırakarak kendilerini açıkça sultan ilan etmiş ve bütün rakipleri üzerine askerî üstünlük sağlayarak egemenlik sürmüşlerdir (Lindholm, 2004). Muhtemelen bu

yaklaşımlarında, geldikleri bölge ve kendi geleneklerindeki yönetim anlayışları etkili olmuştur.

Selçukluların iktidarı kutsal temellere dayandırmayan bu yaklaşımları, esasen Hz. Peygamber ve Raşit halifeler dönemi yönetim anlayışı ile de uyuşmaktadır. Peygamber'in yönetimle ilgili koyduğu ilkeler, idarecinin Allah'ın seçkin bir kulu olduğu ya da yöneticiye itaatin itikadî zorunluluk olması gibi bir anlayışa dayanmamakta; aksine yönetimin fesadı önleyen bir organizasyon olması nedeniyle Müslümanların kargaşaya fırsat vermeyecek biçimde birlikteliklerine önem vermektedir. İşte Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kurduğu Nizamiye Medreseleri, bu anlayışın hâkim olduğu Ehl-i sünnet düşüncesinin öncelikle ilim dünyasında, dolayısıyla geniş halk kitleleri arasında gelişmesi ve kurumlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Ehl-i sünnet anlayışının kurumlaşmasındaki etkilerini incelemeye geçmeden, Nizamiye'nin kuruluşu ve kurumsal yapısı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

2. NİZAMİYE MEDRESELERİNİN KURULUŞU

Nizamiye Medreselerinin kurulduğu dönemde İslam dünyasında eğitimin düzenli olarak yapıldığı yerler, yaygın olarak mescit ve camilerdi. Bununla birlikte ilk medreseler Nizamiye'den oldukça önce kurulmaya başlamıştır. Sâmân Oğulları Devleti zamanında Beyhak'ta, Nişâpûr'da; Gazneli Mahmud zamanında yine Beyhak'ta medreseler kurulmuştur. İlk Selçuklu medresesi ise Tuğrul Bey zamanında Nişâpûr'da yapılmıştır (Turan, 1969; Sever, 1998). Öte yandan el-Ezher de Nizamiye'den daha önce Fatımiler tarafından Kahire'de kurulmuştur. Ancak birçok örneğin incelenmesiyle kurumsal olarak geliştirildiği söylenebilecek medrese yapısı Nizamiye'dir.

Barthold (2004) ve Spuler (1952; akt. Sever, 1998) ile muhtemelen bunlara dayanan birçok yazar, medreselerin Budist viharaları (mabetleri)'nin taklit edilerek kurulduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre medreseler, başlangıçta İslâm âleminin doğu kısmında kurulmuştu. Batı İran'da ve hilâfet merkezi olan Bağdat'ta ancak 11. yüzyıldan başlayarak ortaya çıkmıştır. Bu gibi medreselerin özellikle Belh ve çevresinde oldukça çok olması da Budistliğin etkisini göstermektedir (Barthold, 2004).

Budistlere ait viharaların, gerek eğitim kurumu olarak gerekse mimari biçim açısından avlulu medreselere esin kaynağı oluşturduğuna ilişkin görüş, 1975'te kazıları sonuçlandırılan Tacikistan'daki Budist manastırı olan Adzina Tepe ile oldukça kuvvetli bir dayanak bulmuştur (Akin, 1990). Medreselerin kurulmasında Budistliğin etkisi aslında yadırganacak bir durum değildir. Çünkü aynı bölgede yaşayan Uygurlar önceleri Gök Tanrı dini inancına sahipken, ardından Şamanizm'i ve daha sonra da Budizm dinini kabul etmişlerdir (İzgi, 1987). Dolayısıyla ilk medreseleri kuran Türkler, kendilerinden önce yaşamış diğer bir Türk devletindeki mabetleri örnek almış bulunmaktadırlar.

Medreselerin, özellikle de Nizamiye'nin yapılanmasında Budist viharalarının etkisi sadece mimari açıdan olmamıştır. O dönemde yaygın olan

mescit ve camilerdeki eğitim, barınma imkânlarından yoksundu. Dışarıdan gelen öğrenciler genellikle camilere yakın hanlarda kalıyorlardı. Nizamiye ise medrese içindeki yurtlarıyla öğrencilere aynı zamanda barınma imkânı sağlıyordu. Bu durum hem öğrencileri önemli bir külfetten kurtarıırken hem de öğrencilerin bilgi öğrenmenin yanı sıra müderrislerin gözetiminde manevi yönden gelişmelerine katkı sağlıyordu. Müderrisler, öğrencilerinin ilim yönleriyle ilgilendikleri kadar özel hayatlarıyla da meşgul olmuşlardır.

Nizamiye Medreselerinin en meşhuru Bağdat Nizamiyesi olarak bilinmektedir. Ancak Nizamülmülk sıra ile Bağdat, Belh, Nişâpûr, Herat, Isfahan, Basra, Merv, Âmül (Taberistan) ve Musul'da da aynı özelliklere sahip medreseler kurmuştur (Köymen, 2001). Bu nedenle Nizamiye için medrese yerine medreseler ağı demek daha uygundur.

Nizamülmülk, medreseleri o güne kadar bir örneği bulunmayan vakıf sistemi içinde kurmuştur. Bir vakıf okulu sayılabilecek Nizamiye Medreseleri, hayır sahiplerinden toplanan yardımlar ya da tahsis edilen akarlarla kurulmuş ve tüm ekonomik ihtiyaçlar bu bütçe ile karşılanmıştır. Öğretim elemanlarına maaş ve öğrencilere burs veren ilk okul Nizamiye'dir (Leiser, 1986). Bu sisteme göre maddi imkânı olmayan ama okumak isteyen yetenekli öğrencilere çok büyük bir fırsat tanınmıştır. Çünkü böyle bir sistem geliştirilmeden önce yürütülen eğitim özel sayılabilecek nitelikte; sadece zengin ailelerin üstesinden gelebileceği ağır bir yük durumundaydı (Köymen, 2001).

Nizamülmülk, müderris atama yetkisini kendisinde buldursa da vakıfların yönetim yetkisini tamamen mütevellî heyetine bırakmıştır. Böylece devletin medrese üzerindeki otoritesinin sınırlandırılmasını garanti altına almıştır. Sonuç olarak da o dönemde artan İslamî düşüncenin çeşitliliğine ayak uydurmak için İslamî bilgiye ilginin artmasına uygun olarak biçimlendirilen bir eğitim sağlanmıştır (Tibawi, 1962; Winkelmann, 2005).

Nizamiye Medreselerindeki müderrislerin statüsü diğer çağdaş eğitim kurumlarından farklılık arz etmekteydi. Diğer kurumlar olan mescit ve camilerde müderrisler tam dönemli yani ölünceye kadar görevlendirilmekte iken Nizamiye'de bu uygulama izlenmemiş, müderrisler isteğe göre –kurucu durumunda olan Nizamülmülk ya da vakıf mütevellisi tarafından- atanıyor veya azlediliyordu (Makdisi, 2007). Bu durum atamalarda siyasi görüşlerin etkinliğine dayanan sarkıncaları olsa da öğretim elemanlarının daha verimli çalışmaları ve böylece daha iyi bir eğitim yapılabilmesi için medreseleri belli bir müderrisin otoritesine bağlı bırakmaması açısından önemli bir yeniliktir.

Nizamülmülk'ün o zamana kadar yaygın olarak eğitim faaliyeti yürüten mescit ve camiler yerine yeni bir kurum olan medreseyi kurup bunların idamesinin bir vakıf aracılığıyla sağlamanın en önemli nedenini Makdisi (2007) şöyle açıklamaktadır: "Nizamülmülk medreseler ağını, yönetimi altındaki geniş imparatorluk topraklarında kendi siyasi icraatlarını yapabilmek amacıyla kurmuştur. Böyle bir amaç için en uygun olan, resmî bir dinî yapıyla bağlantısı bulunmayan bir müessese olabilirdi. Söz konusu resmî dinî yapı nihâî atama yetkisinin Halife-

ye ait olduğu bir cami gibi veya imamının Halifeye karşı sorumlu olduğu bir mescit gibi Halifenin yetki sahasına giren bir müessese olabileceği gibi, idarî komitesi mahalli bir fıkıh mezhebinin cemaatini temsil eden bir medrese de olabilirdi. Bir camiye veya bir mescidi yönlendirmek söz konusu olamazdı. Dolayısıyla Nizamülmülk'ün kendi siyasi icraatlarının aracı olmak üzere seçtiği müessese Halifenin yetki sahası dışında –ki söz konusu yetki o dönemin kamuoyunda önemli bir yere sahipti– tutulabilecek konuma sahipti. Öte yandan Nizamülmülk'ün medreseler açısından önce dini ilimlerde ihtisaslaşmış âlimler aracılığıyla kitleleri kontrol etmenin sunduğu büyük potansiyelden faydalanmanın hiçbir örgütlü şekli yoktu. Nizamülmülk kendi ağını kurmakla ilk defa sistematik bir tarzda bu güç rezervine dayanan bir teşkilata sahip oluyordu (Makdisi, 2007)".

3. MEDRESELERİN KURULUŞ AMAÇLARI

Medreselerin ortaya çıkış sebepleri üzerinde birçok farklı görüş bulunmaktadır. Kimi araştırmacılara göre artan ilmî çalışmalar, kimilerine göre ilim elde etmek için yapılan yolculukların bunda büyük rolü vardır (Sever, 1998). Mez (2000) ise daha farklı bir nedenden bahsederek medreselerin doğuşunun değişen tedris usulüne bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre tedrisin üstünlük kazanmasının bir neticesi olarak medreseler ortaya çıkmıştır. Bunun asıl sebebi tedrisin bir gereği olarak münazaranın itiyat haline gelmesi, camilerin ise buna uygun bir yer olmamasında aranmalıdır (Mez, 2000). Bu anlatılanların etkisi kabul edilse de Nizamiye Medreselerinin kurulmasında birtakım farklı siyasî ve dinî etkenlerin bulunduğu inkâr edilemez.

Nizamiye Medreseleri kurulmadan önce Sünnilerin temsilcisi olan Selçuklu devleti Şii'lere karşı sadece askerî gücüyle karşılık verebiliyordu. Ancak söz konusu fikirlere karşı düşünce mücadelesi verebilecek âlimlere de gerçekten büyük ihtiyaç vardı (Abdulhâlik, 1990). Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi Arap yarımadasındaki Şii oluşumlar, geniş halk kitlelerini etkilemeye devam ediyor, el-Ezher bu düşünceye katkı sağlayacak eleman yetiştiriyor ve özellikle Batıniler İslam dünyasını tehdit ediyordu. Nizamülmülk'ün Batıniler hakkındaki şu değerlendirmeleri onları nasıl bir tehdit olarak gördüğünü izah etmektedir: "Her devirde ve ülkede hükümdarlara karşı asiler çıkmıştır. Lakin hiçbir Rafîzi mezhebi Batıniler kadar meşum olamaz. Zira onların gayesi İslamiyet'i ve bu devleti fesada uğratmaktır (Nizamülmülk, 2003)." Bu nedenle Şii'lere karşı Sünni anlayışı savunacak âlimler yetiştirme düşüncesi Nizamiye'nin kuruluş amaçlarından en önemlisi sayılabilir.

Şii'lerin etkinliklerini sadece dinî inançlarındaki farklılıklar yönünden görmemek gerekir. Elbette inanç farklılıkları da, Sünni olan Selçuklular ve özellikle Nizamülmülk için önemlidir. Ancak burada Şii inançların siyasetle bütünleşik olması ve böylece Şii'lerin bir imam ya da mehdi etrafında toplanarak devlet için tehlike oluşturmaları daha da önemlidir. Çünkü kaynakların belirttiğine göre Selçuklular, İslâm dinini ve Selçuklu İmparatorluğunu yıkmak için çeşitli teşkilâtlar kuran Batıniler ve aşırı Şii'ler hariç, mezhepler arası farklılara ve kavgalara asla müdahale etmemişler; ancak nadiren sosyal düzeni korumak ve mücadeleleri

yatıştırmak amacıyla uzlaştırıcı bir rol oynamışlardır. Selçuklu sultanları seyyidleri ve şerifleri himayelerinde bulundurmuşlar hatta Şii imamların türbelerini inşa etmişler ve onların merasimlerine katılmışlardır. İlimli Şiiilere karşı bu müsamahalı tavırlarına karşılık, aşırı olup halkı kıskırtanlarla ise savaşa varacak yollarla mücadele etmişlerdir (Turan, 1969). Özellikle Mısır Fatımilerinin gönderdiği davetçileri önemli bir tehlike saymışlardır. Dolayısıyla Şiiilerin tehdidi daha çok siyasi olarak algılanmıştır ve bununla mücadelede onların etkisini kırıp halkı bilinçlendirecek yeterli âlim ve davetçi yetiştirmek bir ihtiyaç olmuştur.

Öte yandan Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in 1042 yılında Rey'i ele geçirmesi ve 1055 yılında Bağdat'a ulaşarak İslam coğrafyasında nüfuzunu artırması o zamana kadar etkinliğini yitirmeye başlayan Mutezile'nin yeniden parlamasına neden olmuştur. Çünkü Tuğrul Bey'in veziri Muhammed b. Mansur el-Kunderî Mutezile'nin önemli savunucularından birisiydi. Bu yüzden o bir taraftan Mutezile mensuplarını devletin en yüksek makamlarına getirirken diğer taraftan Ehl-i sünnet ve özellikle Eş'ariler aleyhine hareket ederek onları lanetlemek amacıyla hutbeler okutturuyordu. Böylece Horasan'da başlayan Eş'ari ve Mutezile mücadelesi, kısa zamanda Şam, Hicaz ve Irak'a da yayıldı. Eş'arilerin maruz kaldığı uygulamalar 1063 yılında Alparslan'ın saltanatı ele geçirip vezir el-Kunderî'yi öldürmesiyle sona ermiş (Tunç, 1994), ancak Mutezili düşünceye sahip olan âlim ve bürokratların etkisi tükenmemiştir.

Mutezile için Şiiilerdekine benzer bir siyasi tehditten bahsetmek belki mümkün değildir. Ancak bu düşüncenin bir dönem Abbasiler tarafından resmi mezhep olarak kabul edilmesi ve taraftarı olan birçok âlim tarafından yaygınlaştırılmaya çalışılmasını, üstelik Eş'arilerle olan kavgalarını bir Eş'ari olan Nizamülmülk'ün göz ardı etmesi beklenemezdi. Bunun yanı sıra o dönemde nassların yorumlanmasında katı bir yol izleyen Ehl-i hadis de etkili bir gruptu. Mutezile ve Ehl-i hadis dinin yorumlanmasında iki zıt kutup olarak görülebilir. İnsanlar üzerinde etkili olan bu uç yorumların arasını bulacak ve dinî anlayışı mutedil hale getirecek ilim adamları yetiştirme isteği de medreselerin kurulmasının amaçları arasında sayılabilir.

Devletin farklı alanlarda ihtiyaç duyduğu kadrolara nitelikli elemanların yetişmesi için de böyle bir kurum şart olmuştur. Çünkü devlet eski yapıya göre oldukça büyümüş, özellikle kadılık, fetva makamı ve kâtiplik gibi alanlarda hissedilir derecede eleman ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Üstelik devlet tarafından kurulan ve kontrol edilen bir kurumda yetişen kişiler, başka yerlerde yetişenlere göre daha itaatkâr ve devletine daha bağlı memurlar olacaktı. Bu sebeple bizzat devletin tesis edeceği bu medreseler, ihtiyaç duyulan kadrolar açısından büyük önem arz ediyordu (Abdulhâlık, 1990).

Bunların yanı sıra ilim adamlarını kontrol altına alma düşüncesi de medreselerin amaçları arasında yer almaktadır. Çünkü Nizamülmülk'e göre eski padişahlar âlimlere maaş vermedikleri ve onları bir vazife ile bağlamadıkları için onlar hükümdarlara ve devlete karşı hareket edebiliyorlardı (Nizamülmülk, 2003). Bu

nedenle de medreselerde görev almayan / alamayan kimi âlimler, buralarda görev yapanları ağır ithamlarla suçlamışlardır.

Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Tevhit akidesinin ve İslam dininin, bu medreselerde yetişen âlimlerin gayretleriyle toplumda yerleşmesini ve şer'î ilimlerin daha güzel ve programlı bir şekilde öğrenilmesini sağlamak,
2. O döneme kadar cami ve mescitlerde icra edilen eğitim faaliyetlerini devlet eliyle daha geniş ufuklara taşımak,
3. Zamanla gelişip büyüyen devletin ihtiyaç duyduğu kadrolara nitelikli eleman yetiştirmek,
4. Şii akımların karşısında Sünniliği savunup Batınlıkla ilmi platformda da mücadele edebilmek,
5. Sünniliği halka anlatacak yeterli ve donanımlı öğreticiler yetiştirmek (Sallâbî, 2006).

Nizamiye Medreselerinin hedeflerini gerçekleştirebilmek için izlenen yöntemleri ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Medreselerin kurulduğu yerlerin özenle seçilmesi*: Nizamülmülk başta Abbasî halifeliğinin merkezi olan Bağdat'ta ve ardından da o dönemde Selçukluların merkezi olan Belh şehrinde bu medreseleri kurmuş, ardından da Şii düşüncelerin yaygın olduğu Basra, Nişâpûr ve Taberistan gibi şehirlerde medreseler tesis etmiştir. Özellikle bu şehirlerin tercih edilmesi, hilafetin ve Selçuklu devletinin merkezinin Ehl-i sünnet'in kalesi haline getirilmek istenmesi ile Şii akımların yaygın olduğu şehirlerde Sünni âlimler aracılığıyla düşünce alanında mücadele zemini oluşturma gayretinden kaynaklanmaktadır.

2. *Medreselerde ders verecek müderris ve âlimlerin özenle seçilmesi*: Bu medreselerin amacına uygun hizmet sunabilmesi için ders verecek hocalar bizzat Nizamülmülk tarafından özenle seçilmiş ve birçoğunu ziyaret edip kendileriyle istişare ettikten sonra bu âlimlere özel medreseler açılmıştır. Nizamülmülk'ün Ebu İshak eş-Şîrâzî'yle görüşükten sonra Bağdat'ta medrese kurdurması ve burada Ebu İshak'ı baş müderris olarak görevlendirmesi, yine İmamü'l-Hameyn el-Cüveynî'yle istişare ettikten sonra Nişâpûr'da bir medrese inşa ettirmesi ve buraya da el-Cüveynî'yi müderris olarak tayin etmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

3. *Medreselerde takip edilecek müfredatın ve eğitim yönteminin belirlenmesi*: Nizamiye Medreselerinde ilk olarak Şâfiî fıkhnın okutulması vakıf belgesine kaydedilmiş ilk maddedir. Bunun en önemli sebebi ise Nizamülmülk'ün bu mezhebe bağlı olmasıdır. Daha sonraları akaidde Eş'arî mezhebinin görüşlerinin temel alınması, bizzat Nizamülmülk tarafından müderrislerle istişare sonucu belirlenen esaslardandır. Bu sebeple medreselerde, İmam Şafii'nin eserleri ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin itikadî görüşleri temel müfredat kabul edilmiştir.

Fıkıh ve akaid dışında takip edilen dersler ise hadis, nahiv, dil ve edebiyat gibi alanlar olmuştur. Medreselerin vakfiyesinde Nizamülmülk, medresede ders

verecek bir nahiv âliminin bulunmasını şart koşturmuştur. Ayrıca Sünni olmayan akımlara karşı koyabilecek âlimlerin yetiştirilmesi için müfredata felsefe ve cedel ilimleri de eklenmiştir.

4. *Medreselerde eğitimin düzenli bir şekilde devam ettirilmesi için her türlü maddi imkânın sağlanması*: Başta Nizamülmülk'ün şahsi gayretleri, ardından da medreselerin giderleri için tahsis edilen vakıflar ve gayr-i menkuller sayesinde Nizamiye Medreseleri oldukça geniş maddi imkânlara sahipti. Örneğin İsfahan'daki Nizamiye Medresesinin yıllık geliri on bin dinar civarındaydı. Yine Nişâpûr'daki medresede müderrislerden öte, her bir öğrencinin özel odasının olduğu da kaynaklarda nakledilen bilgiler arasındadır. Bu imkânlara ek olarak Nizamiye Medreselerinin dâhilinde, hocaların ve öğrencilerin rahatlıkla yararlanabileceği, zengin kütüphaneler kurulmuş ve buraların bakımıyla ilgilenen özel görevliler de tahsis edilmiştir. Bu kütüphanelere özel ilgi gösteren Nizamülmülk, başta Bağdat Nizamiyesi olmak üzere kütüphanelerin tesisleriyle bizzat kendisi ilgilenmiştir (Sallâbî, 2006).

4. MEDRESE SONRASI SÜNNİ ANLAYIŞIN KURUMLAŞMASI

1067 yılında kurulan Nizamiye Medreseleri yüz yıl içinde İslam topraklarının değişik bölgelerinde birçok âlim ve davetçinin yetişmesini sağlamıştır. Örneğin Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin bir yolculuğundan dönüşünde şöyle dediği nakledilmektedir: "Horasan'da hangi köye ve şehre girdiysem, o şehrin kadısının, hatibinin, müftüsünün veya kâtibinin öğrencilerimden biri olduğunu gördüm. Orada da bir Nizamiye Medresesi inşa edilmiş ve ders veriliyor." (Abdulhâlık, 1990; Köymen, 2001). Dolayısıyla buralarda yetişen âlimler İslam dünyasının her bölgesinde Sünni anlayışı yaygınlaştırmaya başlamışlar, devlet görevlerine atanan bürokratlar yine aynı anlayışı buldukları yerlerde hâkim kılmaya gayret etmişlerdir. Bunun sonucunda da Ehl-i sünnet'in Eş'ari, Maturidi ve Hadis taraftarlarını içerecek şekilde şemsiye bir kavram olarak kullanımı, başlangıçta Mutezile tehdidine, daha sonra da Şiiilerin yükselişine ve Haçlı tehlikesine karşı birleştirici ve yakınlaştırıcı bir muhtevaya kavuşmuştur. Sünni kimliğin veya Ehl-i sünnet kimliğinin oluşmasında Nizamiye Medreselerinin önemli bir yeri vardır (Kutlu, 2006). Medreselerce oluşturulan bu kimlik, daha önce sınırları kesin olmayan (Korkmaz, 2006) bir kavram iken Nizamiye'den sonra kurumlaşmaya başlamıştır.

Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarının gerçekleşmesi Batı'lı yazarların da ilgisini çekmektedir. Örneğin Berchem (1894) medresenin, özel, bağımsız ve şahsi bir kurum iken Nizamiye'den sonra kamuya ait, siyasi ve resmi bir kurum halini aldığını dile getirir. Bu değişim hilafetin zaafı karşısında Şiiiliğin yükselişine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Selçuklular, Şiiilere karşı Sünni hilafetin müttetikleri olarak sahneye girerler. Nizamülmülk, devletin bir aracı olan, kamuya ait ve resmi niteliği bulunan yeni medreseyi kurmuştur. Buralarda tüm tezahürleriyle Şiiiliğe karşı Eş'ari öğretisi yüceltilir ve yeni kurumda öğretilen teoloji halini alır. Sünni tepki iki yönlü olduğundan Eş'arilik, Mutezileliğe karşı da kullanılır. Başlangıçta Şafii olan medreseler, daha sonra Hanefî, Malikî ve Hanbelî halini de alırlar; çünkü aralarında bir düşmanlık yoktur. Eş'arilik tüm medreselerde öğretilen öğreti durumunda olduğu için tüm mezheplere veya hu-

kuk ekollerine; Şafiilere olduğu kadar ilham kaynağı olur. Söz konusu medrese hem bir teoloji hem de bir hukuk kurumudur (akt. Makdisi, 2004).

Goldziher (1925) ise Eş'arilerin teoloji eğitimini resmen vermeye başlamalarını Nizamiye Medreselerine bağlar. Ona göre Eş'ari teoloji eğitiminin Sünni teoloji sistemi içinde kabul edilmesi bu hareketin en meşhur temsilcileri için Nizamiye içinde resmi kürsüler ihdas edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla bir yandan Mutezile'ye diğer yandan uzlaşmaz Sünni anlayışa (eski Sünnilik) karşı mücadelesinde -her ne kadar uzun süre tartışılrsa da- Eş'ari ekolünün zaferi bu noktada kesinleşmiştir. Bundan dolayı bu kurumların ortaya çıktığı dönem sadece eğitim tarihi bakımından değil aynı zamanda İslam teoloji tarihi bakımından da önemlidir (akt. Makdisi, 2004).

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, Nizamiye'nin Eş'ari kelâmı ve Şafii fikhını esas alması, diğer Sünni görüşleri tamamen dışlayıp onları yok etmeye çalışması anlamına gelmemelidir. Zira Selçuklu sultanları devleti ve toplumsal düzeni tehdit etmedikçe mezhepler arası farklara ve kavgalara müdahale etmemişler ancak nadir durumlarda toplumsal düzeni korumak ve mücadeleleri yatıştırmak amacıyla uzlaştırıcı bir rol oynamışlardır. Turan (1969)'ın İbnü'l-Cevzi'den aktardığına göre Nizamülmülk'ün Eş'ariler ve Hanbelîler arasında münakaşalardan sonra kavgalar başlayınca Bağdat'a, Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye gönderdiği mektupta Nizamiye Medresesini bir mezhebi korumak için değil, ilmi himaye etmek ve yükseltmek gayesiyle kurduklarını, mezhepler arası bir ayrıklık siyaseti gütmediklerini belirten ifadeleri din ve fikir hürriyeti hakkındaki sağlam görüş ve siyasetlerinin en güzel delillerinden biridir (Turan, 1969). Nitekim Semerkant bölgesinde etkili olan Hanefi-Maturidi anlayışın etkisiyle bu mezhep görüşlerine sahip olan Selçuklu sultanları, Şam'da Hanefiler için 1098 yılında Sâdiriye Medresesi'ni inşa etmişlerdir (Madelung, 2003). Öte yandan Nizamülmülk Türk yöneticilere devlet işlerinde vezir ve memur olarak sadece Horasanlı Hanefi ve Şafiileri görevlendirmelerini tavsiye etmiştir (Nizamülmülk, 2003). Dolayısıyla o dönemde mezhep mensupları arasındaki birçok tartışma ve mücadele bulunsa da Selçukluların genel olarak Sünni mezheplerin yayılmasına yardımcı oldukları söylenebilir.

Medreselerin Sünni anlayışın kurumlaşmasına etkileri, Sünni fakihlerin elde ettikleri konumdan da anlaşılmalıdır. Berchem (1894)'e göre fakih, Nizamülmülk'ün gelişinden önce sade bir müderris durumundayken, şimdi devlet için çalışan bir siyaset adamı haline dönüşmüş; din, hukuk ve eğitime ilişkin yönleri olan üçlü bir otoriteyle donatılmıştır (Berchem, 1894; akt. Makdisi, 2004). Böylece Nizamülmülk'ün ilim adamlarını kontrol altına alma düşüncesi meyvelerini vermiştir.

Nizamiye Medreselerinin bu başarısında, öncelikle her türlü düşünceye karşı müsahahalı davranmasının da etkili olduğu düşünülebilir. Köymen (2001), medrese yapımının kutsal sayılmasının aynı zamanda müderrise ilmî ve idarî özgürlük ile şahsi dokunulmazlık sağladığını; medresenin ekonomik bağımsızlığının yanı sıra binasının da koruma altında olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşe

sahip olmasını da şu olaya bağlamaktadır: Herat'ta Abdullah Ensârî'nin takibine uğrayan bir filozof, Fusenç Selçuklu medresesi müderrisinin evine sığınmış, devlet müdahale ederek hem filozofu hem de müderrisi kurtarmış, üstelik olaya sebep olan Abdullah Ensârî'yi Herat'tan bir müddet sürgün etmiştir. Filozof, taşıdığı ve yaymaya çalıştığı yasak fikre rağmen, korunacağından emin olduğu medrese'ye sığınmaktan çekinmemiştir. Onun böyle hareket etmekle aldanmadığı; Selçuklu devletinin, filozofu ve kendisini kabul eden müderrisi değil, dinî taassup sonucu onlara saldıran Abdullah Ensârî'yi cezalandırmasından anlaşılıyor. Şu halde medrese, yalnız bir ilim merkezi değil, aynı zamanda her türlü hür düşüncenin de merkezidir. Devlet, müderrisin ve medresenin bağımsızlık ve korunmuşluğunu sağlarken, aynı zamanda düşünce hürriyetini de korumuş olmaktadır (Köymen, 2001).

Nizamiye'nin ilmî, sosyal ve siyasal alandaki bu rolüne karşın Makdisi (2007) medreselerin, halifenin yetki sahasından bağımsız bir kurum geliştirme girişimi bakımından başarısızlığa uğradığını iddia etmektedir. Onun bu kanaate sahip olması, Nizamülmülk'ün vefatından sonra Selçuklu gücünün zayıflayıp Bağdat'ta iktidarın Halifelere dönmesi neticesinde yeni bir medrese olan Mustansiriye'nin kurulmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Nizamiye hem Bağdat dışındaki merkezlerde varlığını sürdürmeye devam etmiş hem de sonraki dönemlerde kurulan neredeyse tüm medreselere esin kaynağı olmuştur. Başta Irak olmak üzere İslam âleminin diğer bölgelerindeki yöneticiler Nizamülmülk'ü taklit etmişler ve hâkim oldukları bölgelerde Nizamiye benzeri medreseler inşa etmişler ve aynen Nizamiye Medreselerinde olduğu gibi kurdukları medreselerin giderleri için vakıflar tahsis ederek Nizamülmülk'ün sistemini uygulamışlardır (Abdulhâlık, 1990). Hatta Nizamiye'nin kuruluşunda etkili olan düşünceler ve medresenin yapılanma biçimi, özellikle vakıf okulu düşüncesi Batı'daki birçok üniversite için ilham kaynağı olmuştur. Yine Makdisi (2004)'nin belirttiğine göre 13. yüzyılda Oxford'un bir vakıf üniversitesi olarak yapılandırılmasında Nizamiye önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak Nizamülmülk'ün siyasî ve dinî endişelerle kurduğu medreseler ağı, büyük ölçüde istediği sonuçlara ulaşmıştır. Nizamiye Medreseleri sayesinde geniş halk kitleleri, Şii anlayışlar yerine Sünni anlayışla eğitime başlamış, öte yandan yönetim kademeleri ve seçkinler arasında belli bir gücü bulunan Mutezili anlayışın önüne geçilmiş, böylece bu gruplardan gelebilecek siyasi tehditler engellenmiştir. Öte yandan Nizamiye Medreselerinden sonra Ehl-i sünnet, içindeki farklı mezheplerin tümüyle bir blok olarak anılmaya başlamış, diğer bir deyişle kurumlaşmıştır. Bu dönemle birlikte yazılan eserlerde (Bkz. Pezdevî, 1988) Ehl-i sünnet kavramı ve Ehl-i sünnet taraftarlığına açıkça vurgu yapılmaya başlaması, kurumlaşmanın bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bu önemli etkinin yanı sıra İslam Dünyasında bir dönüm noktası kabul edilen Gazzalî'nin (öl. 1111) Nizamiye Medresesinin en önemli müderrislerinden olması nedeniyle onun ilim dünyasına katkıları aynı zamanda medresenin de katkısı; Gazzalî'ye yapılan eleştiriler medresenin de eleştirisi olarak görülmekte-

dir. İlimlerin dinî ve aklî olarak tasnifi, İslamî ilimlerin yeniden diriltilmesi, sufi anlayışla Ehl-i sünnet düşüncesinin uzlaştırılması gibi sonuçlar Gazzali'nin maharetiyle Nizamiye'nin etkileri anlamında düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- Abdulhâlık, Ş. B. (1990). *Dirâsetu'l-Evdâ'î'l-İlmiyye ve't-Ta'limiyye fî Ahdi Benî Buveyh ve's-Selacika* (h. 334-656), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Tanta: Câmiatu Aynu'ş-Şems.
- Akın, G. (1990). *Asya Merkezli Mekân Geleceği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthold, V. V. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, yay. haz. Hüseyin Dağ, Ankara: Çağlar Yayınları.
- Çelebi A. (1998). *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi.
- İzgi, Ö. (1987). *Uygurların Siyasî ve Kültürel Tarihi (Hukuk Vesikalarına Göre)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Karapınar, F. (2006). *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri, (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korkmaz, S. (2006). "Sınırları belirlenemeyen Dini Bir Oluşum", *Marife Dergisi*, (5) 3, ss. 377-392.
- Köymen, M. A. (2001). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Alp Arslan ve Zamani*, c.3, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kutlu, S. (2006). "Soruşturma", *Marife Dergisi*, (5) 3, ss. 428-439.
- Leiser, G. (1986). *Notes on Madrasa in Medieval Islamic Society*, *Muslim World*, 76, pp. 16-23.
- Lindholm, C. (2004). *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, Çev. Nihal Çelik, Nurgül Durmuş, Şafak Sakarya, Ankara: Elips Yayıncılık.
- Madelung, W. (2003). "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, ss. 369-383, Ankara: Kitabiyat.
- Makdisi, G. (2004). *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu, İstanbul: Gelenek.
- Makdisi, G. (2007). *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik.
- Mez, A. (2000). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nizamülmülk, H. (2003). *Siyasetname*, Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Pezdevî, M. (1988) *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Sallâbî, A. M. (2006). *Devletu's-Selâcika*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Sever, K. (1998). "İslâmî Araştırmalarda Atif Sorunu", *İslâmiyât*, Ankara, (1) 1, ss. 106-107
- Tibawi A. L. (1962). "Origin and Character of al-madrasah", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, (25) 1/3, pp. 225-238.
- Tunç, C. (1994). *Sistematik Kelam*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Turan, O. (1969). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.
- Watt, W. M. (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları.
- Winkelmann, M. J. (2005). *'From Behind the Curtain' a Study of a Girls' Madrasa in India*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

ERGENLERDE DİNDARLIK VE EMPATİ

Adem ŞAHİN*

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, ergenlerde dindarlık ve empati arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmanın örnekleme, Konya il merkezinde öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilen 311'i kız, 241'i erkek olmak üzere toplam 552 öğrenci ve ergenlerle ilgili bulguları karşılaştırmak için araştırmaya dâhil edilen 72 yetişkinden oluşmaktadır. Araştırmada dindarlığı ölçmek için, "Dini Hayat Ölçeği", empatiyi ölçmek için ise Üstün Dökmen'in "Empatik Eğilim Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırma neticesinde, dindarlık ve empati arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bulgulara göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe empatik eğilim de yükselmektedir.

Anahtar Terimler: Ergen, empati, dindarlık, din, psikoloji.

RELIGIOSITY AND EMPATHY IN ADOLESCENTS

The purpose of this study was to examine the relationship between religiosity and empathy in Turkish adolescents. The sample group of this study consisted of 552 Muslim teenagers randomly selected from high school students in the city of Konya, Turkey, 311 of whom are females and 241 males. In addition, we included 72 adult people to make a comparison between the findings acquired from the adolescents and the adults. The subjects filled out "Religious Life Scale" and Üstün Dökmen's "Emphatic Tendency Scale". Correlation Analysis showed the existence of a significant relationship between religiosity and empathy. The findings have demonstrated that the empathic tendency rises in adolescent's inasmuch as religiosity increase.

Key words: Muslim adolescents, empathy, religiosity, religion, psychology.

Bu araştırmanın amacı, ergenin psikolojik ve sosyal uyumunda etkili olan dindarlık ve empati arasındaki ilişkiyi, bilimsel yöntem ve veriler ışığında incelemektir. Araştırmanın hipotezi, ergenlerde dindarlık ile empatik eğilim arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu; dindarlık yükseldikçe empatik eğilimin de yükseldiği yönündedir.

Din, tarih boyunca insanlığın en önemli fenomenlerinden birisi olmuştur. Yapılan araştırmalar, dünyada yaşayan insanların büyük bölümünün bir dine bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Çok yönlü bir olgu olması ve farklı bağlamlar-

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. adesahin@hotmail.com

da incelenmesi sebebiyle dinin bir çok tanımı yapılmıştır. Bir tanıma göre din, “bireyin kutsalına daha yakın olmasını sağlayan inançlar, ritüeller, prensipler, uygulamalar ve sembollerin organize olmuş sistemleridir” (Koenig, McCullough, Larson, 2001, s.18). Aydın (1987) dini, kitaplı dinler bağlamında “ferdî ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurum” olarak tarif eder (s.5). Diğer taraftan dindarlık, en geniş anlamda, dindar olma pratiğidir. Daha özel anlamda ise, “kurumsal bağlılık ve emir/tavsiye edilen pratiklerde bulunmak yoluyla, tabiatüstü bir güç hakkındaki muayyen bir akide (doctrine) ile ilişki kurmaktır” (Reich, Oser, Scarlett, 1999, s.71’den nakl. Morris, 2005, s.6). Buna göre din, bir sistemi ifade ederken; dindarlık, dine inanan kişinin tecrübelediği, dinî motivasyonla yaptığı her türlü ibadet ve ahlakî davranışı kapsamaktadır.

Glock (1972), yaptığı gözlem ve araştırmalar neticesinde, dindarlığın inanç, duygu, davranış, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutunun olduğunu tespit etmiştir. İnanç boyutu, bireyin inandığı dinin inanç esasları; ibadet boyutu, dinî motivasyonla yapılan davranışları; duygu boyutu, dinin içkin olduğu duygu ve hisleri; bilgi boyutu, dinin inanç esasları ve tarihçesi ile ilgili bilgileri; etki boyutu ise, dinin bireyin yaşamındaki etkilerini, yansımalarını ifade eder.

Her dinin özünde bağlıların inanması gereken bir takım inanç esasları vardır. Kitaplı dinler bağlamında değerlendirildiğinde inanç esasları, dinin teolojisinin ortaya koyduğu Tanrının sıfatları etrafında şekillenir. Mesela, İslam Dini açısından baktığımızda inanç esaslarının temelinde tevhid ilkesi vardır. Bütün diğer inanç esasları, Allah’ın birliğinin açılımıdır. Diğer taraftan, hemen her dinde, dine inanan kişinin yapması gereken bir takım ritüeller, ibadetler vardır. Bunlar, tabir yerinde ise, inancın yansıması, objektifleşmesidir. Dinin emrettiği salt ibadetlerin yanı sıra, bireyin dinî inancı doğrultusunda yapıp ettiği bütün fiilleri de dinî davranışın kapsamına girer. Dinin duygu boyutu ise, bireyin inandığı din bağlamındaki duygu ve hislerini ifade eder. Buna göre sevgi, korku, ümit, vb. duygular, din dilinde günlük hayattaki kullanımlarının dışında özel anlamlara bürünürler. Mesela, Allah korkusu veya peygamber sevgisinden bahsettiğimiz zaman, bu kelimelere herhangi bir insana duyulan sevgi ya da korkudan daha farklı bir anlam yükleriz. Dindarlığın diğer bir boyutu da bilgidir. Bilgi boyutu, bireyin bağlı olduğu dine, inanç esaslarına veya dinin tarihçesine dair bilgileri kapsar. Dindarlığın etki boyutu ise, dinin bireyin yaşamına; duygu, düşünce, tutum ve davranışlarına yansımalarını ifade eder.

Araştırmamızda ilişkilerini ele aldığımız diğer kavram empatidir. Empati, başta psikoloji ve psikiyatri olmak üzere sosyal bilimlerin ilgili dallarında, insan ilişkileri ve iletişim bağlamında araştırmalara konu olmuş önemli bir kavramdır. Empatinin, insanları birbirine yaklaştırma, karşılıklı iletişimin nitelikli ve etkili bir şekilde gerçekleşmesini sağlama, olumlu sosyal davranışları destekleme ve anti-sosyal davranışları engelleme gibi fonksiyonları vardır. İnsanlar arasındaki

ilişkilerde etkili olan önemli bir kişilik özelliği olmasının yanı sıra, empatinin terapötik bir teknik olma yönü de vardır*. Ancak araştırmamızda, empatinin terapötik yönü üzerinde durulmayacak; sadece birinci fonksiyonu dikkate alınacaktır.

Empati kavramı, Almandaki “Einfühlung” ve Eski Yunancadaki “içsel algılama” ve “duygulara nüfuz etme” anlamını ifade eden “empathia” kelimelerine dayanmaktadır. Einfühlung, 20. yüzyılın başlarında estetikle ilişkili olarak “bir insanın kendisini karşısındaki bir nesneye -örneğin bir sanat eserine- yansıtması, kendini onun içinde hissetmesi ve bu yolla o nesneyi özümseyerek anlama süreci” olarak tanımlanmıştır. Kavram, daha sonraları, nesnelere yanı sıra insanların algılanmasını da ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır; eski Yunancadaki “empathia” kelimesinden esinlenerek İngilizceye “empathy” olarak tercüme edilmiş ve böylece, psikoloji ve psikiyatrideki serüveni başlamıştır (Dökmen, 2005, s.339-340).

Empati, ilk kullanımından günümüze kadar geçen tarihsel süreçte farklı anlamlar kazanmıştır. Yapılan tanımlar incelendiğinde, araştırmalara konu olduğu ilk dönemlerden 1950’li yıllara kadar, kavramın bilişsel yönüne daha çok vurgu yapılmıştır; 1960’lı yıllarda bilişsel yönünün yanı sıra duygusal yönünün de ön plana çıktığı; 1970’li yıllardan sonra ise, bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarının birlikte vurgulandığı gözlenmektedir (Dökmen, 2005, s. 341). Şüphesiz son aşamada, Karl Rogers’ın empati konusundaki çalışmalarının önemli etkisi vardır ve bu etki, daha sonra yapılan çalışmalarda kendini açık şekilde göstermektedir.

Rogers, empatiyle ilgili bilimsel çalışmalarında, kavramın farklı tanımlarını yapmıştır. Ancak akademik hayatının son dönemlerinde yaptığı tanımın, diğerlerini de kapsadığı ve bilim çevrelerinde oldukça geniş bir kabul gördüğü söylenebilir. Ona göre empati, “bir kişinin kendisini karşısındakinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi süreci”dir (Rogers, 1983, Çev. Akkoyun; Dökmen, 2005, s. 135).

Son dönemlerde Batı’da empati konusunda verimli çalışmalar yapan Eisenberg empatiyi, “başkalarının duygusal durumunu anlama ya da kavrama neticesinde ortaya çıkan ve diğer kişinin hissettiğinin aynısı ya da benzeri olan duygusal bir tepki” olarak tarif etmiştir (Eisenberg, 2000; Eisenberg ve ark., 1994).

Ülkemizde empati konusundaki çalışmalarıyla ön plana çıkan Dökmen (2005) ise empatiyi, “bir insanın kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak

* Mesela, Rogers tarafından geliştirilen danışan merkezli (client-centered) psikoterapi ve Kohut’un Kendilik Psikolojisi Okulu’nda empati, terapinin önemli bir unsurudur (Gülseren, 2001).

onun duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlamasıdır” şeklinde tanımlamıştır (s.135).

İlgili tanım ve kuramlar incelendiğinde, empatinin bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç temel ögesi üzerinde görüş birliğine varıldığı görülmektedir. Bilişsel öge, karşıdaki kişinin bakış açısıyla bakmak, olayları onun gibi algılamak ve değerlendirmek; duygusal öge, karşıdakinin duygularına aynı duygularla karşılık vermek; davranışsal öge ise, vücut dili ve sözlü iletişim yoluyla karşıdakine anlaşıldığını ifade etmektir (Verducci, 2000).

Yapılan araştırmalar, empatinin insan hayatının ilk yıllarından itibaren var olduğunu göstermiştir. Bulgulara göre empati, ilk önce anne-bebek ilişkisinde ve duygusal boyutta başlamaktadır. Bu kabiliyet daha sonra paylaşma davranışının öğrenildiği okul öncesinde gelişmeye devam etmekte; ancak gerçek anlamda, bireyin bilişsel kabiliyetinin olgunluk düzeyine ulaştığı, diğer insanların bakış açıları ve rollerinin daha net algılandığı, daha zengin duygusal ve düşünsel tepkilerin verildiği hayatın ileri dönemlerinde olgunluk seviyesine ulaşmaktadır. Ergenlik dönemi, empatik beceri için gerekli olan gelişim özelliklerinin genel olarak kazandığı bir dönemdir. Her ne kadar “ergen benmerkezciliği” olarak adlandırılan bilişsel gelişim özelliğine sahip olsa da, empati, ergenin sıklıkla yaptığı davranışlardandır (Gülseren, 2001; Gillett, 2006, s.11).

Çocukluk ve yetişkinlik arasında yer alan ergenlik, birçok gelişim ödevinin bir arada gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönemde birey, dini hayat ve empatinin de ilişkili olduğu bilişsel, duygusal ve sosyal gelişimi en üst düzeyde gerçekleştirme çabası içindedir. Her ne kadar karmaşa ve stresle birlikte ifade edilse de, aslında ergenlik bir yönüyle hayatın yeniden şekillendirilip yapılandırıldığı ve uyumun hedeflendiği bir dönemdir.

Ergenlik döneminde birey, bilişsel ve duygusal açıdan olgunluk seviyesine ulaşmıştır. Ergenler erinliğin ilk yıllarında bu döneme has bir benmerkezciliğe sahip olsalar da, dönemin sonuna doğru karşıdaki kişinin görüş açısına göre düşünebilme, düşünce esnekliği, olay olmadan sonucunu kestirebilme, bir olayı birçok açıdan düşünebilme kabiliyetine kavuşurlar. Bu dönemde ergen, kendi standartlarına eleştirel bir tavır takınır. Bunun sonucu olarak, kendisine ve üyesi olduğu grupların görüşlerine tarafsız bir gözle bakmayı becerebilir (Zeytinoğlu, 1987; Yavuzer, 2002, s. 268).

Ergenlik, duygusal açıdan da oldukça hassas bir dönemdir. Başta bedensel gelişim olmak üzere hızlı ve yoğun şekilde yaşanan değişime ayak uydurma zorunluluğu, onun duygusal açıdan gelgitler yaşamasına sebep olur. Bununla birlikte ergenlik, aynı zamanda, duygusal dengenin arandığı ve gerçekleştiği bir dönemdir. Ergenin bu dönemde tecrübe ettiği arkadaşları tarafından kabul görme isteği, karşı cinse artan ilgisi ve fark edilmeye yönelik girişimleri, empatik becerinin gelişmesine katkı sağlar.

Ergenin sosyal çevresiyle, özellikle ailesi ile ilişkilerinin niteliği de onun duygusal gelişimini, dolayısıyla empatik eğilimini etkiler. Şayet ergen ebeveyni ile sevgi, güven ve karşılıklı anlayışa dayalı bir ilişki gerçekleştirmişse, daha dengeli, duygusal açıdan daha doyumlu bir yaşama kavuşur. Yapılan araştırmalarda empatik, koruyucu, duyarlı ancak cezalandırıcı ve otoriter olmayan; başkalarına yaptığı davranışlarının sonucunu çocuklarına anlatan; onlara iyilikseverlik ve cömertlik yoluyla başkalarını mutlu etme gücüne sahip olduklarını gösteren; duyguları ve problemleri konusunda kendileri ile tartışmaları için cesaretlendiren ebeveynlerin çocuklarının empatik eğilimlerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan, çocuğa fiziksel ceza verme; gözünü korkutma yoluyla doğru davranışa yönlendirme; duygusal ihtiyaçlarını ifade ettiğinde ona karşı tutarsız davranışlarda bulunma; dış odaklı ödül sağlama ve iyi davranışlar yapması için para verme gibi ailesel tutumların çocuğun empati davranışını olumsuz yönde etkilediği saptanmıştır (Cotton, 2001).

Ergenlik, aynı zamanda, bireyin toplumsal kişiliğini aradığı bir dönemdir. Ergen bu dönemde, toplum içerisinde bir yer edinmek adına bir takım girişimlerde bulunur. Kendisi için ideal kişiler tespit eder, onlarla özdeşleşir. Çocuklukta karşı cinse olan düşmanca duygular, bu dönemde ilgiye, onları anlama çabasına dönüşür. Bu dönemde arkadaş grubuna önem verilir. Grubun ön plana çıkardığı davranış şekilleri ve dış görünüşün yanı sıra, fikirleri de ergen için önem arz eder (Yavuzer, 2002, s.267-278). Bütün bu durumlara uyum çabaları, sonuçta ergenin empatik eğilim ve becerisini geliştirir.

Gerek Batı'da ve gerekse ülkemizde yapılan araştırmalarda, empatik düzeyi yüksek ergenlerde paylaşma, başkalarına yardım etme gibi olumlu sosyal davranışların (prosocial behavior) daha çok görüldüğü; buna karşılık, cinsel suç işleyen (Burke, 2001), çete üyesi (Valdez, Kaplan, Codina, 2000), madde bağımlısı (Schreiber, 1992) ve başkalarını kendi çıkarı için kullanan ergenlerin empati düzeylerinin diğerlerine göre daha düşük olduğu saptanmıştır.

Empatinin dindarlık ile ilişkisine gelince, yapılan araştırmalar, ergenlerde dindarlık ile psiko-sosyal uyum arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğunu, dindar ergenlerin empatinin de dâhil olduğu olumlu sosyal davranışlara diğerlerine göre daha eğilimli olduklarını ortaya koymuştur. Bulgulara göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe benlik saygısı (Şahin, 2005) ve benlik imgesinde yükselme meydana gelmekte (Şahin, 2007a); dindar ergenler, diğerlerine göre daha yüksek duygusallığa, sosyal ilişkilere, bireysel değerlere, meslek ve eğitim hedeflerine, ailesel benliğe, çevre uyumuna, problemlerle baş etme gücüne sahip olmakta (s.108-130); anne-babalarıyla ilişkilerini ve onların çocuk yetiştirme tutumlarını daha olumlu şekilde algılamaktadırlar (Şahin, 2007b). Batı'da yapılan çalışmalarda da genel olarak dindarların, özellikle iç güdümlü dindarların, başta empati olmak üzere yardım, merhamet, fedakarlık ve dürüstlük gibi olumlu sosyal davranışlara daha çok eğilim gösterdikleri (Hallahmi, Argyle, 1997, s.200-2003); din-

dar ergenlerin intihar düşüncesi, zararlı alışkanlıklar, erken yaşlarda cinsel ilişki, suç işleme gibi psiko-sosyal uyumu bozan davranışları daha az yaptıkları; yani dindarlık yükseldikçe bu tür davranışların yapılma sıklığında düşme meydana geldiği tespit edilmiştir (Donehau ve Benson, 1995).

Allport'a (1950) göre, dini anlama ve bağlılık, bilişsel olgunlaşmaya dayanır. Din, çocukların başkalarının bakış açılarını anlama kabiliyetinin gelişmesini doğrudan ya da dolaylı olarak etkiler. Çocuklar büyüdükçe, benmerkezcilikleri (egocentric) zayıflar ve başkalarının duygusal durumlarını anlamaya başlarlar. Bireysel yaşamdaki öneminin bilişsel olarak kavranıldığı ergenlik döneminde din, ailenin etkisinden çıkar ve kendi iradesiyle benimsediği ya da reddettiği bir olgu olarak kişiliğin bir parçası olmaya başlar (s.34-37).

Allport'un dinî yönelim ölçeği bağlamında geliştirdiği iç güdümlü-dış güdümlü dindarlık kavramları da dindarlık-empati ilişkisini açıklama açısından önemlidir. Ona göre, iç yönelimli dindar, dinî doktrin ve imana kendini adanmış iken; dış yönelimli dindar dine menfaat gözüyle bakar. Allport'a göre, dış yönelimli dindarlar başkalarının ihtiyaçlarını kavrayamazlar; buna karşılık iç yönelimli dindarlar, yardım davranışının dinî pratiklerde gerekli olduğunu kabul ederler. Bu kavramlaştırma, teorisyenlerin olumlu sosyal davranışla dindarlığı ilişkilendirmesine kapı açmıştır. Buna göre, kişi ne kadar dindarsa ve dindarlığı da özellikle iç güdümlü ise, başkalarına o kadar çok ve farklı şekillerde yardım edecektir. Araştırmacılar, Allport'un iç yönelimli dindarlık kavramının olumlu sosyal davranışla ilişkisinden hareketle, iç yönelimli dindarlığı yüksek olan kişilerin dış yönelimli dindarlardan daha empatik olabileceklerini kabul etmektedirler (Nakl. Morris, 2005, s.4).

Diğer taraftan dinin genel anlamda olumlu sosyal davranışlar (prosocial behaviors) konusundaki emir ve yasakları da, bireylerde empatik eğilimi artırabilir (Morris 2005, s.13; Gillett, 2005, s. 87). Din, aynı zamanda, bireyde birtakım bilişsel şemalar oluşturarak olayları algılama, değerlendirme ve tepkilerini belirleme imkânı sunabilir (Şahin, 2007c). Bu bağlamda örgün ve yaygın eğitim kurumları ve ailede verilen din eğitiminde, İslam Dini'nin emir ve tavsiye ettiği olumlu sosyal davranışların çocukluktan başlayarak öğretilmesi, bunların yapılmasının dinî bir gereklilik olduğu bilincinin yerleştirilmesini, dolayısıyla ergenlerin bu tür davranışlara daha meyilli olmasını sağlayabilir. Nitekim ilgili ayet ve hadislerde, kişinin kendisi için istediğini mü'min kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş sayılmayacağı (Buhari, iman 7); komşusu açken, kendisi tok olan kimsenin olgun bir mü'min olmadığı (Buhari, Edebü'l-Müfred, 61; İbn Ebi Şeybe, Kitabü'l İman, s.33); insanların kusurlarının yüzlerine vurulmamasının, mümkün oldukça af yolunun tutulmasının daha iyi olduğu (Teğabun, 14; Araf, 199); Allah'ın merhametli olanlara merhamet edeceği (Ebu Davud, edep 66; Tirmizi, Birr 16); insanlara merhamet etmeye, merhamet etmeyeceği (Buhari, Tevhid 2); çocuklar, yaşlılar ve kimsesizlerle ilişkilerde onların özelliklerine uygun

olarak davranılması, mesela ibadetlerin çok uzun tutularak güçsüz, yaşlı ve çocukların zor durumlara düşmelerine sebep olunmaması (Buhari, ezan 62; Müslim, salat 189,196); hizmetçiler ve kölelerin de insan olduğu, onlara nazik davranılması, evde ne yenilip içiliyorsa onlara da aynılarının yedirilip içirilmesi (Buhari, iman 22, Et'ime 55; İbn Mace, Edep 10), anne-babaya yetimlere, kimsesizlere, ihtiyaç sahiplerine iyi davranılması, onların korunup gözetilmesi gerektiği bildirilmektedir (İsra, 23-24).*

METOD

Örneklem

Araştırmamızın örneklemini, Konya il merkezindeki ilköğretim ve liselerde öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfî örneklem yöntemi ile seçilen 552 ergenden oluşmaktadır. Örneklem grubundaki deneklerin %19.6'sı (s=108) 12-14 yaş, %70.5'i (s=389) 15-17 yaş, %10'u (s=50) 18-21 yaş grubundan; % 56.3'ü (s=311) kız, %43.7'si erkek; %6.2'sinin (s=34) ailesinin ekonomik düzeyi yüksek, %28.6'sının (s=158) ortanın üstü, %58'inin (s=320) orta, %4.3'ünün (s=24) ortanın altı, %1.4'ünün (s=8) düşük; %4.5'i (s=25) hayatının büyük bölümünü köy-kasaba gibi küçük yerleşim birimlerinde, %8'i (s=44) ilçe merkezi, %86.2'si (s=476) il merkezi, %1.1'i (s=6) yurt dışında geçirmiş; %94.2'sinin (s=520) anne babası birlikte, %2.5'inin anne babası ayrı yaşamakta iken, %0.4'ünün (s=2) annesi, %2.5'inin (s=14) babası, ve %0.2'sinin (s=1) hem annesi ve hem de babası yaşamamakta; %60.3'ünün annesi (s=333) ilkökul, %13'ünün (s=72) ortaokul, %16.5'inin (s=91) lise, %9.8'inin (s=54) üniversite mezunu; %25'inin (s=138) babası ilkökul, %12'sinin (s=66) ortaokul, %23.2'sinin lise, %39.5'inin (s=218) üniversite mezunu; %81'inin (s=447) dini hayatının şekillenmesinde en önemli faktör ailesi iken, %6.7'sinin (s=37) kur'an kursu, %2.7'sinin (s=15) dini cemaat, %2.7'sinin ilköğretim ve liselerdeki din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, %1.8'inin (s=10) cami hocası ve %1.8'inin (s=10) imam hatip lisesi eğitimi etkili olmuştur. Bulgulara göre, deneklerin %0.9'u (s=59) annesinin dindarlık düzeyini düşük olarak görürken, %1.4'ü (s=8) ortanın altı, %22.1'i (s=122) orta, %37.7'si (s=208) ortanın üstü ve %37.7'si (s=208) yüksek kabul etmekte; diğer taraftan, %2.4'ü (s=13) babasının dindarlık düzeyini düşük, %4.2'si (s=23) ortanın altı, %24.6'sı (s=136) orta, %34.2'si (s=189) ortanın üstü ve %33.3'ü (s=184) yüksek olarak algılamaktadırlar.

Araştırmamıza ayrıca, empatik eğilim-dindarlık ilişkisi açısından ergenlerle karşılaştırmalarda bulunmak üzere, basit tesadüfî yöntemle seçilen ve 72 yetiştikten oluşan bir grup örneklem alınmıştır. Otuz beş ve yukarı yaştan deneklerden oluşan bu grubun %47.4'ü (s=34) kadın, % 52.6'sı (s=38) erkektir.

* Empati ile ilgili ayet ve hadisler ve bunların empati açısından değerlendirilmesi için bkz. Şentürk, 2003; Ağırman, 2006; Altun , 2006.

Veri Toplama Araçları

Araştırmamızda dindarlıkla ilgili verileri toplamak için D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerince geliştirilen “Dini Hayat Ölçeği” (DHÖ) ; empatik eğilimi ölçmek için ise Üstün Dökmen’in “Empatik Eğilim Ölçeği” (EEÖ) kullanılmıştır.

DHÖ, dinî hayatın Glock (1972) tarafından öne sürülen dört boyut esas alınarak geliştirilen bir ölçek olup, toplam 31 maddeden meydana gelmektedir. Ölçeğin inanç boyutu 4, duygu boyutu 7, davranış boyutu 10 ve bilgi boyutu 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınacak en düşük puan 0, en yüksek puan 69 olup, araştırmada dindarlık puanı olarak ifade edilecektir.

Ölçeğin inanç boyutu, katılıyorum (2), kararsızım (1), katılmıyorum (0) seçeneklerini içermekte olup, alınabilen en yüksek puan 8, en düşük puan 0’dır. Duygu boyutu, hiç (0), biraz (1), çok (2), pek çok (3) seçenekleri üzerinde işaretlenebilmekte; cümlelerde ifade edilen duygu veya tecrübelerin şiddet ve derecesini ölçmektedir. Bu boyuttan en az 0, en çok 21 puan alınabilmektedir. Davranış boyutunda ise maddeler, ölçülmek istenen dini davranışın sıklık derecesine göre, hiç (0), bazen (1), çoğu zaman (2), her zaman (3) şeklinde işaretlenebilmektedir. Bu boyuttan alınacak en az puan en yüksek puan 30, en düşük puan ise 0’dır. DHÖ’de ölçülen son boyut, bilgidir. Bilgi boyutunda seçenekler doğru ve yanlış şeklinde oluşturulmuş ve her doğru cevap için 1 puan takdir edilmiştir. Bu boyuttan alınabilen en az puan 0, en yüksek puan 10’dur.

DHÖ’nün üniversite öğrencileri için güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları Şahin (1999) ve Yıldız (2006); ergenler için güvenilirlik-geçerlik çalışmaları ise Şahin (2005) tarafından yapılmıştır.

Araştırmamızda kullandığımız Empatik Eğilim Ölçeği (EEÖ), Dökmen (1988) tarafından bireylerin empatik eğilimlerini ölçmek için geliştirilmiştir. Likert türü bir ölçek olan EEÖ, 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçekteki her bir madde, tamamen uygun, oldukça uygun, kararsız, oldukça aykırı ve tamamen aykırı seçenekleri üzerinden cevaplanabilmekte olup, 1’den 5’e kadar puanlandırılmaktadır. Ölçekten alınabilecek puan en düşük puan 20; en yüksek puan, 100’dür. Deneklerin ölçekten aldıkları puanların yüksek olması empatik eğilimin yüksekliğini, düşük olması ise düşük olduğunu gösterir.

Dökmen (1988), güvenilirlik-geçerlik çalışmaları bağlamında ölçeği üniversite öğrencilerinden bir gruba üç hafta ara ile uygulamış ve ölçümler arasındaki korelasyonun $r=.82$; ölçeğin maddelerinin iki yarı grubundan elde edilen puanlar arasındaki korelasyonun $r=.88$ ve Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısının $.72$ olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, 24 kişilik bir denek grubunun EEÖ ve Edwards kişisel tercih Envanteri’nin “Duyguları Anlama” bölümünden aldıkları puanlar arasındaki korelasyonun $r=.68$ olduğu tespit edilmiştir.

Yaptığımız literatür taraması neticesinde, ölçeğin ergenler için güvenilirlik-geçerlik çalışmasının daha önce yapılmadığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine,

ölçeğin ergenler için güvenilirlik-geçerliliğini test etmek üzere, Dökmen'in oluşturduğu maddeler değiştirilmeden 100 ergenden oluşan bir örneklem grubuna üç hafta ara ile uygulanmış; neticede, iki ayrı uygulamada ulaşılan puanlar arasındaki korelasyonun $r=.95$, ($P<.006$); Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısının $.53$ olduğu tespit edilmiştir.

Verilerin Analizi

Araştırmada, deneklerin demografik özellikleri, frekans ve yüzdelerle verilmiştir. Değişkenler arası ilişkilerin gücü ve yönünü tespit etmek için Pearson Korelasyon Analizi; bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkenlerdeki değişimi ne oranda açıkladıklarını saptamak için Çoklu Regresyon Analizi ve bağımsız değişkenlerin dindarlık ve empatik eğilim arasındaki korelasyona etkisini tespit etmek için Kısmi Korelasyon Analizi teknikleri kullanılmıştır. Verilerin analizi, SPSS 14 paket programı kullanılarak yapılmıştır.

BULGULAR

Araştırmamızın bu bölümünde ilk olarak, dindarlık ve dindarlığın boyutlarının empatik eğilimle ilişkileri; daha sonra, dindarlık ve empatik eğilimle ilişkili olduğu varsayılan değişkenlerle birlikte değerlendirildiğinde, dindarlık ve empatik eğilimden her birinin diğerindeki değişimi ne oranda açıkladığı; dindarlığın boyutlarının empatik eğilimi açıklama düzeyleri ve son olarak, dindarlık ve empatik eğilim arasındaki ilişkiyi hangi faktörlerin etkilediği analiz edilecektir.

Tablo 1. Değişkenler arası korelasyonlar

	dindarlık	empati	inanç	Duygu	davranış	Bilgi
Dindarlık	1	,253(**)	,265(**)	,796(**)	,834(**)	,346(**)
Empatik eğilim	,253(**)	1	,044	,176(**)	,239(**)	,086(*)
İnanç	,000	,000	1	,215(**)	,096(*)	,026
Duygu	,000	,298	,000	1	,423(**)	,036
Davranış	,000	,298	,000	,000	1	,394
Bilgi	,834(**)	,239(**)	,096(*)	,423(**)	,148(**)	1
Yaş	,000	,044	,545	,394	,001	
Cinsiyet	,062	,032	,016	-,021	,034	,218(**)
Ailenin ekonomik düzeyi	,148	,459	,709	,616	,428	,000
	,017	-,155(**)	-,039	,006	-,016	,110(**)
	,695	,000	,364	,891	,702	,010
	-,052	,036	,033	,004	-,074	-,064
	,224	,397	,449	,918	,083	,137

Hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi	,014	,033	-,042	-,020	,037	,030
	,748	,442	,323	,641	,386	,488
Anne babanın durumu	-,115(**)	-,034	-,051	-,081	-,083	-,086(*)
	,007	,431	,233	,058	,051	,043
Annenin eğitim düzeyi	-,176(**)	,068	,018	-,086(*)	-,172(**)	-,144(**)
	,000	,111	,667	,044	,000	,001
Babanın Eğitim Düzeyi	-,087(*)	,090(*)	-,039	-,133(**)	-,046	,054
	,042	,036	,362	,002	,283	,203
Annenin Dindarlık Düzeyi	,370(**)	,051	,102(*)	,321(**)	,296(**)	,096(*)
	,000	,233	,017	,000	,000	,024
Babanın Dindarlık Düzeyi	,305(**)	,025	,022	,229(**)	,276(**)	,113(**)
	,000	,566	,613	,000	,000	,008

** P<.01, *P<.05

Yapılan korelasyon analizleri neticesinde, ergenlerde dindarlık ile empatik eğilim arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu, dindarlık yükseldikçe empatik eğilimin de yükseldiği tespit edilmiştir ($r = .253$, $P < .01$).

Diğer taraftan, dindarlığın duygu ($r = .176$, $P < .001$), davranış ($r = .239$, $P < .001$) ve bilgi ($r = .086$, $P < .05$) boyutları ile empatik eğilim arasında da anlamlı ilişkilerin olduğu; buna karşılık, dindarlığın inanç boyutu ile empatik eğilimin ilişkisinin ($r = .044$) anlamlılık düzeyine ulaşmadığı saptanmıştır. Buna göre, dindarlığın duygu, davranış ve bilgi boyutlarından alınan puanlar yükseldikçe, empatik eğilim puanları da yükselmektedir. Diğer taraftan, ilgili korelasyon katsayıları karşılaştırıldığında, empatik eğilimin en güçlü ilişkisinin davranış boyutu ile olduğu; onu, duygu ve bilgi boyutlarının takip ettikleri görülmektedir. Bu sonuçlara dayanarak, ergenlerde dindarlığın empatik eğilim ile ilişkisinin daha çok davranış, duygu ve bilgi boyutu bağlamında gerçekleştiği söylenebilir.

Tablo 2. Dindarlık ve Empatik Eğilimi Açıklayan Faktörlerin Regresyon Analizi

Model 1	Bağımlı Değişken: Empati	T	Sig.
	Standartlaştırılmış Beta Katsayısı		
(Constant)		7,124	,000
Yaş	,045	1,062	,289
Cinsiyet	-,148	-3,475	,001
Ailenin ekonomik düzeyi	,042	,961	,337
Hayatın en uzun süresinin geçtiği yer	-,001	-,019	,985
Anne babanın durumu	,042	1,009	,313

Annenin eğitim düzeyi	,075	1,566	,118		
Babanın Eğitim Düzeyi	,086	1,791	,074		
Annenin Dindarlık Düzeyi	,010	,183	,855		
Babanın Dindarlık Düzeyi	-,057	-1,112	,267		
DİNDARLIK	,302	6,584	,000		
Model	R	R Square	Adjusted R Square	F	Sig.
1	,341	,116	,099	6,867	000

Model 2	Bağımlı Değişken: Dindarlık	T	Sig.		
	Stand. Beta Katsayısı				
(Constant)		15,153	,000		
Yaş	,052	1,359	,175		
Cinsiyet	-,031	-,782	,435		
Ailenin ekonomik düzeyi	-,108	-2,714	,007		
Hayatın en uzun süresinin geçtiği yer	,053	1,366	,172		
Anne babanın durumu	-,066	-1,724	,085		
Annenin eğitim düzeyi	-,124	-2,813	,005		
Babanın Eğitim Düzeyi	-,047	-1,057	,291		
Annenin Dindarlık Düzeyi	,273	5,776	,000		
Babanın Dindarlık Düzeyi	,156	3,334	,001		
EMPATİK EĞİLİM	,255	6,584	,000		
Model	R	R Square	Adjust. R Square	F	Sig.
2	,505	,255	,240	17,806	000

Uyguladığımız çoklu regresyon analizleri neticesinde, diğer değişkenlerle birlikte değerlendirildiğinde empatik eğilimi açıklayan en önemli faktörün dindarlık olduğu ($\beta = .302$; $P < .001$); dindarlığı cinsiyetin takip ettiği ($\beta = -.148$, $P < .001$) tespit edilmiştir. Buna karşılık, dindarlığı açıklayan faktörlere dair analiz neticesinde, ergenlerde dindarlığı en yüksek düzeyde annenin dindarlık düzeyinin açıkladığı ($\beta = .273$); onu empatik eğilim ($\beta = .255$), babanın dindarlık düzeyi ($\beta = .156$), annenin eğitim düzeyi ($\beta = -.124$) ve ailenin ekonomik düzeyinin ($\beta = -.108$) takip ettiği saptanmıştır. Bu sonuca göre, ilgili faktörler arasında empatik eğilimi en üst düzeyde açıklayan faktör dindarlık iken; dindarlığı açıklayan faktörler arasında birinci sırada annenin dindarlık düzeyinin geldiği, empatik eğilimin ise annenin dindarlık düzeyinden sonra ikinci sırada yer aldığı görülmektedir.

Tablo 3. Empatiyi Açıklayan Dindarlığın Boyutlarının Regresyon Analizi

Model 3	Bağımlı Değişken:Empati	Standartlaştırılmış Beta Katsayısı	t	Sig.
(Constant)			6,821	,000
inanç		,005	,115	,908
duygu		,092	1,973	,049
davranış		,192	4,159	,000
bilgi		,054	1,295	,196
R	R Square	Adjusted R Square	F	Sig.
,258	,067	,060	9,777	000

Diğer taraftan, dindarlığın boyutlarıyla ilgili yaptığımız analizler, boyutlar içerisinde empatik eğilimi davranış ($\beta=.192$, $P<.001$) ve duygunun ($\beta=.04$) açıkladığını ve dini davranışın empatik eğilimi açıklama düzeyinin duyguya göre daha güçlü olduğunu göstermiştir. Buna göre, dindarlığın empatik eğilimle ilişkisinin, öncelikle dini davranış ve daha sonra dini duygu ile bağlantılı olduğu; inanç ve dini bilginin ilişkisinin ise belirginlik kazanmadığını söylenebilir.

Tablo 4. Dindarlık ve Empatik Eğilim Net Korelasyon

Dindarlık/EmpatikKorelasyon (Pearson)	Kontrol edilen değişken	Dindarlık/ Empati Net korelasyon	Etki
,253(**)	Yaş	.251(**)	0
,253(**)	Cinsiyet	.259(**)	0
,253(**)	Ailenin ekonomik düzeyi	.267(**)	-
,253(**)	Hayatın en uzun süresinin geçtiği yer	.253(**)	0
,253(**)	Anne babanın durumu	.250(**)	0
,253(**)	Annenin eğitim düzeyi	.270(**)	-
,253(**)	Babanın Eğitim Düzeyi	.263(**)	-
,253(**)	Annenin Dindarlık Düzeyi	.252(**)	0
,253(**)	Babanın Dindarlık Düzeyi	.255(**)	0

**P<.001

Araştırmamızda, dindarlık ve empatik eğilim arasındaki ilişkiye üçüncü faktörlerin etkileri de analiz edilmiş ve neticede, iki değişken arasındaki korelasyonun ($r=.253$), ailenin ekonomik düzeyi ($r=.267$), annenin eğitim düzeyi ($r=.270$) ve babanın eğitim düzeyi ($r=.263$) değişkenlerinin etkisi sabit tutulduğunda yükseldiği, yani bu değişkenlerin dindarlık ve empatik eğilim arasındaki ilişkiyi olumsuz yönde etkiledikleri tespit edilmiştir. Buna karşılık, yaş, cinsiyet, hayatın en uzun süresinin geçtiği yer, anne-babanın durumu, annenin dindarlık düzeyi ve babanın dindarlık düzeyi değişkenlerinin etkisinin olmadığı saptanmıştır.

Araştırmamızda ayrıca, karşılaştırmada bulunmak amacıyla empatik eğilim-dindarlık ilişkisinin yetişkinler açısından nasıl gerçekleştiğine de bakılmıştır. Yapılan analiz neticesinde, ergenlerde olduğu gibi ($r=.253$, $P<.000$), yetişkinlerde

de dindarlık ile empati arasında anlamlı ilişkinin olduğu ($r=.269$, $P<.04$) tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, her ne kadar iki değişken arasındaki ilişki yetişkinlerde ergenlere göre biraz daha güçlü olsa da, ilişkinin anlamlılık düzeyinin ergenlerde yetişkinlere göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan, dindarlık ve empatik eğilim puanlarının ortalamalarına baktığımızda, yetişkinlerde dindarlık puanlarının ortalamasının, $x=61.94$, empatik eğilim puanlarının ortalamasının $x=67.15$; ergenlerde ise, dindarlık puanları ortalamasının $x=60.04$, empatik eğilim puanlarının ortalamasının $x=64.32$ olduğu; yetişkin ve ergenlerin puanlarının hem dindarlık ($t=-2,709$, $P<.008$) ve hem de empatik eğilim ($t=-2,465$, $P<.01$) açısından anlamlı farklılık gösterdikleri tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, her ne kadar yetişkinlik döneminde daha güçlü olsa da, dindarlık-empatik eğilim ilişkisinin, ergenlerde de pozitif yönde anlamlı ve onların psiko-sosyal uyumları için önemli olduğu söylenebilir.

DEĞERLENDİRME

Din ve dindarlık, son yıllarda ülkemizde üzerinde en çok tartışılan konulardandır. Bu tartışmalarda bazen din üzerinden dindar; bazen de dindar üzerinden din hakkında spekülasyon düzeyini aşmayan değerlendirmelerin yapıldığı gözlenmektedir. Bazıları dindarları, dogmatik, muhafazakar, önyargılı, kendi içine dönük, katı inançlara sahip, iletişime kapalı bireyler olarak kabul etmekte; bir kısım dindar da, dindarları eleştirenlerin kendilerini anlayamadığını, empati yapamadıklarını, önyargılı olduklarını ifade etmektedirler. Yapılan tartışmalar zaman zaman toplumumuzu germekte, çatışmalara yol açacak seviyelere gelebilmektedir. Şüphesiz bu problemin altında yatan sebeplerden birisi, insanlar arası iletişimde empatinin yeterince yapılmamasıdır. Ergenler örneklem alınarak gerçekleştirilen bu çalışmanın amacı, dindarlık ve empatik eğilim arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

Araştırma neticesinde, ergenlerde dindarlık ile empatik eğilim arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu, dindarlık yükseldikçe empatik eğilimin de yükseldiği; dindarlık ve empatik eğilimle ilişkili olan diğer faktörlerle birlikte değerlendirildiğinde, empatik eğilimi en yüksek düzeyde dindarlığın açıkladığı; onu cinsiyetin takip ettiği tespit edilmiştir. Buna karşılık, dindarlıktaki değişimi açıklayan en önemli faktörün annenin dindarlık düzeyi olduğu; empatik eğilimin annenin dindarlık düzeyinden sonra ikinci sırada geldiği; babanın dindarlık düzeyi, annenin eğitim düzeyi ve ailenin ekonomik düzeyinin onları takip ettiği saptanmıştır.

Yaptığımız literatür taraması, çalışmada ulaştığımız bulguların, daha önce yapılan ve genel olarak psiko-sosyal uyum ve olumlu sosyal davranışlar ile dindarlık arasındaki ilişkileri; daha dar kapsamda ise, empati-dindarlık ilişkisini inceleyen çalışmaların sonuçları ile benzerlik gösterdiğini ortaya koymuştur.

Ergenlerde dindarlığın benliğe etkisini incelediğimiz bir çalışmada (Şahin, 2007a), dindarlık ile arkadaş ilişkilerine sıcak bakma, arkadaşlarının kendisi hak-

kındaki yargılarını dikkate alma, yeni arkadaşlıklar kurmaya istekli olma gibi olumlu sosyal davranışları kapsayan benliğin sosyal ilişkiler boyutu arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; dindarlık düzeyi yüksek ergenlerin, sosyal ilişkiler alt boyundan diğerlerine göre daha yüksek puanlar aldıkları ve dindarlık ile sosyal ilişkiler boyutu arasındaki korelasyonun cinsiyet ve din eğitimi değişkenleri tarafından olumlu şekilde etkilendiği tespit edilmiştir (s. 150–153).

Araştırmada ayrıca, ergenlerde dindarlık ile duygusal düzey arasında da pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu; dindarlık düzeyi yükseldikçe duygusal düzeyin de yükseldiği; dindar ergenlerin diğerlerinden daha yüksek duygusal düzey puanlarına sahip oldukları; ailenin dindarlık düzeyinin dindarlık ve duygusal düzey arasındaki ilişkiyi olumlu yönde etkilediği saptanmıştır (s.148).

Peak (2006), 148 yetişkini örneklem olarak gerçekleştirdiği çalışmada, dindarlık ile algılanan duygusal zeka arasındaki ilişkiyi araştırmış ve neticede, iç güdümlü dindarlık ile algılanan duygusal zeka arasında ve özellikle de duygusal zekanın duygusal anlayış, duygusal empati ve bilişsel empati boyutları arasında anlamlı ilişkilerin olduğunu tespit etmiştir.

Francis ve Robbins (2006), Tanrı imgesi ve empati arasındaki ilişkiyi inceledikleri ve 7, 8, 9, 10 ve 11. sınıflarda öğrenim gören 1826 öğrenciyi örneklem aldıkları çalışmada, olumlu Tanrı imgesi ile yüksek empatik kapasite arasında anlamlı ilişki olduğunu ve bu ilişkinin, cinsiyet ve kişilikteki bireysel farklılıklar kontrol edildikten sonra anlamlılık düzeyine ulaştığını tespit etmişlerdir.

Robbins ve arkadaşları (2006) tarafından yapılan ve 258 Güney Afrikalı öğrencinin örneklem alındığı bir diğer çalışmada da, olumlu Tanrı imgesi ile yüksek düzeyde empati; buna karşılık, olumsuz Tanrı imgesi ile düşük düzeyde empati arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.

Araştırmamızda, dindarlığın yanı sıra, davranış, duygu ve bilgi boyutlarının da empatik eğilimle pozitif yönde anlamlı ilişkilerinin olduğu saptanmıştır. Analiz sonuçları, ergenlerin boyutlardan aldıkları puanlar yükseldikçe empatik eğilim puanlarının da yükseldiğini; ancak, empatik eğilimdeki değişimi açıklayan en önemli faktörün davranış boyutu olduğunu; onu, duygu boyutunun takip ettiğini göstermiştir. Buna göre, ergenlerin dinî davranışlarının, empatik eğilimle ilişkilerde ön plana çıktığı söylenebilir.

Daha önce yaptığımız çalışmalarda da, dindarlığın boyutlarının ilgili bağımlı değişkenlerle anlamlı ilişkilerinin olduğu, bağımlı değişkenlerdeki değişimi farklı düzeylerde açıkladıkları, ancak dinî davranışın bu konuda diğer boyutlardan daha çok ön plana çıktığı tespit edilmiştir.

Nitekim ergenlerde dindarlık-benlik saygısı ilişkisini incelediğimiz bir araştırmanın (2005) bulgularına göre, dindarlığın inanç, davranış, duygu ve bilgi boyutları yükseldikçe, benlik saygısı da yükselmekte; ancak, dindarlığın boyutları arasında benlik saygısındaki değişimi anlamlı düzeyde sadece dinî davranış açıklamaktadır. Benzer bulgulara dindarlığın benliğe etkisini incelediğimiz araştır-

mamızda da ulaşılmıştır (Şahin, 2007a). Yapılan analizler neticesinde, dindarlığın boyutları ile benlik imgesi arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; ancak benlik imgesindeki değişimi en yüksek düzeyde dinî davranışın açıkladığı; onu sırasıyla, duygu, bilgi ve inanç boyutlarının takip ettiği tespit edilmiştir (s.133-135).

Watson ve arkadaşları (1985), Allport ve Ross tarafından geliştirilen “İç Güdümlü-Dış Güdümlü Dindarlık”, Mehrabian ve Epstein’in geliştirdiği “Mehrabian Duygusal Empati Ölçeği” ve “Hogan Empati Ölçeği”ni kullanarak gerçekleştirdikleri çalışmada, empati ile iç güdümlü dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı; buna karşılık, dış güdümlü dindarlık arasında negatif yönde anlamlı ilişkilerin olduğunu tespit etmişlerdir. Bulgulara göre, empati-dindarlık ilişkisinde dindarlığın türü önem arz etmektedir. Nitekim, araştırmanın bulgularına göre, deneklerin empati düzeyleri, iç güdümlü dindarlık arttıkça yükselmekte; dış güdümlü dindarlık arttıkça düşmektedir.

Araştırmamızda dindarlık ve empatik eğilimin yanı sıra, bu iki değişkenle ilgili olduğunu düşündüğümüz yaş, cinsiyet, ailenin ekonomik durumu, hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi, anne babanın hayatta olma ve birlikte yaşama durumları, annenin eğitim düzeyi, babanın eğitim düzeyi, annenin dindarlık düzeyi ve babanın dindarlık düzeyi bağımsız değişkenleri de analizlere dâhil edilmiştir.

Yapılan analizler neticesinde, yukarıda geçtiği üzere, empatik eğilimi sadece dindarlık ve cinsiyetin açıkladığı; buna karşılık dindarlığı, önem sırasına göre annenin dindarlık düzeyi, empatik eğilim, babanın dindarlık düzeyi, annenin eğitim düzeyi ve ailenin ekonomik düzeyinin açıkladığı saptanmıştır. Bu sonuca göre, dindarlığın empatik eğilime göre daha kapsamlı bir kavram olduğu söylenebilir.

Araştırmamızda dikkat çeken bir diğer bulgu ise, ilgili bağımsız değişkenlerden ailenin ekonomik düzeyi, annenin eğitim düzeyi ve babanın eğitim düzeyinin dindarlık-empatik eğilim ilişkisini olumsuz yönde etkilemesi; buna karşılık diğer değişkenlerin bu ilişkiye herhangi bir etkilerinin olmamasıdır. Bulgulara göre, ailenin ekonomik düzeyi, annenin eğitim düzeyi ve babanın eğitim düzeyi değişkenlerinin dindarlık ile negatif yönde ilişkileri vardır. Buna göre, ailenin ekonomik düzeyi ve anne-babanın eğitim düzeyi yükseldikçe ergenin dindarlık düzeyinin düşmesinin ve babanın eğitim düzeyi hariç ilgili değişkenlerin empatik eğilimle ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmamasının dindarlık-empatik eğilim ilişkisini olumsuz yönde etkilediği söylenebilir.

SONUÇ

1. Ergenlerde dindarlık ile empatik eğilim arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Dindarlık yükseldikçe empatik eğilimde de yükselme meydana gelmektedir.

2. Ergenlerde dindarlığın davranış, duygu ve bilgi boyutları ile empatik eğilim arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler vardır. İlgili boyutlardan alınan puanlar yükseldikçe empatik eğilim puanları da yükselmektedir.

3. Dindarlığın boyutları arasında empatik eğilimle en yüksek ilişkisi olan boyut davranıştır. Davranışı sırasıyla duygu ve bilgi boyutları takip etmektedir. Diğer taraftan dindarlığın inanç boyutu ile empatik eğilim arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

4. İlgili bağımsız değişkenlerle birlikte değerlendirildiğinde, ergenlerde dindarlığı en yüksek düzeyde annenin dindarlık düzeyi açıklamakta; onu sırasıyla empatik eğilim, babanın dindarlık düzeyi, annenin eğitim düzeyi ve ailenin ekonomik düzeyi değişkenleri takip etmektedirler.

5. İlgili bağımsız değişkenlerle birlikte değerlendirildiğinde, ergenlerde empatik eğilimi en yüksek düzeyde dindarlık açıklamakta; dindarlığı, cinsiyet takip etmektedir.

6. Dindarlığın boyutları açısından analiz edildiğinde, ergenlerde empatik eğilimi en yüksek düzeyde dinî davranış açıklamakta; onu, dinî duygu takip etmektedir. İnanç ve bilgi boyutları ise, empatik eğilimi açıklamamaktadırlar.

7. Ergenlerde dindarlık ve empatik eğilim arasındaki ilişki, ailenin ekonomik düzeyi, annenin eğitim düzeyi ve babanın eğitim düzeyi tarafından olumsuz yönde etkilenmekte; yani, bu değişkenler sabit tutulduğunda dindarlık-empatik eğilim ilişkisi daha güçlü şekilde gerçekleşmektedir.

8. Dindarlık ve empatik eğilim arasındaki ilişki, her ne kadar yaşlılarda ergenlere göre biraz daha güçlü olsa da, yaşlılar ve ergenler açısından dikkat çekici bir farklılık göstermemektedir.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Cemal (2006). İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak 'empati' ve Hadislerde Empati Örnekleri, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10,2, s.23-53.
- Allport, Gordon W. (1950). *The Individual and His Religion*, The Macmillan Company, Toronto.
- Altun, Muhammet, (2006). *İslam Eğitim Geleneğinin Temel kaynaklarında Empatik Yaklaşım*, A.Ü. sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Aydın, Mehmet S. (1987). *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.
- Bayramoğlu, Ali (2006). "Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz" Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler, Tesev Yayınları, İstanbul.
- Beit-Hallahmi, B., Argyle, M., (1997). *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Routledge, London, New York.
- Buhari, Ebu Abdillah Muhammet b. İsmail el Buhârî, *el Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Burke, David M. (2001). Empathy in Sexually Offending and Nonoffending Adolescent Males, *Journal of Interpersonal Violence*, 16, 3, s.222-233.

- Cotton, Kathleen (2001). Developing Empathy in Children and Youth, <http://www.nwrel.org/scpd/sirs/7/cu13.html>, 12.12.2007.
- Donahue, M. J., Benson, Peter L. (1995). Religion and the Well-Being of Adolescents. *Journal of Social Issues*, 51, s.145-160.
- Dökmen, Üstün (1988). Empatinin Yeni Bir Modele Dayalı Olarak Ölçülmesi ve Psikodrama İle Geliştirilmesi, *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 21,1-2, s.155-190.
- Dökmen, Üstün (2005). *İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yayıncılık, 33. baskı, İstanbul.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yayınları, I-V, İstanbul 1981.
- Eisenberg, Nancy, (2000). Emotion, Regulation and Moral Development, *Annual Review of Psychology*, 51, s.665-697.
- Eisenberg, N., Fabes Ra., Murphy B., Karbon M., Maszk P., ve Diğ., (1994). The Relations of Emotionality and Regulation to Dispositional and Situational Empathy-Related Responding, *Journal of Personality and Social Psychology*, 66, s.776-97.
- Francis, L. J., Pearson, P. R, (1987). Empathic Development During Adolescence: Religiosity the Missing Link?', *Personality and Individual Differences*, 8, s.145-148.
- Francis, Leslie J., Robbins Mandy (2006). God Images and Empathy: A Study Among Secondary School Pupils in England, *God Images and the Religious Imagination*, Edited by P. Hegy Lewiston, s.67-88, Edwin Mellen Press, Lampeter.
- Gillett, Kyle Stephan (2006). Parental and Religious Influence on Adolescent Empathy and Antisocial Behavior Among Latino and Euro-American Youth: an Investigation of Mediating and Moderating Effects, Unpublished Doctoral Dissertation, Texas Tech University, Texas.
- Glock, C., Y., (1972). On The Study of Religious Commitment, *Religions'Influence in Contemporary Society: Readings in the Sociology of Religion*, s.38-56, Ed. Joseph E. Fulkner, Charles E. Merrill Publishing Co, Ohio.
- Gülseren, Şeref (2001). Eşduyumu (Empati): Tanımı ve Kullanımı Üzerine Bir Gözden Geçirme, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 12, 2, s.133-145.
- İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l İman*, (Neşr. El Albani), Dimaşk, tsz.
- İbn Mâce, Abdurrahman b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mace*, tlk., S. Cemil Attâr, I-II, Beyrut, 1995.
- Koenig, H., G., McCullough, M., E., Larson, D., B., (2001). *Handbook of Religion and Health* Oxford University Press, New York.
- Morris, Bethanie Renee (2005). *Emphatic Adolescents: Associations with Religiosity and Sprituality*, Unpublished Master Thesis, West Virginia University, West Virginia.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin, Müslim Bin Haccac el Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, I-III, (thk. M. F. Abdalbaki), Çağrı Yayınları, 1981.
- Peak, Ellen (2006). Religiosity and perceived emotional intelligence among Christians, *Personality and Individual Differences*, 41,3, s. 479-490.

- Robbins, Mandy , Francis, Leslie J. and Kerr Shirley (2006). God Images and Empathy Among a Group of Secondary School Pupils in South Africa, *Religion and Theology*, 13,2, s.175-194.
- Rogers, Carl (1983). Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir, (Çev: F. Akkoyun), *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16, 1, s.103-124.
- Schreiber, K., (1992). The Adolescent Crack Dealer: A Failure in The Development of Secondary School Pupils in England, *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*, 20, 241-249.
- Simons, Leslie Gordon, Simons Ronald L. Conger Rand D., (2004). Identifying the Mechanisms whereby Family Religiosity Influence the Probabilty of Adolescent Antisocial Behavior, *Journal of Comperative Family Studies*, 35,4, s.547-564.
- Şahin, Adem (1999). İlahiyat Mühendislik ve Tıp Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Şahin, Adem (2005). Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 19, s. 187-197.
- Şahin, Adem (2007a). Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma, Adal Ofset, Konya.
- Şahin, Adem (2007b). Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki”, *Marife*,7,1, s.221-247.
- Şahin, Adem (2007c). Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: McIntosh’un ‘Bilişsel Bir Şema Olarak Din’ Teorisi Örneği, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23, s.35-49.
- Şentürk, Habil, (2003). Psikolojide Empati Kavramı ve Hz. Peygamber’in Bazı Hadisleri, *V. Kutlu Doğum Sempozyumu 18-19 Nisan 2002*, s.157-160, SDÜ İlâhiyat Fakültesi Yay., Isparta.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Sıtkı Cemil Atâr, I-V, Beyrut, 1994.
- Valdez, A., Kaplan C., D., Codina E., (2000). Psychopathy among Mexican American Gang Members: A Comparative Study. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 44, s.46-58
- Verducci, Susan (2000). A Conceptual History of Empathy and A Question It Raises for Moral Education, *Educational Theory*, 50,1, s.63-80.
- Watson, P. J., Hood, R., W., Hood, Morris R., J., and Hall J., R., (1985). Religiosity, sin and self esteem. *Journal of Psychology and Theology* 13, S.116-28.
- Yavuzer, Haluk (2002). *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 22. baskı, İstanbul.
- Yıldız, Murat (2006), Ölüm Kaygısı ve Dindarlık, İzmir İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.
- Zeytinoğlu, Zeynep (1987). Piaget: Zihin Gelişimi Kuramı, *Ergenlik Psikolojisi*, Der. Bekir Onur, s. 51-66, Hacettepe-Taş Kitapçılık, Ankara.

KLASİK FIKİH DOKTRİNİNDE KADININ NAMAZDA İMAMLIK YAPMA HAKKI

Abdullah KAHRAMAN*

ÖZET

İslam Allah'a kul olma ve mesuliyet taşıma konusunda kadın erkek arasında prensip olarak bir fark gözetmemiştir. Bazı hakların kullanılmasında kadın ve erkek arasında farklılıklar bulunabilir. Bu cinsiyet özelliklerinden kaynaklanan bir durumdur. Namaz imamlığı da bu meselelerden biridir. Klasik İslam hukuku kaynaklarında kadının hemcinslerine imam olması genel olarak kabul edilmiştir. Erkeklerle imamlık yapması ise umumiyetle kabul edilmemiştir. Bu makalede bu meselenin detayı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, imamlık, fitne.

WOMEN'S RIGHT OF PRAYER LEADERSHIP (IMAMAH) ACCORDING TO CLASSIC FIQH DOCTRINE

According to Islam there is no difference between man and women from standpoint of worship and responsibility for Allah. About the using of some rights may be differences between man and women. These differences a fact that stem from sexuality features. The prayer leadership is one of these matters. In the source of classic Islamic jurisprudences is generally admitted that a women may be a prayer leader of for other women's. So that she can't be for mans. In this article we want deal with this matter in detail.

Key words: Women, prayer leadership, temptation.

GİRİŞ

Hz. Peygamber devrinde ibâdet hayatına erkeklerle birlikte serbestçe katılıp onlarla birlikte mescitte namaz kılan kadınların zaman zaman imamlık yaptıkları da kaynaklarda nakledilen bilgiler arasındadır. Ancak kadınlardan birçoğunun hemcinslerine imamlık yaptıklarına dair pek çok rivâyet varsa da, erkeklerle imamlık yaptıklarını anlatan tek bir rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetten hareketle bazı fakihler kadının erkeklerle imamlık yapabileceğine hükmetmişlerdir.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. a.kahraman69@hotmail.com

Fakat bu rivâyette geçen kadının imamlığı kime yaptığı, nasıl yaptığı, ne kadar süre ile yaptığı, görev icabı mı yoksa bir ruhsattan yararlanarak mı yaptığı, rivâyetin kaynak değeri, bağlayıcılığı gibi hususlar bazı belirsizlikler taşımaktadır¹. Bundan dolayı da konu klasik fıkıh doktrininde tartışmalıdır. Günümüzde bu konu kadın hak ve özgürlüğü bağlamında bazen gündeme taşınmakta ve tartışılmaktadır. Bazı kadınlar da bunu hak ve özgürlüklerinin bir parçası olarak benimseyip uygulama yoluna gitmektedir². İmâmetin gerçekten bir hak olup olmadığına da vurgu yapılacağından makalenin başlığında “ehliyet” yerine “hak” kelimesi tercih edilmiştir. Makalede, genel olarak kadının imâmet ehliyeti, özellikle erkeklere imamlık yapmasının dayanağı, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın mahiyeti, klasik doktrinde yer alış biçimi ve varılan sonuç ele alınacak, kadının hak ve özgürlüğü ile ilgisinin olup olmadığı araştırılacaktır.

I. İMAMLİĞİN TANIMI, DİNİ DAYANAĞI VE ŞARTLARI

A. Tanımı

Arapça *emme* (ام) fiilinden türemiş olan *imâm* (امام) kelimesi sözlükte kasetmek, öne geçmek ve idare etmek gibi anlamlara gelmektedir³.

Terim olarak İslam fıkıhında imâmet, devlet başkanlığını ve namaz imamlığını ifade etmek üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Söz konusu kelime, *el-İmâmetü'l-kübrâ* (الامامة الكبرى) şeklinde kullanılınca devlet başkanlığını, *el-İmâmetü's-suğrâ* (الامامة الصغرى) şeklinde kullanılınca ise namaz imamlığını ifade etmektedir⁴. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz namaz imamlığı, “Cemaatin namazının, dinin belirlediği şartları taşıyan bir başkasının namazı ile irtibatlı olmasıdır”⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Yani cemaatin namazının imâmın namazına bağlanmasıdır⁶.

Namazda imam ile cemaat arasındaki irtibatın keyfiyeti ve namazı ne şekilde etkilediği konusunda fıkıhçılar farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Şafiilere göre namaz kılan herkes kendi namazını kılmakta olup imam ile cemaat arasında bir ortaklık yoktur. Her birinin namazı edâ ve hüküm olarak kendilerini bağlar. İmama uymanın anlamı, hatadan uzaklaşma konusunda daha ihtiyatlı olması için zâhirî fiillerinde uymaktan ibarettir. Hanefilere göre ise cemaatin namazı, edâ ve amel bakımından olmasa da, sahih ve fasit olma bakımından imamın na-

¹ Rivâyette ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Ertürk, Mustafa, “Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c, III, sayı, 1, yıl, 2005, s, 91-106.

² Amine Vedûd Muhsin adlı bir kadının Amerika’da erkeklerin de bulunduğu bir cemaate imamlık yaptığı medyada bir süre tartışılmıştı.

³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “emm”md., XII, 22; Küçükaşçı, “İmam” md., *DİA*, XXII, 178.

⁴ İbn Abidin, *Haşiyetü Reddî'l-muhtâr*, I, 548-549; Öğüt, “İmam” md., *DİA*, XXII, 188.

⁵ Tahtâvî, *Haşiyetü alâ Merâkî'l-felâh şerhi Nûri'l-îzâh*, 190; İbn Abidin, I, 549; Cezîrî, I, 404.

⁶ Cözübenli, “İmâmet”md., *İslam'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, II, 389.

mazına tabidir⁷. Bu yaklaşımın sonucu olarak Şafiilere göre imama uyanın Fatihayı okuması şarttır; imâma uymak cemaatten okuma yükümlülüğünü düşürmez. Hanefiler ise imamın okumasını cemaat için de yeterli görmekteyler⁸. Yine Şafiilere göre imamın cünüp ya da abdestsiz olduğunun ortaya çıkması cemaatin namazını etkilemediği halde, Hanefilere göre bu durumda cemaatin de namazı iâde etmesi gerekir⁹.

B. Dinî Dayanağı

İslam, mensuplarının bir araya gelip küçük-büyük toplulukların oluşturulması ve sosyal kontrolün sağlanması için bir takım ibâdetleri ve sosyal münasebetleri vesile kılmıştır. Günde beş vakit farz namazın cemaatle edâ edilmesi, büyük kalabalıkların iştirakiyle haftada bir kılınan cuma namazı ve daha büyük kalabalıklar halinde yılda iki defa edâ edilen bayram namazları söz konusu vesilelerin en önemlilerindedir.

Namaz imamlığı dinî dayanağını, cemaatle namaz kılmanın dayanağından almaktadır. Cemaatle namaz kılmak, Kur'an¹⁰, Sünnet¹¹ ve icma delillerine dayanmaktadır¹².

İlgili hadislerden anlaşıldığına göre, bizzat Hz. Peygamber cemaatle namaz kıldırması ve "Üç kişi bir arada bulununca biri diğerlerine imam olsun..."¹³ buyurarak bunu teşvik etmiştir. İşte Hz. Peygamber'in bu husustaki söz ve uygulamaları imamlığın dinî dayanağını oluşturmaktadır. Cemaatle namaz kılmak Şafiilere göre farz-ı kifâye, Hanbelilere göre farz-ı ayn, Hanefi ve Malikilere göre ise müekked sünnettir. O halde imamlık da bu derecede bir sünnettir¹⁴.

C. Şartları

Klasik fıkıh doktrininde imamlığın sıhhat şartları sayılırken, imamın akıllı, müslüman, buluğ çağına ermiş, madden ve manen temiz, özürsüz olma gibi şartlara ilaveten erkek olması gerektiği de ileri sürülmüştür¹⁵. Buradan kadının namaz imâmeti için ehil görülmediği ve böyle bir görevi yapamayacağı anlaşılmaktadır. Ancak kadının namaz imamlığı yapamamasının mutlak bir yasak mı, yoksa belli

⁷ Zencanî, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*, 102.

⁸ Zemaşşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 153; Zencanî, 103.

⁹ Zemaşşerî, 170; Zencanî, 103; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 373.

¹⁰ Nisa, 4/102.

¹¹ Bk. Buhari, "Ezan", 30; Müslim, "Mesâcid", 345; Tirmizi, "Salat", 47; Nesâî, "İmamet", 42.

¹² Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, I, 405-406; Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 291-292.

¹³ Müslim, "Mesâcid", 289-291.

¹⁴ İbnü'l-Hümâm, I, 243; İbn Abidin, I, 515; İbn Rüşd, I, 136; İbn Kudâme, *Muvaffakuddin Ebû Muhammed, el-Muğnî*, II, 176vd.; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslami ve edilletühü*, II, 150; Döndüren, 292.

¹⁵ Bk. Şürünbülâî, *Merâkı'l-felâh*, 205; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, 68-69; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, I, 471vd.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 241; İbn Kudâme, II, 16vd.; İbn Abidin, I, 548-549; Cezîrî, I, 409.

şartları bulunan bir yasak mı olduğu tartışmalıdır. Klasik fıkıh kitaplarına bakıldığında bunun mutlak bir yasak olmadığı anlaşılmaktadır. Yani fakihlerin çoğu kadının hiçbir şekilde imamlık yapamayacağına değil, erkeklere imam olamayacağına hükmetmişlerdir. Kadınlara imâmeti konusunda Malîkî ve Hanefiler dışındaki mezhepler daha müsâmahalıdır. Hatta Şâfiiler başta olmak üzere, bazı mezheplere göre kadının kadına imâmeti müstehaptır. Mâlikîler hiçbir namazda ve kadın erkek hiçbir cemaate kadının imam olmasını câiz görmezken, Hanefiler kadının kadına imâmetini kerâhetle beraber câiz görürler¹⁶. Günümüzde zaman zaman tartışmalara konu edilen de kadının erkeklere imâmetidir.

II. KADININ CEMAATE İMAM OLMASI

A. Kadınlara İmam Olması

İslam hukukçularının çoğunluğu (cumhur), kadının gerek mescitte gerekse mescit dışında cemaat halinde kılınan farz ve nâfile namazlarda kadınlara imam olmasının câiz olduğu sonucuna varmışlardır. Bu konuda farklı görüş Malîkilere aittir. Onlar, ister farz isterse nâfile olsun, hiçbir namazda kadının imamlığını câiz görmezler. Şa'bi ve Katâde ise, kadının sadece kadınlara ve yine sadece nâfile namazlarda imam olabileceği yönünde kanaat belirtmişlerdir. Kadının imamlığını câiz gören çoğunluk, onun sadece diğer kadınlara imam olabileceğine hükmederken, erkeklere imametin câiz olamayacağına görüş birliği etmişlerdir¹⁷.

Kadının kadınlara imâmetinin câiz olduğuna kanaat getiren cumhur, aşağıda ele alacağımız ve evinin halkına imamlık yapması için Hz. Peygamber'in iznini alan Ümmü Varaka ile ilgili rivâyet¹⁸ ile Hz. Peygamber'in hanımlarından bazılarının kadınlara imamlık yaptığını gösteren rivâyetleri¹⁹ delil olarak almışlardır. Ancak Hanefiler, çeşitli gerekçelerle kadının kadına imâmetini mekruh görmüştür. Bu gerekçelerden bazıları şöyledir: Kadının imâmeti bazı yasakları yapmasına yol açar. Mesela, imam olan kadının safın ortasında durması gerekir. Halbuki bu mekruhtur. Kadın bir mendup ya da vacibi noksan yapmaktan kendisini kurtaramaz. Mesela kadınların ezan ve kâmet okumaları ve imâmet için öne geçmeleri mekruh olduğundan imâmetleri de mekruhtur²⁰.

¹⁶ İbn Rüşd, I, 163; Cezîrî, I, 409vd.; Cözübenli, 390.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâiy'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, I, 424; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 135-136; İbn Rüşd, I, 145; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, II, 167; Huraşî, *Şerhu muhtasari sîdî Halîl*, II, 22; Düsûkî, I, 326; Nevevî, *Kitabu'l-mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, IV, 151; İbn Kudâme, II, 36.

¹⁸ Ebû Davud, "Salat", 62; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 405. İbn Hacer Askalânî, bu hadisin *hasen* olduğunu belirtmiştir. Bk. *et-Telhisü'l-habîr*, II, 27.

¹⁹ Bk. Abdurrezzak, *el-Musannef*, III, 126; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 145; İbn Hazm, II, 167-168; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VIII, 484.

²⁰ Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, I, 56; Mavsîlî, I, 79; Tahtâvî, 205; İbn Abidin, I, 565-566. Ayrıca bk. Düsûkî, I, 326; Huraşî, II, 22; Remlî, *Nihayetü'l-muhtac*, II, 167; Buhûtî, I, 479-480; Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmî'l-mer'e*, I, 253-254.

Kadının erkeğe de kadına da imâmetini caiz görmeyen Malikiler ise görüşlerini “İşlerini kadına havale eden bir topluluk asla felah bulmayacaktır”²¹, “Kadınları Allah nasıl geri bıraktıysa, siz de öyle geri bırakınız”²² mealindeki hadisler ile kadının evinde namaz kılmasının mescitte kılmasından daha faziletli olduğunu ifade eden hadislere dayandırmışlardır²³. Ancak birinci hadisin daha çok yönetimle ilgili olması sebebiyle konuyla alakasının olmadığı, ikinci grup hadislerin ise kadını mümkün olduğu kadar erkekler arasına karışmaktan sakındırmaya yönelik olduğu söylenerek bu konuda delil olamayacağı ifade edilmiştir²⁴. Ayrıca Malikiler kadının ezan okumasının mekruh oluşunu imâmetinin câiz olmayışına da delil olarak göstermişlerdir²⁵.

Kadının hemcinslerine imamlık yapabileceğini prensip olarak kabul eden Hanefi, Şafii ve Hanbeliler, imam olacak kadının saftaki yeri, kadınlara kıldırılacak namazdan önce kadının ezan okuması, kadın imamın namazda kıraati açık veya gizli okuması, imamlık yapacak kadınlarda liyakat, kadın imama uyan kadın cemaatin durumu gibi hususları detaylı bir şekilde ele almışlardır²⁶. Esas konumuz olmadıklarından belirtilen hususlara burada değinmeyeceğiz.

B. Erkeklerle İmam Olması

Yukarıda cumhurun kadının imâmetini câiz gördüğünü ancak bunu sadece kadınlarla sınırladıklarını ve kadının erkeğe hiçbir namazda imamlık yapmasının câiz olmadığına görüş birliği ettiklerini ifade etmiştik. Ancak çoğunluk bu konuda görüş birliği etmiş olmakla birlikte kaynaklar, bazı âlimlerin kadının erkeğe de imamlık yapabileceği kanaatinde olduklarını bildirmektedir. Buna göre kadının erkeğe imâmetinin câiz olup olmadığı hususunda klasik fıkıh doktrininde biri genel, diğeri de azınlıkta kalmış olmak üzere iki görüşün bulunduğu anlaşılmaktadır. Şimdi tarafların görüş ve gerekçelerine yer verip bunları değerlendirerek bir sonuca ulaşmak istiyoruz.

²¹ Buhârî, “Meğâzî”, 82, “Fiten”, 18; Tirmizi, “Fiten”, 75; Ahmed b. Hanbel, V, 38; Nesâî, “Kudât”, 8; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 263.

²² Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 28 (no: 41); Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fî ahbâri'l-mevzû'a*, 11 (no:18); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbas*, I, 69 (no: 156).

²³ Bu hadisler için bk. Müslim, “Salat”, 135, 138, 140; Ebû Davud, “Salat”, 52, 53; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

²⁴ İbn Rüşd, I, 145; Harbî, *el-Ahkamu'lleti tuhalifu fiha'l-mer'etü'r-racüle* (el-Ahkamu'l-hassiyetü bi'l-mer'e), 137-138. Hadisin geniş bir yorumu için ayrıca bk. Akkaya, “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar*, c.5, sy, 4, Ekim 1991, s, 244-248.

²⁵ Harbî, 138.

²⁶ Bk. İbn Hazm, III, 55-56, IV, 219-220; İbn Rüşd, I, 114; Kâsânî, I, 157; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, II, 135-136; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 357; a.mlf., *Şerhu sahih-i müslim*, V, 172-173; İbn Kudâme, II, 202-203; Zeydan, *el-Mufassal*, I, 254-257.

1. Kadının Erkeğe İmâmetini Câiz Görmeyenler ve Delilleri

Çoğunluğu oluşturan ve kadının erkeğe imâmetinin câiz olmadığı yönünde ictihad ortaya koyan İslam hukukçularının delil ve gerekçelerini Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere üç noktada toplamak mümkündür.

a. Sünnet

Kadının erkeğe imâmetini câiz görmeyen cumhur görüşlerini, konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili buldukları bazı rivâyetlere dayandırmışlardır.

Birinci rivâyet, Ebu Bekre'den nakledilen “İşlerini kadına havale eden bir topluluk asla felah bulmayacaktır”²⁷ mealindeki hadistir. Cumhurun bu hadisi delil alış şekli ve konuyla irtibatlandırması şöyledir: İmamet bir velâyettir. Çünkü cemaat imam selam vermeden namazdan çıkamaz. Hadiste kadının velâyetinin felah bulmama sebebi olduğu açıklandığına göre, felah bulmamaya sebep olan bir işten kaçınmak vaciptir. O zaman kadına iktida sahih olmaz²⁸.

Bu gerekçelendirmeleri serdeden Şevkanî, kadının erkeğe imamlık yapabileceğine dair Hz. Peygamber'den sahih bir hadis gelmediğini, Hz. Peygamber devrinde, sahabe ve tabiun devrinde kadının erkeğe imamlık yaptığını gösteren fiilî bir uygulama da bulunmadığını belirtmiştir²⁹.

İkinci rivâyet, “Hiçbir kadın erkeğe imamlık yapamaz”³⁰ şeklindedir. Fukahânın çoğu bu hadisin yoruma gerek bırakmayacak şekilde kadının erkeğe imamlık yapamayacağına delâlet ettiği kanaatindedir.

Üçüncü rivâyet, “Kadınları, Allah nasıl geri bıraktıysa, siz de öylece geri bırakınız”³¹ tarzında İbn Mesud'dan nakledilmiştir. Bu rivâyeti kadının erkeklere imam olamayacağına delil gösterenler, kadınların erkeklerden geri bırakılmasının emredilmiş olması imamın namazdaki konumuna işaret etmektedir, buna göre kadının erkeğe imâmeti sahih olmaz, şeklinde yorumlamışlardır³².

Cumhurun delil aldığı bu rivâyetlerle ilgili yapılan değerlendirmelerin bir kısmı şöyledir:

Birinci rivâyete hem sıhhat hem de delâlet açısından yapılan bazı itirazlar şöyledir: Hadisin, *el-imâmetü'l-uzmâ* denilen ve büyük imâmet anlamına gelen devlet başkanlığı ile ilgili olduğu; şehâdet, fetvâ ve namaz imamlığı gibi hususların bu hadisin kapsamına girmediği ifade edilmiştir. Mesala, Hz. Peygamber'in bu

²⁷ Buhârî, “Meğâzî”, 82, “Fiten”, 18; Tirmizi, “Fiten”, 75; Ahmed b. Hanbel, V, 38; Nesâî, “Kudât”, 8; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 263.

²⁸ Bk. Harbî, 131.

²⁹ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, I, 250. Aynı gerekçelendirme için bk. İbn Rüşd, I, 145; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, II, 376-377.

³⁰ San'ânî, *Sübülü's-selam*, II, 28; İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habîr*, III, 319; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 162, 164; Mavsîlî, I, 79; Tahtâvî, 192; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, 91.

³¹ Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 36; Sehâvî, 28; (no:41); Aliyyü'l-kârî, 11 (no:18); Aclûnî, I, 69 (no: 156).

³² İbn Rüşd, I, 145-146; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 151; İbnü'l-Hümmam, I, 357; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 164; San'ânî, II, 28.

sözü, Kısra'ya gönderdiği elçi vasıtasıyla onun sonunu iyi görmemesi ve Hz. Peygamber'in hükümeti ile İran hükümeti arasındaki siyasî ilişkilerin kötü olması sebebiyle söylediğini ileri sürenler olmuştur. Buna göre hadisteki hüküm, sadece sebebi belirtilen olaya hasredilmelidir. Zira lafzın umumî olması hükmün de umumî olmasını gerektirmez³³.

Hadisin, kadının namaz imamlığını da yasakladığına kanaat getirenler yukarıdaki yorum ve itiraza şu şekilde cevap vermişlerdir: Namaz imamlığı da bir velâyettir. Hadis kadının velayetini yasaklamaktadır, sebebin hususiliğine değil, lafzın umûmiliğine itibar edilir³⁴.

İkinci rivâyetin konuya delâletinde şüphe yoksa da sıhhati noktasında önemli tenkitler vardır. Mesela, senedinde Abdullah b. Muhammed el-Adevî'nin bulunması sebebiyle bu rivâyet zayıf kabul edilmiştir. Zira Veki bu râviyi hadis uydurmakla itham etmiştir. Adevî'nin hocası da zayıf kabul edilmiştir. Rivâyetin farklı tarikleri varsa da onların senedinde de, hadis çalma ve isnatları birbirine karıştırmakla itham edilen Abdulmelik b. Habîb yer almaktadır³⁵. Rivâyetin sıhhatine yöneltilen bu itiraza karşı, aynı mânâyı ve aynı lafzı taşıyan ve bunu destekleyen başka hadislerin bulunduğu ileri sürülerek cevap verilmiş ve hadisin konuya delâletinde problem olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır³⁶.

Üçüncü rivâyetin kaynağına ilişkin şöyle bir bilgi bulunmaktadır: Bazı hadis âlimlerinin nakline göre, Abdullah b. Mesud'a İsrailoğullarına kadın ve erkeklerin aynı safta karışık bir şekilde ibâdet ettikleri anlatılmıştı. O da, Allah ve Resûlünün buyruğuna uygun olarak namazda kadınların, erkeklerin arkasındaki safta yer almaları gerektiğini bildirmişti³⁷. Ancak İbn Mesûd'un bu sözü bir takım yanlış anlamalara meydan verecek şekilde, "*Kadınları, Allah nasıl geri bıraktıysa, siz de öylece geri bırakınız*" tarzında nakledilmiştir³⁸. Böylece bağlamından koparılan bu rivâyete dayanılarak, "kadınları Allah geri bırakmıştır, onları hor görüp zayıf yaratmıştır, şu halde siz de onlara ikinci sınıf muamelesi yapın" anlamına gelecek bir izlenim oluşturulmuştur³⁹. Bunun yanında söz konusu rivâyete dayanılarak İslam'ın kadını her alanda geri bırakmayı emrettiği anlayışı ortaya atılarak, İslam anlayışı dışlayanlara kendi görüşlerini destekleyici malzeme sağlanmıştır. Halbuki Hz. Peygamber bu mânâyı gelebilecek bir söz söylememiştir⁴⁰.

³³ Bk. Kasımî, Zafir, *Nizamu'l-hukm fi's-şeri'a ve't-tarihî'l-İslâmî*, I, 341-343; Derveze, *ed-Düsturu'l-Kur'anî ve's-sünnetü'n-nebeviyye fi's-şuûni'l-hayat*, I 115; Akkaya, a.g.m., 244-245.

³⁴ Harbî, 131.

³⁵ Bk. San'ânî, II, 28.

³⁶ Harbî, 132.

³⁷ Sehâvî, 28; (no:41); Aliyyü'l-kârî, 111 (no:18); Aclûnî, I, 67 (no: 156).

³⁸ Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 102.

³⁹ Martı, "Kadın Konusunda Resûlullah'a Nisbet Edilen Uydurma Hadisler", *Mehir, Üç Aylık İlmî ve Akademik Bülten*, sy, 2, Konya (yaz), 1998, 32.

⁴⁰ Ateş, 102.

Senedi açısından mevkûf kabul edilen bu rivâyet, şöhreti dolayısıyla merfû sanılmışsa da, hadis kritikçileri bunun merfû' olmadığı kanaatindedirler⁴¹. Ancak bu lafızla olmasa da, “*Kadınların saftaki yerlerinin en hayırlısı arka saf, en şerlisi ise ön saftır*” ortak anlamını ifade eden ve sahih olduğu kabul edilen başka hadislerin bulunduğu ifade edilmiştir⁴².

Mezkur rivâyete delâlet açısından da bir itiraz yöneltilebilir bunun namaz, şahitlik ve umûmî velâyetler gibi pek çok hususa ihtimali bulunduğu, dolayısıyla da, kadının namaz imamlığını engelleyen özel bir delil olmadığı ileri sürülmüştür⁴³. Bu itiraza, rivâyetin umûmîlik ifade eden bir lafız içererek aynı mealdeki diğer rivâyetler gibi, imamlığı dahil, kadının yapamayacağı her türlü velâyeti kapsamıştır⁴⁴, şeklinde bir cevap verilmiştir.

b. İcmâ

Yukarıda sunulan naklî deliller yanında cumhur görüşlerini, kadının erkeklerle imam olamayacağı konusundaki icmâya da dayandırmıştır. Çünkü İslam hukukçularının büyük çoğunluğu kadının erkeğe imam olamayacağına görüş birliği etmiştir. Cumhurun bu deliline, azınlık da olsa bir grup ulemânın kadının erkeğe imametini câiz gördüğü⁴⁵ öne sürülerek itiraz edilmişse de onlar, azınlıkta kalan görüşlerin icmaya zarar vermeyeceğini söyleyerek ictihadlarını savunmuşlardır⁴⁶.

c. Kıyâs

Cumhurun söz konusu görüşünü dayandırdığı delillerden biri de kıyastır. Buna göre onlar, kadının erkeğe imam olamayacağını savunurken, onun erkek cemaate ezan okuyamamasına kıyasen imam olamayacağı hükmünü de benimsemişlerdir. Ezanın cehrî olduğu, namazların ise hepsinin cehrî olmadığı ileri sürülerek cumhura itiraz yöneltilmişse de onlar, cehrî namazları dikkate alarak kıyası bunlara yapmış ve görüşlerini kıyas delili ile de destekleme yoluna gitmişlerdir⁴⁷.

İslam hukukçuları namaz imamlığından önce namaza hazırlık ve duyuru anlamına gelen ezan konusunda ilgili bazı rivâyetlere⁴⁸ dayanarak kadına bir ta-

⁴¹ Aclûnî, I, 67.

⁴² Tirmizî, “Salat”, 166 (no: 224); İbn Mace, “İkâmetü’s-salât”, 52 (no:1000); Nesaî, “İmâme”, 31, II, 93; Ebû Davud, “Salat”, (no: 678); San’ânî, II, 30; Aclûnî, I, 67; Aliyyü’l-kârî, 111; İbn Muhammed, *Temyizü’t-tayyib mine’l-habîs*, 17; Şevkânî, III, 184.

⁴³ İbnü’l-Hümâm, I, 360-361.

⁴⁴ Harbî, 132.

⁴⁵ Bk. İbnü’l-Cevzi, *Ahkâmu’n-nisâ*, 55.

⁴⁶ Zeylâî, *Tebyin*, I, 137; İbn Kudâme, II, 34; Harbî, 134.

⁴⁷ Harbî, 134.

⁴⁸ Bu konudaki rivayetlerin ortak anlamı, “*Kadınlara ezan ve kamet yoktur*” şeklindedir. Bu konuda Beyhaki’nin sahih bir senetle Esmâ binti Yezid’den naklettiği hadis delil getirilmiştir, ancak bu rivayet senedinde bulunan Hakem b. Abdullah dolayısıyla son derece zayıf bulunmuştur. (Bk. Şevkânî, II, 32). Bu konuda Hz. Aişe’nin ezan ve kamet okuduğuna dair rivayetler varsa da (bk. İbn Hazm, III, 174; İbn Kudâme, I, 467), bu rivayetler bazı müelliflerce zayıf kabul edilmiş (İbn Kudâme, I, 468), bazıları da onun uygu-

kım kısıtlamaların getirildiğine hükmetmişlerdir. Konuyla ilgili rivâyetlerden ortaya çıkan sonuç şudur: Kadınlara ezan ve kâmet okumak vâcib değildir. Fakat kendi aralarında, seslerini erkekler duymamak kaydıyla, ezan ve kâmet okumalarını engelleyen bir rivâyet de yoktur⁴⁹. Kadının ezan okumasını gerektiren sahih bir rivâyet bulunmadığı gibi, bundan kadınları yasaklayan sahih bir hadis de yoktur. Bu konuda sadece eser kabilinden bazı rivayetler ve bazı âlimlere ait görüşler vardır. Beyhakî'nin "*Kadınlara ezan ve kâmet yoktur*"⁵⁰ şeklinde naklettiği rivâyet zayıftır. Ebu Bekir b. Şeybe'nin naklettiğine göre, İbn Ömer'e kadınların ezan okuması gerekir mi? Diye bir soru sorulmuş o da kızarak şöyle cevap vermiştir: "Allah'ı zikri mi yasaklayayım!"⁵¹. Ata'nın da şöyle dediği nakledilmiştir: "Kadınlarla birlikte bir erkek bulunduğu onları ezan ve kâmet okumaları engellenmez"⁵². Bu konuda Abdurrezzak'ın birbirine aykırı rivâyetler naklettiği de dikkate alınırsa kadınlara getirilen ezan ve kâmet yasağının kesinlik ifade etmediği anlaşılır.

İslam hukukçularının kadına ezan ve kâmetin neden vâcib olmadığı hususundaki gerekçelerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Cemaate katılmaları meşru olduğu halde kadınların ezan okuduğuna dair bir nakil gelmemiştir, şayet kadınlar bunu yaparsa bidat işlemiş olurlar⁵³. Cumhur kadına ezan ve kâmetin vâcib olmadığına icmâ etmiştir⁵⁴, dolayısıyla onların ezan okuması haramdır⁵⁵, okusalar da sahih değildir⁵⁶. Ezan kadının sesini yükseltmesini gerektirir ki, bu durumda onun sesini hem sâlihler hem de fâsıklar duyacak ve bu da fitneye sebep olacaktır. Fitneye sebep olan bir davranış ise haram olduğundan kadın şer'an bunu yapamaz. Bu sebeple Hz. Peygamber, namazda imamı uyarmak için erkeklerin *sübhanellah* demesini, kadınların ise *tasfık*⁵⁷ yapmasını önermiştir⁵⁸. Ayrıca ezan erkeklerin kadına bakmasına sebep olur ki, bu da haramdır⁵⁹.

Bir başka yorum ise şöyledir: "Ezan bir ibâdettir, kadın ise bu ibâdete ehil değildir, yaparsa fâsit bir ibâdeti ifâ eden gibi olur. Erkeklere gelince, onların ezan

→

lamasının kendi icthadı olup icmaya aykırı olduğu belirtilip şöyle denilmiştir: Kadının ezan okuduğuna dair hiçbir nakil yoktur, şayet böyle bir şey olsaydı yaygınlaşırdı. Kadının ezan ve kâmet okuma gibi bir yükümlülüğünün bulunmadığı hususunda icma bulunmaktadır. Hz. Aişe'nin bu konudaki uygulamasının şaz olduğu, şaz görüşlerin ise icmaya zarar vermeyeceği kaydedilmiştir (Bk. Harbî, 119).

⁴⁹ İbn Cüzey, 53; Adevî, *Câmi'u ahkâmi'n-nisâ*, 1992, I, 302.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 408; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 502.

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 223.

⁵² Abdurrezzak, III, 127

⁵³ Zeylaî, Cemalüddin, I, 94.

⁵⁴ İbn Rüşd, I, 110; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 106.

⁵⁵ İbn Cüzey, 53.

⁵⁶ Huraşî, I, 231

⁵⁷ *Tasfık*: Namazda yanlış okuyan imamı kadınların el çırpma ya da ayaklarını yere vurarak uyarması. Şevkânî, III, 148; İbn Abidin, I, 638.

⁵⁸ Şirbînî, I, 407; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-muknî'*, I, 311-312; İbn Kudâme, I, 468.

⁵⁹ Zeylaî, *Tebyin*, I, 94.

okuması talep edilmiştir. Ezan cemaate çağrı olduğundan, ki erkekler cemaate ehildirler, erkekler hakkında ezan farz-ı kifâyedir. Kadın namazda kıraati açıktan okumaktan, yüksek sesle telbiye duası okumaktan, tavafta remel yapmaktan ve ihramda elbisesini çıkarmaktan fitne endişesiyle men edilmişse, ezandan evleviyetle men edilebilir⁶⁰.

İbn Ömer, Enes, Said b. Müseyyeb, Hasan, İbn Sirin, Sevri, Malik, Ebu Sevr, Hanefiler, Hanbeliler, Zahiriler, Zeydiler ve Caferiler'e göre kadına ezan ve kâmet gerekmez. İbn Kudâme, "Bu konuda farklı görüş belirteni bilmiyorum" demektedir. Bu konudaki delil, Esmâ binti Yezid'in naklettiği: "Hz. Peygamber'in, kadınlara ezan ve kâmet yoktur dediğini duydum" şeklindeki hadistir⁶¹. Zira ezan bir ilan ve bildirme olduğundan onu yaparken sesin yükseltilmesi gerekir, halbuki kadın için böyle bir şey meşru değildir. Hakkında ezan meşru olmayan birinin kâmeti de meşru olmaz⁶².

Bu bilgilerden de anlaşıldığına göre fukahâ, kadının ezan ve kâmet okumasına dair yasağı fitne unsuruna dayandırmakta, fitneye sebep olarak da kadının sesini görmektedir. Çünkü kadın sesi konusunda da onların benzer yorumlar yaptıklarını görmekteyiz. Kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında kadın sesi konusunda Hz. Peygamber döneminde müsamahakâr ya da olması gereken bir durumun vardır⁶³. Ancak daha sonra fitne söyleminin kök budak salması neticesinde bu hususta hayli kısıtlamalara gidildiği, fukahânın da söz konusu söylemden etkilenecek veya *sedd-i zerâyi* prensibi gereği fitneye giden yolu kapatmak amacıyla özellikle kadınların şarkı söylemesini tecviz etmediği anlaşılmaktadır⁶⁴. Fukahâ, kadın sesi konusunda kısaca şu görüşleri ortaya koymuştur:

Cumhura göre kadının sesi mutlak olarak avret değildir. Zira sahâbe dînî hükümleri öğrenmek için kadınları dinlemekte idiler. Fakat, Kur'ân bile okusa, fitne endişesi sebebiyle müzik ve nâme şeklindeki kadın sesi haramdır. Dolayısıyla onun ezanını dinlemek de helal olmaz. Hanefilerin tercih ettiği görüş kadının sesinin avret olmadığı yolundadır⁶⁵. Onlara göre, Hz. Peygamber şarkı söyleyen iki

⁶⁰ Harbî, 120.

⁶¹ Şevkânî, II, 32; İbn Kudâme, I, 467.

⁶² Kâsânî, I, 152; İbn Kudâme, I, 467; İbn Hazm, III, 129.

⁶³ Buhârî, "İydeyn", 2, "Nikah", 48, 63, 114, "Megazi", 12, "Buyu", 1, "Menâkıb", 50, "Deavât", 53; İbn Hanbel, VI, 269, 359; Nesâî, "İydeyn", 35; İbn Hacer, *el-İsabe fi remyizi's-sahabe*, IV, 221, 313, 478; Kettânî, *et-Teratibu'l-idariyye*, II, 124, 125, 127, 129; İbn Sa'd, VIII, 447; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 192; Savaş, 256-260.

⁶⁴ Fitne söyleminin kadını cemaatten engelleyici görüşlerin temel dayanağı olduğu yolundaki değerlendirmeler için bk. Kahraman, Abdullah, "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbâdeti İle İlgili Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü" (Eleştirel Bir bakış), *Marife*, yıl, 4, sayı, 2, güz 2004, s, 59-80.

⁶⁵ Gazâlî, *İhya*, II, 248; Zeydan, *el-Mufassal*, IV, 89-90; Zühaylî, I, 595

kadını dinlediği için⁶⁶ kadın sesinin mutlak olarak haram olduğu söylenemez, ancak şehveti tahrik ederse haram olur ki, buna *haram liğayrihi* denir⁶⁷.

Kurtubî, kadından şarkı dinlemenin haram olmadığını söylerken⁶⁸, Şâfiîler bunun caiz olmadığına hükmetmişlerdir. Şâfiî alimlerinden Gazalî (505/1111) ve Remlî (1004/1595), yabancı kadından şarkı dinlemenin fitne endişesi bulunduğu sürece câiz olmadığına, fitneden emin olunduğunda ise sadece mekruh olduğuna hükmetmiştir⁶⁹. Hz. Peygamber'in iki câriyeden şarkı dinlediğini ifade eden hadisi şerh eden İbn Hacer, câriyeden şarkı dinlemenin câiz olduğu sonucuna vardığından sonra bunu, cevâz fitneden emin olmaya bağlıdır, şeklinde kayıtlamıştır⁷⁰. Konuyu detaylı bir şekilde inceleyen Zeydan'ın vardığı sonuç ise şöyledir: Fitneden emin olması halinde erkek kadından şarkı dinleyebileceği gibi, kadın da erkekten dinleyebilir⁷¹.

Görüldüğü üzere fukahâ kadın sesini daha çok şarkı eksenli tartışıp cevâzını fitne unsuruna bağlamış, fitneye sebep olduğu sürece Kur'ân bile okusa onu dinlemenin câiz olmadığına hükmetmişlerdir. Bu değerlendirmeye göre önce kadının ezan okumasının câiz olmadığı sonucuna varan fukahâ, kadının namazda imam olamaması hükmünü de buna kıyas etmiştir.

Özetle ifade etmek gerekirse görüşlerini sünnet, icmâ ve kıyas delilleri ile destekleyen cumhur bu delillerden hareketle kadının erkeğe imâmetinin câiz olmayışını şu gerekçelere dayandırmışlardır: Kadının imâmeti câiz değildir⁷², çünkü kadına iktidanın câiz olmadığına icmâ vardır⁷³. Kadına iktidanın câiz olmaması ise kadının namazda erkeğin arkasında olması gerektiğine dair hadise dayanmaktadır. Kadınların namazdaki yerinin erkeklerin arkasındaki saf olarak belirlenmesi onların imâmet için öne geçirilemeyeceğini göstermektedir. Zaten ilk dönem olan Hz. Peygamber devrinde erkeklere imamlık yaptıklarına dair bir nakil de yoktur. Bu durumda kadının imâmetine dair olan rivâyet sadece kadınlara imamlık yapacağını gösterir. Çünkü namazdaki mertebeleri bakımından aralarında eşitlik bulunmaktadır⁷⁴. Ayrıca erkek cemaate imam olacak kişinin erkek olma şartı da vardır⁷⁵. Kadının erkekler için ezan okumasının câiz olmaması onlara imâmetinin de sahih olmamasını gerektirir. Kadının arkasında namaz kılan erkek namazını

⁶⁶ Buhârî, "İydeyn", 3, "Menakıb", 46; Müslim, "İydeyn", 4; İbn Hanbel, VI, 33.

⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-kâri*, V, 365, 369; Karaman, *İslam'da Helaller ve Haramlar*, 160.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân*, XIV, 56.

⁶⁹ Remlî, VIII, 280-281.

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, II, 443. Benzer bir değerlendirme için bk. Mübarekfurî, *Tuhfetu'l-ahvezi*, X, 177-178; Zeydan, IV, 90.

⁷¹ Zeydan, IV, 90-96.

⁷² Mavsîlî, I, 79.

⁷³ Zeylâi, *Tebyin*, I, 137.

⁷⁴ İbn Rüşd, I, 145-146.

⁷⁵ Huraşî, II, 22; Düsûkî, I, 326; İbn Cüzey, 68; İbn Müflih, II, 72; Şirbinî, I, 240; İbn Kudâme, II, 33.

iade etmelidir⁷⁶. Cumhuriyetin delillerinde bazı zorlama teviller bulunsa da, İslam toplumlarındaki genel uygulamayı ve anlayışı yansıttığı bir gerçektir.

2. Kadının Erkeğe İmâmetini Câiz Görenler ve Delilleri

Klasik fıkıh doktrininde ve uygulamadaki görüş kadının erkeklere imâmetinin câiz olmayacağı yönünde olmakla birlikte, kadınların bütün namazlarda erkeklere imamlık yapabileceği ve bazı durumlarda sadece terâvih namazında imam olabileceği şeklinde iki farklı görüş daha bulunmaktadır.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre İslam âlimleri arasında, kadının erkeğe bazı durumlarda namazda imamlık yapabileceği görüşünde olanlar bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkıh tarihinde bu konuda ilk görüş bildiren tabiun âlimlerinden Katâde (118/736)'dir. Onun, Kur'ân okuyamayan erkeğe kadının imam olabileceği ve bu durumda erkeğin ileride kadının onun gerisinde durması gerektiği görüşünde olduğu kaydedilmiştir⁷⁷. Fakat Ümmü Varaka örneğine rağmen sahâbeden kadının erkeğe imâmetini câiz gören bir görüş tespit edilememiştir. Aksine sahâbenin önde gelen âlimleri kadının evinde namaz kılmasının daha faziletli olacağını, zira evinden çıkmasının fitneye sebep olacağını benimsedikleri anlaşılmaktadır. Mesela, İbn Mesûd'un bu görüşte olduğu nakledilmiştir⁷⁸. Bazı Hanbelî fakihler ise, kadının tek bir durumda erkeğe imamlık yapabileceğini savunmuşlardır. Buna göre erkek hâfız bulunmayıp kadın hâfız bulunursa sadece terâvih namazında kadın erkeklerin arkasında durmak şartıyla imamlık yapabilir⁷⁹. Bunun yanında Davud-ı Zahirî (270/883), Ebu Sevr⁸⁰, Taberî

⁷⁶ İbn Kudame, II, 34. Kadının erkeğe imam olamayacağı görüşünü savunan İbn Hazm, görüşünü Hz. Peygamber'den nakledilen ve kadın erkeğin namazını keser, kadının namazdaki yeri erkeğin arka tarafıdır, imamın öne geçmesi gerekir temasını işleyen bazı rivayetlere dayandırmıştır. (Bk. *el-Muhallâ*, II, 167; III, 136).

⁷⁷ Abdurrezzak, III, 141.

⁷⁸ Bk. Abdurrezzak, III, 150; İbn Ebî Şeybe, I, 107; Kalacı, *Mevsû'atu fıkhu Abdullah b. Mesûd*, 328). Tabiunun önde gelen fıkıh bilginlerinden İbrahim Nehâî (v. 96/714), kadının hiçbir namazda erkeklere imâmetini câiz görmezken, farz namazlarda kadınlara da imamlık yapamayacağını, ancak nâfilelerde kadınlara safın ortasında durmak suretiyle imamlık yapabileceği görüşündedir. (Kalacı, *Mevsû'atu fıkhu İbrahim Nehâî*, II, 652). Hasan Basri (v.110/728) kadının erkeklere imametini hiçbir şekilde caiz görmezken, kadınlara imameti konusunda da kendisinden biri olumlu, diğeri olumsuz iki görüş nakledilmiştir. Hasan Basri erkeğin güvenilir olması durumunda sadece kadınlara imamlık yapabileceğini kabul eder. Aynı zamanda ona göre, erkeklerin bulunmaması durumunda kadın cemaatle kadın imamın cenaze namazını kıldırabilir. (Kalacı, *Mevsû'atu fıkhu Hasani'l-Basri*, II, 622). Süfyan-ı Sevrî (v.161/778) ise kadının erkeğe imâmetini câiz görmezken, kadınlara imâmetinin câiz olacağı görüşündedir. O, başka erkek yoksa tek bir erkeğin sadece kadınlara imâmetini de mekruh görür. (Abdurrezzak, III, 151; Kalacı, *Mevsû'atu fıkhu Süfyan-ı Sevrî*, 571).

⁷⁹ İbn Kudâme, II, 34; İbnü'l-Cevzî, 55.

⁸⁰ Ebu Sevr: Asıl adı İbrahim b. Halid el-Yeman el-Kelbi el-Bağdadi Ebu Sevr Ebu Abdullah olan bu zat, Fıkıh, hadis ve tasavvuf alimi olarak bilinmektedir. 170-240/786-854 yılları arasında yaşamış olan Ebu Sevr İmam Şâfiî'nin talebelerinden olup, ondan ilim almış, nakilde bulunmuş ancak pek çok meselede ona muhalefet etmiştir. (İmam Şâfiî'yi öven bazı ifadeleri için bk. Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 18,27, 30, 35, 36, 39, 44, 46, 52, 53) Ebu Sevr Şâfiî'den ayrılmış, görüşleri etrafında müstakil bir fıkıh mezhep oluşmuş

(310/922), Müzenî (246/877) ve Muhyiddin İbn Arabî (638/1240)⁸¹ gibi âlimler⁸² farz olsun nâfile olsun bütün namazlarda kadının erkeklere imamlık yapabileceğini savunmuşlardır⁸³.

Azınlıkta kalan bu âlimler, kadının erkeğe imâmetini yasaklayan hadisteki yasağı tenzihen mekruh kabul etmiş ya da ilgili rivâyetleri zayıf kabul etmişlerdir⁸⁴. Bu durumda onların esas dayanağını Ümmü Varaka hadisi oluşturmaktadır⁸⁵. O halde şimdi bahsedilen bu hadis üzerinde duralım. Kadının erkeklere imamlık yapabileceğine dair olan rivayet şöyledir:

“Hasan b. Hammad el-Hadramî'nin Muhammed b. Fudayl, Velid b. Cüme' ve Abdurrahman b. Hallad yoluyla Ümmü Varaka binti Abdullah b. Hâris'ten naklettiğine göre, Hz. Peygamber Ümmü Varaka'yı evinde ziyaret ederdi ve ona bir müezzini tayin edip, kendisinin de ev halkına imam olmasını emretmişti. Abdurrahman b. Hallad 'Ümmü Varaka'nın müezzini yaşlı bir kimse olarak gördüm' dedi”⁸⁶.

Bu rivayeti sadece Ebû Davud kaydetmiştir. Onun bu konuda naklettiği başka bir rivayette Ümmü Varaka'nın özelliklerinden ve toplumdaki yerinden bahsedilmektedir. Abdurrahman b. Hallad el-Ensari'nin nakline göre Ümmü Varaka şöyle demiştir: Resulullah Bedir savaşına çıkacağı zaman kendisine dedim ki: “Yâ Resûlellah seninle savaşa çıkmama izin ver de hastaları tedavi edeyim. Belki Yüce Allah (bu sayede) bana şehitlik nasip eder”. Resulullah ona şöyle cevap verdi: “Evinde kal muhakkak Allah sana şehitlik nasip edecektir. Veki b. Cerrah'ın dediğine göre ona “*şehîde*” denirdi. Velid ise Ümmü Varaka'nın Kur'an'ı baştan

→

olup, Azerbeycan ve Ermenistan halkının çoğu onun mezhebine bağlanmıştır. İbâdetlerle ilgili kitaplarının varlığından bahsedilmektedir. (Bk. Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 24; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 220).

⁸¹ Kadının mutlak anlamda yani hem erkeklere hem kadınlara, hem nâfile hem de farz namazlarda imâmetini caiz gören Muhyiddin İbn Arabî'nin ilginç gerekçesi için bk. *Futuhât-ı Mekkiyye*, VI, 428-431; el-Ğurâb, Mahmud Mahmud, *el-Fıkhü inde'ş-şeyhi'l-ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 237-238. Özeti için bk. Yavuz, 98-99.

⁸² İbnü'l-Cevzî, İbn Rüşd'ün de bu görüşte olduğunu söylemişse de bu doğru değildir. İbn Rüşd eserinde sadece bu görüşte olanların ismini zikretmiştir. Bilindiği gibi Malikiler kadının kadına imametini de câiz görmemektedirler. Bk. İbn Rüşd, I, 145-146; Şevkânî, III, 164; San'ânî, II, 29.

⁸³ İbn Kudâme, II, 34; İbnü'l-Cevzi, 55; İbn Rüşd, I, 145.

⁸⁴ San'ânî, II, 29.

⁸⁵ İbn Rüşd, I, 146; İbn Kudâme, II, 34.

⁸⁶ Ebu Davud, “Salat”, 61(no: 592). Ayrıca bk. İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 89; Beyhaki, III, 130; Dârekutnî, *Sünen*, I, 403; Hâkim, *Müstedrek*, I, 203.

sona ezberlediğini⁸⁷, evinde özel müezzin bulundurmak için Peygamber'den izin istediğini, Hz. Peygamber'in de ona izin verdiğini söylemiştir⁸⁸.

Bu rivâyeti çok az farklılıkla nakleden başka hadisçiler de vardır. Hâkim (405/1014) tarafından nakledilen rivâyete göre, Hz. Peygamber Ümmü Varaka hakkında "Geliniz şehideyi ziyaret edelim" derdi ve onu daima evinde ziyaret ederdi. Ümmü Varaka'nın ricası üzerine Hz. Peygamber kendisine özel bir müezzin tayin etmiş ve farz namazlarda ev halkına imamlik yapması için onu görevlendirmişti. Hakim "Bu konuda bu hadis dışında müsned bir hadis bilmiyorum" demiştir⁸⁹.

Hadisin Dârekutnî (385/995) tarafından nakledilen bir başka rivâyetinde "Hz. Peygamber Ümmü Varaka'ya evinin kadınlarına imamlik yapması için izin verdi" şeklinde bir ifade geçmektedir. Bu ifade Ebû Davud'un rivâyetine bir ziyade (ilave) yapmış olmaktadır. Bu ziyâdenin kabul edilmesi gerektiği⁹⁰, zira sahih ve hasen hadis rivâyet edenlerin ziyadesinin makbul olduğu belirtilmiştir⁹¹.

Söz konusu rivâyet gerek senet⁹² ve gerekse metin bakımından tenkide tabi tutulmuştur⁹³. Bu rivâyeti yorumlayan müellifler isabetli görüşler yanında, zaman

⁸⁷ Rivâyette geçen "*Kara'eti'l-Kur'âne*" ifadesi, Kur'an'ı baştan sona ezberlemişti şeklinde anlaşılabilir gibi (Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 184-185), Kur'an nüshalarından bir nüsha yazdırıp yanında toplamıştı diye de anlaşılabilir. Böyle bir imkânâna sahip olmak, Kur'an'ı daha rahat ezberleme ve bu ezberi devam ettirme imkânını doğurur. (Bk. Savaş, 115).

⁸⁸ Veki'in anlattığına göre; Ümmü Varaka'ya ait bir köle ile câriye vardı. Ölümünden sonra onların hür olacaklarını ifade etmişti. Bu köle ile câriye bir gece kalktılar, onu bir kadife ile boğup öldürdüler. Sonrada kaçıp gittiler. Hz. Ömer sabahleyin bunu duydu ve halka hitaben bir konuşma yaparak; "Kim bunları bilir" veya "görürse, yakalayıp getirsin" dedi. Nihayet Ömer onların asılmasını emretti ve asıldılar, bunlar Medine'de ilk asılan kimseler oldular. (Ebu Davud, "Salat", 61). Bir başka rivayette de bu hanım sahabî imamlığını Hz. Ömer döneminde öldürülünceye kadar sürdürmüştür. (İbn Sad, III, 457; İbn Hanbel, VI, 405). Hatta öldürüldüğü gecenin sabahında Hz. Ömer'in "Bu sabah teyzemin sesini/Kur'an okuyuşunu duymadım" deyip içeri girdiği ve öldürüldüğünden bu şekilde haberdar olunduğu da kaydedilmiştir. (Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, IV, 208).

⁸⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 203ç.

⁹⁰ İbn Kudâme, II, 35.

⁹¹ Azimabâdî, *Avnül-ma'bûd fî şerhi Ebî Davud*, II, 302; Harbî, 133.

⁹² Rivâyete senet açısından yöneltilen tenkitleri ve yapılan değerlendirmeleri şöylece özetleyebiliriz: Ebû Davud'un naklettiği rivâyet, senedinde Abdurrahman b. Hallad ve Leyla bint-i Mâlik (ki, Velid b. Cümei'in ninesidir) bulunması dolayısıyla zayıf olarak nitelendirilmiştir. Zira bu kişiler meçhuldürler. (İbn Hacer, *et-Telhisu'l-habîr*, II, 27). Ancak Müslim, Velid b. Cümei' naklettiği rivâyetler delil olmaya elverişli kabul edilen bir râvidir. İbn Kattan kitabında Velid b. Cümei' ve Abdurrahman b. Hallad'ın durumları bilinmeyen kişiler olduğunu belirtmişse de, Azimabâdî, İbn Hibban'ın bunları güvenilir (sika) râviler arasında zikrettiğini, Abdurrezzak'ın da *Musannef*'in de bu râvilerden hadis naklettiğini belirtmiştir. (Azimabâdî, II, 211-212). İbn Main, İbn Cümei'in sika olduğunu bildirirken, İclî ve İbn Sa'd gibi müellifler *leyyin* olduğu kanaatinde dirler. *Leyyin*: Hadis istilahında rivâyet ettiği hadisler az olmakla birlikte bu hadisler arasında, onun hadisinin terk edilmesine sebep olacak kadar zayıf olanlar da bulunan râviler için kullanılan bir terimdir. (Bk. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 89). Ahmed, Ebu Davud ve Ebu Zür'a mezkur râviyi *lâ be'se bihi* şeklinde nitelendirirken, İbn Hacer *et-Takrib* adlı eserinde bunun *sadûk* olduğunu ancak şülikle itham edildiğini kaydetmiştir.

zaman zorlama yorumlara da başvurmuşlardır. Yapılan yorumlardan bir kısmı kısaca şöyledir: Hadis, kadınların cemaat halinde namaz kılmalarının ve onlara bir kadının imamlık yapmasının Resûlullah'ın onayı ile sahih olduğunu ortaya koymaktadır⁹⁴.

Hadis, içlerinde erkek bulunsa bile, bir kadının ev halkına imamlık yapmasının câiz olduğunu göstermektedir. Zira Ümmü Varaka'nın evinde bir de yaşlı erkek müezzini ve kölesi vardı. İşte bu hadisin zahirine bakarak Ebu Sevr, Taberî ve Müzenî gibi âlimler kadının erkeklere imamlığının câiz olduğu kanaatine varmışlardır⁹⁵.

Bazı araştırmacılara göre hadiste geçen "Ev halkı" ifadesi, mahallenin kadınları anlamına gelmektedir. Çünkü Peygamber bu hanım sahabeye mahalle halkının kadınlarına imamlık yapması için izin vermişti⁹⁶. Bazı âlimlerin bu hadisi kadının, kadınlara ve erkeklere imamlık yapmasının câiz olduğuna delil getirmesi doğru bir istidlal değildir. Onların yorumuna göre bu sahabî hanım yaşlı erkek müezzine ve kölesine de namaz kıldırıştır. Ancak bu istidlalde şüphe vardır. Zira hadis, hiçbir şekilde Ümmü Varaka'nın bunlara imamlık yaptığına delâlet etmez. Hadisin zahirinden hareketle onlara imamlık yaptığı kabul edilse bile bu istidlale değer bir şey değildir⁹⁷.

Muhammed Hamidullah, Ummu Varaka'nın imamlığına Hz. Peygamber'in cevaz vermesinden hareketle, bu hanım sahabinin oturduğu mahallenin, kadın erkek, bütün halkına imamlık yaptığı⁹⁸ şeklinde bir yorum yapıyorsa da, hadisin geçtiği ilk kaynak olan Ebû Davud'da *mahalle* ifadesi değil *ev halkı* tabiri yer almaktadır. Ev halkı ifadesinin mahalle anlamına gelmeyeceği açıktır. Aynı şekilde ilgili rivâyette, Ummu Varaka'nın erkeklerin teşkil ettiği cemaate imamlık yaptığına dair bir ifade de yoktur. Hamidullah'ın *ev halkı* ifadesini *mahalle* şeklinde yorumlaması başka kaynaklara dayalı olabileceği gibi⁹⁹, rivâyet metninde yer alan "dâr" kelimesinden hareketle de olmuş olabilir. Nitekim söz konusu kelimenin Hz. Peygamber devriyle ilgili metinlerde kabile ve mahalle anlamlarına kullanıldığı belirtilmiştir¹⁰⁰. Ancak burada sadece kelimeye verilen geniş anlamlar yelpazesinden hareketle bir fikhî hükme ulaşmak sakıncalı olabilir. Bunun için başka

→

Lâ be'se bih: Hadis usulünde Sika mânâsında kullanılır ve böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis itibara alınır. (Aydınlı, 87). *Sadûk* ise, güvenilir raviler hakkında kullanılan bir terimdir. (Aydınlı, 133). İbn Hacer, *et-Takrîb* adlı eserinde, İbn Hallad'ın durumunun meçhul olduğunu söylemekle birlikte, İbn Hibban'ın *Hulâsa* adlı eserinde bu zatı sika kabul ettiğini kaydetmiştir. (Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, IV, 2005).

⁹³ Konuyla ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bk. Ertürk, a.g.m., 91-106.

⁹⁴ Azimabâdî, II, 211; Sehârenfûrî, IV, 208.

⁹⁵ San'ânî, II, 35.

⁹⁶ Savaş, 116.

⁹⁷ Sehârenfûrî, IV, 210-211.

⁹⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I, 172.

⁹⁹ Yavuz, 101.

¹⁰⁰ Savaş, 116.

karineler aramak gerekir. Nitekim kadınların Hz. Peygamber devrinden itibaren cemaate katılmakla birlikte, yaygın bir şekilde imamlik yapmamaları¹⁰¹, kelimenin mahalle anlamına yorumlanmasına engel teşkil edecek hususlardan biridir.

Söz konusu hadisle ilgili bazı zorlama yorumlar da vardır. Bu yorumların tipik bir örneği şöyledir: “Kadının erkeklere imam olabileceğini ifade eden hadis, “Belki de bu müezzîn ezan okuduktan sonra namazı başka bir mescitte kılmıştır. Kölenin de aynı şekilde başka bir mescitte namaz kıldığı düşünülebilir”. Darekutni’nin Amr b. Şeybe’den naklettiği şu hadis, böyle bir tevili desteklemektedir: “Resulü Allah Ümmü Varaka’ya hem ezan okuması, hem de kâmet getirmesi için özel olarak bir müezzîn tayin etmişti. O da kadınlara imamlik yapardı”¹⁰².

İbn Kudâme’nin yorumuna göre de bu hadis, Ümmü Varaka’nın sadece evinin kadınlarına imamlik yapması için Hz. Peygamber’in izin verdiğini göstermektedir. Bu görüşü destekleyen ifadeler Darekutnî tarafından da rivâyet edilmiştir¹⁰³.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, Ummu Varaka Hz. Peygamber’den Bedir savaşına katılmak için izin istemiş Peygamber de, savaşa katılmaktansa evinin halkına imamlik yapmasını önermiştir. Gerek Ummu Varaka’nın şahsî özellikleri gerekse hadisin irad edildiği bağlam düşünüldüğünde cevazın şahsa özel olduğu şeklinde bir izlenim oluşmaktadır. Sanki bu hanım sahabinin savaşa katılmaktansa evinin halkına imamlik yapması Hz. Peygamber tarafından tercih edilmiş gibidir¹⁰⁴. Bunun yanında Hz. Aişe’nin de kölesinin arkasında namaz kıldığına dair rivâyetler bulunmaktadır¹⁰⁵. Şayet yabancı erkeklere imâmet geçerli ve Hz. Peygamber tarafından onaylanmış olsaydı, bilgisiyle meşhur Hz. Aişe’nin bu görevi öncelikle yapması gerekirdi.

III. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Öncelikle şunu ifade edelim ki, konuyla ilgili rivâyetten anlaşıldığına göre, kadın hemcinslerine imamlik yapabilir. Kadının bu ehliyetini kısıtlayacak veya engelleyecek kesin ve sahîh bir nass bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hatta günümüzde yurt vb. ortamlarda bir arada yaşamakta olan kadınların kendi aralarında cemaat olmasında çeşitli faydalar da bulunabilir¹⁰⁶. Nitekim fukahânın çoğunluğu daha önce nakledilen rivâyetlere dayanarak kadının kadına imâmetini câiz görür-

¹⁰¹ İbn Rüşd, I, 145.

¹⁰² Darekutnî, I, 403 İbn Kudâme, II, 34; *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi* (Necati Yeni-el-Hüseyn Kayapınar), II, 437.

¹⁰³ İbn Kudâme, II, 34.

¹⁰⁴ Şevkânî, III, 164.

¹⁰⁵ Buharî, “Ezân”, 54; Aynî, IV, 408.

¹⁰⁶ Benzer bir değerlendirme için bk. Dalğın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 72.

ken, Şâfiîler başta olmak üzere, bazı âlimler kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmasının müstehap olduğu görüşündedirler¹⁰⁷.

Nakledilen Ümmü Varaka rivâyetinden, kadının mahremi olmayan erkeklerle imamlık yapabileceğini kesin olarak çıkarmak mümkün değildir. Söz konusu rivâyetin farklı kanallarla gelen bazı lafızlarından hareketle kadının, mahremi olan erkeklere de imamlık yapabileceği anlaşılmaktadır. Ancak bu mesele kadınlara imamlık yapabileceği kadar kesin ve tartışmasız değildir. Fakat rivâyeti, nakledilen farklı lafızlarıyla birlikte değerlendiren bazı İslam hukukçuları kadının mahremi olan erkeklere de imamlık yapabileceği kanaatindedirler. Mesela, kadının yabancı erkeklere imamlık yapamayacağı şeklindeki görüşü benimseyen çağdaş İslam hukukçularından Abdülkerim Zeydan'ın konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir: Kadın daha iyi Kur'an okuma ve fıkıhı daha iyi bilme özelliğine sahip olup da imamlığa erkekten daha layık olursa, evinin halkının erkeklerine imamlık yapması câizdir. Ebu Davud'un naklettiği Ümmü Varaka olayında onun iyi Kur'an okuduğu ya da Kur'an'ı baştan sona ezberlediği ve evinin halkı için bir müezzin edinme konusunda Hz. Peygamber'den izin istediği nakledilmiştir. Söz konusu hadiste belirtildiği üzere onun müezzini yaşlı bir erkek idi. Bu durum müezzin tayin edilen kişinin imamlık yapamayacak durumda olduğuna işaret etmektedir. Ümmü Varaka ise ondan imamlığa daha layık idi. Kadının mescitte imâmeti ise, cumhurun görüşüne göre câiz değildir. Bu hükmü, sahâbe, tabiûn ve daha sonraki dönemlerde kadının erkeklere camide imamlık yaptığına dair bir uygulamanın –bir kere bile olsa- nakledilmemiş olması teyit etmektedir¹⁰⁸.

Kadına hiç imâmet hakkı vermeyenlerin ileri sürdükleri deliller ya konuyla dolaylı olarak ilgili ya da istidlâle elverişli değildir. Nitekim kadının imâmetini mahrem-nâmahrem ve kadın-erkek ayırımı gözetmeden mutlak anlamda câiz görmeyenler, görüşlerini akla ve bazı nassların yorumuna dayandırmışlardır. Yorum bağlayıcı bir hüküm getiremeyeceği için, kadının kadınlara imamlık yapabileceğini savunan fukahânın görüşünü tercih etmekte dinen bir sakınca yoktur.

¹⁰⁷ Bk. Zühaylî, II, 175.

¹⁰⁸ Zeydan, *el-Mufasssal*, I, 252. Bu durumda imam olan kadının saf düzenindeki yerinin neresi olacağı sorusu akla gelebilir. İmam olan kadının erkeklerin arkasında duracağını söyleyen fakihler bulunduğu gibi, aynı safta bulunmasının namaza engel olmayacağına hükmeden fakihler de vardır. Bu konuda yani kadınla erkeğin saf düzenindeki yeri konusunda en sıkı ve ihtiyatlı görüşün Hanefilere ait olduğu bilinmektedir. Çünkü onlara göre aynı namazı kılan kadın ve erkeğin bir hizada bulunması erkeğin namazının bozulmasına sebep olur. Bu durumda kadının erkeğin arkasında bulunması gerekir. Diğer mezhepler ise bu meselede daha müsâmahakâr bir görüş benimsemişlerdir. Onlara göre kadınla erkek aynı hizada namaz kılsa bu durum namazın bozulmasına sebep olmaz. Hatta bir kadın erkeklerin bulunduğu safta namaza dursa sağında, solunda ve arkasında bulunan erkeklerin namazı bozulmayacağı gibi, erkeklerin önünde saf tutmuş vaziyette kadınlar namaz kılsa erkeklerin namazı yine bozulmaz. Sadece saf düzeni ile ilgili sünnet yerine getirilmemiş olur. Fukahânın çoğunluğu bu görüştedir. (Bk. Zühaylî, II, 241-243). Bu esnek görüşlerden hareketle kadınlara ve mahremi olan erkeklere imam olan kadının önde durması da câiz görülebilir.

Ancak kaynaklarda yer alan ve kadının erkeklere imâmetine cevaz veren rivâyet, kadının mutlak olarak, yani hem mahremi olan erkeklere hem de yabancı erkeklere imamlık yapabileceği şeklindeki bir yoruma müsait değildir. Böyle bir yorum oldukça zorlama ve İslam toplumlarında pratiği bulunamayacak teorik bir görüştür¹⁰⁹. Elbette sadece pratiğinin bulunmaması olumsuz düşünmek için yeterli değildir. Ancak teoriyi oluşturacak ve destekleyecek yeterli malzeme de bulunmamaktadır. Kadının erkeklere imâmetini câiz görenler, cevaz veren rivâyetten çok, engelleyici hüküm bulunmamasından ve aklî gerekçelerden hareket etmişlerdir¹¹⁰. Ayrıca görüşlerini dayandırdıkları Ümmü Varaka hadisi senet açısından tenkit edildiği gibi, metin açısından da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Farklı yorumlar en azından konuyla ilgili ittifakın sağlanamadığını göstermektedir. Bu rivâyetin ancak zannî bir bilgi oluşturduğunu, zannî delilden ise kesin bilgi çıkarılamayacağını söyleyebiliriz.

Bazı fakihlerin bu hadisi kadının erkeğe imametinin caizliğine delil getirmelerine rağmen, hadisi senet ve metin tenkidine tabi tutan bazı araştırmacılar bu hadisin böylesine önemli bir fikhî konuda delil olacak güçte olmadığı sonucuna varmışlardır. Onların değerlendirmesine göre Ümmü Varaka hadisi, gerek naklediliş şekli gerekse nakleden ravilerin durumu bakımından sahih veya hasen hadisin şartlarını taşımamaktadır. Bu şartları taşımayan hadis zayıf hadis kategorisine girmektedir. İsnat açısından sağlam bir zemine dayanmayan bir rivayeti itibara almak ve onun uygulanabilir olma özelliğine sahip olduğunu kabul etmek doğru değildir¹¹¹.

Fukahânın kadının yabancı erkeklere imam olamayacağı şeklinde bir sonuca varmasında erkeğe nispetle kadının fizikî ve cinsel yönden daha cezbedici oluşunun etkisi de vardır. Çünkü bu durumda erkekler kendilerini ibâdete tam olarak konsantre edemeyecek, kadınların fizyolojik veya psikolojik durumlarından olumsuz yönde etkilenecek ve namazdan beklenen huşuu elde edemeyeceklerdir. Üstelik bu düşünce sadece müslüman toplumlara ait olmayıp insanlığın ortak telakkisidir. Dolayısıyla bu konuda erkek öne geçtiğinde kadın onu câzip bulursa durum ne olur? şeklinde bir itirazın pratik ve genel geçer bir değeri yoktur. Zaten fukahânın bu konuda öne sürdüğü fitneye sebep olma gerekçesinin arkasında yatan da kadının erkekten cinsel yönden daha cazip olduğu düşüncesidir¹¹². İnsanlığın ortak telakkisi olan bu durum henüz değişmemiştir. Nitekim çeşitli reklam filmlerinde, bu amaçla bastırılan broşür ve afişlerde câzibesinden yararlanan daha çok kadındır. Bu durum doğudan ve İslam dünyasından çok Batıda yaygındır. Mevcut telakki kadın ve erkeğin yaratılışından kaynaklanmış ve insanlık

¹⁰⁹ Benzer bir değerlendirme için bk. Yavuz, 101; Dalgın, 74.

¹¹⁰ Örnek olarak bk. İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhâtü'l-mekekiye*, VI, 428.

¹¹¹ Bk. Ertürk, a.g.m., 95, 106.

¹¹² Bu yönde bir yaklaşım için bk. İbnü'l-Hümâm, I, 352-354; İbn Rüşd, I, 228.

devam ettikçe de devam edecek gibi gözükmetedir. O halde ibâdet gibi hassas bir konuda kadını, haklarından bir kısmını iade etme ya da kullanmasını sağlama adına mahremi olmayan erkeklerin önüne imamlık için geçirip namazın ruhunu fesada vermenin müslüman fertler açısından telafisi imkânsız kayıplar getireceği muhakkaktır. Kadına ne getireceği ise belli değildir. Çünkü bu, düşünüldüğünün aksine bir hak değil, riskli bir görev, mesuliyet ve külfettir. Kadınların hak arayışını ibâdet gibi ihtiyat gerektiren konulardan ziyade, hukuk, siyaset, iktisat, eğitim ve diğer sosyal alanlarda sürdürmelerinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Bu araştırmadan ortaya çıktığı üzere, kaynaklarda kadının erkeklere imâmetine cevaz veren tek bir rivayet yer almış, bunun da senedi ve metni ile ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Nitekim fukahânın çoğunluğu çeşitli gerekçelerle bu rivâyeti benimsememiş, genel bir kural ve cevaz olamayacağını ifade etmiştir. Bunun sonucu olarak da İslam toplumlarında kadının erkeğe imamlık yapmasına ihtiyaç duyulmamış ve fiilî uygulama kadının erkeklere imâmetinin yaygınlık kazanmadığını göstermiştir. Yeterli destekleyici delil bulunmayışından, özel durumundan ve cinsel cazibesinden dolayı, ibâdet gibi hassas bir konuda fesada sebep olacağı düşünülerek bu konuda kadına kısıtlama getirilmiştir. Kadının erkeğe imam olabileceğini savunanlar da imam olacak kadının erkeklerin arkasında durmasını önerdiklerine göre onların da bu konuda bazı çekincelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, Ebû Bekir b. Hemmâm, *el-Musannef*, Beyrut 1970.
- Adevî, Mustafa, *Câmiu ahkâmi'n-nisâ*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1992.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan, *el-Esrâru'l-merfû'a fî ahbâri'l-mevzû'a*, Beyrut 1986.
- Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000.
- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972.
- Azimabâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnü'l-ma'bûd fî şerhi Ebî Davud*, Beyrut 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarabad 1933.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul ts.
- Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdris, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut 1982.
- Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut ts.
- Dalgin, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular*, Samsun 2003.

Derveze, İzzet, ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-sünnetü'n-nebeviyye fi's-şuûni'l-hayat, Mısır 1966.

Düsûkî, Haşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir, Beyrut ts.

Döndüren, Hamdi, Delilleriyle İslam İlmihali, İstanbul 1991.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Beyrut ts.

Ertürk, Mustafa, "Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Riwayet ve Referans Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c, III, sayı, 1, yıl, 2005, s, 91-106.

Gözübenli, Beşir, "İmâmet", *İslam'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 389.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, İstanbul 1980.

Huraşî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Şerhu Muhtasari Sidî Halîl*, Beyrut ts. Daru Sâdır.

İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l-muhtâr*, İstanbul 1984.

İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, Mısır 1994.

İbn Cüzey, Ebû Abdillâh Mumammed b. Ahmed, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, Beyrut 1989.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut 1994.

İbn Hacer İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1996.

-----, *et-Telhîsu'l-habîr*, Beyrut 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut 1988.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Sahih*, ts.

İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1970.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîîn*, Beyrut 1973.

İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdillâh b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Beyrut 1975.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin b. Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts.

İbn Muhammed, Abdurrahman b. Ali, *Temyizü't-tayyib mine'l-habis*, Beyrut 1983.

İbn Müflih, Ebu İshak Burhânüddin İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî' fî şerhi'l-muknî*, Beyrut 1982.

İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, Beyrut 1986.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Beyrut 1968.

İbnü'l-Cevzi, Cemalüddin, Ebu'l-Ferec, *Ahkâmu'n-nisa*, Beyrut 1996.

- Kahraman, Abdullah, "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbâdeti İle İlgili Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü" (Eleştirel Bir bakış), *Marife*, yıl, 4, sayı, 2, güz 2004, s, 59-80.
- Kalacı, Mevsû'atu fıkıhı Ömer İbni'l-Hattâb, Beyrut 1981.
- Kalacı, Muhammed Revvas, *Mevsû'atu fıkıhı İbn Mesud*, Beyrut 1986.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mesud, *Bedayi'ü's-sanai' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut 1982.
- Kasımî, Zafir, *Nizamu'l-hukm fi'ş-şeri'a ve't-tarihi'l-İslâmî*, Beyrut 1985.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdris Abdulhay b. Rabbânî, *et-Teratibu'l-idariyye*, Fas, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "İmam" , *DİA*, XXII, 178.
- Martı, Huriye, "Kadın Konusunda Resûlullah'a Nisbet Edilen Uydurma Hadisler", *Mehir, Üç Aylık İlmî ve Akademik Bülten*, sy, 2, Konya (yaz), 1998.
- Mavsılî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr lita'lîlî'l-muhtâr*, İstanbul ts.
- Mergînânî, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, İstanbul 1986.
- Meydânî, Abdulğânî *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, Beyrut 1994.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, İstanbul 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin, *Kitabu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Cide, ts.
- , Şerhu sahîh-i müslim,
- Öğüt, Salim, "İmam" md., *DİA*, XXII, 188.
- Remlî, Muhammed b. Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1984.
- Savaş, Rıza, Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın, İstanbul 1991.
- , Raşit Halifeler Devrinde Kadın, İstanbul 1996.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr, *el-Makâsıdu'l-hasene*, Beyrut 1956.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-mechûd*, Beyrut ts.
- Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi* (Necati Yeni-el-Hüseyn Kayapınar), İstanbul 1988.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, Neylû'l-evtâr min ehâdisi seyyidi'l-ahyâr, Beyrut ts.
- , *es-Seylü'l-cerrâr*, Beyrut ts.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, Mısır 1958.
- Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar, *Merâki'l-felâh*, Mısır 1897.
- Tahtavî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Haşiye alâ Merâki'l-felâh şerhi nûri'l-izâh*, Mısır 1318.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Beyrut ts.

Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'ân'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul 1999.

Zencanî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*, Beyrut 1979.

Zemahşeri, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Ruûsu'l-mesâil*, Beyrut 1987.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e*, Beyrut 1994.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Mısır 1313.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslami ve edilletühü*, Dımeşk 1989.

GELENEĞİN NE'LİĞİ VE DEĞERSEL BOYUTU ÜZERİNE

Şehmus DEMİR*

ÖZET

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkün: Gelenek nedir? İslamın kendisi ile tarihi süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değerler anlamında ne tür bir bağlantı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslam dünyasının özelden son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşayan Müslüman, geleneği yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

Anahtar Kelimeler: Kur'an, gelenek, gelenekçilik, öze dönüş, İslam dünyası.

ON WHATNESS OF THE TRADITION AND ITS VALUE DIMENSION

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or an unnecessary data must be throw? Does the Muslim who lives in modern age know the tradition sufficiently? What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

Key words: Quran, tradition, traditionalism, turn to the essence, Islamic world.

Sosyolojik anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimi şeklinde özetlenebilecek olan değerler toplamının adıdır. Bu çerçevede gelenek, zamanın geçmiş boyutunu temsil eder. Din alanında kullandığımızda ise gelenek, geçmişten bize ulaşan dinle ilgili yorum, yaklaşım ve açıklamaların bütünüdür.

Burada sorun, geleneğe nasıl bakılması gerektiği ile ilgilidir. Gelenek, İslam toplumunun aktüel var oluşunun temelinde olduğu kadar, geleceğinin inşasında da hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken ve bugünü anlamaya imkan veren, dolayısıyla geçerliliğini sürdüren bir olgu mudur? Değilse gelenek, tarihteki

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. demirseh@hotmail.com

yorum sürecinin edilgen bir nesnesi olarak mı kabul edilmelidir? Geleneği yekpare bir bütün olarak değerlendirme imkanı var mıdır? Modern dönemde yaşayan Müslüman geleneği yeterince tanımakta mıdır? Gelenek ve gelenekçilik ayırımına yeterince vurguda bulunulmakta mıdır? İslamın kendisi ile tarihi süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır. İslam dünyasının özeldi son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur?...

Soruları elbette daha da detaylandırmak mümkündür. Ancak öncelikle geleneğin değersel boyutunun ne'liği üzerinde durulması gerekmektedir. Bu çerçevede, tarihi süreç içerisinde dini anlama ile ilgili olarak ortaya çıkan ve dinî bilgi diye nitelendirilebilecek olan birikim ile dinin bizzat kendisi arasında bir ayırımı gidilmesi ve konunun bu yolla anlaşılmasına çalışılması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Başka bir ifadeyle, din ile insanların dinden anladıkları eşdeğer bir statüde değerlendirilmemelidir.

Din, Allah'tan peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırılan vahiy ve peygamberin yaşantısıyla, yaptığı açıklamalarla / açıklamalarla oluşturduğu bakış açısı ve dünya görüşü ile ifade bulur. Bu yönüyle din, mükemmeldir, bir bütündür ve eksik değildir. Ancak tarihi süreç içerisinde dini anlamaya yönelik olarak ortaya konan çabalar, anlamalar ve yorumlar ise insanidir ve eksiklikler içerir. Dolayısıyla dinde eksiklik, noksanlık olmadığına göre, düzeltilecek, tashih edilecek, ihya edilecek bir boyutu da yoktur.

Eğer bir ihyadan veya bir düzeltmeden söz edilecekse bu, dinle değil, dinî bilgi ile ilgili olmalıdır. Aksi takdirde akla, dini mükemmelleştirme, olgunlaştırma gibi yetisinin üzerinde ve dışında olan bir konum tayin edilmiş olur. Oysaki akıl, mükemmelleştirmek, daha iyi bir konuma yükseltmek amacıyla dinin yardımına koşamaz. Tersine akıl, tarihi süreç içerisinde dinden anladığını olgunlaştırma yolunda çaba sarfedebilir ancak. Bu çerçevede dinî bilgi, belirli bir şahsın bilgi veya yaklaşımını değil, kitlesel bir kimliğe sahip bulunan ve ilim adamları arasında karşılıklı bilgi paylaşımı, rekabet ve yardımlaşmaya dayanan bilginin bir yönüdür. Bu dinî bilgi, değişime, gelişmeye ve daralmaya açıktır, diğer beşeri kültürlerle ait unsurlarla sürekli alışveriş halindedir. Burada, dinî bilgi ile kişisel bilgi arasında da bir ayırımı gidilmesi gerekmektedir. Zira kişisel bilginin kitlesel bir boyutu, başka bir ifadeyle, ilim adamlarınca kabul gören bir yönü yoktur¹ ve o kişiye münhasırdır. Yaptığımız bu ayırım, başka bir ifadeyle din – dinî bilgi ayırımı, aynı zamanda İslam ile gelenek arasındaki ayırımın anlaşılmasında temel hareket noktası olarak kabul edilmelidir.

Gelenek, tarihi süreç içerisinde farklı zaman dilimlerine ait çağdaşlıklar içerisinde, bulunduğu zamanın kültürünü, ihtiyaç ve problemlerini gözetenek ortaya

¹ Suruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", s. 79-80.

çıkan birikimi ifade eder. Yenilik ise, çağın ihtiyaçlarının gözetilerek, geleneğin yeniden yorumlanması çabasına işaret eder. Başka bir ifadeyle yenilik, verili durumu temellendirme, onu ileriye doğru taşıma ve sosyal değişim anlamına gelir. Dolayısıyla yenilikten söz edildiğinde bile, gelenekle bir bağlantı kaçınılmaz olarak vardır. Zira yenilik, daha önceye ait bir aslın var olmasına dayanır. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, gelenek homojen bir yapı veya süreç değildir. Geleneği ayakta tutan unsurların karakterine bağlı olarak farklılık ve değişkenlik arz eder. Yine gelenek, tek düze bir veri değil, çeşitli düşünce yapıları, ideolojiler, sosyal güçler ve farklı görüşlerde ifadesini bulan bir eğilimler ve akımlar mecmuasıdır². Gelenek, insanın dünyayla ilişkisini yapılandırma konusunda değerlendirilmesi, işlenmesi ve ileriye doğru taşınması gereken bir birikimler toplamıdır.

Değişim kaçınılmazdır ve değişimin olmadığı yerde durağanlık, hareketsizlik vardır. Ancak evrende sürekli var olan bu hareketlilik ve değişim, sırtında geçmişin yükünü yüklenmiş olarak ilerler ve toplumsal anlamda meydana gelen değişimin boyutu ne olursa olsun, yine de geçmişe ait unsurları içerisinde taşır³. Dolayısıyla gelenek, bir toplumun var oluşunun temelini oluştururken, aynı zamanda geleceğinin de inşasında hareket noktası olarak kabul edilmesi gerekir. Diğer bir deyişle gelenek, bugünü anlamaya ve geleceği inşa etmeye yardımcı olabilecek temel unsurlardan birisidir.

Ünlü felsefecilerden Thomas Kuhn, geçmişin, geleceğin geçerliliğini sürdürdüğü üzerinde önemle durarak, bir açıdan aslında kendi kibrimizi hizaya getirmektedir. Zira geçmiş, fen bilimleri açısından bile düşünüldüğünde bir hatalar tarihinden ibaret değil, insanı ve doğayı anlamaya yönelik devam eden bir çabadır. Dolayısıyla bugünkü yaklaşım da ileriki tarihsel anlarda sönüp gidebilecektir, ancak durumun böyle olması, onun bütünüyle yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, şu andaki başarısı da onu tümüyle doğru kılmaz⁴.

Son dönemlerde gelişme sosyolojisinde gelenek ile yenilik ve çağdaşlık arasındaki ayırım çerçevesinde geleneğin, durağanlığı, amaçsızlığı ve yeniliğe düşmanlığı adres gösterdiği⁵ şeklindeki düşüncenin doğruluğunu yansıtmadığı, bu şekilde yapılan keskin bir ayırımın gelenekle bağlantıyı bütünüyle koparmaya doğru sürükleyeceği açıktır.

Yaşanılan tarihsel an ve durumlarda geleneğin etkisi küçümsenemez. Geleneğin farklı tarihselliklerden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere gelenek, tarihi süreç içerisinde farklı insan veya insan gruplarının ortaya koymuş olduğu yorumlar ve düşünce birikimini ifade eder. Dolay-

² Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 38.

³ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 225.

⁴ Rabinow-Sullivan, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", s. 14.

⁵ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 165.

sıyla İslam geleneğinde ortaya çıkan düşünce ve yorum birikiminin evrensel gerçeklikler bütünü olarak algılanması oldukça yanlış olacaktır.

O halde geleneğin değeri ile ilgili değerlendirmeler yapılırken, ne kadar hassas bir nokta üzerinde duruyor olduğumuzun farkında olmamız gerekmektedir. Yukarıda yaptığımız din – dinî bilgi ayırımı çerçevesinde düşünecek olursak, gelenek dinin bizzat kendisi değil, dinle ilgili yorumların toplamıdır. Bu ikisinin karıştırılmaması gerekir. Geleneğin dinin bizzat kendisi olarak algılanması yanlışlığın bir ucunu temsil ederken, geleneğin bütünüyle göz ardı edilmesiyle ve atlanmamasıyla sadece Kur'an'ın veya sadece Kur'an ve sünnetin veri olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi de yanlışlığın diğer ucunu temsil etmektedir.

Burada, toplumun veya ilmi çevrelerin geleneği oluşturan geçmiş mirasla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirtmekte yarar vardır. Fazlur Rahman da bu konuya değinerek, modern eğitim görmüş sıradan bir müslümanın, geçmişin mirası konusunda ortalama bir yabancı gözlemcinin bildiği kadar az şey bilmesinin önemli bir tehlike olduğunu ifade eder⁶. Gelenek konusundaki bu yetersizlik bazı (veya çoğu) durumlarda bilgisizlikle sınırlı kalmamakta, beraberinde genellemeleri de getirmekte ve gelenek bu genellemeler çerçevesinde anlaşıl(ama)maktadır.

Geleneğin ayıklanması veya nasıl ayıklanabileceği ciddi bir sorun olmakla birlikte, bundan daha önemli ve öncelikli olan ise, geleneğin doğru bir biçimde anlaşılmasıdır. Sonrasında ise, ayıklama işleminin ne tür metodolojik ilkelerle yapılması gerektiği üzerinde elbetteki durulmalıdır. Diğer bir deyişle, dinin, yaşanan tarih ve kültürel vasat da göz önünde bulundurularak bugün nasıl anlaşılacağı ve yaşanacağı ile ilgili inşa sürecinde, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan açılım ve yorumlamaların ayıklanması ile ilgili ilkelerin neler olacağı ciddi bir sorun olmakla birlikte, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Geleneğin ayrıştırılması ile ilgili ortaya konulacak metodolojik çaba ve arayışlar, nelerin faydalı olabileceğini ve nelerin sadece antik bir ilgi konusu olarak kalabileceğini açıklığa kavuşturmayı hedeflemesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Tarihi süreç içerisinde İslam dininin temel ve en önemli referans kaynağı olan Kur'an'ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili çabaların ürünü olarak çok sayıda tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirler çeşitli açılardan tasnife tabi tutulmuştur. Burada Muhammed Abduh'un İslam geleneğinde yazılmış tefsirlere yönelik yaptığı tasnif ise oldukça anlamlı ve önemlidir. Abduh, tefsirin birincil amacının Kur'an'ı anlamak olduğunu, bunun dışındaki çabaların ise ikincil konumda olduğunu belirttikten sonra tefsir çeşitlerini özetle şu şekilde sıralar:

1. Kur'an'ın üslubunu, mânâlarını ve içerdiği belagat türlerini inceleyenler (Zemahşeri gibi).

⁶ Fazlur Rahman, "Revival and Reform In Islam", II, s. 641.

2. Kur'an'ın dilssel gramer yönü üzerinde durup, i'rab çeşitlerine ve lafızların taşıdıkları anlamları açıklamaya yer verenler.

3. Kıssaların açılımını ve detaylarını ön planda tutanlar (ki bu yolu benimseyenler, israiliyattan ve tarih kitaplarından Kur'an kıssaları hakkında istediklerini eklemişlerdir. Ayrıca Tevrat ve İncil'le de yetinmeyip, sağlam – zayıf demeden; akla ve şeriata uygun olup olmamasına dikkat etmeden işittikleri her şeyi almışlardır).

4. Kur'an'daki '*garib*' (dilde işlek olmamasından ötürü anlaşılması güç) kelimelerin açıklamasına yer verenler.

5. Ahkam ayetlerine, ibadet ve muamelat konularındaki hükümlere ağırlık verenler (Ebu Bekir İbn Arabî gibi).

6. İnanç esasları üzerinde yoğunluklu olarak duranlar (Fahruddin Razi gibi).

7. Zühd ve nasihat ağırlıklı olanlar.

8. İşari tefsirler.

Abduh bu şekilde konu ve ilgi alanları itibariyle tefsirleri 8 kısma ayırdıktan sonra, bunlardan sadece birine yönelmenin, Kur'an'ın asıl maksadından uzaklaştıracağını ve gerçek anlamı unutturacağını ifade eder⁷.

İslam geleneğinde yer alan Kur'an müfessirleri, anlaşılacağı üzere, ilgi alanlarına giren yönler üzerinde özellikle durup, tefsirlerini bu yönde şekillendirmişlerdir. Bu da, yapı ve yöntem olarak birbirinden farklı birçok tefsirin ortaya çıkmasına ve tefsir alanında çerçevenin genişlemesine neden olmuştur. Tefsirler açısından ortaya çıkan tablo itibariyle de, şekle ve şeklin getirdiği konulara ağırlık verildiğini, asıl maksattan bazen uzaklaşıldığını⁸ ve bir dağınıklığın meydana geldiğini ifade etmek mümkün. Bu nedenledir ki Abduh, bu hedef ve konu dağınıklığını bertaraf edebilmek ve Kur'an yorumu alanında düşünceleri berraklaştırabilmek amacıyla, Kur'an'ın asıl hedefi olan hidayete sürekli vurgu yapmış ve bunun Kur'an yorumunda sürekli ön planda tutulması gerektiğini dile getirmiştir. O, Kur'an'ın belağatıyla, fesahatıyla, irabıyla ilgilenmemeyi değil, bunların Kur'an yorumundaki yerinin sınırlı ve asıl hedefin önüne geçmeyecek düzeyde olması gerektiğini ifade eder⁹.

Önemle üzerinde durulması gereken hususlardan biri de, İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan geleneğin biçimsel olarak bütün boyutlarının yaşatılmaya çalışılması yerine, özünün korunmasının gerekliliğidir. Zira geleneğin çeşitli unsurlarının biçimsel olarak korunmaya çalışılması, geleneğin taklidini beraberinde getirecektir. Aslında gerginliğin iki ucundan söz etmek mümkün.

⁷ Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l- Menar*, I, 17-18.

⁸ Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 70.

⁹ Abduh-Rıza, *age*. I, 19.

Bunlardan biri muhafazakarlık, diğeri ise modernlik, çağdaşlıktır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, muhafazakarlık, geçmiş, geleneği bütünüyle muhafaza etmeye çalışmak yerine, değerli ve öz olanı ön plana çıkarıp, korumak için uğraş sarfetmelidir¹⁰. Başka bir ifadeyle, geleneği korumayı görev bilip, her türlü yeniliğe, yenilenmeye karşı çıkan bir yapıya sahip olmamalıdır.

Burada, geleneğin bütünüyle korunup savunulması olumsuzluğun ve tehlikenin bir ucunu temsil ederken, diğerc ucunu da Batıyı taklit oluşturmaktadır¹¹. Zira geleneği değerlendirip ayrıştırılması gerektiği üzerinde dururken, özellikle son iki yüzyıldır İslam dünyasını ciddi anlamda etkileyen Batı konusu üzerinde durmamak, gerçeğin bir yönünü görmemek ve eksik bir bakış açısı ile sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, geleneği körü körüne taklit etmenin yanlışlığı kadar Batının etkisi ve bu etki sonucu oluşan taklit üzerinde de aynı ciddiyet ve samimiyetle durulmalıdır. Aksi takdirde, Batının kültürüyle, bilim ve din anlayışıyla şekillenmiş bir zihin yapısıyla, İslam geleneğini değerlendirme ve sorgulama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Geleneği ele alırken üzerinde durulması gereken bir diğerc husus da sürekli gündeme getirilen 'öze dönüş' düşüncesi ve bu düşüncenin gelenek karşısındaki konumudur.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, ilk ıslahat hareketlerinde temele dönmek, öze dönüş; Kur'an, sünnet ve geleneğin ilk dönemlerinin düşünce ve uygulamalarının benimsenmesi, sefeli düşüncenin ön plana çıkarılmasına işaret eder. Modern dönemde ise öze dönüş, bazen geleneğin bütünüyle yok sayılması, hatta daha ileri bir tarzda bazen sünnetin de yok sayılması ve sadece Kur'an metnine vurgunun ön plana çıkarıldığı çeşitli bakış açılarının ifade biçimi olarak kullanılır.

Burada çarpıcı bir örnek olarak sözcülimi Hindistan uleması çevresinde modernistlerin öncüsü diye nitelendirilebilecek olan ve 1905'te vefat etmiş olan Seyyid Ahmed Han üzerinde durulabilir. Ahmed Han, İslam dünyasının geri kalmasının temel nedenini özden uzaklaşmaya bağlayarak, Kur'an'a dönüşüne gerektiğini ifade etmiştir. O, Kur'an'ın ruhunun İslamın temeli olduğunu savunarak, Kur'an'ın tek rehber olması gerektiğini vurgulamıştır. Ahmed Han Kur'an'a dönmeyi ifade ederken, Kur'an'la yetinmeyi kastederek, geleneğin bir kenara bırakılması gerektiğini, hatta hadisin bile devre dışı bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. O, başta kendisinden önceki ıslahat hareketlerinin yaptığı gibi 'sahih'lerle sahih olmayanların birbirinden ayrılması ve sahihlerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, ancak düşüncesinin son aşamalarında hadisin tamamıyla reddedilmesi ve sadece Kur'an'ın esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu yönü-

¹⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 348.

¹¹ Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, s. 319.

le kendisinden sonrakilere büyük ölçüde etki etmiş ve Hint alt – kıtasında 'Ehl-i Kur'an' adında, hadisi tamamen reddedip sadece Kur'an'ı esas alan bir grubun ortaya çıkmasına¹² neden olmuştur. Geleneksel tefsirlere eleştirel bir yaklaşımla bakan Ahmed Han, bu tefsirlerin Kur'an'ın fıkıh, kelâm gibi ilahiyat bilimleriyle ilişkisi veya Kur'an'ın i'cazi, i'cazının yönleri ve benzeri ikincil konularla uğraştıklarını¹³ vurgulamıştır. Özetle Ahmed Han, salt Kur'an'ın ön plana çıkarılması ve geleneğe ait tüm verilerin reddedilmesi gerektiğini vurgulayan bir bakış açısını benimsemiştir. Kur'an'ı yorumlamada da, akla ve tabiat kurallarına aykırı düşmemeye özel gayret sarfetmiştir¹⁴. Dolayısıyla Ahmed Han çizgisindeki modernleşmenin iki temel noktasını 'akıl' ve 'tabiat' oluşturmuş¹⁵ ve bu çerçevede gelenek çok sert bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Geleneği sürekli eleştiriye tabi tutup yok saymaya çalışan ve Kur'an metnini ön plana çıkararak modern dönemdeki öze dönüş düşüncesinin büyük oranda Batıdaki modernleşme sürecinden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca, öze dönüş düşüncesinin arka planında bulunan temel unsurlardan biri de, din ile modern dünya arasında varsayılan çatışmanın, dinin Kur'an metnine indirgenerek bu metin üzerinden aşılmaya çalışılmasıdır. Aslında işin garip veya ironik tarafı, Kur'an'a ve sünnete dönmeyi temel hareket noktası olarak kabul eden ve geleneğe ağır eleştiriler yönelten öze dönüş düşüncesinde çoğu zaman toplum, siyaset, bilim, teknoloji ve ekonomi gibi alanlarda Batının ne kadar etkisinde kaldığımız ve düşünce haritamızın oluşumunda Batının rolüne fazla yer verilmezken, ısrarla, geleneğin sıkı bir eleştirisine girilmesidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın gelenekten koparılmasıyla, farkında olarak veya olmayarak, Batının daha kolay etki edebileceği bir alan oluşturulmaktadır.

O halde, öze dönmek, Kur'an'a ve sünnete dönmek ifadelerinin sloganik bir biçimde kullanılması yerine içinin sağlam ve sağlıklı bir şekilde doldurulması gerekmektedir. Dolayısıyla, öze dönüş derken, bundan ne kastedildiği de açık bir şekilde belirtilmelidir. Öze dönüş derken; geleneğe mi, Kur'an, sünnet ve ilk dönemdeki insanların uygulamalarına mı, yoksa bunlardan sadece Kur'an metnine mi dönüş kastedilmektedir. Zira bu bakış açılarının her birinin oluşturacağı ayrı bir dünya görüşü meydana gelecektir.

Öte yandan Kur'an'a dönüş düşüncesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, geleneğe mesafeli durmaktadır. Dolayısıyla, geleneğin ürünü olan tefsir, hadis, fıkıh, kelâm metodolojilerinin, özelde de tefsirle ilgili ortaya konmuş metodolojilerin atlanıp yok sayılması gündeme gelmektedir. Zira bir ayeti veya bir kelimeyi, bir

¹² Fazlur Rahman, *İslam*, s. 305-306; a.m.f., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society", s. 177-178.

¹³ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 53; Daabla, "Muslim Political Thought in Colonial India", s. 29-30.

¹⁴ Ahmed Han, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II", s. 329.

¹⁵ Aziz Ahmed, *age*, s. 330; Smith, *Modern Islam in India*, s. 58.

kavramı anlama ve yorumlama ile ilgili olarak gelenekte çeşitli metodolojiler üretilmiştir. Dolayısıyla yorum yapılacağı zaman, bu metodolojilere dayanılarak, belirli bir sistematik düzen içerisinde yapılır. Sadece Kur'an metnine dayanıldığına ise, bu metodolojilerin tümü anlamsızlaşmaktadır, anlamını yitirmektedir. İşin bir diğer boyutu ise, bu yaklaşımla, Kur'an'la aramızdaki tarihi süreci ve geleneği atlamakla yok sayarak, birden bire kendimizi Kur'an'ın nüzul ortamına yaklaştırmış olma vehmini taşıma riskiyle karşı karşıya olduğumuzdur.

İşin bu yönü sorun olmakla birlikte, Kur'an'dan uzaklaşıldığı, Kur'an'ın toplum katında en azından dindar çevrelerde anlamaya yönelik yeterince okunmadığı ve dinin büyük ölçüde Kur'an dışındaki kitaplardan öğrenildiğine de vurgu yapmak gerekmektedir. O halde, geleneğin bütünüyle atlanması doğru olmadığı gibi, Kur'an'ın sırf sevap elde etmek üzere anlamadan okunan bir metin haline dönüştürülmesi de doğru değildir. Dolayısıyla, konuya parçacı yaklaşmak ve meselenin sadece bir yönünü görmek yerine, bütüncül yaklaşmanın daha doğru olacağı açıktır.

Geleneğe mesafeli durmanın veya geleneğin sürekli eleştiriye tabi tutulmasının önemli nedenlerinden biri de, İslam toplumunun son birkaç asır boyunca hep gerileyip, zayıf ve edilgen konuma düşmesi, Batı toplumunun ise ters orantılı olarak bu süreç içerisinde sürekli güç kazanmasıdır. İslam toplumunun zayıf durumda olması, bunun sebeplerinin ne'liği üzerinde kafa yorulmasına sebep oldu.

Oysa İslam toplumu ilk dönemlerde çok güçlü bir temel oluşturdu. Tedvin dönemi diye adlandırılan ve özellikle ilk üç asrı kapsayan dönemde ciddi ve külli-yetli anlamda eserler, metodolojiler ortaya kondu. İslam düşüncesinin tedvin döneminde metodolojik düzeydeki yapısı; Tefsir, Hadis, Fıkıh Usulü, Akaid, Kelâm – Akaid, Tarih, Dil gibi temel disiplinlerle şekillenmiştir. Temelde bunların ve daha başka unsurların oluşturduğu güç ve ivme ile İslam toplumu orta çağ boyunca etken bir konumda oldu. Ancak ortaçağın bitimine işaret eden Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkması, Batı toplumunun bilimde ilerlemesi ve son dört yüzyılda gittikçe güç kazanması ile ters orantılı olarak İslam dünyasının ortaçağ sonrası dönemle birlikte zayıflamaya yüz tutması ve bu zayıflığın gittikçe artması ile birlikte, az önce de ifade edildiği üzere, İslam toplumunda çeşitli sorgulamaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu sorgulama süreci iki asırı aşkın bir zamandır devam etmekte ve etkinliğini sürdürmektedir. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, bu sorgulama uzun süredir devam etmesine rağmen, nedeni ne olursa olsun, İslam toplumu halen zayıf ve edilgen konumdan kurtulamamıştır.

İslam dünyasının geri kalmasının sebepleri konusu, modern dönemde de tartışılmış ve halen tartışılmaya devam etmektedir. Bu süreç içerisinde, geri kalmanın özellikle dahili boyutları üzerinde durulup, geleneğin kurban seçilerek günah keçisi haline getirildiğini ifade etmek mümkün. Bu çerçevede, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm gibi ilimlerin metodolojileri ciddi ve ağır eleştirilere tabi tutulmaktadır. Özellikle modern dönemde geleneğin sıkı bir eleştirisini yapanlardan

Hint İslam modernizminin en önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Muhammed Abid Cabiri ve Nasr Hamid Ebu Zeyd bu anlamda ilk akla gelen şahıslardan birkaçı olarak sayılabilir¹⁶.

Bunlardan sözgelimi Fazlur Rahman, İslam dünyasındaki durgunluğu onüçüncü yüzyılın ortalarında hilafetin otoritesinin yıkılmasına ve böylece İslam dünyasının siyasi birliğinin parçalanmasına bağlayanları eleştirerek, durgunluğun bu dönemden çok önce başladığını ve uyuşukluğun, İslam hukukunun temellendirildiği esaslarda yattığını belirtir¹⁷. Yine Fazlur Rahman İslam hukukunun yapısını eleştirerek, İslam hukuk sisteminin rastgele ve düzensizce Kur'an'a, sünnete dayandırıldığını, İslam hukuk literatürünün başlangıcından beri günlük hayatın ihtiyaçlarından kopuk, salt teorik çalışmalar olduğunu ve hukuk olarak tanımlanamayacağını ifade eder¹⁸.

Başta da ifade edildiği üzere, gelenek hiçbir şekilde dinin bizzat kendisi değildir, dinin algılanma biçimleridir. Ayrıca geleneğin tümünün doğru veya tümünün yanlış olduğunu ifade etme imkanımız hiçbir şekilde yok. Dolayısıyla, özellikle yaşadığımız modern dönem için söylemek gerekirse, sorun geleneğin kendisinde değil, bizim dine ve geleneğe yaklaşım biçimimizdedir. Geleneğin eleştirisi uzun bir süreden beri ciddi anlamda yapılıyor olmasına rağmen, İslam dünyasının yine de güç kazandığından ve dünyada etkin bir konumda olduğundan söz etme imkanımız yok. O halde, sorunun bir günah keçisi seçilerek ona yüklenmesi şeklinde değil de, daha analitik bir biçimde, geri kalmışlığın bütün boyutları üzerinde durularak temellendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, kendi kendimizi kandırmaktan ve sorumluluğu üzerimizden atmaya çalışmaktan öteye bir şey yapmış olmayacağımızı da ifade etmek gerekmektedir.

Geleneksel birikimle yetinmeyi, ona geri dönmeyi ve onu ihya etmeyi istemekle, geleneği geri kalmanın temel nedeni olarak kabul etmenin iki yanlış ve uç tutum olduğu, vurgulanması gereken önemli bir diğer husustur. Gelenek, ne Kur'an'la tarihin belirli döneminde yaşayan bizlerin arasına bir duvar olmalı, ne de aradan bütünüyle kaldırılması gereken lüzumsuz bir veri olarak kabul edilmelidir. Muhammed İkbal, "*Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir ulus için karlı bir iş değildir. Çünkü, o ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmişidir*"¹⁹ ifadelerine yer vererek, gelenekle ilgili tutumunu belirlemektedir. Burada, geleneğin, tarihi birikimin somut gerekliliğinin temelini çürütüldüğü bakış açılarına ihtiyatla ve şüphe ile bakmanın daha doğru olacağını belirtmek gerekmektedir. Geleneği toptan kabul,

¹⁶ Bkz. Güler, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi)", s. 216-217.

¹⁷ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 94.

¹⁸ Fazlur Rahman, *age.* s. 98; Ayrıca bkz. Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", s. 98.

¹⁹ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 225.

toptan red veya seçmeci yaklaşımın yerine, gelenekteki unsurları kendi tarihi süreçleri içerisinde ele alıp değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İslam dünyasının, yaşadığımız modern dönemde kendini yoklaması, geleceğini iyi tahlil etmesi ve bir uyanış gerçekleştirmesi kaçınılmazdır. Ancak meselelerin salt bir uyanış meselesi olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zira ertesi gün uyanmak üzere uyuyan kişi için uyanma, her zaman olduğu gibi normal bir şeydir ve farklı herhangi bir unsur taşımaz. Ancak sözgelimi Kur'an-ı Kerim'de kıssalarına yer verilen Ashab-ı Kehf ve onların durumunda olanların, hayatlarını normal akışı üzere sürdürebilmeleri için sadece uyanmış olmaları yeterli gelmeyecektir. Uyanmanın yanında, hayatın gerçekliğini anlayabilmeleri ve bu çerçevede yaşamlarını sürdürebilmeleri amacıyla bilinçlerini de uyandırmaya / yenilemeye ihtiyaçları olacaktır.

O halde yapılması gereken, aslında kendi öz kimliğimizi ve parametrelerimizi koruyarak, değişen dünyayı, şartları iyi okumak, bunlara ayak uydurmak ve dünyanın ihtiyaç duyduğu mesajı sunmaktır. Aksi takdirde, Eflatun'un mağarasındaki yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sayan mağara insanlarının durumunu yaşamaya devam ederiz²⁰.

Dinin bizzat kendisinin, Kur'an ve sünnetin değil, fakat dinî yorumun miadını doldurmuş gözükebildiği, başka bir ifadeyle, yaşanan dönemdeki şartlara uygun düşmediğinin düşünüldüğü alanlarda yeni bakış açılarının ve yorumlamaların yapılması mutlaka gereklidir. Yani dinin kendisini değil, fakat dinsel yorumu konu edinen bir ihyadan söz etmek elbetteki mümkündür ve gereklidir. Zira Kur'an'ı indiren Allah'tır, fakat onu okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışanlar ise, farklı tarihsel durumlarda yaşayan insanlardır. Dolayısıyla yapılan, dini düzeltme, modern duruma uygun hale getirme değil, tarihsel anlarda yaşayan insanların din karşısındaki durum ve konumlarını, yaşadıkları dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak düzeltmek, ıslah etmektir. Bu sayede, etkisini kaybetmeye yüz tutan ve yetersiz kalan bilgiler, güncelleştirilerek etkin bir duruma getirilir.

“Allah bu ümmete her yüzyılın başında din (algı, düşünce ve iş)lerini yenileyecek bir müceddid gönderir”²¹ hadisinin de ifade ettiği üzere, düşüncenin yenilenmesi, Mehmet Akif'in ifadesiyle “Kur'an'ı asrın idrakine sunma”nın gerçekleşmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, bu bakış açısı hayatın bir parçası olmalıdır. Ayrıca, Peygamberimizin; doğruya isabet edenin iki sevapla, yanlış ictihatta bulunanın da bir sevapla mükafatlandırılacağını²² bildiren ifadesi de, bu bakış açısını yerleştirmeye yönelik olarak kabul edilmelidir.

²⁰ Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 39-40.

²¹ Ebu Davud, *Sunen*, Melahim, 1.

²² Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, İ'tisam, 21; Muslim, *Sahih-u Muslim*, Akdiye, 15.

Sonuç itibariyle, gelenek, yüksek bir yere tırmanıldıktan sonra fırlatılıp atılabilen bir merdiven olarak değerlendirilmemelidir²³. Düşüncenin bir temele oturması, kurumsallaşması ve gelişebilmesi için gelenek büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla geleneğe dışlayıcı bir mantıkla yaklaşmak oldukça yanlış bir yaklaşım olacaktır. Karşı çıkılması gereken, tarihsel an ve durumlarda ve tabii bağlamında ortaya çıkmış ve bu tarihsel an ve durumlara çözüm getirmiş geleneğin kendisi değil, geleneğin yeterliliğini ve yetkinliğini savunan gelenekçiliktir. Başka bir ifadeyle, değişime karşı çıkan bakış açısıdır. O halde, gelenek ile gelenekçilik arasında bir ayrımı gitmek oldukça önem arz etmektedir. Zira gelenek süreklilik ve değişim vasatına işaret ederken, gelenekçilik statikliğe, değişime karşı çıkmaya, din alanında düşüncenin tekamül edip bir sona ulaştığına işaret eder. Ancak bu bakış açısının vehimden öteye bir anlam taşımadığını da ifade etmek gerekmektedir. Geleneğe dayanmak; geleneğe ait unsurlara herhangi bir kutsallık atfetmeden onları iyi tanımak, faydalı unsurlarını yitirmeden gelecek nesillere aktarmak gibi bir görevi yerine getirmek anlamına geldiği gibi, aynı zamanda o geleneği kendi tarihi şartları içerisinde ele alıp değerlendirmeyi, sorgulamayı ve yeni bakış açıları getirmeyi de içeren bütüncül bir yaklaşımı ifade eder. Geleneği eleştirmenin gelenekçi yaklaşım tarafından gelenek karşıtlığı olarak sunulmasının da doğru bir bakış açısı olmadığını belirtmek gerekmektedir.

İnsanı, tarihi ve sosyal hayatı kesintisiz bir hareket içinde kabul eden bir dinin değişime karşı çıktığını ifade etmek mümkün değildir. Değişim, eşyanın tabiatında vardır ve değişimin olmadığı yerde ölüm vardır. Değişimi vurgulamanın ve çağdaşlığın da iyi tanımlanması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaşlığı geleneğin karşıtı bir merkeze yerleştirip, bir araya gelmesi neredeyse imkansız iki farklı alan veya iki farklı bakış açısı olarak tanımlamak oldukça yanlış olacaktır. Çağdaşlık, geleneğin bütünüyle atlanması, yok sayılması, dinin anlaşılmasında engelleyici bir unsur olarak kabul edilmesi anlamına gelmemelidir. Çağdaşlık, dinin değil fakat dinî bilginin eksikliklerini, çağdaş dönemde yetersiz görünen unsurlarını gidermeye çalışmak olarak anlaşılmalıdır. Aksi bir bakış açısının bindiğimiz dalı kesmek anlamına geleceği açıktır. Necip Fazıl'ın; "*Ortada bir buz dağı vardı, hohlaya hohlaya erittik, şimdi çamurdan geçilmiyor*" ifadesi de, geleneği bütünüyle dışlamanın yararlı olmayacağı görüşünü desteklemektedir. Ayrıca, bizim de tarihsel varlıklar olduğumuzu ve geleneğin bir parçası konumunda bulunduğumuzu unutmamak gerekir. Ondört asırlık birikimi reddeden bakış açısının, ileriki zaman kesitlerinde veya bir asır sonra birilerinin gelip, bu asırda yaşayanları da içine katıp, onbeş asırlık birikimi yok sayabileceklerini göz ardı etmemesi gerekir..

Geleneği katı bir şekilde savunanların, Kur'an'ı geçmiş alimlerin tekelinde görmeleri yanlışın bir ucunu temsil ederken, gelenekselciliğe tavr almaya çalışan-

²³ Gasset, *Kütlelerin İsyanı*, s. 11-12.

ların ise, Kur'an metninin kendi düşüncelerinin bir çiftliği olmadığını görmemele-ri ve kavrayamamaları²⁴ da yanlışın diğer ucunu temsil etmektedir. Bu iki bakış açısından da uzak durulmalıdır.

Kur'an'ı günümüz insanının azami ölçüde istifadesine sunabilmek ve Kur'an yorumunda daha ileriye gidebilmek, daha ilerilere sıçrayabilmek amacıyla öncelikle adımımızı geriye doğru atmamızın gerektiği bilinciyle, İslam geleneğin- de, özellikle fıkıh ve tefsir usulünde geliştirilen yöntemlerin yeni bir okumayla gündeme getirilerek bunlara gerekli önemin verilmesi, sonrasında yeni yorum yöntemlerinin ciddi bir tenkide tabi tutularak incelenmesi, neticede de, sağlam, ayakları yere basan, tepkiye ve benzeme psikolojisine dayanmayan yorum yön- tem(ler)inin geliştirilmesi bir gerekliliktir. Aksi takdirde, gelenek göz ardı edilerek yapılacak yorumlamaların sağlıklı sonuç vermemekle birlikte zarar da verebilece- ği, daha iyiye ulaşmayı hedeflerken var olanı da yitirme riskini her zaman berabe- rinde taşıyacağı düşünülmelidir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed-Reşid Rıza, *Tefsiru'l- Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mı- sıır 1960.

Ahmed Han, *Tahrir fi Usuli't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II", *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Kü- sün, Yöneliş Yay, İst. 1990.

Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul ts.

Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapı- lanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.

Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1981.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.

Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.

-----, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993.

²⁴ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).

-----, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt-Ann K. S.

Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.

Gasset, Ortega Y., *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).

Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

Jansen, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993 (çevirene ait önsöz kısmı).

Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.

Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

Muslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, İstanbul 1982.

Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât Dergisi*, 2003/4, s. 98.

Rabinow, Paul-Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.

Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.

Suruş, Abdulkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8, s. 79-80.

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.

Zobairi, R. H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178.

BAZI İSLAM FİLOZOFLARININ TENASÜH NAZARİYESİNE YAKLAŞIMLARI

Eyüp BEKİR YAZICI*

ÖZET

Ruh, düşünce tarihi boyunca insanoğlunu en fazla meşgul eden konulardan biri olmuştur. Ruh-beden ilişkisi, ölüm ve sonrası, ruhun ölümsüz olup olmadığı üzerinde önemli tartışmalar yapılmıştır. Bir kısım düşünür, ölümsüz kabul ettikleri ruhun yolculuğunu tenasüh görüşüyle izaha çalışmıştır.

İslam filozofları da eserlerinde tenasüh fikrine yer vermişlerdir. Filozoflar bu konuda birbirlerinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. İslam düşünürleri genelde tenasühün imkânsızlığı üzerinde fikir beyan ederek onu geçersiz hale getiren delilleri açıklamışlardır. Bu baskın görüşe rağmen tenasühü benimseyen ve bunu haklılandırmaya çalışan İslam filozofları da olmuştur.

Bu makalede İslam filozoflarının tenasüh konusundaki farklı yaklaşımlarını açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din, ruh, beden, tenasüh, filozof

THE APPROACH OF SOME ISLAMIC PHILOSOPHERS TO THEORY OF METEMPSYCHOSIS

The soul is one of the most important subjects that human beings attended to it during the history of thought. The relation of soul-body, the life after death, the immortality of soul etc. are important problems discussed for years. Some thinkers explained the immortality of soul by metempsychosis.

Islamic Philosophers discussed this topic at their works. Their thoughts are different from each other. Although most of Islamic philosophers refused metempsychosis with different arguments; few thinkers accepted the truth of reincarnation.

In this article we will try to examine different views of the Islamic philosophers about reincarnation.

Key words: Religion, soul, body, metempsychosis, philosopher

GİRİŞ:

İnsan üzerine düşünme felsefenin önemli problemlerinden biridir. Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden beri, varlık olarak insan, aklı, duyuları, yetileri, fiziki ve psikolojik durumu, geçmişi ve geleceği üzerine çeşitli tartışmalar yapılmış,

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ebekir@atauni.edu.tr

çoğu kez, bir ruh ve beden varlığı olarak ele alınan insanın ölüm sonrası durumu hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda ruh-beden ilişkisini, ruhun yolculuğunu, insanın evrendeki konumunu ve ölüm sonrası hayatını izah için ileri sürülen seçeneklerden biri olarak ruh göçü (tenasüh) düşünürlerin ilgi alanında olmuştur.

Bu makalede ilk olarak tenasüh fikrinin tarihsel süreci ve günümüzde ulaştığı boyutlara dikkat çekilecek, daha sonra İslam düşüncesi tarihinde konuyu olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alan sınırlı sayıda düşünürün görüşlerine yer verilerek bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Bir terim olarak ruh göçü¹; (“Tenasüh”, “reenkarnasyon”, ing. metempsychose; transmigraton of the soul, palingenesis) bir bedenden ayrılan ruhun, derhal başka bir bedene girmesi, tek bir ruhun, insan, hayvan veya bitki bedenine girebilmesini kabul eden görüşü ifade eder.² Bu nazariyede, insan ruhunun ölümsüz olduğu, dolayısıyla beden ölünce başka bir varlığa geçtiği; bireysel ruhun bir dizi bedene can vereceği savunulur. Bununla birlikte bireysel ruhun mutlak bir ölümsüzlüğe erişmeden, ebediyete yükselmeden önce, tam olarak arınıncaya kadar, bir dizi ruh göçüne tabi olduğunu, başka bedenlerde yeniden ortaya çıktığını dile getiren görüş de bu kavramla karşılaşılır.³ Ayrıca tenasüh, Hint kültürünün bir unsuru olarak, ruhun bedenden bedene geçerek tekâmül etmesini ifade eden bir kavram⁴ olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Ruh göçüne inananlar genel anlamda, insan varlığının, biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki farklı bileşenden meydana geldiğini kabul ederler. Bu iki öğeden, ruhun temel bileşen olup, insanın gerçek özünü meydana getirdiğini; bundan dolayı, beden yok olup gittiği yerde, asıl gerçeklik olan ruhun ölümsüz olup, bedenden bağımsız bir varlığa sahip bulunduğunu dile getirirler. Bu anlayışa göre, insanın mutluluğunun temelinde ruhta aranması gerekir. Zira bedenle olan ilişkisi ruhun asıl özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisinde, bu dünyada yaptığı iyilik ve kötülöklere bağılı olarak, mutlak ölümsüzlüğe erişip tanrısal alana yükselinceye kadar, bir doğuş çarkı içinde olur. İnsanın ölümünden sonra ise, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine göçer.⁵

¹ İnsanın ruhunun daha önceden başka insan ya da bedenlerinde olduğuna ve ölünce yine başka bir bedene geçeceğine olan bu inanç Batı felsefesinde Pythagoras ve Empedokles ile ilişkilendirilmiştir. Bu konuda bkz., *Sarp Erke Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Haz. Komisyon, s. 974, 1123, 1223; Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, s. 68-70.

² Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 350.

³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 807.

⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 710.

⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 807.

1- Antik Dönemden Günümüze Tenasüh

Felsefe tarihi boyunca pek çok filozof eserlerinde tenasüh konusuna yer vermiştir. Bu nazariyeyi ilk defa ortaya atanların başında Pythagoras (mö. 572) vardır. Daha sonra bu düşünce Platon (mö. 427) ve Plotinos (ms. 270) gibi filozoflarda da görülmüştür. Bu fikir İslam düşüncesine ise Yunan felsefesi ve Hint düşüncesinden geçmiştir.⁶ Tarihsel süreçte tenasüh fikrinin ele alınışı ve geldiği nokta onun bütün yönleriyle irdelenmesini gerektirmiştir. Çünkü tenasüh fikrini yaymaya çalışanlar, temel kanıtlarını felsefe tarihine dayandırmaktadırlar.

İnsanlık tarihi göz önüne alındığında bu inancın, Eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Hint düşüncelerinde var olduğu bilinmektedir.⁷ Ancak günümüzle olan ilgisi açısından Hindistan ön plana çıkmaktadır. İnsan ruhunun bedenden bedene dolaştığı ve böylece özgülleştiği fikrini tarihsel süreçte Hinduizm'e dayandıran⁸ reenkarnasyoncular, daha sonra bütün din ve kültürlerin bu konudaki kaynaklarının da Upanişadlar ile Bhgavadgîtâ⁹ olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰ Zaten Hinduizm'in bilinen üç büyük semavî dinden önce olması¹¹, tenasüh konusunda onları etkilemiş olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

Çağımızda "tenasüh fikri" çeşitli açılardan ele alınarak, olumlu ve olumsuz yaklaşımlarla yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Bugün tenasühle ilgili yayımlanmış pek çok esere ulaşabilmemiz mümkündür. Bu eserler içinde, bilimsellikten uzak, insanları yanıltabilecek bilgilerle dolu, tarafgir, olumsuz yayınlar dikkat çekici ölçüde fazla ve kolay ulaşılabilirken,¹² akademik anlamda, ciddi araştırmaların sayısı ise, diğerlerine oranla az sayıdadır.¹³ Olumsuz örnekler içeren eserlerin bir kısmında, tenasühün temellendirilmesi aşamasında İslam düşünürlerinin fikirlerine de yer verilmiş olması, konunun bu noktadan irdelenmesi hususunda bizi sevk eden âmillerden biri olmuştur.

Ruh göçü fikri, ruhun gizemli dünyasına ilgi duyan insanların uzak durmadığı bir düşünce olarak karşımıza çıkmıştır. İnsanlar tarih boyunca ruh-beden ilişkisini sorgulamış ya da ruhun ölümden sonraki durumunun ne olacağı ile ilgilenmişlerdir. Bugün de aynı merakla ruh, gizemli bir dünyaya açılan kapı olarak algılanmaktadır. Bu aşamada günümüzde ruh göçüne inananların, insanlara aktardığı bir kısım fikirlere işaret etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

⁶ Vural, *age.* s. 350.

⁷ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 75.

⁸ Bkz. Nikhilananda, *Hinduizm*, s. 65-72.

⁹ Bunlar Hinduizmin kutsal metinleri olarak kabul ediliyor. Bkz. Korhan, *Hinduizm*, s. 43, 45.

¹⁰ Bkz. "Sunuş" *Hinduizm*, (içinde) s. 5.

¹¹ Bkz. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 18.

¹² Örnek olarak bkz., Çaycı Said, *Ruhculuğa Göre Kur'an Öğretisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.

¹³ Bkz. Baloğlu, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitabiyat, Ankara 2001; Güllüce, Veyssel, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

Reenkarnasyonu insanlara takdim eden anlayış, bu inanç ile mutluluk güdülerimize, “öte âlemi tanımak” arzumıza getirdiği eksiksiz doygunluğun ve yeni fikrin pırıl pırıl sadeliği karşısında unutulmuş, gerçekliği kaybolmuş, tutarsız doktrinlerin, sistemli belirsizliklerin kesin olarak bertaraf edilmesinin sağlanacağı düşüncesini aşılamaaya çalışmaktadır. Böylece onlar, “insanı yıkan, umutsuzluktan başka bir şey vermeyen inkârcı fikir ve itikatları, insanı pek az tatmin eden dinsel dogmaları (nassları) ortadan kaldıracılabileceklerini” ileri sürerek, ruh göçü kanunu olmadan dünyayı idare etmeyi adaletsizlik ve zalimlik olarak görmüşlerdir.¹⁴ Bu fikri insanlığa sunan anlayışın en önemli argümanları insanın ahlâkî durumu, ölüm korkusu ve ölümden sonrası ile ilgili meraktır. Aslında hayatın bizzat kendisi gibi ölüm de insanın her an için zihnini meşgul eden bir gerçektir. İnsanların kaçınılmaz bir son olarak hesaba kattıkları ölüm gerçeği, çoğu zaman bir ölüm korkusuna dönüşür ve insan bu korkudan kurtulabilmek için devamlı bir arayış içinde olur. Ölüm korkusunun insanları arayışa sevk ettiği en önemli alanlardan biri de ruhun durumu, ölüm sonrası hayat ya da ölümden sonra bizi neyin beklediği sorudur.¹⁵ İnsanlarda ölüm korkusu gibi, ölümsüzlük arzusunun bulunduğu da bilinmektedir. Böyle bir arzunun ise, insanları yeniden doğuşa inanmaya sevk eden bir sebep olduğu açıktır.¹⁶ İşte bu sorunu aşmada ruh göçü insanlara kurtarıcı bir düşünce olarak kabul edilmekte, insanların reenkarnasyona yönelişinde bu sunum etkili olmaktadır.

Tenasühü benimseyen kişilerin eserlerinde, neredeyse bütün büyük dinlerde bu fikrin var olduğunun ortaya konulmaya çalışılması, her felsefi ekolün önemli düşünürlerinden bu yönde alıntılar yapılarak, okuyucularda bu fikrin insanlığın ortak mirası olduğu düşüncesi uyandırılmaya gayret edilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca özellikle semavî dinlerde ruh göçü ile ilgili doğrudan bir açıklama bulunmamasına rağmen reenkarnasyonu savunan kimselerin bu dinlerin kutsal metinlerini zorlayarak yaptıkları yorumlarla bu inancı bu dinlere mal etme çabaları da göze çarpmaktadır.¹⁷ Bu hususta Kur’an ayetleri ile ilgili yanlış yönlendirmeye dikkat çeken çalışmalar, konuyu farklı bir açıdan ele almaktadır.¹⁸ Yine özellikle ilk çağ filozoflarının görüşleri başta olmak üzere birçok düşünürün görüşleri üzerine aşırı te’viller yapıldığına vurgu yapan çalışmalar¹⁹ da söz konusu inancın temellendirilmesi noktasında bir problem yaşandığını göstermektedir. Bu nedenle tenasüh inancını yaymak isteyenlerin, bu konuda hem İslam düşünürlerinin fikirlerini tam olarak yansıtmayarak, hem de bazı antik dönem filozoflarının görüşlerini tek taraflı bir bakış açısıyla ele alarak nazariyelerini temellendir-

¹⁴ Geley, *Tekamülcü Ruhçuluk*, s. 59-61.

¹⁵ Bkz. Moody, *Ölümden Sonra Hayat*, s. 33 vd; Shaffer, *Ruh ve Öresi*, s. 13.

¹⁶ Bkz., Koç, “Psiko-Sosyal Yönleriyle Ölümsüzlük Arzusu”, *EKEV*, sy. 30, s. 55-56.

¹⁷ Bu konudaki örnekler için bkz., *Evrensel Yasa Tekrar Doğuş*, I, 161, 178, 194.

¹⁸ Bkz., Güllüce, *Kur’an Işığında Reenkarnasyon*, s. 141-149.

¹⁹ Bkz., Baloğlu, *age.* s. 37-38.

meye çalıştıkları ileri sürülebilir. Bu eserlerde örneğin, Antik Yunan'dan Aristoteles, İslam dünyasından Mevlana ve İbn Arabî gibi daha pek çok düşünür tenasüh anlayışını benimseyen kimseler olarak nitelenmişlerdir.²⁰ Oysa gerek bütün büyük dinlerde ve gerekse filozofların pek çoğunda tenasüh anlayışının varlığını ortaya koyabilmek için daha kesin kanıtların ileri sürülmesi gerekirdi. Üstelik bu çalışmalarda, bizim de burada değindiğimiz bir kısım filozofların felsefi düşüncelerinin tam olarak yansıtılmadığını da söyleyebiliriz. Bu açıdan biz değerlendirmizde daha önce birkaç araştırmacının da kısmen değinmiş olduğu bu konuya işaret etmeye çalışacağız.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, filozofların eserlerinde tenasühe Antik dönemlerden bu yana yer vermiş oldukları bilinmektedir. İnsan ve ruh üzerine düşünen filozoflardan bir kısmı tenasüh görüşünü benimsemişken, bir kısmı onun imkânsızlığı üzerinde durmuştur. İslam düşüncesinin kaynakları arasında olan Antik Yunan ve Hint düşünceleri, tenasühe yer vermeleri bakımından İslam düşünürlerini de etkilemişlerdir. İslam filozoflarının tenasühü konu edinmelerine sebep olan düşünceleri daha ziyade Pythagoras ve ekolü ile Platon'da görmekteyiz. Pythagoras ve Platon'un İslam felsefi düşüncesi üzerindeki etkisi ise bilinmektedir.²¹ Dolayısıyla bu konudaki etkilenme, doğal bir sürecin sonucu olarak kabul edilebilir. Pythagorasçı okul özellikle ruh göçüyle ilgili sahip olduğu görüşleri ile felsefe tarihinde birçok düşünür üzerinde etkili olmuştur. Pythagoras'ın, kendisine atfedilen, "*Bir gün gelecek ben elimdeki bu değnekle yine karşınızda ders vereceğim*"²² sözüyle tenasüh inancını ifade etmiş olduğu varsayılır. Yine Pythagorasçı okulun önemli filozoflarından Ksenophenes'in, bir köpeğe işkence edilirken acıyıp şu sözleri söylemiş olması: "*Dur vurma artık! Dost bir kişinin ruhu var bunda. Sesini duyunca tanıdım.*"²³ da bu ekolün tenasüh anlayışına sahip olduğunun delili olarak ele alınmıştır. Bu okulun öğretisine göre, ölümsüz olan insan ruhu sürekli bir doğuş çarkı içinde dönüp durmaktadır. Onu bu döngüden kurtaracak olan ise, bilimsel bilgi yoluyla, tinsel arınma ve erdemli bir yaşam olacaktır.²⁴ Daha sonra özellikle Platon'un ruhun ölmezliği ve bu dünyanın onun asıl vatani olmayışı, asıl yurduna ulaşmaya kadar yapması gerektiği eylemler²⁵, birçok düşünür tarafından ondaki tenasüh anlayışının bir sonucu olarak benimsen-

²⁰ Geniş bilgi için bkz. *Evrensel Yasa Tekrardoğuş*, III, 83, 113. Mukayese için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 710.

²¹ Bkz., Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 46.

²² Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 21

²³ Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 21.

²⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 23

²⁵ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 58-59. Platon'un tenasüh anlayışı hakkında bilgi için bkz. Erdoğan, "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümünden Sonraki Hayat İle İlgili Görüşlerinin Dini Ve Felsefi Analizi" FÜİFD. Elazığ 2004.

miştir.²⁶ Nitekim Platon'un özellikle Phaidon²⁷ ve Devlet²⁸ isimli eserlerinde bu konuya yer verdiği de bilinmektedir.

İslam düşünürlerinin tenasühü benimseme ya da reddetmeleri, genellikle Pythagoras ve Platon'un etkisi ile bu etkiye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu konuda vurgulamamız gereken önemli bir husus da, tenasühe tavır alan İslam düşünürlerinin Aristoteles'in özellikle Pythagorasçı tenasüh anlayışına yönelmiş olduğu eleştiriden etkilenmiş olmalarıdır. Bu eleştirisinde Aristoteles tenasühü "saçma" olarak nitelemekte ve ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁹ Aynı şekilde İslam filozoflarının önemli bir kısmı kendi dini ve kültürel değerleri yanında Aristoteles'in bu düşüncesinden de hareketle tenasühün imkânsız olduğunu belirtmişlerdir. Yani Aristoteles'in bu konuda İslami düşünceye uygun düşen görüşlerinin, İslam filozoflarınca ruhun yolculuğu probleminde Aristotelesçi yaklaşımı tercih etmelerini kolaylaştırmıştır.

İslam filozofları tenasüh konusunda farklı fikirler benimsemişler, büyük çoğunluğu tenasühün mümkün olamayacağını ileri sürerken, bir kısmı da tenasühün mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Bu anlamda tenasüh anlayışını kabul edenlere örnek olarak Ebu Bekir er-Razi ile İhvan-ı Safa ekolünü, reddedenlere örnek olarak da Aristoteles'i takip eden İslam filozoflarından İbn Sînâ ile İşraki ekole mensup olan Sühreverdî'nin görüşlerine yer vereceğiz. Onların bu farklı tutumların etkilenmiş oldukları felsefi kaynaklara bağlı ortaya çıktığına işaret etmeye çalışacağız.

2- İslam Düşüncesinde Tenasüh Görüşünü Benimseyenler:

a) İhvan-ı Safa

İhvan-ı Safa, risalelerinde tenasüh kelimesini kullanmamıştır. Aynı anlama gelen farklı kelimeleri tercih etmişlerdir. Bunlar arasında "intikal"- "geçişme", "neş'e"- "yeniden-ikinci kez ortaya çıkış", "istihale" gibi kelimeler dikkatimizi çekmektedir. Bu anlamda ruh, bir bedendeki ömrünü tamamlayınca, kemale erinceye kadar diğer bedenlerde yeniden hayatına devam edecektir.³⁰ Yani ruh bir yolculuk yapmaktadır ve bu yolculuğun son varış noktası bu cisimsel âlemden başka, ulvi bir âlemin merkezi olan yerdir. Ruh temizlenip buraya vardığında yolculuk sona erecektir.³¹

²⁶ Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 207-210.

²⁷ Bkz., Eflatun, *Phaidon*, s. 26-35, 55-61 vd.

²⁸ Bkz. Platon, *Devlet*, s. 269-273.

²⁹ Bkz., Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 38.

³⁰ *Resâilü İhvan-ı Safa*, III, 41, 47.

³¹ *Resâilü İhvan-ı Safa*, III, 37.

İhvan-ı Safa, risalelerinde insan ruhu için devamlı bir alçalış ve yükselişten bahsetmiş ve bu seyri de bir nevi ruhun yolculuğu olarak ifade etmiştir. Ruhun tamamen temizlenip ebedi hayata hazır hale gelmesini ölümüne kadar devam eden bir yolculuk olarak ele aldığı için³² bunu bir tenasüh yolculuğu olarak algılamak isabetli gözükmektedir.

İhvan risalelerinde özellikle insan nefsi üzerinde durulur ve beden hapishanesindeki insan nefsinin bu karanlık, elem verici, alçaltıcı ve eksik durumundan ölümle kurtulabileceğine işaret edilir. İnsan bedeni ruh için asla uygun bir konak değildir. Ruh ulvi âlemdeki meleklerin vasıflarıyla ezeli olduğu yerini özlemekte ve bu cisimler âleminde tekrar o ulvi âleme geçiş için beklemektedir.³³ İnsan bu dünyadaki faaliyetleri ile ya melek seviyesine yükselir ya da şeytani vasıflara bürünür. Beden hapishanesinden kurtulup ruhun ebedi âlemle mükâfatlanan yolculuğunun son bulması ancak güzel fiillerle gerçekleşecektir.³⁴

Kısacası bu konuda yapılan çalışmalarda da ifade edildiği gibi³⁵ İhvan-ı Safa'ya göre, Allah kendisini unutan ruhları bir ceza olarak bu dünyaya göndermiştir. Felekler âleminde buraya düşen ruhlar hatasını anlayıp tövbe ettikçe affedilip eski yerine dönme imkânına sahipken hatasını anlamayanlar, bu cisimsel âlemde çeşitli cisimlerle birleşerek olgunlaşmaya değin kalırlar. Yetkinliğe ulaşamayan ruhlar bu dünyada bir inorganik cisimle, bir bitkiyle, bir hayvanla ya da bir insanla birleşebilirler. Burada ruh dünya bedenini bir vasıta olarak kullanarak âhireti kazanmak için çalışır. Olgunlaşmış ruhlar semavata yükselirken olgunlaşamayanlar, bedenlerinin karanlığında hapis olmaya devam ederler.

Burada tekrar vurgulamak istiyoruz ki, İhvan risalelerinde tenasüh açık bir şekilde yer almamışsa da çeşitli simge ve işaretlerle tenasüh fikri işlenmiştir. Onlar bu konudaki düşüncelerinde Pythagorasçılardan etkilenmiş ve onların görüşlerine benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.³⁶ Bu nedenle ihvanın bu fikre risalelerinde yer vermesi onun kaynakları açısından bir etkilenmeye işaret etmektedir. Sonuç olarak, İhvan-ı Safa'da bir tenasüh inancı mevcuttur ve bu inancın kökeninde Phytagorasçı öğretidir.³⁷

³² *Resâilu İhvan-ı Safa*, I, 100, 184-185; III, 36-38, 41; 79-80; IV, 243-245.

³³ *Resâilu İhvan-ı Safa*, II, 184; IV, 183.

³⁴ *Resâilu İhvan-ı Safa*, III, 41; IV, 112.

³⁵ Ferruh, "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* (içinde), I, 334-337.

³⁶ Hane'l-Fahurî-Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 274.

³⁷ Ferruh, "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* (içinde), I, 337.

b) Ebu Bekr er-Râzî

İslam filozofları arasında belirgin bir şekilde tenasühü kabul eden düşünür hiç şüphe yok ki Râzî'dir (ö. 925). Razi tenasühle ilgili görüşlerini "*es-Sîretu'l-Felsefiyye*" isimli eserinde ortaya koymaktadır. O, "*canlıların kendi bedenlerinden farklı türlerdeki başka bedenlere geçmeleri mümkündür*".³⁸ ifadeleriyle bu yöndeki düşüncelerini açıklamıştır. Râzî tenasühü kabul etmesini aklen temellendirmeye de çalışmıştır. Bu anlamda, "etobur hayvanların öldürülmelerinin haklı gerekçeleri olması gerekir" fikrini ileri sürmüştür. Eğer bu hayvanların bedenlerinde haps olmuş nefislerinin, insan bedeni gibi başka bedenlere geçerek kurtuluşları söz konusu olmasaydı, onların avlanmaları ve öldürülmeleri doğru olmazdı. Râzî bu geçişin hayvanlar gibi insanlara göre alt mertebede olan canlıların özgürleşmesine, kurtuluşuna ve mutluluğuna bir vesile görmüştür.³⁹ Buna göre Râzî, ruhların hayvanlardan insan bedenine bir geçişinin bulunduğunu, bunun gerçekleşmesi esnasında bir yücelmenin söz konusu olduğunu ifade etmiş ve hayvan bedenindeki ruhun kurtarılması için avlanmalarının ve öldürülmelerinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Ancak Râzî bu geçişin insanla sınırlı olduğuna dikkat çekerek insan bedeninden başka insan bedenine veya daha yüce bir varlığa geçişi uygun görmüştür.⁴⁰

Râzî'nin bu yöndeki görüşlerine "*Resâilu Felsefiyye*" isimli eserin "*min Kitab İlmi'l-İlahi*"⁴¹ bölümünde yukarıdaki fikirlere benzer şekilde işaret edilmiştir. İbn Hazm'ın "*Kitabu'l-Fasl*"'ından nakledilen bir metinde ise, Râzî'nin tenasüh inancı göze çarpmaktadır. Bu görüşlerinde o, yukarıda ifade ettiğimiz fikirlerinin yanı sıra, tenasühü kabul eden bir grup kimseyle birlikte, dünyada devamlı kötü fiiller işleyen insanların ruhlarının şeytanların ruhları tabakasına ait olarak ebedi cehennemliklerden olduklarını, devamlı iyilik yapan kimselerin ruhlarının da melekler tabakasına ait olarak ebedi cennetliklerden oldukları fikrini benimsediği görülmektedir.⁴²

Gerek Râzî'nin eserlerinde, gerekse Râzî üzerine yapılan çalışmalarda ortaya konduğu gibi o, fikirlerinde tenasüh inancına yer vermiştir.⁴³ Bu inancı taşımasına sebep olan etkenleri, diğer bir kısım felsefi fikirlerinde de olduğu gibi antik Yunan ve Hint felsefelerinde bulmaktayız. Bu konudaki araştırmalar ortaya koymuştur ki Râzî, tenasüh konusunda Pythagoras ve Platon vasıtasıyla Antik

³⁸ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105.

³⁹ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105; Karaman, *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 58-59.

⁴⁰ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105.

⁴¹ Bu eser ile ilgili olarak bkz. Karaman, "Tabib-Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *EKEV*, sy. 15, s. 144.

⁴² Bkz., Nasır, "Zadu'l-Müsafirin, min Kitabi'l-İlmi'l-İlahi", *Resâilu Felsefiyye* (içinde), s. 174-175; İbn Hazm, *Fasl*, I, 90-91.

⁴³ Bkz. Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105; Karaman, *Ebû Bekir Er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 58-60; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83.

Yunan felsefesinden, İran şehri vasıtasıyla da Hint düşüncesinden etkilenmiştir.⁴⁴ Râzî'nin metafizik alanında ortaya koyduğu beş ezeli ilkeyle uyumlu bir şekilde de nefis döngüsünü gerektiren bir yaklaşımı tercih ederek, tenasühü saçma bulan Aristotelesçi ruh anlayışına karşı Platoncu bir görünüm sergilemiş olduğu ifade edilebilir.

3- İslam Düşüncesinde Tenasüh Görüşünü Reddedenler:

a) İbn Sînâ

İbn Sînâ kendisinden önce tenasühü reddeden büyük Türk-İslam filozofu Fârâbî (öl. 950) gibi tenasühü reddetmiştir. Bu konuda hem Fârâbî'nin hem de İbn Sînâ'nın Aristotelesçi bir yaklaşım sergilediklerini söyleyebiliriz. Ancak bu etkiyi İslam kültürü ile birleştirdikleri de bir vakiydir. Bunu Fârâbî'nin şu ifadelerinden anlamak mümkündür. *"Tenasühü savunanların dediği gibi ruh, bir bedenden ötekine geçmez. Beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk veya azap vardır. Her ruh layık olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya azap görecektir. Bu da adaletin gereğidir."*⁴⁵ Görüldüğü gibi düşünür, tenasühü reddederken, bunu İslamiyet'teki mead öğretisi çerçevesinde ele almaktadır.

Fârâbî'yi izleyen İbn Sînâ (öl. 1037) tenasüh konusunu ondan daha ayrıntılı olarak, *"Şifa"*, *"el-İşarat"*, *"Ahvalu'n-Nefs"* ve *"en-Necat"* isimli eserlerinde ele alır ve tenasühün imkânsızlığını, -bir nefsin birden fazla beden kullanamayacağı- tezini işleyerek reddeder. İbn Sînâ'nın "ruhun bekası" ve "ölümden sonraki durumu" ile ilgili fikirleri tenasühün mümkün olamayacağını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁴⁶ Konuyla ilgili görüşlerini en açık olarak *Şifa'nın "Kitabu'n-Nefs"* bölümünde ortaya koymuştur. Burada düşünür, hem her beden için müstakil bir nefsin gerekli olduğunu, hem de bir bedende tasarrufun ancak tek bir nefisle mümkün olabileceğine işaret eder. Böylece nefis ile beden arasındaki ilişkinin tek bir bedene ait tek bir nefsi gerektirdiğini ortaya koyarak hiçbir şekilde bir bedenin ikinci bir nefsi kabul etmesinin mümkün olmadığını ifade eder ve buna bağlı olarak da tenasüh mümkün değildir hükmüne varır.⁴⁷ İbn Sînâ nefsi tanımlarken, her insanın kendine has bir insanî ruh taşıdığını ifade etmiş, böylece her fert için müstakil ruh vardır anlayışını benimseyerek tenasühü baştan reddetmiştir. Ona göre, nefsin ferdiliği onun başka bedenlerdeki varlığına engeldir. Dolayısıyla bu soyut cevher için müstakil bir beden vardır ve ruhun bu bedenden sonra başka bir

⁴⁴ Karaman, *"Tabib-Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları"*, s. 150-151; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83.

⁴⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, s. 64; Fârâbî ve tenasüh konusunda bkz. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 221-222.

⁴⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 98 vd; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 165 vd.

⁴⁷ İbn Sina, *eş-Şifa-et-Tabiiyyat II*, VI, 202-207.

bedene geçişi söz konusu değildir.⁴⁸ *Ahvalu'n-Nefs*'te ise düşünür, önce nefsin bekası ile ilgili bilgiler vererek nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve bedenın ölmesiyle onun da yok olmayacağını anlatır.⁴⁹ Bu konuyu izahtan sonra "*fi İbtali't-Tenasüh*" başlığı altında her bir beden için müstakil bir nefsin gerekli olduğunu, bir bedende değişen ve çoğalan nefislerin söz konusu olamayacağını ileri sürer. Düşünür bir bedenın birden fazla nefsi kabul etme yeteneğinin bulunmadığını ifade ederek, bu durumdaki bedenın ikinci bir nefsi kullanamayacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre "Eğer, her biri kendisine bağlanmış, kendisi için ruh isteyen birçok bedene göç edebilen bir ruh farz etsek, o zaman iki ruh aynı zamanda bir arada bulunur. Dahası, daha önce de dediğimiz gibi, ruh ile beden arasındaki münasebet, ruhun bedende gizli olması şeklinde değil, fakat ruhun bedenın şuurunda olacak ve bedenın onun fiilleriyle tesirlenecek şekilde ruhun bedeni idare etmesi mânâsınadır. Yaşayan her canlı varlık kendini idare ve kontrol eden bir ruhu olduğunun şuurundadır. Eğer canlı varlığın şuurunda olmadığı başka bir ruhu varsa aksi halde böyle bir ruhun bedeniyle ilişkisi nasıl olabilir. Bu, canlı varlık ne kendi şuurunda ne de bedeniyle ilgileniyor demektir; halbuki ilişki bu şekilde olamaz."⁵⁰ Çünkü bir bedende sadece bir nefis yer alabilir ve sadece tek bir nefis bedeni kullanabilir. Zira bedenın birden fazla nefsi algılaması söz konusu olamaz. Ayrıca o, bir bedende birden fazla nefsin yer alması, tasarrufta bulunmasının imkanı yoktur görüşünü ifade ederek buna bağlı olarak tenasühün hiçbir şekilde düşünölemeyeceğini⁵¹ belirtmiştir.

Düşünür, tenasühü ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu izah ederken ele alır ve tenasühün imkânsızlığı üzerinde durarak şöyle der: "*Aksi halde her karışım, kendisine taşan ve tenasüh eden nefsin de onunla birlikte olduğu bir nefsi gerektirir ve tek bir canlının iki nefsi olurdu. Sonra, her yok oluşun bir oluşa bitişmesi ya da oluşan cisimlerin sayısının kendilerinden ayrılmış nefislerin sayısınca olması ya da ayrık nefislerin tek bir beden hak edip böylelikle ona bitişmesi veya engellenerek ondan uzaklaşması zorunlu değildir.*"⁵²

Ayrıca İbn Sînâ "*en-Necat*" isimli eserinde de konuyu benzer şekilde ele alır. Ona göre şayet tenasüh mümkün olsaydı o zaman bir beden için iki veya daha fazla nefsin varlığının imkânı gerekecekti. Böyle bir şey mümkün olmadığı için tenasüh imkânsız olmaktadır.⁵³ Böylece her nefis için özel bir bedenın varlığını ortaya koymaya çalışır.

⁴⁸ Bkz. İbn Sina, *İnsan Hakkında*, s. 116; Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, s. 128-129; Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, s. 41.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 99 vd.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 106-107; Bkz. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 208.

⁵¹ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 106-107.

⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 179.

⁵³ İbn Sînâ, *en-Necat*, II, 40-41.

Filozofun tenasühle ilgili yaklaşımını değerlendiren şu tespit konuyu izah açısından önemlidir. “İslam kelâm ve felsefe geleneğinde tenasühü reddedenler arasında İbn Sînâ’nın tenkidi iki bakımdan önem arz eder. Birincisi onun yaptığı tenkit, tenasühe inananların gözardı ettiği en önemli hususa temas eder: Kişiliğin ferdi oluşunu vurgular. İkinci olarak ise, felsefe geleneğinde çoğulculuk adına tenasühe imkân tanıyan görüşlere de ciddi bir eleştiri getirmesidir. Şüphesiz İbn Sînâ’nın tenasüh aleyhindeki delilleri geliştirme gayreti, esas olarak bu inanışın rasyonel olmadığını ve daha da önemlisi İslam akidesi ile uyuşmadığını sergilemek amacına yöneliktir.”⁵⁴

İbn Sînâ’nın nefsin özel bir bedene ait oluşu ve ondan ayrıldıktan sonraki durumunu izahı da tenasühe karşı bir delil olarak ele alınabilir. Zira düşünür ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki sürecine işaret ederken İslamiyet’teki mead öğretisi çerçevesinde görüşler ortaya koyar.⁵⁵

Filozofun felsefi anlayışında nefs’in taşıdığı anlam ve nefis hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun yine tenasühe imkan tanımayan bir anlayışı tercih ettiği görülecektir. Şöyle ki, düşünürümüz nefsi nebatî nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olmak üzere üç kısma ayırır.⁵⁶ Bilindiği gibi İbn Sînâ’nın bu tasnifindeki bitkisel ve hayvanî nefisler bedenlerinin yok olmasıyla ortadan kalkmaktadırlar. Oysa insanî nefis ölümsüz olarak varlığını devam ettirmektedir.⁵⁷ Bu durumda da tenasühün bir şekli olan hayvanî nefsin insanî nefse yükselmesi imkansız olmaktadır.

İbn Sînâ’nın tenasühle ilgili yaklaşımı daha sonra bu makalede ele alacağımız Sühreverdî de dâhil bir çok İslam düşünürü tarafından izlenmiştir. Onun kullandığı argümanlar, tenasühü reddeden İslam filozofları tarafından tercih edilip, kabul görmüştür.

b) Sühreverdî

Düşünce sisteminde tenasüh öğretilerine yer veren ve onu reddeden düşünürlerden biri de İshrâk felsefesinin İslam dünyasındaki en önemli temsilcilerinden biri olan Ş. Sühreverdî (öl. 1191) dir. Eserlerinin büyük çoğunluğunda tenasühün imkânsızlığını delilleriyle tartışmış ve bu konudaki düşüncelerini çelişkiye mahal bırakmayacak derecede açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bazı çalışmalarda Sühreverdî’nin bu konuda çelişkili fikirler taşıdığı yönünde iddialar vardır.⁵⁸ Bu tür iddialar, “*Hikmet-i İshrak*”ta yer alan bazı ifadelerinden kaynaklan-

⁵⁴ Baloğlu, *İslam’a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s. 146.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik*, s. 172-775.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Ahvalu’n-Nefs*, s. 57.

⁵⁷ Bkz. Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, s. 17, dph. 33.

⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî’nin Felsefesi’nde Ontoloji Problemi*, s. 203-207.

maktadır. Çünkü söz konusu eserdeki bazı ifadeler, tenasühü kabul ettiğini vehmettiren derecede bir kapalılık taşır. Bu nedenle bu düşüncelerinin irdelenip konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Sühreverdî'nin ifadelerindeki karışıklık, okuyucuyu geniş perspektifte bilgilendirme gayretine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yine bu tür kanaatlerin oluşmasında, onun kaynakları arasında Pythagoras'ın ve az da olsa Hint felsefesinin olması, dahası ruh için bu dünyadan ulvî âleme uzanan bir yükselişi kabul etmesi, yol açmış olabilir. Bu nedenle düşünürün bu konuya ait görüşlerinin bir bütünlük içinde ele alınmasının ve eserlerinin dikkatli bir şekilde incelenmesinin çelişkileri ortadan kaldıracak bilgilere ulaştıracağı kanaatini taşımaktayız.

Sühreverdî, ilk dönem eserlerinde tenasüh konusunu başlıklar halinde ele almış, konuyla ilgili yeterli bilgileri şüpheye mahal bırakmayacak derecede bir açıklıkla vermiştir. Bu bağlamda metinlerinde tam bir tenasüh karşıtıdır ve delilleriyle tenasüh fikrini reddeden bilgiler sunar.⁵⁹ Örneğin, *Telvihât* isimli eserinde tenasühü tartışmış ve tenasühü kabul edenlerin görüşlerinde bulunan eksikliklere ve çelişkilere işaret etmiştir. Bu çerçevede ruh göçü kabul edildiğinde, aralarında sayı bakımından orantısız olarak büyük farklar bulunan hayvan ve bitkilerin nasıl olup da insan sayısına denk düşeceğini sorgulamış ve neticede bunun imkânsızlığına işaret etmiştir. Böylece o, her beden için özel bir ruhu bulunduğuna işaret ederek rûhun başka bir bedene intikalinin asla söz konusu olmadığını vurgulamıştır.⁶⁰

Yine bir başka eserinde "*fi Bekai'n-nefs*" başlığı altında yer verdiği bu konuya "*Tenasüh, imkan dışıdır.*" diyerek giriş yapmaktadır. Daha sonra ise konuyu şöyle açıklar: "*Çünkü rûh, kendi bedeninin cinsinden olan başka bir bedene geçerek eylemde bulunsaydı, bu durumda ikinci beden yapısının bir rûh kabul edebilecek özgünlükte, elverişlilikte bulunması gerekirdi. Bu durumda Tanrı tarafından ona özgün ayrı bir rûh yaratılmayı hak edecektir. Yani beden için özgün bir rûhla beraber bir de intikal ile gelecek ikinci bir rûh olacaktır ki bu durumda bir canlıda iki nefis ortaya çıkacaktır. (Sühreverdî'ye göre rûh konusunda da açıklandığı gibi yaratılan her beden için özgün bir rûh vardır. Bedenin yaratılıp ona özgün rûhun olmaması düşünülemez.) Bu durumda birisi, kopyalanan; öteki özgün iki rûhun bir canlıda bulunması akıldışı, muhaldir... Eğer rûh'un insandan hayvana intikali şeklinde bir tenasüh düşünülürse bu imkansız bir şeydir. Çünkü o zaman bedenler kopyalanan (tenasühle geçen) rûhlara yer olmak bakımından üstün olurdu. Yok eğer hayvanlardan insan bedenlerine intikal olsaydı, bu durumda da rûhlar, bedenlerden üstün olurdu ki bu açık uyumsuzluk nedeniyle bunların hepsi muhaldir.*"⁶¹

⁵⁹ Bkz. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 81-85; Suhrawardî, *Elvâhu'l-İmadiyye, Three Treatises*, s. 57-58.

⁶⁰ Bkz. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 81-85.

⁶¹ Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 57-58.

Sühreverdî, yine bir başka eserinde her rûhun ve ona ait her beden, özgün ve birbiri için olduğunu ifade ederek tenasühü reddeden⁶² görüşlerini açıklamıştır. Bu görüşleriyle Sühreverdî de İbn Sînâ gibi her bir fert için müstakil bir ruhun zaruri olduğunu ifade eder. Şayet bir ruhun bir canlıdan bir diğerine sirayeti mümkün olsaydı tek bir canlıda düşünen, algılayan iki farklı ruhun olması gerekirdi ki bunun muhal olduğu açıktır ifadelerini kullanarak⁶³ tenasühün imkansız olduğunu işaret etmiştir.

Görüldüğü gibi, Sühreverdî'nin eserlerinde açık bir şekilde tenasühü reddeden ifadeler yer almaktadır. O, ne insandan hayvana, ne hayvandan insana, ne de bir bedenden diğer bir bedene yönelen bir tenasüh kabul eder. Bekir Karlığa'nın da ifade ettiği gibi, "Pythagorasçılık'ta önemli bir yer tutan tenasüh-i ervâh görüşünü diğer İslam düşünürleri gibi Sühreverdî de, İslam inançlarına aykırı olduğu için reddeder. Zaten Pythagorasçılıktaki tenasüh fikrine İslam düşünürleri hemen hemen hiç yer vermezler."⁶⁴ Biz de düşünürle böylesi bir görüşü mal etmemize sebep olacak bir fikrinin olduğunu tespit edebilmiş değiliz. Aksine Sühreverdî'ye göre beşerî nefis eğer Allah'ı ve meleklerini bilen (arif) bir nefis ise hakikatlerle süslenmiş olarak varlığını devam ettirir. O'nun için hakikatlerin işlenmesinin derecesi vardır. Çünkü o, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan aklının hatırlamadığı lezzetlerde bulunan nefsin kemâlinin gayesidir. Eğer nefis, Allah'ı ve meleklerini bilmeyen bir nefis olursa, Yüce Rabb'in "bu dünyada gözü kör olan, âhirette de kör ve daha şaşkındır"⁶⁵ dediği gibi, Allah'tan ayrı olmasından dolayı kör olur.⁶⁶ Sühreverdî, böylesi iyi işler yapan nefslere iyi mükafatlar, kötü amel sahiplerine de cezalar olacağı dışında, rûhun ceza veya mükafat cinsinden bir tenasühünü asla onaylamaz.

Bu problemi çözümlenmemize yardımcı olacak ifadeler Sühreverdî'nin *Yezdân Şinâht* isimli eserinde yer alır. O bu eserde ruhun vücudu terk ettikten sonraki durumunu şu şekilde açıklar: a) Ruh; ne bu dünyaya ne de ötekine ilgi duymayan aptallar gibi basit ve saftır, çocukların ruhları gibi. b) Ruh; dünya ile çok meşgul olduğundan basit ve kirlidir, bu sebeple bu dünya onu daha çok cezp eder. Ölümden sonra ise arzuladığı şeyden (dünya) ayrıldığı için büyük ıstırap duyar. Fakat tedricen dünyalık aşkını unuttur ve ilk durumda olduğu gibi basit hale gelir. c) Ruh; basit değil mükemmel ve saftır, öldükten sonra benzeştiği düşünülür, âleme katılır ve tarif edilemeyen Tanrı'yı müşahede zevkine ulaşır. d) Ruh; mükemmel fakat murdardır, bu yüzden ölümden sonra vücuttan ve İlk Kaynak'tan ayrıldığı için çok büyük acı çeker, fakat zamanla bu dünyaya yabancılaşmaktan doğan

⁶² Suhrawardî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 106.

⁶³ Suhrawardî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 106.

⁶⁴ Karlığa, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansımaları", *Felsefe Arkivi*, sayı: 22-23, s. 257.

⁶⁵ 17 İsrâ, 72.

⁶⁶ Sühreverdî, "Filozofların İnançları (İ'tikadu'l-Hükema)", *Felsefe Arkivi*, sayı: 26, s. 210.

acılar azalır ve ruh manevî lezzetlere kavuşur. e) Ruh mükemmel değil fakat saf-tır. Yani mükemmellik için istek duymasına rağmen hâlâ onu elde edememiştir. Ölümden sonra dinmeyen bir acı duymasına rağmen zamanla bu dünya sevgisi ondan uzaklaşır. f) Ruh mükemmel değil eksik ve kirlidir, bu yüzden de en büyük acıyı tadar. Bu sebeple insan dünyada sahip olduğu birkaç günü, ruhunun değerli cevherini bir hayvanın değil bir meleğin imajına getirmeye çalışmakla harcamalıdır.⁶⁷ Bu ifadelerde de görüldüğü gibi düşünürü göre ruh ölümden sonra iyi davranış ve eğitimle karanlıklar dünyasından ulvî âleme yükselebileceği gibi, kötü davranış ve cehalet sebebiyle acılara maruz da kalabilir. Böylesi bir yükseliş ve acıya maruz kalmanın tenasühle hiçbir ilgisinin olmadığı ise açıktır.

Kanaatimizce Sühreverdî'nin tenasühü kabul edip etmediği noktasında çelişkinin ortaya çıkmasına veya bazı araştırmacılarda tenasühü kabul ettiği yönünde bir düşüncenin oluşmasına tenasühün mümkün olamayacağı yönündeki fikirlerini açıklarken vermiş olduğu örneklerden bazılarının yeterince tahlil edilmemesi neden olmuş olabilir. Bu anlamda o, kötü insanların beden değişiminden bir hayalî tasavvur şeklinde yılan, çıyan, akrep vs. olarak cezalandırılacağı konusunu bir örnek olarak ele almıştır. Aslında filozof bu örneği tenasühü reddetmek için bir delil olarak sunmuştur. Zaten ifadelerinin devamında Sühreverdî, bu açıklamaları ile tenasühe inananların ortaya attığı şüphelerin arta kalanlarını da ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.⁶⁸

Sühreverdî'nin Meşşâî tarzda kaleme aldığı eserlerinde tenasühe karşı olan tavrı, çok belirgindir. *Hikmet-i İsrâk*'ta ise, konuyla ilgili onun lehte ve aleyhte olan kanıtlara eşit mesafede olduğuna dair bizi şüpheye düşürecek bir yaklaşımı ise şu şekilde değerlendirilebilir. Filozofun tenasüh konusunda *Hikmetü'l-İsrâk*'da kararsız bir tavır takındığı yolundaki nitelemelerden hareketle ifadelerini incelediğimizde görüşlerinin açık olduğunu görürüz. Araştırmacıları şüpheye düşüren şey Sühreverdî'nin konuyu ele alış yöntemidir. Zira o, konuyu, tenasühün lehinde olanların yaklaşımını göstererek inceler, onların tenasühü savunan ifadelerine yer verir, ancak kendi görüşünü belirtmez. O, bu eserde farklı görüşlere yer vererek tenasüh'ten yana tavır alanları eleştirir. İnsan nefsinin üstün bir soyut nûr olarak tanımlar, onun kendi özgünlüğünden bahsederek yokluktan ve değişiklikten uzak olduğunu ortaya koyarak tenasühçülere açık tavır alır. O, burada Hintli düşünürlerin ve eski doğulu bilginlerin tenasühe ilişkin görüşlerinden bahseder ama bunları onayladığını ifade etmez.⁶⁹ Görüldüğü gibi aslında düşünür tenasüh lehinde olanların görüşlerine yer verir ama bu benim görüşümdür veya o bütünlük içerisinde ben bu görüşte değilim şeklinde bir açıklamada bulunmadığından olsa gerek filozofun tenasüh konusunda bir çelişki içinde olduğu yorumları yapılmış olabilir.

⁶⁷ Sühreverdî, *Yezdân Şinâht*, s. 436-444.

⁶⁸ Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 90-1.

⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, II, 217-220.

Bizim kanaatimize göre, Kamil Cihan'ın da belirttiği gibi, tenasühle ilgili düşünürün kafa karıştıran ifadelerinin sebebi doğulu filozofların bu konudaki görüşlerine yer vermiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁰ İfade etmeye çalıştığımız gibi o, tenasühle ilgili tartışmalara uzun uzadıya yer verir ve bazen kendi yorumunu ortaya koymadan konuyu sonlandırır. Bunun nedeni diğer eserlerinde konuyu açıklığa kavuşturmuş olması olabilir. Araştırmacıların yanlış kaniya kapılmaları da, tenasühle ilgili malzemelerine bütüncül olarak yaklaşma yerine parçacı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Araştırmacılar tüm malzemeye bütüncül yaklaşınca, onun, insan ruhunun kemali gereği iyiliklere layık olup yücelebileceği, kötü ruhların ise rezil olacakları durumlara düşebileceğinden bahsettiğini, ancak bunu tenasühle ortaya koymadığını ve en önemlisi tenasühün imkânsızlığını delilleriyle ortaya koyduğunu görebileceklerdir.

Sühreverdî'nin tenasühün imkânsızlığını ele alırken kullandığı ifadeler İbn Sînâ'nın ifadeleri ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu bakımdan Sühreverdî'nin tenasüh konusunda İbn Sînâ'yı izlediğini söylememiz mümkün gözükmemektedir.⁷¹

SONUÇ

Tenasüh nazariyesi tarihsel süreçte güncelliğini korumuş ve devamlı gündemde olmuştur. Günümüzde de ruhun yolculuğu ve ölüm karşısındaki durumunu izah için bu yaklaşımı tercih eden insanlar vardır.

Tenasüh konusu İslam düşünürlerinin de eserlerinde yer almıştır. Ancak onlar bu konuda yekpare bir tutum içinde olmamışlardır. İslam düşünce tarihinde önemli sayıda düşünür tenasühü reddeden bir anlayışı benimsemiş ve onun reddini gerektiren sebepleri delilleri ile ortaya koymuşlardır. Ancak sayıları az olmakla birlikte bir kısım düşünür, Antik Hint ve Yunan kaynaklı bir kısım fikirlerin etkisi ile tenasühün lehinde görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna rağmen İslam düşünürlerinin ruh ile ilgili çalışmalarını bir bütün halinde ele aldığımızda, genel görüşün; ruhun ferdiliği esasına dayanan ve tenasühe imkân tanımayan bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bugün bir kısım eserlerde yapıldığı gibi, tenasüh nazariyesinin genelde İslam düşünürlerinin de benimsediği bir görüş olarak takdim edilmesinin pek mümkün olmadığını ifade etmeliyiz. Zira böylesi bir yaklaşımın, İslam düşünürlerinin eserlerinden temellendirilmesinin pek de mümkün olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü İslam düşünürleri çok az istisnalar dışında eserlerinde tenasühü reddeden fikirlere geniş ölçüde yer vermişler, nefis konusunu ele alırken dini, kültürel ve felsefi birikimleri çerçevesinde "her fert için müstakil bir ruh" olduğu anlayışını açık bir şekilde ortaya koyarak "tenasühün imkânsızlığı"na işaret etmişlerdir.

⁷⁰ Cihan, *Şehabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Nefis Anlayışı*, s. 143.

⁷¹ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 179; Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihi'ti'l-Levhiyye ve'l-Arşıyye*, I, 81; amlf, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 220.

KAYNAKÇA

- Altıntaş Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul 2000.
- Aydın, İbrahim Hakki, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- Baloğlu, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Bayraktar Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY., Ankara 1997.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Felsefesi'nde Ontoloji Problemi*, Erzurum 2005, Basılmamış Doktora Tezi.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber, Ankara 1997.
- Cevizci, Ahmet, *İlkeçâğ Felsefe Tarihi*, Asa, Bursa 2000.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000.
- Cihan A. Kamil, *Şehabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Nefis Anlayışı*, Kayseri 2000.
- Çaycı Said, *Ruhculuğa Göre Kur'an Öğretisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İfav, İstanbul 1993.
- Eflatun, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB., İstanbul 1997.
- Erdoğan, İsmail, "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümünden Sonraki Hayat İle İlgili Görüşlerinin Dinî Ve Felsefî Analizi", *Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2004.
- er-Râzî, Ebû Bekir, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, Resâilü Felsefiyye (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Evensel Yasa Tekrar Doğuş*, Bilyay Vakfı, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1997.
- Evensel Yasa Tekrardoğuş*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1997.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, el Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (içinde), Leiden 1980.
- Ferruh, Ömer A., "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* (içinde), Çev. İlhan Kutluer.
- Geley, Gustave, *Tekamülcü Ruhçuluk*, Çev. Ergün Arıkdal, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1985.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Guenon René, *Ruhçu Yanılgı*, Çev. Lütü Fevzi Topçuoğlu, İstanbul 1996.
- Güllüce, Veysel, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Hane'l-Fahurî-Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cîyl, Beyrut 1993.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, Daru'l-Marife, Beyrut 1986.
- İbn Sina, *eş-Şifa-et-Tabiiyyat* II, thk. Mahmud Kasım, ts. VI.
- , "İnsan Hakkında", *Risaleler* (içinde), Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004.
- , *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, trsz..
- , *en-Necât fi'l-Mantuk ve'l-İlahiyât*, Daru'l-Cîyl, Beyrut 1992, II,

- , *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *Kitabu's-Şifa, Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Karaman, Hüseyin, "Tabib –Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *Ekev*, sy. 15, Bahar 2003 Erzurum.
- , *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Karlığa, Bekir, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", *Felsefe Arkivi*, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1981, sayı: 22–23.
- Kaya Korhan, *Hinduizm*, Dost Yay., Ankara 2001.
- Koç, Bozkurt, "Psiko-Sosyal Yönleriyle Ölümsüzlük Arzusu", *EKEV*, sy.30, Ankara 2007.
- Kuşpınar Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB., Ankara 2001.
- Nasır Hüsrev, *Zadu'l-Müsaafirin*, min Kitabi'l-İlmi'l-İlahi, Resâilu Felsefiyye (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Moody Jr., Raymond, *Ölümden Sonra Hayat*, İnkılap ve Aka, Çev. Gönül Suveren, İstanbul 1983, .
- Nikhilananda, Swami, *Hinduizm*, Çev. Aslı Özer, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2003.
- Peker Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta, Bursa 2000.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2000.
- , *Sokrates'in Savunması*, Çev. Numan Özcan, Şule Yay., İstanbul 1998.
- Ihvan-ı Safa, *Resâilu İhvan-ı Safa*, Daru's-Sadr, Beyrut.
- Shaffer, A. Jerome, Bilinç, *Ruh ve Ötesi*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Suhrawardi, Shaykh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya, *Elvâhu'l-İmadiyye, Three Treatises* (İçinde), ed. Najaf-Gholi Habibi, Tahran 1977.
- , Shaykh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya, *Kelimetü't-Tasavvuf*, Three Treatises (İçinde), ed. Najaf-Gholi Habibi, Tahran 1977.
- Sühreverdî, "Filozofların İnançları (İ'tikadu'l-Hükema)", çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi*, sayı: 26, İstanbul 1987.
- , *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşıyye*, tsh. Henry Corbin, Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde), Tahran 1993.
- , *Yezdân Şinâht*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran 1993.
- Vural Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis, Ankara 2003.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.

“KUR’ÂN’DAN BAŞKA HİÇBİR VAHYİN BULUNMADIĞI” RİVÂYETİ ÜZERİNE*

Ebû Cafer et-TAHÂVÎ (ö. 321/933)

Çev: Fikret KARAPINAR**

(Tahâvî derki) Bize, Fehd b. Süleyman > Ebû Nuaym > Süfyân > Abdulazîz b. Rufey’ isnadıyla İbn Abbas’ın şu sözünü nakletmiştir:

“Kur’ân’dan başka vahiy yoktur.” لا وحي إلا القرآن¹

Birisi şöyle demiş olsa: “Siz, Rasûlullah (s.a)den İbn Abbas’ın bu görüşüne zıt, Hz. Peygamberin Kur’an’dan başka kendisine Allah tarafından vahiy geldiğini insanlara bildirdiği halde, ondan bunun gibi görüşler nasıl kabul edersiniz”?

Yine bu konuda: (Tahâvî derki) Bize, Bahr b. Nasr > Abdullah b. Vehb > Muâviye b. Sâlih > İsâ b. Âsım > Zirr b. Hubeyş > senediyle Enes b. Mâlik’ten onun şöyle dediğini rivayet etmiştir:

“Rasûlullah (s.a)la bir gün sabah namazını kılmıştık. O, namaz esnasında bir ara elini uzatıp sonra geri çekmişti. Namazı bitirdikten sonra biz: Yâ Rasûlallah! siz bu namazınızda daha önce herhangi bir namazda yapmadığınız bir şeyi yaptınız, dedik. O da şöyle cevap verdi: Cennet bana gösterildi. Orada taneleri kabak gibi (iri) olan, salkımları aşağıya sarkmış (ulaşılması kolay) üzüm asmaları² gördüm ve ondan almak istedim. Bunun üzerine üzüme uzaklaşması vahyolundu ve o da uzaklaştı. Sonra bana, benimle sizlerin arasında Cehennem gösterildi, öyle ki hem kendimin hem de sizlerin gölgelerini

* Bu yazı, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî’nin *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, (thk: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1994), XIV, 466-471’deki metnin tercümesidir. Metnin orijinal başlığının tam çevirisi şöyledir: “Kur’ân’dan Başka Hiçbir Vahiy Bulunmadığını Kişisel Görüşü Olarak Değil, Tevkîfî Olarak Söylediğinin Kesinlikle Bilindiğine Dair Abdullah İbn Abbâs’tan Gelen Rivâyet Sorununun İzahı.”

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

¹ Râvîlerin tamamı sika olup Buhârî ve Müslim’in râvîlerindedirler. (Rivâyet, elde mevcut imkanlar kullanılarak yapılan araştırmalar sonucunda, Tahâvî’nin bu eseri dışında başka kaynaklarda tespit edilememiştir Çev.).

Ebû Nuaym, el-Fadl b. Dukeyn’dır. Süfyân ise Süfyân es-Sevrî’dir.

² Habele, üzüm bağındaki tek asmadır. Kelimenin çoğulu “habel”dir.

görebiliyordum. Sizlerin (ateşten) geri çekilmenize işaret ettim. Bunun üzerine 'Onları yerlerinde tut, çünkü sen Müslüman oldun ardından onlar da Müslüman oldular; sen hicret ettin, onlar da hicret ettiler', diye vahyolundu. Böylece benim, sizlere karşı, nübüvvetten başka bir üstünlüğümün olmadığını anladım"³.

(Tahâvî derki) Bize, İbrâhim b. Merzûk > Habbân b. Hilâl > Hemmâm b. Yahyâ > Atâ' -yani İbn Ebî Rabâh-> tarîkıyla Safvân b. Ya'lâ b. Ümeyye'den şu hadisi rivâyet etmiştir:

"Peygamber (s.a) Ci'râne⁴ mevkiinde iken, cübbe giymiş ve üzerinde halûk⁵ (denilen esans) veya (esansın) sarılık izi (sufre) olan biri yanına geldi. Hz. Peygamber'e: Benim umremde neler yapmamı emredersin? dedi. Bunun üzerine Safvân şöyle söyledi: '(Tam bu sırada) Allah, Nebî (s.a)e vahiy indirdi. Önceden Ömer b. el-Hattâb (r.a)a Hz. Peygamber'i kendisine vahiy indirilirken görmeyi çok arzu ettiğimi söylemişim'. Hz. Peygamber'i vahiy hali kaplayınca, Ömer hemen bana seslendi ve: Kendisine vahiy indirilirken Rasûlullah'a bakman seni sevindirecek öyle mi dedi ve (Rasûlullah'ın üzerindeki) elbiseyi bir kenarından kaldırdı. Ben de (başımı örtünün altına sokup) Ona baktım. Onun genç deve hırlıtısı gibi hırlıtısı vardı. Ondan bu hâl geçince, 'Umre hakkında soru soran zât nerede?' buyurdu. (O kişi kendisini gösterince) ona:

'Cübbeni çıkart, ondaki sarılık (sufre) veya halûkun eserini yıka. Haccında ne yaptıysan umremde de onu yap!' buyurdu"⁶.

³ İsnadı hasendir. Müslim'in *Sahîh*'inde, rivâyetine yer verdiği Muâviye b. Sâlih, sadûk olup rivâyetleri hasendir. Senetteki diğer râvîler, sika olup İsâ b. Âsım dışındakiler Şeyhayn'ın râvîlerindedirler. İsâ b. Âsım'ın rivâyetleri; Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'de geçmektedir. O da sika bir râvidir.

Ebû Nuaym, *Sıfatü'l-cenne*, hadis no: 349. O, bu rivâyeti, Hâlid b. Hıdâş > İbn Vehb tarîki ile bu isnadla muhtasar olarak nakletmiştir.

⁴ Ci'râne, Tâif ile Mekke arasında Arafat'ın kuzeyinde bir yer olup Mekke'ye daha yakındır. Peygamberimiz Huneyn Savaşı dönüşünde, burada ihrama girip umre yapmıştır. (Çev.)

⁵ Safran veya başka bitkilerden elde edilen sarı veya kırmızı rengi olan bir tür kokudur. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî şarîbi'l-hadîs*, thk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrut 1979, II, 144. (Çev.)

⁶ İsnadı, Şeyhayn'ın şartlarına göre sahihtir.

Hadisi; Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 1789, 1847, 4985; Müslim, *Sahîh*, hadis no: 1180; Ebû Dâvûd, *Sünen*, hadis no: 1819; İbn Hibbân, *Sahîh*, hadis no: 3779; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XXII, 251 (653); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V/56'da değişik tarîklerle Hemmâm'dan bu isnadla rivâyet etmişlerdir.

Şâfiî, *Müsned*, I, 312-313; Humeydî, *Müsned*, hadis no: 790-791; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 222, 224; Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 1536 muallak olarak, hadis no: 4329, 4985 (Ancak Hafız İbn Hacer, bu iki hadisi *Ta'likü't-ta'lik*, IV, 382'de mevsûl olarak nakletmektedir); Müslim, *Sahîh*, hadis no: 1180; Ebû Dâvûd, *Sünen*, hadis no: 1820; Tirmizî, *Sünen*, hadis no: 836; Nesâî, *Sünen*, V, 130-132, V, 142-143; *es-Sünenü'l-kübrâ*, Fadâilu'l-Kur'ân, bab: 1, V, 3-4; İbnü'l-Cârûd, *Müntekâ*, hadis no: 447,449; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XXII, 252-254 (654-658); Dârekutnî, *Sünen*, II, 231; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 56; Beğavî, *Şerhü's-sünne*, hadis no: 1979'da, değişik tarîklerle Atâ'dan aynı isnadla rivâyet etmişlerdir.

Tayâlîsî, *Müsned*, hadis no: 1323; Ebû Dâvûd, *Sünen*, hadis no: 1822; Tirmizî, *Sünen*, hadis no: 835; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 56-57'de değişik tarîklerle Atâ'dan rivâyet etmişlerdir.

Mâlik, I, 328-329'de Atâ' tarîkiyle mürsel olarak rivâyet etmiştir.

Yukarıdaki sözü söyleyen kişi şöyle dedi: Bu iki haberde de, Rasûlullah (s.a) Kur'ân vahyinin dışında bir vahiy inzalinin zikri söz konusudur. (Öyleyse bu iki rivâyet ile İbn Abbâs'ın sözü çelişmektedir).

Bu konuda bizim ona verecek cevabımız şudur: Bize İbn Abbas (r.a)dan nakledilen rivâyetin mânâsı, bize göre, -Allah en iyisini bilir- bu iki eserin anlamını boşa çıkartmamıştır. İbn Abbas, burada sadece Arapların birbirlerine karşı kullanmış oldukları hitap biçimini kullanmıştır. O dönemdeki muhataplar, bu ifade biçimiyle onların neyi kastettiklerini anlamaktaydılar. O halde, Allah en iyisini bilir, bize göre İbn Abbas:

"Kur'ân'dan başka vahiy yoktur" (لا وحي إلا القرآن) sözüyle, Kur'ân'ın bizzat kendisini kastetmektedir (يعني القرآن نفسه). İbn Abbas, Kur'ân'ın emrettiğini ancak Kur'ân'la kabul etmiştir (وما أمر به القرآن مما لم يقبله إلا بالقرآن)⁷. Çünkü Allah Teâlâ: "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının." (Haşr: 7) buyurmuştur. İbn Abbas'ın bu sözünden kastı, Ali b. Ebî Tâlib (r.a)ın Ebû Cuhayfe'ye hitaben söylediği sözündeki kastı gibidir. O haber, şu iki tarikten gelmektedir:

1- (Tahâvî derki) Bize, Müzenî > Şâfiî > Süfyan b. Uyeyne > Mutarrif b. Tarîf > Şa'bî > Ebû Cuhayfe:

2- (Tahâvî derki) Bize, Rebî' el-Mürâdî > Esed b. Mûsâ > Esbât b. Muhammed > (İbn Uyeyne ile Esbât) ikisi de Mutarrif b. Tarîf > Şa'bî > kanalıyla Ebû Cuhayfe'den nakletmişler. Ebû Cuhayfe derki:

"Ben Ali'ye: Sizde Kur'ân dışında Hz. Peygamber'den gelen bir şey var mı? diye sordum.

O: 'Hayır, tohumu çatlatan ve insanı yaratan Allah'a yemin olsun ki, bizde Kur'ân'ın dışında Hz. Peygamber'den gelen herhangi bir şey yoktur. Ancak Allah'ın bir kula Kur'ân'ı Kerim hususunda verdiği ince, kıvrak bir anlayış ve bir de şu 'Sahîfe' nin içindekiler' cevabını verdi. Bunun üzerine Ebû Cuhayfe: Peki, bu 'Sahîfe' nin içinde ne var diye sorduğumda, Ali: Diyete (el-akl), esirlerin serbest bırakılmasına (fikâkü'l-esîr) ve bir müslümanın kısas cezası olarak bir kafir karşılığında öldürülemeyeğine dair hükümler vardır, dedi"⁸.

⁷ İbn Abbâs'ın bu ifadesinde, bizzat Kur'ân vahyini kastederek "Kur'ân vahyi dışında, Kur'ân'dan olan herhangi bir vahiy yoktur" demek istediği düşünülmektedir. (Çev.)

⁸ Hadisin senedi sahîhtir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, ashâb-ı sünen/sünen-i erba'a sahipleri ondan rivâyette bulunmuşlardır. O sika bir imamdır. Esed b. Mûsâ, Ebû Dâvûd ve Nesâî ondan rivâyet etmişler, o da sikadır. Seneddeki diğer râvîlerin tamamı da sika olup Şeyhayn'ın râvîlerindendirler.

Ebû Cuhayfe, Vehb b. Abdillâh es-Süvât olup künyesi ile meşhur, tanınan bir sahabidir. Hz. Ali'ye refaket etmiştir. Ali onu "Vehb el-Hayr" diye isimlendirmiştir.

Hadis, Tahâvî'nin Şerhu maânî'l-âsâr, III, 192'de aynı isnad ve metinle geçmektedir. Şâfiî, es-Sünenü'l-me'sûra adlı eserinin 632 numaralı hadisinde zikretmiştir. Tahâvî, dayısı el-Müzenî kanalıyla haberi Şâfiî'den zikretmiştir. Bağavî, Şerhü's-sünne, hadis no: 2530'da hadisi, Şâfiî tarikiyle rivâyet etmiştir.

-Ahmed b. Hanbel, Müsned, hadis no: 599; Humeydî, Müsned, hadis no: 40; Buhârî, Sahîh, hadis no: 6903; Nesâî, Sünen, VIII, 23; İbnü'l-Cârûd, Müntekâ, hadis no: 749; Ebû Ya'lâ, Müsned, hadis no: 451; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, VIII, 28 Süfyan b. Uyeyne'den aynı isnadla rivâyet etmişlerdir.

-Tayâlisî, Müsned, hadis no: 9; Abdürezzâk, Musannef, hadis no: 18508; Dârimî, Sünen, I, 190; Buhârî, Sahîh, hadis no: 111, 3047, 6915; İbn Mâce, Sünen, hadis no: 2658; Tirmizî, Sünen, hadis no: 1412;

Hâlbuki Hz. Ali'nin yanında Rasûlullah (s.a)in Sünnet'inden önemli bir miktar bulunduğu halde o, tekitli bir şekilde ve yemin ederek bu sözü söylemiştir. Oysa bunlardan bir kısmı Rasûlullah'a, Kur'an'ın dışında vahyedilen hususlardı. Bunlar Kur'an'dan sayılır. Sahabenin onları Rasûlullah'tan kabul etmeleri, Kur'an'ın onlara bunu emretmesi sebebiyledir⁹. (Tahâvî'nin burada, yukarıda geçen "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının." Haşr: 7 ayetine/emrine atıf yaptığı anlaşılmaktadır).

İbn Abbas'ın: "Kur'an'dan başka vahiy yoktur" sözü de bu bağlamda anlaşılmaktadır. O, bu sözüyle, Kur'an'ın vahyin mertebelerinin en yücesi olduğunu kastetmiştir ki, bu mertebelerden bir kısmı Kur'an'dır, bir kısmı da Kur'an değildir. Bundan ötürü İbn Abbas: "Bu Kur'an" (هذا القرآن) demiştir¹⁰. Nasıl ki birisi: "Falan zâttan başka âlim yoktur"¹¹ (لا عالم سوى فلان) veya "Ömer b. Abdulazîz'in dışında zâhid yoktur" (لا زاهد إلا عمر بن عبد العزيز) dediği zaman, neyi kastetmekteyse, İbn Abbas da onu kastetmektedir. Yani Ömer b. Abdulazîz, sahip olduğu dünya nimetlerine sırt çevirmesi bakımından benzeri olmayan bir şahsiyettir. Hâlbuki dünyada ondan başka daha pek çok zâhid bulunmaktadır. Ancak onlar dünyayı terk hususunda Ömer b. Abdulazîz'in yaptığı gibi yapamamışlardır. Onun gibi yapabilselerdi Ömer (b. Abdulazîz) gibi zâhid olurlardı. (Ancak onun gibi zâhid olamamakla birlikte kendi ölçülerinde zâhidirler).

→

Tahâvî, *Şerhu maânî'l-âsâr*, III, 192; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 28 değişik tarihlerle Mutarrîf'ten itibaren aynı senedle rivâyet etmişlerdir.

-Bezzâr, *Müsned*, hadis no: 486'da, İsmail b. Ebî Hâlid > Şa'bî tarîki ile aynı senedle rivâyet etmiştir. *el-Akl*: diyet demektir. Diyete *akl* denmesi, Arapların öldürülen kişinin diyetini deveyle ödemelerinden dolayıdır. Çünkü Araplar, develeri, öldürülenin evinin bahçesine götürüp ipe bağlıyorlardı.

İbn Mâce'nin rivâyetinde "el-akl" yerine "ed-diyât" şeklinde geçmektedir. Maksat diyet ile ilgili hükümlerle miktarları ve çeşitleridir.

"*Fikâkû'l-esîr*" ibaresi "*fikâk*" veya "*fekek*" şeklinde okunabilir. Dilci Ferrâ', 'Fekâk' şeklinin daha fasih olduğunu ifade etmektedir. Yani Hz. Ali'nin elindeki bu sayfada "düşmanın elinden esiri kurtarmanın hükmü ve buna teşvik" hususu bulunmaktadır.

"*Sizde, Kur'an dışında Rasûlullah (s.a)den bir şey var mı?*" sözü. Buhârî'nin rivâyetinde: "Sizin yanınızda bir kitap var mı?" (هل عندكم كتاب) şeklinde zikredilmiştir. (Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 111). Bu ifadeyi Hâfiz İbn Hacer, "Rasûlullah (s.a)e vahyedilen şeylerden yazılı bir metin olarak aldığınız bir şey var mı?" şeklinde anlamıştır. Buna da Buhârî'nin *Sahîh*, K. Cihâd'daki 3047 nolu: "Sizde, Allah'ın kitabından başka bir vahiy var mı?" (هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله) şeklindeki rivâyet delâlet etmektedir. Yine Buhârî'nin *Sahîh*, K. Diyât'taki 6903 nolu rivâyeti: "Sizde, Kur'an'da olmayan bir şey var mı?" (هل عندكم شيء مما ليس في القرآن) şeklinde geçmektedir. Ayrıca İshâk b. Râhavyeh *Müsned* adlı eserinde, Cerîr > Mutarrîf (b. Tarîf) tarîkiyle: "Sen vahiyden bir şey biliyor musun?" (هل علمت شيئا من الوحي) şeklinde zikretmektedir.

Ebû Cuhayfe'nin bunu Hz. Ali'ye sormasının sebebi, Şia'dan bir grubun "Ehl-i Beyt'te, özellikle de Hz. Ali'de Hz. Peygamber (s.a)in kendilerine hasrettiği ve kendilerinin dışındakilerin muttali olmadığı, vahiyyle bildirilmiş olan bazı şeyler olduğunu" iddia etmeleridir.

Bu soruyu, Hz. Ali'ye Ebû Cuhayfe'nin dışında Kays b. Ubâd ve el-Eşter en-Nehâî de sormuştur. Onların rivâyetleri, (Nesâî, *Sünen*, VIII, 24, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 220'da geçmektedir. Çev.)

⁹ Tahâvî, sahabenin Sünneti, Kur'an vahyi dışında, vahyin başka bir çeşidi olarak gördüğünü ve bu Sünneti de Allah'ın kendilerine, Kur'an vahyi dışındaki emirleriymiş gibi algıladıklarını ve bunu da kabul ederken bizzat Kur'an'ın emriyle (Haşr: 7) kabul ettiklerini belirtmektedir. (Çev.)

¹⁰ İbn Abbas'ın kastının "Kur'an dışında vahiy vardır. Ancak Kur'an vahyi gibi vahiy yoktur" olduğu düşünülmektedir. (Çev.)

¹¹ Dünyada pek çok âlim olmasına rağmen, onların hiçbiri kastedilen âlimin mevkiinde değildir. Bunun gibi Sünnette bir vahiydir, ama asla Kur'an mertebesinde değildir ve namazda kiraat olarak okunmaz. (Çev.)

“KUR’AN’IN TÜRKÇE TERCÜMELERİ”NE ÇEKİ DÜZEN

Mehmed DURMUŞ

Türkiye’de dinî alanda özgün çalışmaların sayısında sevindirici bir artış yaşanırken, Kur’an konusunda arzuladığımız nitelik ve nicelikte eserlerin henüz çıkmıyor oluşu da esef sebebidir. Hele de Kur’an mealleri ve hatta tefsir alanında hem usule yönelik, hem de eleştirel yazıların çok az çıkması, Kur’an okuyucuları adına bir eksiklikler diye düşünüyorum. En azından Türkçe meallerin sayısıyla, bahsettiğim türde eleştirel yazıların varlığı, ikincisinin aleyhine ters orantılı işlemektedir.

Son yıllarda Kur’an meallerinin sayısında bir artış gözlenmektedir. Buna sevindirici bir gelişme olarak bakabiliriz. Bir zenginlik olması, en azından Kur’an’ın anlamı üzerine kafa yoran insanların varlığını göstermesi bakımından ümit vericidir. Lakin ‘nitelik mi, nicelik mi?’ diye sorsak, öyle sanıyorum ki bütün Kur’an okuyucuları nitelikten yana parmak kaldırırlar. Birçok Kur’an meali, benzerlerinden temelde ciddi bir farkı olmadığı halde yayın hayatına kavuşmaktadır. Bu da ister istemez, “neden yeni bir meal?” sorusunu davet etmektedir. Bundan da öte, kimi mealler, yeni çeviri yanlışları, herhangi bir ilmî usulle izahı yapılamayacak yeni sübjektif yorumlar ve kavramsallaştırmalar içermektedir.

Şu anda elimizin altında, Kur’an’ın Türkçe tercümelerini kritik eden, hatta Kur’an çevirisi alanında usul bilgileri veren, belli bir yöntem dâhilinde iki eser üzerinde ‘Kur’an çevirisi hataları’nı örnekleyen özgün bir kitap çalışması bulunmaktadır. Bu, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi sayın Zülfikar Durmuş’un “Kur’an’ın Türkçe Tercümeleleri” isimli kitabıdır.* Zülfikar Durmuş, Muhammed Hamîdullah’ın Türkçe’ye ‘Aziz Kur’an’ adıyla tercüme edilen Kur’an Meali ile U.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Hamdi Döndüren’in ‘İnsanlığa Son Çağrı’ isimli mealini örnek olarak ele almış ve ciddi bir kritiğe tabi tutmuştur.

Zülfikar Durmuş, iki bölümden oluşan kitabının birinci bölümünde, “Kur’an’ın Tercümelerine İlişkin Temel Teorik Meseleler”i ele alınmakta, ikinci bölümde ise yukarıda adı geçen iki meali incelemektedir. Kanaatimce kitabın

* Doç. Dr. Zülfikar Durmuş, Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri – “Aziz Kur’an” ve “İnsanlığa Son Çağrı” Örneği, Rağbet Yay. 304 sayfa, İst-2007.

birinci bölümü ikinci bölümünden daha da önemlidir. Çünkü burada, bir Kur'an çevirisinde olmazsa olmazların çerçevesi çizilmekte, bu işin adeta standardı belirlenmekte ve bir usûl oluşturulmak istenmektedir. Önemli olan da sanırım budur.

Zülfikar Durmuş, Kur'an tercümelerine ilişkin 'temel teorik meseleler'in baş tarafına tefsir, te'vil, tercüme ve meal kavramlarını yerleştirmiştir. Tefsirle te'vilin, tercüme ile mealin birbirinden farkları oldum olası Türk okuyucunun zihnini karıştırmıştır. Günümüzde Türkçe'de daha çok 'meal' kavramı kullanılmaktadır. Bu tutum bir tevazuyu yansıtmakta, yapılan Kur'an tercümesinin, her şeye rağmen 'eksik' olduğu, aslının yerini tutmasının mümkün olmadığı mesajını vermektedir.

Bundan sonra müellif, Kur'an'ın başka dillere tercüme edilemeyeceğini savunanlarla, edilmesi gerekliliğini savunanların görüşlerini mukayese ederek, Kur'an'ın tercüme edilmesini zorunlu kılan belli başlı hususları tespit etmeye çalışmış ve kendisinin kanaatinin de bu doğrultuda olduğunu, yani Kur'an'ın tercüme edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmiş. Durmuş, kanaatini oluşturan belli başlı nedenleri şu şekilde tespit etmektedir: Kur'an evrenseldir; bütün insanlar için hidayettir; bütün insanlara tebliğ edilmesi gerekir; dillerin farklılığı Allah'ın ayetlerindedir; her Peygamber kendi kavminin dili ile gönderilmiştir; insanlar teârûf için kavim ve kabilelere ayrıştırılmıştır. Öyleyse, bütün insanlar için 'hidayet' (rehber) olan Kitap eğer tercüme edilmezse, Arap olmayanlar bu hidayetten mahrum kalacaklardır. Kur'an'ın okunması demek, anlaşılması ve hayata aktarılması demek olduğuna göre, bunun da yolu, Arap olmayan kavimlere Kur'an'ın tercüme edilmesidir. Kısacası yazara göre, eskiden yaşanmakta olan Kur'an'ı "tercüme etmek caiz mi değil mi?" tartışması artık güncelliğini yitirmiştir ve yitirilmiştir. Bunun yerine, "nasıl bir tercüme yapılmalıdır?"ın tartışılması gerekir.

Doğu'da ve Batı'da Kur'an tercüme tarihine de eğilen Zülfikar Durmuş, daha sonra, çeviri tekniklerine değinmekte; "doğrudan çeviri teknikleri", "dolaylı çeviri teknikleri" başlıkları altında, çeviri tekniklerine ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Ardından, geleneksel tefsir disiplinindeki harfî (motamot/sözcüğü sözcüğüne) tercüme ve tefsirî tercüme tekniklerini inceleyerek, harfî tercümenin açmazlarına çarpıcı örnekler vermektedir. Bu örneklerden biri, Meryem suresinin 4. ayetindeki Zekeriya Peygamber'e ait, "Ve's-teale're'sü şeyben" ifadesidir. Bu ifade meallerde şu gibi çevirilerle verilmiştir: "...Başımın tüyü de tutuştu"; "...ve başımın saçı bembeyaz alev gibi tutuştu"; "...baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu"; "...ve baş, yaşlılık aleviyle tutuştu"; "...ihtiyarlıktan başım beyaz alevle tutuştu"; "...evet, ve başım aklarla tutuşuyor." Hâlbuki diyor yazar, bu cümle, ihtiyarlığın alametlerinden olan "saçların ağarma" olgusunu anlatan bir deyimdir.

Kur'an meallerinde bazen parantez içlerinde bazen de parantezsiz, (araya '/' çizgisi koyarak peş peşe birden fazla anlamı vermek suretiyle) yapılan çevirilerin aslında harfî tercüme tekniğinin yetersizliğine delalet ettiğini belirten yazar, bununla beraber tefsirî tercüme tekniğinin de çok sağlıklı olmadığını, onun da

yetersiz kaldığı durumlar olduğunu belirtmektedir. Çünkü diyor, her tercüme sonuçta bir tefsirdir ve çeviri yapan kişi, Kur'an'dan kendi anladığını yazmaktadır. Mütercim, her şeyden önce çevirisini yaptığı metni (Kur'an'ı) çok iyi anlamalı, sonra da bu metni, okurların anlayacağı amaç dile en iyi şekilde aktarmalıdır. Bu demektir ki mütercim, hem dil, hem anlam (semantik) ve hem de yorumbilim (hermenötik) yeteneğine sahip olmalıdır.

'Kur'an Tercümesinde Yöntem Sorunu'na genişçe yer veren Zülfikar Durmuş, tercüme yaparken Kur'an'ın dikkate alınması gereken özelliklerine değinmektedir. Buna göre Kur'an'ın sistematığı, Kur'an'ın üslubu, Kur'an'da kullanılan deyimler, dinî terimler en iyi şekilde bilinmek zorundadır. Bundan sonra genel olarak tercümede, özel olarak da Kur'an tercümesinde bir mütercimin dikkat etmesi / bilmesi gereken hususiyetlere dikkat çekmektedir.

"Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri"nin ilk bölümü okunduğunda, orada tespit edilen yönetime ilişkin kurallar, neredeyse bir Kur'an çevirisini imkânsız kılacak kadar 'ayrıntılı' ve 'zorlaştırıcı' bulunabilir. Hâlbuki Kur'an'ı Türkçeye tercüme etmek evet zorunludur, fakat ilmî ölçülere uymak, Kur'an'ı, ilk muhatap kitlenin anladığı mesajı yansıtabilecek bir seviyede tercüme etmeye azamî derecede çaba göstermek de zorunludur. Çağımızda her iş amatörlüğün ötesinde, ehil ellerde ve bir usule müstenit olarak yapılmak istendiğine göre, Kur'an çevirisinin de böyle kalıcı ve geçerliliği ispatlanmış yöntemlere dayandırılması kaçınılmazdır. Öyle ki mevcut meallerin (hayatta olan) yazarları da çevirilerini gözden geçirmeli, gerekirse yeniden yazmalıdırlar. Kur'an, böyle bir çabaya değer bir Kitap'tır. Herkesin bir Kur'an çevirisi yapması zorunlu değildir, fakat her çeviri yapanın, Kur'an'ı, aktardığı dile en doğru / isabetli şekilde çevirmeye özen göstermesi zorunludur.

Zülfikar Durmuş'un kitabının ikinci bölümünde ilk olarak, Muhammed Hamîdullah'ın 'Aziz Kur'an' adıyla çevrilen meali tedkik edilmektedir. Hamîdullah'ın mealinin 'yanlışları' birtakım kategorilere ayrıştırılmıştır. Bunlar, 'harfî çeviri yöntemi'nden kaynaklanan yanlışlar, Türkçe'ye yerleşmiş kelime ve kavramların tam çevrilememesi, dilbilgisi kurallarının ihlâli, Türkçe kullanıma aykırı çeviriler, ayetin orijinal metninde olduğu halde çeviriye yansıtılmayan ifadeler, anlamı daraltılan kelime ve kavramlar, fikhî kavramların etkisinde kalınarak yapılan çeviriler, ayetlerdeki deyimsel ve mecazî ifadelerin yanlış çevrilmesi gibi kategorilerdir. 'Ayet' kelimesinin 'gösterge', 'kıssa' ve 'nebe' kelimelerinin 'öykü ve anlatı', 'müşrik' kelimesinin 'tanrı uyduran'; 'mihir'in 'onur karşılığı'; 'sebbeha'nın 'arılık'; dua'nın 'çağırma'; 'salavat'ın 'yönelme'; 'rakk'ın 'parşömen'; 'zikir'in 'anekdot'; 'kitap'ın 'yazgı'; 'zakkum'un 'kaktüs' şeklinde tercüme edilmiş olması, bu kategoriler bağlamında verilen örneklerin birkaçıdır. Hâlbuki Durmuş, "Kur'an'ın aslî kelimeleri, yerleşik dinî kültürün kelimeleri, dinî tasavvurumuzun kelimeleri yerine kelime koyarken dikkatten öte bir hassasiyet gerektirmektedir." Mesela Durmuş, 'ayet' kelimesinin anlamı olarak kullanılan 'gösterge'nin TDK'nın Türkçe sözlüğündeki karşılığı "belirti, im, işaret"tir. Günlük dilde ise

'gösterge' 'müşir' anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla 'ayet'in her geçtiği yerde 'gösterge'ye indirgenmesindeki anlam fakirleşmesi sanırım dikkatlerden kaçmamaktadır.

'Dırar mescidi'nin 'rakip mescid', 'kadir gecesi'nin 'belirleme gecesi' olarak tercüme edilmiş olması da, 'öztürkçeleştirelim' derken yapılan garabeti göstermektedir. Hâlbuki yazara göre 'rakip mescid' ifadesi 'dırar mescidi'nden daha anlaşılır değildir.

'Aziz Kur'an'da, Bakara, 88 ve Nisa, 155. ayetlerdeki "qulubuna ğulf" sözlerinin, "kalplerimiz sünnetsizdir" diye tercüme edilmesi Türkçe kullanıma aykırı çeviri örnekleri olarak tespit edilmektedir. 'Enne's-Saate atiyetün' (Hac, 7) sözlerinin "Saat yoldadır" diye tercüme edilmesi, neredeyse ayeti baştan sona anlamsız hale getirmektedir. Zulüm, din, adalet, cahil kelimeleri, anlamları daraltılan sözcüklere; "inanıp da, inançlarına hainlik giydirmeyenler..." (En'am, 82); "Onlar ondan gizlenmek için göğüslerini bükerekler..." (Hud, 5) gibi ayet çevirileri de, deyim ve mecazların çevirisindeki yetersizlik adına seçilen örneklerdir.

'İnsanlığa Son Çağrı' mealini de aynı yöntemle kritik eden Zülfikar Durmuş, ilk önce dizgi tekniğinden kaynaklanan hatalara, ardından dilbilgisi ve Türkçe cümle yapısına uyum bakımından yapılan yanlışlara yer vermektedir. "Cumartesi adamları" (Nisa, 47); "Eğer Rabbim beni doğru iletmezse" (En'am, 77); "Düşmesinden korktuğunuz ticaret" (Tövbe, 24); "...onların tuzakları Allah'ın yanındaydı" (İbrahim, 46); "...önceki (millet)lerin kolları içine de peygamberler göndermişizdir" (Hicr, 10); "...Bu, zalimler için ne kötü bir trampadır." (Kehf, 50); "Onların gözleri perde içinde idi..." (Kehf, 101); "Meyve dizili muzlar" (Vâkıa, 29) gibi çeviri hataları, bunlardan sadece birkaçıdır. Yazar, yanlışlığını tespit ettiği bu çevirilerin yerine, kendi alternatif çevirisini de önermektedir.

Bunun dışında Hamdi Döndüren'in mealinde, aynı bağlamdaki kelime ve ifadelerin farklı anlamlarda kullanılması, edatların sorunlu çevirisi, anlamı daraltılan kelime ve kavramlar (cihad, secde v.b.), fikhî kavramların etkisinde kalınarak yapılan çeviriler, deyim ve mecazların çeviri hatası ("Allah binalarına temellerinden gelmiş..." Nahl, 26; "Açlık ve korku elbisesini tattırdı" Nahl, 112; "...Sonunda kabirleri ziyaret ettiniz." Tekasür, 1-2 v.b.) gibi başka çeviri hataları da tespit edilmiştir. Yazar ayrıca 'İnsanlığa Son Çağrı'nın açıklama notlarındaki bir kısım yanlışlara da dikkat çekmekte, bu kısımdaki yanlışları da sınıflandırmaktadır. Bu 'yanlışlar'dan biri, Hamdi Döndüren'in, Bakara suresinin 102. ayetine ilişkin yaptığı şu açıklamadır (65. dipnot):

"Harut ve marut aslında iki melektir. Onlar insanların nefesine aldanışlarıyla alay ediyorlardı. Yüce Allah onları sınamak için cinsel v.b. bir günah işlememek emriyle yeryüzüne indirdi. Yeryüzünde güzel bir kadın onları yoldan çıkardı. Ceza olsun diye bunlar Babil'de bir kuyuya kapatıldılar. Orada kendilerinden istekte bulunan kimselere sihri öğretiyorlar, fakat bunu kötü amaçla kullanmalarını konusunda da insanları uyarıyorlardı." Zülfikar Durmuş, meal yazarının

hiçbir referans vermeden ve kritik süzgecinden geçirmeden kaydettiği bu hikâyeye göre meleklere isnad edilen 'insanlarla alay etmek' ve 'yoldan çıkmak' gibi fiillere dikkat çekmektedir.

Şüphesiz her Kur'an okurunun, eline aldığı Kur'an meali ile ilgili birtakım kanaatleri olur. Kendince birçok yanlışlar bulur. Pek çok okuyucunun elindeki mealin bu gerekçeyle çizildiğine şahit oluruz. Fakat aynı okuyucunun, yanlış bulduğu çeviri ya da 'yorum'un yerine önerdiği kendi önerisi de daha ciddi bir yanlış olabilmektedir. Şu halde, Kur'an çevirilerinde yanlışları tespit etmek birinci adım ise, onların yerine en isabetli çevirileri yapabilmek de ikinci ve asıl adımdır. Bu açıdan Zülfikar Durmuş'un eserinin önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyorum. Onun bu kitabı, Türkçedeki bütün Kur'an meallerinin bu şekilde bir tedkikten geçirilmesi gerekliliğini ortaya koymuş bulunmaktadır.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar

-Hasan Hanefi Haseneyn, Nasr Hamid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği-
Fethi Ahmet Polat, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ISBN 975-355-655-1

Nurullah DENİZER*

“Yirminci asrın son çeyreğinde çağdaş İslam düşüncesi adıyla şekillenen fikrî yöneliş aslında büyük ölçüde aydınlanma sonrası teşekkül etmeye başlayan Batı düşüncesidir. Binaenaleyh çağdaş İslam dünyasındaki “nispeten nevzuhur Kur'an okumaları” ya içerisinde buldukları asrın belirleyiciliğinden kurtulamamakta ya da modernizmle içkin, sekülerizm ve rasyonalizmin oluşturduğu iki ayaklı yapıya kuvvetle sarılmaktadır. Bu eser ise mezkûr iki uç arasında gidip gelen kimi ilim adamlarının bir çözüm projesi olarak öne sürdükleri anlama yöntemlerini tarafsız bir gözle değerlendirme iddiası taşımaktadır.” Kitabın arka kapğındaki bu cümlelerle müellif okuyucuya kitabın içeriği hakkında genel bir bilgi vermektedir.

Giriş bölümüne ilaveten dört bölüm ve bir sonuçtan oluşan eserin önsözünde müellif, Kur'an-ı Kerim'in insanlığa hitap ettiğini ve kendisini anlamaya yönelik bütün faaliyetlere açık olduğunu belirtmiş ancak normatif ve yüksek karakterli bir metin olması hasebiyle her önüne gelenin Kur'an üzerine bir şeyler söyleyemeyeceğini, doğruluğunu ispat sadedinde insanlara meydan okuyan ve mesaj gönderen bu ilahî hitabın anlaşılması yolunda yapılacak çalışmaların doğru mânâyâ ulaşmada sağlam zeminlerde hareket etme ve doğru ilkeler kullanma yollarından geçmesi gerektiğini ifade etmiştir. [s.10] Dinin entelektüel beyin jimnastiklerinin yapılıp geçileceği bir alan değil, konu bilhassa Kur'an olunca birçok hassasiyetin gösterilmesi gerektiği bir alan olduğunu söyleyen yazar ilim adamına düşen görevlerden birinin de topluma doğru bir Kur'an anlayışı sunma olduğu düşüncesindedir. Bu çalışmasında ilgi alanına giren araştırmacıların önce kendi düşünce sistemlerinde ne kadar tutarlı olduklarını sonra da onların düşüncelerinin İslam düşüncesi ve tefsir geleneğinde nerelere oturtulabileceğini irdelediğini söyleyen yazar, [s.11] bunu yaparken objektif davranma çabasında olduğunu, yer yer görüşleri tenkit etmekle beraber kimsenin inanç ve düşüncelerine not vermediğini, bunların İslam dünyasındaki birer zenginlik ve çeşitlilik olarak görülmesi gerekliliğini savunduğunu ifade etmiş [s.12] ancak çalışmasında gösterdiği bunca titizliğe karşın kendi ifadesiyle tüm gayretlerine rağmen tam anlamıyla istediği ve özlemini duyduğu türden bir eser ortaya koyamamıştır.[s.13]

* DEU Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

Giriş bölümünde [s.17-29] yazar araştırma konusunun nasıl seçildiği ve sınırlarının ne şekilde belirlendiği hakkında bilgi verdikten sonra ilgi alanına girecek araştırmacıların kimler olacağına dair karar noktasında Türkiye’de çok ön plana çıkmamış kişileri incelemenin daha uygun olacağı kanısına varmıştır [s.17] Daha sonra kaynakları hakkında bilgi veren müellif öncelikle üzerinde çalıştığı araştırmacıların kendi eserlerini, ikinci olarak da bu araştırmacılar üzerine yapılan – genellikle eleştirel- çalışmaları kaynak aldığını bunun için de Mısır’da bir buçuk yıllık bir mesai harcadığını belirtmiştir. [s.20] Çalışmasında kullandığı kaynakların neredeyse tamamının yabancı dilde olduğunun altını çizen yazar, tercümelemede harfî tercümeyle tercih etmeyerek mefûmu doğru şekilde yakalamaya ve aktarmaya gayret ettiğini ve bu nedenle tercümelemede tasarrufa gittiğini ifade etmiştir. [s.23] Giriş bölümünün son kısmında çalışmanın çatısının temel olarak son dönemde İslam dünyasında Kur’an-ı Kerîm ve tefsir hakkında daha ziyade anlamaya yönelik metodolojik önerilerde bulunan üç araştırmacının görüşleri üzerinde yoğunlaştığını söylemiştir. [s.26]

Birinci bölümde [s.33-154] müellif, araştırma konusu edindiği üç düşünür olan Hasan Hanefi Haseneyn, Nasr Hamid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun’un hayat hikâyeleri, eserleri, Kur’an ve tefsir hakkındaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi vermekte ve bu tanıtım faslının bu kadar teferruatlı olmasını, gerek bu araştırmacıların gerekse bu araştırmacıların ele aldıkları konuların Türkiye’de ilâhiyat alanında birçok açıdan yeni sayılabileceği sebebine bağlamıştır. [s.28]

“Modern Yaklaşımların Kur’ân-ı Anlama Önerilerinin Hareket Noktaları” başlıklı ikinci bölümde [s.157-210] öncelikle çalışma konusu olan araştırmacıların Kur’an’ın cem’i konusundaki yaklaşımları ele alınır. Bu husustaki iddiaların çoğunun oryantalistler tarafından ortaya atılan fikirler olduğu görüşünde olan yazar bunun bir sebebini İslam klasik kaynaklarında bu tip görüşlere dayanak olabilecek rivayetlerin bulunması olarak görür. [s.157] Cem’ konusunda üzerinde en çok durulan araştırmacı Arkoun’dur. Arkoun’a göre resmi din anlayışı, bilhassa Kur’an cem’ edildikten sonra onu sınırlamış ve mevcut şekliyle okunmayan her metni yok etmiştir. [s.160]

Arkoun’un bu fikrine katılmak mümkün değildir. Zira her ne kadar kitabete aynı olsa da İslam coğrafyasında diğer kıraatlerin de okunmaya devam ettiği bölgeler mevcuttur ve ayrıca kıraat ilmi de yaygın olarak okutulmaya devam etmektedir.

Ayrıca Arkoun verdiği örneklerde cem’ hadisesinde bir dayatma olduğunu, ashabın otorite karşısında sus pus olduğunu belirtir ve bugün elimizde olan mushafın Hz. Peygamber’e gelen vahyin tümünü içerip içermediği kuşkusunu ortaya koyar. Arkoun’un çeşitli tezleri ve düşünceleri nakledildikten sonra yazar, ulaştığı sonucu haklı olarak “rahatsız edici” olarak betimler. [s.169] Zira Arkoun’a göre Kur’ân-ı Kerîm bugün için anlamlı, müttekâmil bir nass olma özelliğini kaybetmiştir. Bu kısım konu ile ilgili Tîzînî ve Aşmavî’nin çeşitli görüşlerine yer veri-

lerek neticelendirildikten sonra maslahat eksenli Kur'an okumaları ele alınarak bu tabirin, İslâm'ın sadece moral değerlerden oluşmuş bir din olarak algılandığı kaygısı dile getirilir. [s.179] Öncelikle Ebû Zeyd'in tesbiti ele alınır. Buna göre bugün şeriatın tatbikinden dem vurmamak sadece ve sadece vakiya kör kalmak, şer'î hükümlerin gerisinde kalan hikmetleri görmemek ve kendini şârî yerine koymaktır. [s.179]

İlk dönemde tabîi olarak o günkü şartlara uygun hükümler indirilmişti. Ebû Zeyd bu noktada Kur'an hükümlerinin sadece o zamanı kapsayan yanları olduğu gibi evrensel nitelikli yanlarının da olduğu hakikatini atlamış olmalıdır. Ancak haklı olduğu yanlar da yok değildir. "Çağdaş İslâmî söylemlerin, hadlerin uygulanması hususunda ısrar etmekle hem çağın gerisinde kalmakta hem de tezleri hiçbir olumlu yankı bulmamaktadır" şeklindeki düşüncesi üzerinde düşünülmeye değerdir.

Bundan sonra nass-maslahat ilişkisinde maslahatın konumu ele alınır. Nassların mı maslahatların mı daha öncelikli olduğu sorusuna cevap aranır. Bu konuda araştırma konusu edinilen üç zat da fikir birliği etmişçesine, maslahatın nasstan evvel gelmesi gerektiği kanaatindedirler. [s.180] Bu meyanda müellif maslahat esaslı tefsiri öngörenlerin birkaç konudaki görüşlerini net bir şekilde ortaya koyabilmeleri gerektiğini söyler ve bunları sıralar. [s.183]

Burada müellife katılmakla beraber bir noktayı daha dile getirmek istiyoruz ki o da maslahatı kimin ve nasıl belirlediği konusudur. Bilindiği gibi ilâhî hükümlerin bazı hikmetleri tesbit edilebilmekle beraber diğer bazılarını tesbit etmek beşer takatinin sınırları dışındadır. Bu noktada maslahatın genel geçer bir tanımını yapmak mümkün görünmemekte ve maslahat adı altında bazı suistimler yapılma ihtimali tezahür etmektedir.

Konuya, İslam düşüncesinde akıl-nakil tartışmaları ele alınarak devam edilir. Araştırmacılarımız, İslam düşünce geleneğine hâkim olan yapının nakle sarılarak akli dışladığı görüşünde birleşerek tartışmanın akıl kanadında yer alırlar. [s.189] Oysa Müslüman düşünürler, öteden beri akıl ile naklin çatışmayacağı konusunda hemfikirdirler. Dinî alanda aklın aklılığı değil naklin aklılığıdır söz konusudur. Bir başka deyişle aklın işlevi, nakilde potansiyel olarak var olan hakikati bulup ortaya çıkarmak olmalıdır. Burada Kur'an'ın akli, din karşısında sorumlu olmanın olmazsa olmaz şartı olarak gördüğü unutulmamalıdır. [s.191] Bunu müteakip, İslam tarihindeki en eski tartışmalardan biri olan hüsn-kubuh meselesi ele alınır ve kısaca bu konuda iki ayrı görüşe sahip olan Eş'arî-Cebrî ve Mu'tezile-Maturîdî görüşlerine yer verilir. İkinci bölümün son kısmı halku'l-Kur'an tartışmalarına ayrılmıştır. Yine her üç araştırmacıımız bu konuda Mu'tezilî çizginin haklılığını savunur. [s.196] Arkoun'a göre bizdeki ilâhî kelâm anlayışı batı dünyasındaki İsa Mesih anlayışıyla örtüşür. Allah'ın, kelâmı yoluyla tarihe müdahalesi, Hıristiyanlıktaki Baba'nın Mesih'te tecelli edişine benzer. Yazar, Arkoun'un bu görüşüne tutarlı ve yerinde örnekler vererek şiddetle karşı

çıkılmıştır. Müellif, Mu'tezile ve Eş'arîlerin, problemi teaddüd-i kudemâ bağlamında Allah için bir zaman kavramı düşünerek çözmek istediklerinden hareketle bir sonuca kavuşturamadıkları fikrindedir ki haklıdır. Zira zaman biz insanların çeşitli gök cisimlerinin hareketlerini göz önüne alarak belirlediğimiz bir olgudur. Allah ise zamandan münezzehtir. İkinci bölüm, İslâm'ın değişime bakışı ve değişimi ne olarak gördüğüne dair kısa bir pasajla sona erer.

Üçüncü bölümün başlığı "Tarihsellik Tartışmaları"dır. [s.213-300] Tarihsellik tartışmalarının gündeme getirildiği ortamın İslam değil batı dünyası olduğu, haliyle İslam düşüncesinde cereyan eden tartışmaların da batı eğilimli olduğu belirtilir. [s.213] Meselenin epistemolojik temelleri çok derin ve detaylıdır. Ayrıca tarihî süreç içerisinde farklı bilim gruplarında farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu nedenle yazar bu farklılıkları görmek ve kavram kargaşasını nispeten gidermek için tarihsellik kavramı ve tarihsellik fikrinin doğuş ve gelişme süreci hakkında bilgi verir. [s.215 vd.] Netice olarak bugün ilim dünyasında kullanılan tarihsellik kavramını şöyle ifade eder: "Tarihsellik, herhangi bir fenomenin varlık dünyasına gelişiyile birlikte, bu âlemin ve dolayısıyla tarihin konusu olması anlamına gelebileceği gibi yine herhangi bir olgunun, yaşanmış, geçmiş olması hasebiyle artık bugünün değil geçmişin malı ve doğrusu olmasıdır." [s.222] Bu tanımlamadan sonra araştırma konusu olan yazarların tarihsellik hakkındaki görüşlerine geçilir. Konu ile ilgili Arkoun ve Ebû Zeyd'in görüşlerine tafsilatlı bir şekilde yer verildikten sonra Kur'an'ın evrenselliği meselesi ele alınır. Beşerî bilimlerde kullanılan evrenselliğin, Aristo'nun tanımıyla "Birden fazla varlığa ait olan şey" anlamına geldiği belirtildikten sonra [s.235] Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel oluşunun; bütün bir insan soyunun kabulü ve uygulamasına açık ve uygun oluşu anlamında olduğu söylenir. [s.236] "Kur'an belli bir dönem içinde dünyevî alanla buluşmuş olması hasebiyle tarihsel; her dönem ve bölgeye uygun olarak içerdiği bir takım küllî kaideler sebebiyle evrensel ve Kelâmullah olarak da tarih üstü (aşkın) bir kitaptır" ifadesi yazarın ulaştığı sonuçtur. [s.242]

Kur'an'da zihar, lian ve kadının sosyal konumu gibi indirildiği toplumun yaşantısına hitab eden birtakım lafızlar da mevcuttur. Bu noktada esas olan ise lafızlara/formlara takılmadan meseleleri Kur'an bütünlüğü içerisinde ele alarak Kur'an'ın bize dünya görüşü olarak verdiği tümel kaideleri tesbit etmektir. Yerel nasların illetlerinin değişmesi durumunda hükümleri de değişebilir. Ancak burada da yerel nasları ve illetlerini tesbit için de titiz bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Tarihsellik ile bağlantılı olan bazı alt başlıklarla konuya devam edilir. Bunlardan birincisi din ve Kur'an açısından sabit ve değişkenlerdir. Müellif burada araştırmacıların, dinin tek ve sabit olmadığı, vahyin sonsuza kadar bütün problemleri çözecek formülleri içermediği ve değişebilir nitelikte olduğu şeklindeki görüşlerini eleştirir. Zira yeryüzünde mevcut hiçbir düşünce veya ideoloji yoktur ki sabit bir ilke ve hedefe dayanmış olmasın. Din de bir takım sabite ve değişken-

ler üzerine oturan bir yapıya sahiptir ve bunda garipsenecek bir taraf da yoktur. Önemli olan bu sabite ve değişkenlerin neler olduğu noktasında bir fikir birliğine ulaşmaktır ki bu da yazara göre sanıldığı kadar zor değildir. [s.245] Diğer alt başlıklar ise “Din-Şeriat Ayrımı” ve “Kur’an’ın Beşerîliği İddiaları”dır. Bundan sonra “Tarihsellik Önerilerinin Kur’an ve Kur’an İlimlerinde Uygulanabilmesi” konusu tartışılır. Modern-tarihselci eğilimin tutunduğu Mu’tezile mensuplarının Kelâmullah görüşünün Kur’an’ın tarihsel olmasına bir dayanak oluşturması mümkün değildir. Kur’an’ın belli bir zaman diliminde indirilmiş olması ve inen lafızların mahlûk oluşu Mu’tezile’nin en uç anlayışında bile onun mutlak, değişmez ilkeler barındırmadığı anlamına gelmez. Zira Mu’tezile’nin halku’l-Kur’an ile söylemek istediği aslında tüm sıfatların mahlûk olduğu, sıfatla mevsubun aynı olmadığı, sıfatların da ezeli olduğunu düşünmenin tevhid inancına zarar vereceği kaygısı idi. Yoksa halku’l-Kur’an görüşü nassların kimi hükümlerine tarihsellik kılıfının geçirilmesi için planlanmış değildi. [s.259-260]

Tarihsellik tartışmalarının artmasıyla birlikte gündeme en sık getirilen konulardan biri de esbâb-ı nüzûl meselesidir. Araştırma konusu edinilen bütün yazarlar bunu Kur’an’ın tarihselliği noktasında önemli bir delil olarak kullanmaktadırlar. [s.263] Sebeb-i nüzûl konusuyla tarihselliğin çeşitli ilişkilerinin içinden yazar en önemli olanın “zamana bağlı hadiselerin gelip geçiciliği” anlamındaki tarif olduğunu söyler. [s.267] Sebeb-i nüzûl konusunda genel iki yaklaşım mevcuttur. Birisi sebeb-i nüzûlü Kur’an’ın anlaşılması konusunda vazgeçilmez konuma getiren yaklaşımdır. Bu konuda modern yaklaşımcılardan olan Aşmavî’ye göre bağlı bulunduğu sebepler ortadan kalktığı için Kur’an bir hüküm koyma özelliğini yitirmiştir. [s.269]

Aşmavî bu görüşüyle dini temellerinden sarsmakta, Kur’an’ı metni mevcut ancak anlamı olmayan ya da anlaşılması mümkün olmayan bir pozisyona sokmakta ve nüzûl sebeplerini ayetlerin inmesi için olmazsa olmaz bir şart görmektedir. Kaldı ki her ayetle ilgili bir nüzûl sebebi de yoktur. Vahyin inişini sadece beşerin oluşturduğu şartlara bağlamak, vahiy sürecinde Allah’ı insanlara tabii kılmak anlamına gelir ki bunu söylemek mümkün değildir. Allah’ın ayetleri indirirken insanların ihtiyaçlarını gözetmesi yahut zuhur eden bazı problemlere yönelik çözümler sunan ayetler göndermesi ile ayetlerin inişini insanların oluşturduğu şartlara bağlamak ve inen hükmün sadece o sebeplerin tekrarıyla yürürlüğe girebileceğini savunmak tamamıyla farklı şeylerdir.

Sebeb-i nüzûl konusundaki ikinci görüş ise bunu Kur’an’ın anlaşılmasında yardımcı bir unsur olarak kabul eden görüştür. Buna göre sebeb-i nüzûlde anlatılanlar, Kur’an’ın muhtemel anlamlarından birine tevcih edilir ki daha makul görünen görüş de budur. [s.270]

Sebeb-i nüzûl-tarihsellik ilişkisinde modern yazarların görüşleri belirtildikten sonra müellif, nüzûl sebeplerinin Kur’an’ın tarihselliğine delil olamayacağını

en önemli göstergesi olarak “Sebebin husûsîliği hükmün umûmîliğine engel değildir” ilkesini gösterir. [s.274]

Bizce de bu görüş söz konusu iddialara karşı verilen yerinde bir cevaptır. Kendisini son kitap ve insanları hidayete taşıyacak bir hitap olarak niteleyen Kur’an’ın elbette ki nâzil olduğu dönemden sonra yaşayacak bütün insanlık için söyleyecek bir şeyleri vardır. Biz bugün Kur’an’ı anlamak için elbette nüzûl ortamını bilmeyi ve anlamayı gerekli görüyoruz. Ancak bu Kitap yukarıda dediğimiz gibi bir kitapsa (ki biz böyle inanıyoruz) her dönemde yaşamış ve yaşayacak insanların O’nu kendi bilgi birikimlerine, kültür ve medeniyetlerine göre ve yine Allah’ın murâd ettiği şekilde anlamaları mümkündür.

Yazara göre nüzûl sebepleri ile ilgili olarak tarihsellik açısından değerlendirilebilecek belki de tek nokta bu sebeplerin ayetler için belirleyici değil etken olmasıdır. [s.282]

Tarihsellik ile ilgili ortaya atılan bir iddia da Kur’an’da sadece Hz. Peygamber’e özgü bazı özel durumların zikredilmiş olmasıdır. İddia sahipleri buna örnek olarak necva sadakası ve Hz. Peygamber’in eşleri ile ilgili olan ayetleri örnek gösterirler. Ancak yazarın da belirttiği gibi Kur’an’da birtakım insanlara bir şeyler söylenmemiş olması tarihsellik için bir delil kabul edilemez. Çünkü bu şekilde düşünüldüğünde mezkûr ayetler, ashabı ilgilendiren hükümler içermediğinden onlar için de gereksiz olacaktı. Eğer sadece Hz. Peygamber’in şahsına yönelik bazı özel durumlar söz konusu olsaydı bunlar Kur’an ayeti olmadan da bir şekilde Hz. Peygamber’e iletilebilirdi. Öyleyse bu tip ayetlerin Kur’an’da mevcut olması Hz. Peygamber dönemi insanları için canlı bir örnek, daha sonraki insanlar için ise bir kıssa özelliğine sahiptirler. Dolayısıyla bu ayetlerden bir takım hükümler çıkarmak mümkündür. [s.285] Bunu müteakip tarihsellik ve esbab-ı nüzûl konusuna verilen örnek ayetler incelendikten sonra yazar “Kur’an’ın mı Yorumlarının mı Tarihselliği?” diyerek [s.294] Kur’an’ın Kelâmullah olması hasebiyle tarihsel olmasını düşünemediğini ifade etmiştir. Tarihsel olan, insan zihninin algılamasına konu olan şeydir. Buna göre Kur’an’ın kendisi değil, insanların ondan anladıkları tarihseldir. Neticede bizim Kur’an’a biçeceğimiz herhangi bir form da tarihsel olacaktır. Tarihin yapıp etmelerine maruz bir eylem insanlığa nasıl bir kurtuluş planı sunacaktır? [s.296] Yazar tarihsellik konusunun genel bir özetini yaptıktan sonra bu bağlamda sürülen “Sadece geçmişe dönük statik tarihsellik yerine geleceğe yönelik, sürekli dinamik, aktif bir tarihsellik, kısacası evrenselleştirilmiş bir tarihsellik gerekmektedir” teklifini aktararak [s.299] üçüncü bölüme son vermektedir.

Dördüncü ve son bölümün başlığı “Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur’an’a Yaklaşımlar”dır. [s.303-358] Bu konuda kaleme alınan yazılarda genel olarak iki üslûbun öne çıktığını söyleyen yazar, araştırma konusu yaptığı kimselerin Kur’an’ı bir nazariyât kitabı olarak gören ve bu doğrultuda fanatik görüşler ileri süren kanada yakın olduklarını ifade ettikten sonra Ebû Zeyd’in “Hiçbir nass

içinde bulunduğu ortamdan ayrı değildir” şeklindeki çıkış noktasını aktararak yazarın bu konudaki görüşlerine yer verir. Yazarın tesbitine göre Ebû Zeyd bu meseleyi Marksist felsefe ışığında değerlendirir. [s.318] Ebû Zeyd’in bu konudaki görüşleri genel olarak nassın mı vakıyı, vakıanın mı nassı oluşturduğu sorusu çerçevesinde gelişir. [s.320] Bunu müteakip aynı konuda ilginç fikirleri olan Tîzî-nî’nin görüşlerine yer verilir. Netice itibarıyla Ebû Zeyd ve Tîzî-nî vâkîlikten bahsederken kendi içlerinde bir çelişkiye düşmektedirler. Çünkü vakıyı öncül alarak nassa gitmek ve nassı sadece bu pencereden bakarak bir anlam kalıbına sokma çabası nassın varlığını yok etmeye çalışmakla eşdeğerdir. [s.326]

Gerçekten de nassın inzâlinde vakıyı belirleyici unsur olarak görmek, bir bakıma Allah’ı ortama uygun olarak hüküm indirme mecburiyeti içine sokmak demektir. Oysa tâbî olması gereken nass değil insanlardır. Elbette vahiy gelirken o günün şartlarını gözeterek ve problemlere çözümler sunarak geliyordu. Ancak bu Kur’an’ın, insanları hidayete ulaştırmayı amaçlayan bir mesaj olmasıyla ilintilidir. Vakıâdan kopuk ve insanlar için bir şey ifade etmeyen, gündelik sıkıntılarına pratik çözümler getiremeyen bir nassın -insanları hidayete ulaştırma amacı bağlamında- insanlar üzerinde ne kadar etkili, bağlayıcı ve inandırıcı olacağını da düşünmek gerekir.

Nass-olgu ilişkisinin çeşitli boyutları birkaç alt başlıkla gündeme getirildikten sonra modern yaklaşımcıların ulaştıkları neticeler ve çözüm önerileri verilir. Yazar, onların ulaştıkları; vahyin indiği ortamdaki mevcut koşulların vahyi belirleme gücüne sahip olduğu, Kur’an’ın indiği dönemde sahip olduğu mânâların bugün anlaşılmasının mümkün olmadığı, Allah hakkında bize lazım olan imajın “verili imaj” değil “O’na verilebilecek imaj” olduğu sonuçlarını oldukça etkileyici bir biçimde tenkid ederek reddeder. [s.347] Nass-olgu ilişkisinin gelenek içinde algılanışına değinildikten sonra yazar, ayetlerin inişine yön veren tek kaynağın Allah Teâlâ olduğu sonucuna vararak [s.357] dördüncü bölümü nihayete erdirir.

Sonuç bölümünde [s.359-389] müellif öncelikle araştırma konusu edindiği yazarların modernizme sarıldıklarını, kendilerine dayanak olarak da klasik İslam düşüncesindeki Mu’tezile’yi seçtiklerini belirterek Kur’an anlayışlarını bunlar üzerine bina ettiklerini ifade eder. [s.359] “Modern kültürün etkisi altında Kur’an’ı anlama çabaları iki güdülemenin etkisi altındadır: Pozitivist/açıklayıcı eğilim ve hermenötik/anlamacı eğilim” [s.361] alıntısı yapıldıktan sonra bu tesbite paralel olarak modern Kur’an okumalarının doğuracağı bazı tehlikelerden söz edilir. Kur’an’ı bütünsellikten uzak okuma, tarihsellik tezini savunanların kaçınılmaz olarak varacağı “Kur’an’ı kategorik okuma (ve bunun sonucu olarak kimi hükümlerin hoş, kimilerinin de nahoş görülebilmesi), yazarın her zaman sağlıklı sonuçlar vermeyeceği kanaatinde olduğu “kronolojik okuma” ve Hz. İsa’nın sözlerinden oluşan İncillere uyarlanan Batılı görüşlerden devşirilen, Kur’an’ın yazılı değil de sözlü bir kelâm olduğu iddiası ve bugün için yapılan Kur’an’ı anlama faaliyetlerinin bu doğrultuda yapılmaya çalışılması bunlardan

bazılarıdır. Yazar, bu şekilde çalışması sonucunda vardığı noktayı okuyucuya sunduktan sonra şöyle bir neticeye varır: Bugün İslam dünyasının Kur'ân'ı Kerim için önerdiği Kur'an okumalarının birisi Batılı, diğeri ise İslami karakterdedir. Batılı okuma anlamak için okumamızı ilzâm ederken, İslâmî okuma ise okumak için anlamamızı gerekli kılar [s.387] Bu iki görüş arasındaki taban tabana zıtlığa rağmen müellif; bilginin evrensel yönü ışığında yüründüğü müddetçe Batılı bir okumanın da Kur'an anlayışları açısından çok büyük problemler teşkil etmeyebileceği kanaati ve ümidini içinde taşıdığını belirttikten sonra "Batı yorum geleneği ile İslâm yorum geleneğinin, metodolojik açıdan birbirlerine verebilecekleri şeyler olduğu" tezinin bizim yorum geleneğimiz açısından dışlanmış olmadığını ifade ederek [s.388] çalışmanın ikmâline yönelik birtakım tavsiyelerle eserine son verir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki müellif, modern İslâmî söylemlerin üç temsilcisini araştırma konusu yaptığı bu eserde müelliflerin gündemi meşgul eden bazı konularla ilgili görüşlerini aktarmış ve yer yer de bu görüşleri tenkide tabîi tutarak kendi fikirlerini okuyucuya sunmuştur. Yazarın, bu denli geniş ve teferruatlı çalışma isteyen bu eserin altından başarıyla kalktığı düşüncesindeyiz. Bununla birlikte konu edinilen üç yazarın da hemen hemen aynı çizgide olmalarının esere bir tekdüzelik getirdiğinin de altını çizmeden geçemeyeceğiz. Bu üç düşünürden hiç olmazsa biri modernizm ekolünde gelenekten de kopmayan ve faydalanan düşünürler arasından tercih edilse idi, eser okuyucuya çağdaş İslam düşüncesinin diğeri bir vechesini de sunmuş ve esere farklı bir renk katma adına olumlu bir seçim yapılmış olurdu.

Yitik Bilgi ve Hikmet

Bayram Ali Çetinkaya, Nasihat Yayınları, Ankara 2007, s. X+199

Fatih ÇINAR*

İslâm Felsefesi alanındaki ciddî ve birikimli çalışmaları ile tanınan Bayram Ali Çetinkaya Bey'in son kitabı "Nasihat Yayınları" arasında "Yitik Bilgi ve Hikmet" ismiyle 2007 yılının son günlerinde okuyucu ile buluşma imkânı buldu. Kitap, "Hikmet müminin yitiğidir; onu nerede bulursa alır" prensibinden hareketle meydana getirilmiş, bir nevi İslâm Felsefesi'nin/Medeniyeti'nin hayatın çeşitli alanlarına dâir öz değerlerini gözler önüne seren bir çalışma niteliğini taşımaktadır. Kitabın alt başlığındaki "Kimliğini/Sahibini Arayan Medeniyet" ifâdesi ile de İslâm medeniyetinin ulaştığı yüksek seviyeye, onun İslâm düşüncesinde silik bir duruma gelmesi neticesinde günümüzde ortaya çıkan acı tabloya ve sahipsiz kalan bu medeniyetin esas sahiplerini arar bir durumda olduğuna işâret edilmektedir. Kitap baştan sona incelendiğinde onun, yüzyıllarca yitik medeniyetini arayan İslâm toplumunun oluşturduğu devâsâ medeniyet ve bugün ki İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu hâlin sorgulandığı ve bir nevi "nerede yanlış yapıldığı" sorusunun cevabının arandığı bir çalışma olduğu görülecektir.

Bu çalışmada, "İslâm Medeniyeti"nin geçmiş ve kadîm kültür ve medeniyetlerden elde ettiği o muhteşem birikimi ve bu birikim üzerine kendi mayasını çalarak meydana getirdiği, tarihte bir eşine rastlanmayan "İslâm Medeniyeti"nin temelleri, fikrî yapısı ve insanlığa sunduğu hizmetler dile getirilmiştir. Kitapta, aynı zamanda, mutluluğa ulaşan erdemli insanların ahlâkî, siyâsî ve ilmî alanda hem kendini hem de bütün insanlığı yeniden inşâsı bilimsel veriler ile gözler önüne serilmiştir. Bu muhteşem medeniyetin, yaşadığımız çağda ne durumda olduğunu ve onun yokluğunda insanların ne hâle düştüğü de anlatılmıştır. Yazar, çalışmasında, insanları hayran bırakan bu medeniyet anlayışının mimârlarını ve icraatlarını da değerlendirme imkânı bulmuştur.

Yazar, zikredilen hedeflere ulaşabilme, konu bütünlüğünü ve akışını sağlayabilme adına İslâm medeniyetinin temelini oluşturan; "Kur'ân'ın Bilim ve Tefekkür"e bakışını değerlendirerek sözlerine başlamıştır. Burada, birçok Kur'ân âyetinin "düşünmez misiniz?", "akıl etmez misiniz?" şeklindeki uyarıcı ilâhî hitâbının müslümanlarda nasıl bir uyanışa sebep olduğunu incelemeye ve ardından İslâm Medeniyeti'nin inşâ edilmesini, hiçbir canlıya zarar vermeyen mükemmel bilim

* DİB. Kayseri Eğitim Merkezi.

anlayışını, birçok batılıdan önce müslümanlar bilginler/filozoflar tarafından tespit edilen ilmî hakikatleri bir bir sıralamıştır. Bu anlamda müslümanların giriştikleri tercüme faaliyetlerini, eski medeniyetlerin kalıntıları ile kendi birikimlerini sentezleyebilen müslüman aydınların/filozofların meydana getirdikleri gelişmeleri ifade etmiştir. Bu mânâda, Matematik'te Harezmi'yi (ö.847), Fizik'te Kindî'yi (ö.866), Biyoloji'de; Nazzâm (ö.845), Câhız (ö.869) ve Birûnî (ö.1061) gibi İslâm ulemâsının batıdan yüzyıllar önce ilimde ulaştıkları seviyeyi hatırlatmıştır.¹

Bu tespitlerinin ardından yazar, "*İslâm Bilginlerinin Bilim Dünyasına Kazandırdıklarından Kesitler*" başlığı altında biraz daha detaylı bilgiler sunmuştur. Bu çerçevede, yirmi ciltlik "*Kitâbü'l-Hâvî*"nin yazarı Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö.925) ve İbn-i Sînâ'nın(ö.1037) Princeton Üniversitesinin kilisesinin önündeki büstlerinin çok mânidâr olduğunu ifade etmiştir. Çeşitli dinî meseleleri için Matematik ilmine yönelen İslâm bilginlerinin bu ilim dalına olan katkılarını müşahhas hâle getirmiştir. Bu cümleden olarak, Harezmi'nin daha dokuz yaşında iken rakamların sembollerini tespit ettiğini ve matematik için hayâtî bir öneme sahip olan sıfırın yine Harezmi tarafından keşfedildiğini anlatmıştır.² Tıp ilminde İbn Sînâ'nın "*Kânûn fi't-Tıb*" adlı eserinin Avrupa'da defalarca baskısı yapılarak okutulduğunu, Akşemseddin'in (ö.1459) "tohum" şeklinde tarif ettiği mikropların ilk mücidi olduğunu ve İbn Nefis'in (ö.1288) küçük kan dolaşımını yani kalp ve akciğer arasındaki dolaşımı keşfettiğini anlatmıştır.³ Bu ilimler içerisinde, sarf edilen emek ve ulaşılan yüksek seviye itibarıyla diğerlerinden önde olan "Tıp İlmi"ne ve bu ilmin gelişmesine sebep olan müslüman bilim adamlarına "*Doğunun Özgün Sanatı İslâm Tıbbı*" başlığı altında uzun uzun değinmiştir. Burada özellikle "Tabip, Hekim ve Hakîm" kavramlarının ilişkilerine dikkât çekerek bu sanatta müslüman bilim adamlarının hangi anlayış ile bu ilim dalında zirveye çıktıklarını belirtmeye çalışmıştır.⁴ Bu noktadan sonra, çalışmanın bel kemiğini oluşturan "*Felsefe ve Hikmet*" kavramlarını incelemeye başlamış; felsefeyi, hikmetin sevgisi olarak kabul eden yazar, felsefe ve hikmet arasındaki sıkı ilişkiyi gözler önüne sermeye çalışmıştır. Hikmetin; faydalı amele götüren ilim, ilme dayalı olarak ortaya konan faydalı amel, ilimde ve amelde sağlamlık anlamlarına geldiğini ve hikmete erebilmek için ciddi ve sonunda temiz akıl ve kalbe ulaşılan bir tefekkür sürecinden geçilmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Bu tefekkür sürecinin sonunda "Hakîmlik" sınıfına ulaşan kişinin özelliklerini ise şu satırlarda dillendirmiştir. "Hakîkî filozof, bedenleri tedâvî edip şifâ bulmalarına vesîle olduğu gibi, öncelikle kendi nefsinin eğitmek amacıyla yeri geldiğinde mübah olan hazların birçoğunu terk edebilir.

¹ Bayram Ali Çetinkaya, *Yitik Bilgi ve Hikmet*, Nasihat Yayınları, Ankara 2007, s.1-6.

² Çetinkaya, age, s.7-12.

³ Çetinkaya, age, s.13-18. Burada İslâm bilginlerinin çeşitli bilim dallarında bilim dünyasına yaptıkları katkılarının detaylarını görmek mümkündür.

⁴ Çetinkaya, age, s.19-32.

Sonra da hayat ve servetin girdabında boğulan erdemleri ve ilâhî ilkeleri unutan ve kaybedenlere her iki âlemin kapılarını açan ebedî formülleri veren ve doyumsuz iksiri sunabilendir”⁵ “Hikmet” kavramının zengin anlam dilimlerini Kur’ân ve Sünnet açısından değerlendirdikten sonra “*Hikmet’in İslâm Coğrafyasındaki Yolculuğu*”na da bir göz atmış, burada hikmetin iki kaynağı Kur’ân ve Sünnet’i, önceki nesillerden müslümanlara intikâl eden hikmet bilgisini, hayranlık verici bir şekilde, müslümanların dillerine çevirerek dünyanın en büyük tercüme faaliyetlerini ve oluşturdukları “İslâm Medeniyeti” ile “Sömürge Medeniyeti” olarak isimlendirdiği batı medeniyetinin bir kıyaslamasına da yer vermiştir.⁶

Kitabın en önemli bölümlerinden bir tanesi de “*Din İle Felsefenin/Hikmetin Sütkardeşliği mi? yoksa Felsefe Dinden Çıkarır mı?*” başlıklı yazının yer aldığı kısımdır. Çalışmanın bu kısmı, felsefeyi yıllarca dışlayan ve onunla meşgul olmayı mübah görmeyen kesimlere verilmiş bir cevap niteliğindedir. Yazara göre, din felsefesiz felsefe de dinsiz kalamaz. Çünkü filozoflar evrensel bir dile ulaşabilmek için felsefe ile uğraşmalıdırlar ki bu da felsefe ile dinin hem konu hem de amaçları itibarıyla uygunluk arz ettiğinin bir göstergesidir.⁷ Yazar, burada felsefe karşıtlığının sebepleri üzerinde durmakta ve hikmeti/felsefeyi İslam dünyasını terk etmesi neticesinde başına gelenleri zikretmektedir.

Kaybedilen değerler olarak zikrettiği “*Tefekkür, Tezekkür ve Arınma*” fiilleri üzerinde duran yazarımız, bu konuları İslâmî açıdan inceleyerek felsefeyi terk etmenin İslâm dünyasına mâl olan ağır faturasına işâret etmektedir.⁸ Ayrıca “*Beytü’l-Hikme*” de bütün dünyayı kendisine hayran bırakan faaliyetleri enine boyuna inceleyen yazarımız, buradaki faaliyetlere verilmesi gereken değeri hatırlatmaktadır.⁹

Kâtip Çelebî’nin: “Sabit b. Kurrâ’nın çevirileri olmasaydı kimsenin felsefe/hikmete dâir kitaplardan faydalanamayacağı söylenirdi” ifâdelerini ve Sabit b. Kurrâ’nın, halife Me’mûn ile arasındaki ilişkiyi de İslâm Medeniyeti’nin/Hikmeti’nin hoşgörüsünün bir delili olarak sunulmuştur.¹⁰ Ardından ünlü mütefekkir Farâbî’nin “*Erdemler Şehrini*” müslümanların hikmet birikiminin bir yansıması olarak takdim edilmiştir. Bu erdemli şehrin “*Erdemli Yönetici*”sini de tasvîr eden Farâbî’nin dilinden günümüze önemli mesajlar gönderen çalışma, sıkıntı ve çile yumağı hâline gelen şehir yaşantımızın nasıl erdemli bir hâle getirebileceğine dâir ipuçları da vermektedir.¹¹

⁵ Çetinkaya, age, s.32-38.

⁶ Çetinkaya, age, s.38-46.

⁷ Çetinkaya, age, s.46-56.

⁸ Çetinkaya, age, s.56-64.

⁹ Çetinkaya, age, s.64-76.

¹⁰ Çetinkaya, age, s.76-84.

¹¹ Çetinkaya, age, s.85-100.

Yazar, eserin devamında, büyük sosyolog İbn Haldun'un (ö.1406) meşhûr eseri "*Mukaddime*"den hareketle besinlerin canlılar üzerindeki etkisini kaleme almıştır. İslâm medeniyetinin ulaştığı seviyeyi ve günümüz insanının sıkıntılarla boğuşan bir tip olmasına sebep olan yanlış beslenmenin hikmetli bir gözle ne ifade ettiğini değerlendirmiştir.¹² Akabinde bir gönül sultanı olan "*Hacı Bektaş-ı Velî'nin Gönül Dünyasında İnsan Sevgisi'ni*" irdelemiş, günümüze, "İnsanı insan olduğu için sevebilmeliyiz" mesajını vermiştir. Hemen devamında bu büyük velînin de beslendiği en önemli kaynak olan Hz. Peygamber'in nasıl bir müsamaha ve barış peygamberi olduğunu ifade etmiş, bunun en güzel örneği olan Mescid-i Nebevî'de Hıristiyanların yaptığı âyinlerini dile getirerek bu tespitlerini müşahhaslaştırmıştır.

Eserde, hikmetin önemli taşıyıcılarından birisi olan Hz. Ali'nin, siyâsî alandaki öğütlerini de görmek mümkündür. Son olarak hikmet halkasının kutlu temsilcilerinden olan Hz. Mevlânâ'nın hikmete kavuşmasına vesîle olan semâ icraatı da değerlendirilmektedir. Semânın bütün yönleri ile değerlendirilmeye çalışıldığı bu başlık altında, semânın; tefekkür, tezekkür ve vuslat üçgeninde görünmeyen âlemin kapılarını açan ve evrenin dansına ortaklık şuurunu kişide ortaya çıkan yönlerine vurgu yapılmıştır.

Tabii ki eserin bütün mesajlarını bu sınırlı yazımızda ifade edebilmemiz mümkün değildir. Ancak eserden şu can alıcı sonuçları çıkarmamız rahatlıkla mümkündür:

Yitik bilgileri olarak hikmeti geçmişte arayan ve bu uğurda ulaşılması güç dereceler elde eden ama hikmetten uzaklaşması neticesinde zor günler geçiren İslâm dünyasına yeniden aslına dönmesi uyarısı yapılmıştır. İslâm Medeniyeti'nin hayatın bütün alanlarına sirâyet eden yaşamı anlama ve anlamlandırma çabasının bir hulâsası sunulmuştur. Sahibini arayan medeniyetin mimârlarını bu başarıya götüren incelikler, içerisinden çıkılmaz hâle gelen günlük hayatımızı mutlu ve huzurlu kılacak ilkeler kitabın yaprakları arasına ustaca serpiştirilmiştir. İslâm'ı hayatın dışında gören ve onu soyut bir anlayış olarak değerlendiren bu nedenle çağın gerisinde bulunmaya mahkûm kalan temelsiz ve mesnetsiz düşüncelerin yanlışlığına vurgu yapılmıştır.

Bu temel mesajlar doğrultusunda gerek baskısı ve gerekse de akıcı üslûbu ile kaybettiği medeniyeti araması gerektiğine inanan ve medeniyetin asıl kaynaklarını doğru okumaya çalışan herkesin başvuracağı bir kitaptır; "Yitik Bilgi ve Hikmet".

¹² Çetinkaya, age, s.100-110.

“COURTOIS” AŞK ANLAYIŞINDA ARAP ETKİSİ

Süheyla BAYRAV*

Orta çağ, edebiyat türlerinden herbirinin, belli bir dilde, en güzel ifadesini bulduğuna inanır: destanın en güzel Fransızcada, lirik şiirin ise Provans dilinde söylendiğine. Nitekim Sicilyalı şairler, İtalyanca şiir dizmeği denemeden önce, Provansalcayı kullanmışlardır. Provansal, ya da Oc¹ dilinin şiire en uygun taşıt sayılması, şüphesiz “troubadour”, yani güney Fransalı şairlerin üstün başarısını açıklar. Vezin ve biçim oyunlarında bu şairlerin ustalığını biliriz, ama, şiir yapısındaki hünerleri tek başına, provansal şiirin bütün Avrupa liriğine örnek olabilmesini sağlayamazdı. Elde edilen sonuç, biçim olgunluğu yanında, troubadour’ların yeni bir öz, bir duygulanma getirdiklerini de ortaya koyar.

Gerçekten de Oc edebiyatının özelliği, “courtois” aşk anlayışını yaratmış olmasıdır. “Courtois”, yani saraylı aşkı. Seçkin bir azınlığın duyabileceği bu aşkın niteliği üzerinde durmamız yerinde olur.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi. Bu makale İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü tarafından çıkarılan *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: VI, İstanbul 1966, ss. 47-60’da yayınlanmıştır. Yayına Hazırlayan: Dr. Fikret Karapınar, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

Yayınlanmış kitapları: *Roman Filolojisine Giriş*, E. Auerbach, çev. Süheyla Bayrav, İstanbul Üniversitesi, 1944; *Chanson De Roland: Edebiyat ve Üslubu Tahlili*, Süheyla Bayrav, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1947; *Batı Edebiyatından Seçme Metinler*, Eva Buck/Süheyla Bayrav, I. Bs. İstanbul 1954, Milli Eğitim Basımevi; *Roman Dillerinin Doğuşu Ve Gelişmesi*, Süheyla Bayrav, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1967; *Yapısal Dilbilimi*, Süheyla Bayrav, İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları; *Okuma Anlama Yorumlama (Bir Yaklaşım Denemesi)*, Süheyla Bayrav/İsmail Yerguz, Multilingual Yabancı Dil Yayınları; *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları; *Filolojinin Oluşumu*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları; *Ortaçağ Fransız Edebiyatı*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları. (Hzl. notu)

¹ Oc edebiyatı XI. yüzyılın en sonunda, XII. yüzyılda birden ortaya çıkar. (Antikçağın sonuna doğru doğan Fransızca, ülkenin kuzeyinde/Oil bölgesinde langue d’oil/oil dili, güneyinde/Oc bölgesinde langue d’oc/oc dili (Oksitanca dili) ve doğusunda ise, ikisinin arasında, Fransız-Provans lehçeleri şeklinde gelişimini sürdürmüştür. Bunlardan sadece langue d’oil ulusal bir konum elde ederek öteki yerel lehçelerin hızla gerilemesine neden olmuştur. Oksitanca ölmek üzere olan dile dönüşmüş lehçelerden biridir. Hzl. notu)

Troubadour'ların yaydığı aşk anlayışı, Avrupa kültüründe nezaket kuralları, günlük davranışlara kadar, o derece yerleşmiştir ki, çağımızın ünlü tarihçilerinden Seignebos: "aşk mı? XII. yüzyılın buluşu" diyebilmiştir. İlk bakışta şaşırtıcı bulduğumuz bu hükümde gerçek payı olup olmadığını araştıralım.

Şüphesiz, bir kadınla bir erkeğin, her türlü engeli küçümsiyecek, hatta ölümü göze alacak kadar birbirlerine bağlandıkları XII. yüzyıldan önce de görülmüştür. Antikitenin aşkı tanıdığı inkâr edilemezse de, greko-latin edebiyat geleneğinde sevgi belli kalıplara bürünerek, karşımıza çıkar.

Söz konusu bazan iki bekâr gencin arasındaki yakınlıktır. Birleşmelerini önleyen engelleri nasıl yendiklerini, ya da sevgileri uğruna nasıl öldüklerini anlatan bu hikâyeler iki genç insanda aşkın doğuşunu, isteklerin gelişmesini göstermekle beraber, örgütlerinin özelliği, evlenme öncesi serüvenlerini dile getirmektedir. Diyebiliriz ki, bu çeşit eserlerde olaylar duygudan ağır basar. Serüven romanları bir yana, kadın ve sevgiden üç biçimde söz açıldığını görürüz: Anne ve hayat arkadaşı Matrone'nun fazileti saygıyla övülür. Ama kocasının onunla ilgilenmesinde evine, soyuna değer vermesi önemli yer tuttuğu için, bu sevgi coşturucu, heyecanlandırıcı bir duygu olamaz, sıcak, rahat bir histir. Aristo, bir yazısında, "karı koca arasında bazan öyle anlaşmalar vardır ki, onlara dostluk adını verebiliriz" diyor. Unutmuyalım, Antikiteye göre kutsal, yükseltici duygu aşk değil, dostluktur. İki kişi arasındaki sevgiyi öven en güzel sözler dostluk için söylenmiştir.

Saygı ve güven üzerine kurulmuş sevgi dışında, tutkuyu dile getiren erotik şiirler çoktur. Bunlar, genellikle, hafif meşrep kadınlar için yazılmış parçalar olup, şölenlerde, erkek meclislerinde okunur ve anlattıkları duyguların samimiyet ya da yeniliği yerine, ifade tarzlarındaki ustalığa göre değer kazanırdı. Onlara okumuş sınıfın eğlencesi gözüyle bakabiliriz. Lirik şiirin ikinci derece bir sanat sayıldığını başka bir yoldan da gösterelim: Her türün belli bir üslupta en güzel biçimini bulduğunu savunan greko-latin edebiyat geleneği, türleri yüksek, orta, bayağı olmak üzere üç sınıfa ayırır. Lirik, erotik şiir orta üslupta yazılmalıydı. Cemiyetin geçici bir gönül eğlencesi gözüyle baktığı kadınlara beslenmiş duyguların önemsenmeyeceği aşikârdır. Sevgilisinin kendisini aldatmasından şikâyet ettiği bir şiirinde, Catullus: "Ben seni bir kadın sevilir gibi değil, bir babanın oğul ve damatlarını sevdiği gibi sevmiştim" der². Bu örnekten tutku ile sevginin ayrı duygular olduklarını, birincisinin, gerçekte, küçümsendiğini anlıyoruz. Modern okuyucuya en yakın şair sandığımız Propertius da davranışı ile bizi şaşırtır. Uzun zaman, şiirlerinde, sevgilisi Cynthia'ya duyduğu derin bağlılıktan söz etmiştir. Ama Cynthia ölünce, düşük bir kadının cenazesinde görünmekten çekindiğini, törene katılmadığını gene kendisi şiirinde açıklamıştır³. Büyük aşk şairi Ovidius, değersiz, çıkarına düşkün, bencil, kötü birer yaratık olarak tanıttığı kadınları kötümser.

² Catullus, Teubner, 72. şiir.

³ Propertius, kitap IV. şiir VII, Belles-Lettres.

Erotik duygulara değer verilemeyeceğini, kadına duyulan arzunun insan hayatında, sofraya ya da giyimden önemli olamayacağını, en başta "elégiaque"⁴ şairleri inceleyerek anlarız. Antikite geleneğinde tutku kişiye üzüntü ya da zevk verir. Hastalık, felaket gibi hayatın parçasıdır, ama sevgiliye saygı duyulmadığı için, insanı yükseltmez, yaşantıyı değerlendirmez.

Antikite ayrıca kör tutkuyu da tanır. Ölçüleri yıkıp, duygu ve davranış ahengini yok ederek, kişiyi ölüme ya da cinayete sürükleyen tutkuyu: Phedra'nın, Medea'nın çilesini. Bu biçim kör ihtiraslar, hayatı değerlendirmek şöyle dursun, tanrıların öç almak için seçtikleri cezalar sayılırdı: delilik, hastalık gibi. Genç kızlar, Euripides'in bir oyununda, tanrılara, ölüme bitecek tutkudan kendilerini korumaları için yalvarırlar⁵. Kişinin iç düzenini alt üst eden kör tutkular, Antikiteye göre, kaderin hazırladığı tuzaklardır. Düşünürü kötümserliğe götürebilecek bu biçim duygulardan kaçınmalıdır.

Öte yandan, ilk bakışta, Cermen ve Kelt geleneğinde aşkın yeri önemli görünüyor. Tristan ile Iseult gibi mitoslar, günümüze kadar, bütün bir ömrü kapsayan aşka örnek sayılır. Bununla beraber, kuzey mitos ve edebiyatlarında rastladığımız aşk, gerçekte, sihir, büyü gücü ile doğar. En yeni araştırmalar, Iseult ile Tristan'ın içtikleri iksirin, hikâyeye sonradan girdiğini, başlangıçta Iseult'ün Tristan'ı büyülediğini, bir 'geis' ile kendine bağladığını savunuyorlar⁶. Bazı sözlerin, bazı nesnelere sihirli kudretle insan iradesinin bağlandığı eski topluluklarda yaygın bir inançtı. Bizim masallarda da 'geis'lara rastlanır. Keltlerin yazıdan çekindiğini biliriz. Bu yüzdendir ki, düşünce ve inançları bizim için gizli kalmıştır. Kuşkulanmalarına sebep olarak yazının büyümlü etkisine karşı koyamayacağımıza inançlarını gösterebiliriz. İsveç kralı Olaf'ın kızına manzum mektup göndererek, aşkını açıkladığı için, genç şair bir ölüm cezasına çarptırılmıştı. Suçu yazıyla prenesi büyülemeğe yeltenmekti⁷. Ayrıca bu toplumlarda, her soylu kişi, kendisinden istenilen kötü bir iş olsa da, dilekleri bağışlamalıydı, başka türlü davranma şerefsizlik, yerini kaybetme sayılırdı. Dileği yerine getirilen kişi ise bağlanıp, sırası gelince, o da başışta bulunana hizmet ya da fedakârlık etmeliydi. Soylular arasında bağlar kurarak, hareket temin eden bu alış veriş, sosyal bir düzenin kurulmasını sağlıyor, doğala karşı kültürü kuruyordu. Almak vermek kadar mertlikti, çünkü alan kendisinden ne istenileceğini bilmeden borçlanmağı kabulleniyordu. Yiğitlik, hesapsız cömertlikle, kendini ortaya koymakla ölçülürdü. Bir kadının teklif ettiği aşkı cevapsız bırakmamak, bu aşk bir akraba ya da efendiye bağlılık gibi çok

⁴ Elégiaque: Ağıt (Hzl. notu)

⁵ Euripides. *Medea*.

⁶ Jean Marx, *La naissance de l'amour de Tristan et Iseult (Romance Philology)*, cilt IX, nr. 2, 1955. "Geis"ler için gene Jean Marx, *La légende Arthurienne et le Graal, P.U.F.*, 1952.

⁷ Şairin adı Kara Ottar'dı.

önemli ahlak ilkelerine karşı gelse de, soylu kişinin şerefini korumak için seçeceği yol olduğu bazı mitoslarda açıklanır.

'Courtois' aşk anlayışı ne Antikitenin kör tutkusuna, ne Kuzeyin büyüğüne bağlılığına benzer. Seignebos'un sözünde gerçek payı vardır: İlk defa Avrupa edebiyatında, aşk, bir hayatın en önemli olayı, soylu, coşkulu, yükseltici bir duygu olarak 'troubadour'ların şiirinde önümüze çıkar, ancak sevgi belli kurallara uymalıydı.

Bu kuralları gözden geçirmeden önce, Provans uygarlığının bazı özelliklerini hatırlatalım. Kuzey Fransa'da, hayat seviyesinin bir hayli ilkel olduğu çağlarda, Güney bolluk içinde, cömertçe yaşamağı, soyluluğun ilk şartı sayar; israfı, ihtişamı över, kılıklarına, giyimlerine, temizliğe önem vermeyen kuzeylilerin cimriliği ile alay ederdi. Güneylilerin varlıklarını delice harcamaları, meselâ sürülmüş bir tarlaya altın para ekmeleri ya da bütün bir şatonun yemeğini, o zamanın büyük lüksü balmumu şamlanlarla pişirmeğe yeltenmeleri gibi hareketlerin Kuzeylileri olduğu kadar çağın ahlakçıları da şaşırttığını yazılı vesikalardan öğreniriz. Provansal edebiyat, gösterişe, eğlenceye önem veren şatolarda gelişmiştir. Kadınların katıldıkları, hatta düzenledikleri toplantılar, eğlenceler, şiir yarışmaları şato hayatını dolduran olaylardı. Soylular sanatla ilgilenir, sanatçıları korurlardı. Tanıdığımız ilk 'troubadour', Güneyin en nüfuzlu derebeyi Poitou kontu, Aquitaine dükü IX. Guillaume'dur. Ondan başka ünlü şairlerden bir kaç soylu kişilerdi. Aristokratik karakterine rağmen Oc şiirinin oluşu eleştirmeciler için bir karmaşıktır, çünkü bu akımın deneme, biçim arama çağından hiç bir örnek bize kadar gelmemiştir: elimize geçen en eski şiirler, vezin ve biçim oyunlarında tam bir ustalık gösteriyorlar. Daha önemlisi, bu edebiyatı yüklenen dil, hiç bir Güney bölgesinin özel lehçesine benzetilememiş, bunun ortak bir kültür dili olduğu ileri sürülmüştür.

Oc edebiyatının başlangıcı gibi sonu da kesindir: Tam biçiminde olduğu bir sırada, içinden bozulmayarak, dıştan gelen bir olayla ortadan kalkmıştır: Güneyde yaygın sapık bir din tarikatını, 'cathare' tarikatını öne süren Kuzeyliler, bir haçlı seferi tertiplerdi, bütün bölgeyi vahşice kana boğarak ele geçirdiler. Bu tarihten sonra da Güney kaygusuz, sevinçli yaşayışını, özel uygarlığını kaybetti. Engizisyon korkusu ile sağ kalan 'troubadour'lar ya sustu, ya da dine sığınıp, şiirlerinde kutsal aşkı, Meryem'i, Kiliseyi övmeği denediler. Bu eğilim büyük İtalyan lirismini daha yakından hazırlamış oldu. Troubadour'ların bir çoğu, zaten İtalya'ya kaçmışlardı.

Seçkin ruhlu olmayanların duyamayacakları bu aşk anlayışı, süresi boyunca bazı gelişmeler göstermiştir. Daha doğrusu, ilk şairlerde saray aşkının bütün özellikleri görünmez. Onların eserlerinde şehvet çok daha fazla yer tutar. Zaman ilerledikçe, ruhların anlaşması vücudun isteklerinden ağır basmıştır. Böylece gelişen aşk anlayışı bir doktrin kılığına girdi. Bu gelişmenin varlığını gözden kaçırmadan, 'courtois' aşkın kurallarından bir kaçını hatırlatalım: En başta, aşkı vücudun

isteklerinden ayırmağı esas tutan 'courtois' aşk, iki gencin evlenme ile sonuçlanabilecek sevgisine ilgi göstermez. Saray aşkı meşru olmıyan, evli bir kadına beslenen duygudur. Kadının evli olmasının neden gerektiğini şöyle açıklayabiliriz: Genç bir kız arzu ile aşkı kolayca karıştırır, iki duygu arasında bilinçli ayırımı ancak evli bir kadın yapacak durumdadır.

Aşkın istek ya da başka bir zaafın etkisinde kalmasını önlemek isteyen nazariyeciler⁸ bir çok kurallar düşünmüşlerdir: Erkeğin toplumda kadından daha alçak basamakta bulunması, çok güzel olmaması tercih edilir; aksi halde, sevgisini bağışlayan kadın, para, kudret, güzellik gibi etkenlere boyun eğmiş olabilir. Halbuki güzellik, varlık dışı tesadüflerdir, insanın öz değerleri sayılmaz. 'Courtois' aşk nereden geldiği, nasıl doğduğu bilinmeyen, bilinç altı romantik bir duygu olmayıp, takdir, saygı, beğenme üzerine kurulu bir bağlıdır. Erkek zor kullanmadan, sızlanmadan, aksine boyun eğerek, derebeylik toplumda vassalın efendisine gösterdiği bağlılık ve kendini unutmaya, seçtiği kadının isteklerini yerine getirmeğe çalışırken, hayatının en değerli olayı bu sevgi olduğuna ve hislerinde samimî kaldıkça, ahlâk bakımından, yükseleceğine inanır. Hıristiyan ahlâk anlayışına uymamakla beraber, 'courtois' aşkın etik bir karakter taşıdığı da inkâr edilemez.

Cörülüyor ki, 'courtois' aşk sosyal şartlara aykırı, şaşkırtıcı bir olaydır: Güneyin dinde tutumu ne olursa olsun -zamanın din adamları kiliselerin boş kaldığından, dine saygı gösterilmediğinden şikayet ederler⁹, çevre Hıristiyan, kilise baskısı ağır olduğu bu çağda, evlenme dışı, yasadışı bir sevgi dile getirilmiştir. Öte yandan, askerlik üzerine kurulu toplumlarda, erkeğin en çok değer verdiği şeref, kibir, söz geçirme, kendini saydırma gibi kavramları hiçe sayarak, mutluluğun tek yolunu, sevgilide acıma uyandırmak, alçak gönüllülük göstererek, dostluk ve güvenini kazanmakta bulmuştur.

'Courtois' aşk anlayışı, Avrupa uygarlığına öylesine yerleşmiştir ki, bir sınıf ya da mektebin özelliği olmaktan çıkarak, günlük hayat düzenine, nezaket kurallarına girmiştir. Ama, unutmayalım, Provans şiirinin geliştiği çağda, toplumda kuvvet erkeğin elindeydi. Evlenmelerde, hele yüksek basamakta olanların evlenmelerinde, hislere kıymet verilmez, politika ya da menfaat hesapları baş rolü oynardı. Bu yüzden de siyaset şartları değişince evliliklerin kolayca çözüldüğü görülür. Derebeylik, miras yoluyla kadınlara kalırsa da, kadın kendisi değil, kocası ya da oğlu idareyi ele alır, toplumda efendi, yine, erkek olurdu. Bir yandan kadının en yüksek basamağa çıkarılması, öte yandan, evlilik dışı bir ilgi oluşu, 'courtois' aşkın, toplum şartları ile açıklanmasını güçleştirir. Bununla beraber kilisenin evli-

⁸ Andrea Capellanus, *De arte honesti Amandi*, G. G. Parry.

⁹ Bununla beraber Cathare'lar gibi çilekeş bir yaşantıyı seçmiş bir tarikatın, her sınıf halk arasında yayılmış olması, Robert d'Arbissel'in kurduğu Fontevrault manastırının hayret verecek şekilde gelişmesi, soylu ve zamanlarında kendilerinden söz ettirmiş kadınların bu manastıra girmesi, karşı tezin savunulmasında gösterebilir.

lik dışı bir bağa karşı koymak şöyle dursun, bu şiirleri uzun zaman hoş karşılamasını anlamakta fazla güçlük duymayız. ‘Courtois’ aşkın şartları ağır, beklenen ödül bazen sadece bir öpücüktür¹⁰. Seçkin ruhlu kişilerin duyabilecekleri bu aşk, beraber yaşamının verdiği zevklerden istek ateşini üstün bulur. Amacına erişmiş bir sevgi, ona göre, sönmeğe, ölmeğe yüz tutmuştur. Mutluluk aşkın sonudur. Aşk üzüntü, kaybetme, sevlmeme korkusu yaşattığından, sevgilileri ayıran engeller ortadan kalkacak olsa, yenilerini yaratmak gerekir: Gerçek aşk, kişilerin manevî varlığını yükseltecek aşk, rahat ve huzur içinde yaşayamaz. Saray aşkı, hele ilk troubadour’ların şiirlerinde, birleşmeği, şehveti reddetmemekle beraber, sevgilinin ilgisini kazanmağı o kadar uzak bir geleceğe atar, sevişme zevklerinin gerçekleşeceğine o derece şüphe ile bakar ki, genellikle, onu ‘platonique’ bir duygu, ruhların anlaşması sayabiliriz. Saray aşkı nazariyesinde en büyük kabalık, en bayağı his kıskançlıktır. Bütün bu kurallardan ‘courtois’ aşkın oyun tarafı, akıl yapısı oluşu da ortaya çıkar. Aynı zamanda kilisenin böyle bir aşk ifadesinde neden sakınca görmediği de anlaşılır.

Sorunun çözümlenmesindeki bir güçlük de, bu kavramın, Oc şiirinde birdenbire dile gelmesidir. Yukarda Provans edebiyatının başlangıcı, biçimini arama süresi üzerine bilgimizin yokluğuna işaret etmiştik. En eski şairlerin ustalığı, hâlâ eleştirmecileri düşündürüyor. Biçimde gördüğümüz bu birden olgunluğa varma halini, mektebin ilk şairi Guillaume de Poitiers’nin eserini öz bakımından incelediğimizde de buluruz. Devrinde pek çok krallardan daha zengin ve kudretli bir derebeyi olduğu için, tarih vesikalarında kontu tanıtmaya yarayacak bilgi eksik değildir. Bu yoldan edindiğimiz kanaata göre, Guillaume kadınlara, zevkine, nefesine çok düşkün, kilise ve papazlardan pek hoşlanmaz, kurnaz bir politikacı idi. Şiirlerinin çoğu, tarih kaynaklarından edindiğimiz fikre uyar ve oldukça kaba konuları işler: Şehvet, sevişme sanatındaki kabiliyetini övme v.s. Ama külliyyatındaki dördüncü şarkı, bilinmeyen tanınmayan sevgiliye hitap ederek, ‘courtois’ aşkın bütün özelliklerini taşır. Şair, burada, öteki yazılarında gösterdiği karaktere hiç uymayan yeni bir benliğe bürünmüştür. İlk troubadour’un mizacına da, çevrenin şartlarına da uymadığını gördüğümüz bu duyarlığın kaynağı haklı olarak merak uyandırmış, saray aşkı kavramının oluşu üzerine bir çok varsayımların ortaya atılmasına yol açmıştı.

Konumuzla ilgili olarak hatırlatalım ki, o zamana kadar din hayatında sönük denebilecek bir yer tuttuğunu izlediğimiz Meryem, birden XII. yüz yılda önem kazanır. Anne olduğu için, insanlara sevgi ve acıma duyar, günahları çabuk bağışlar kanaatiyle, Hıristiyanlar, dualarını onun aracılığı ile Tanrıya ulaştırmağı daha etkili bulmağa başlarlar. Devrin edebiyatında Meryem’e inancını kaybetmeyen en büyük günahkârların bile, ümitsiz durumlardan nasıl kurtuldukları, dra-

¹⁰ Bu öpücük, gerçekte, şövalye adayının bir törenle şövalye ilân edilmesinden sonra efendisinin onu öpmesini hatırlatır. Aşk hizmeti ile feodal sistem arasında benzerlikler çoktur.

matik ya da hikâye biçiminde anlatılır. Kutsal adaletten çok yüce acıma övülür. Belli bir tarihten sonra bina edilmiş kilise ve katedrallerin hemen hepsi ona adanmıştır. Meryem'e tapınma ile kadının melekleşmesi arasında ilgi sezen eleştirmeciler, kâh tapınmayı saray aşkına, kâh saray aşkını tapınmaya bağlamışlarsa da, ilâve edelim ki, bu son varsayım hiç bir zaman inandırıcı bir güç göstermedi. İleri sürülen fikirlerin en önemlilerini sıralayalım¹¹: Klâsik edebiyat geleneği ile bir şey açıklanamıyacağı bugün hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Latince halk dilindeki edebiyatı etkilediğini söyleyenler etken olarak klâsik geleneği değil de, başka akımları gösterirler: En başta 'Goliard' ya da 'clerici vagantes'lerin şiirlerini. Goliard adı ile tanıdığımız bu şairler, genellikle üniversite ile ilişkisi olan, öğrenci ya da eski öğrenci kişilerdi. Latince yazdıkları şiirlerinde, dünya zevklerini, içkiyi, kadını, gençliği sevinçle överler. Ama Goliard'ların yazılarına kesin bir tarih verilemediğinden, iki şiir arasında benzeme bulunsa da, bu hali tam aksi bir yönden açıklamak, yani Latince şiirlerin halk dilindeki edebiyatın etkisinde kaldıklarını düşünmek te kabildir. Ayrıca mekteplerde, bilginlerin, en başta, soylu rahibelere yazdıkları övgü şiirlerinden kadını yükseltme eğiliminin doğmuş olması inandırıcı bir varsayımdır. Haçlı seferleri zamanında kadınların idareyi elde tuttukları, şairlerin de onlara yaranmak istedikleri ileri sürülmüş, tarihsel ve sosyal şartlarla böyle bir anlayışa varıldığı savunulmuştur. Kimi eleştircilere göre, 'courtois' aşk nazariyesinde, 'cathare' tarikatının sembolleri saklanır¹². Ama yüz yıla yakın tartışmalara rağmen en inandırıcı çözüm gene de saray aşkının Arap geleneği ile açıklanacağıdır¹³. Tarih bu varsayımı destekler görünüyor. XII. yüzyılda, Fransa'nın güneyi memleketin kuzey bölgelerinden çok İspanya ile siyasal bağlar kurmuştu. Provensli derebeyleri, Karolinjyen hanedanının iddia ettiği baskıdan kendilerini büsbütün sıyrımağa uğraşırlarken, Katalonyalı, Aragonlu prensler mağripli Araplarla savaşmaktansa, topraklarını Pirene'lerin kuzeyine doğru genişletmeği daha elverişli buluyorlardı. Bilinçli bir evlenme siyaseti, Toulouse beylerinin elinde Velay, Gevaudan, Le Vivarais'yi toplamıştı. Son kontun tek varisi, kızı Douce, Katalanya prensi Béranger'nin karısı olduğundan bütün bu topraklar İspanyol hanedanına geçti. Biraz sonra başka bir evlenme ile (Petronille

¹¹ Çeşitli tezlerin özetini en iyi veren bir eserde: R. R. Bezzola'nın *Les origines et la formation de la littérature courtoise* H. Champion, 1960, cilt I, s. 183 ve devamı.

Oc şiirinin kaynağı: D. Scheludko'ya göre bilginlerin Latince şiirleri, Brinkmann'a göre Goliard ve bilginlerin Latince şiirleri, Gaston Paris'ye göre halk edebiyatı, dans şarkıları, A. Jeanroy da Gaston Paris'e yakın fikirdedir, Burdach, Singer, Nykl, Briffault, Menendez Pidal'a göre Arap geleneğidir. R. R. Bezzola, akımın kaynağını, Robert d'Abrissel'in, erkeklere tahsis edilmiş evleri olmakla beraber, aslında kadın manastırı olarak kurduğu Fontevrault tarikatında arar. Bu tarikatın en yüksek dereceli yöneticisi (erkek manastırları dahil) bir kadındı. Guillaume de Poitiers'nin birinci ve üçüncü karısı ve başka akrabaları bu tarikata girmişlerdi.

¹² *Le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen*, 1943, *Cahiers du Sud* dergisinin özel sayısı.

¹³ Arap etkisini kabul etmeyenler bile, bu varsayımı bugün kesin olarak reddetmiyorlar, Arap geleneğine de akımın oluşunda yer veriyorlar.

ile Raymond Béranger) Katalonya ile Aragon birleşti. Raymond'nun oğlu II. Alfons, hem Aragon kralı, hem Provans ve Rousillon kontu unvanını taşımıştır.

Arkası kesilmeyen savaşlar yüzünden olduğu kadar, kutsal yerlerin ziyareti dolayısı ile de güney Fransa'yı, devamlı, İspanya ile temasta görürüz. Güneyli soylulardan en önemlileri, tanınmış troubadour'ların çoğu bir süre İspanya'da bulunmuşlardır. İspanya'da ise, Müslümanlarla Hıristiyanlar uzun zaman dost geçindiler. İki ırkı hiç bir sınır ayırmazdı. La Frontera, Kordoba ile Sevilla arasında Jaen'e kadar uzanan bölge, Müslümanlarla Hıristiyanların buluşma yeri idi. Yarım-adada iki ırkın arası, sonradan, yabancıların: Burgonyalı prenseslerin, Cluny tarikatına mensup papazların etkisi ile açılmıştır. İlk üç yüz yılda, iki millet, din taasubuna kapılmayarak, yanyana yaşadılar. İspanyol devletlerinin genişlediği çağda bile, krallar, Arapları, yarım-adadan uzaklaştırmağı düşünmezler, aksine, iki ırk üzerine saltanat sürmeği tasarlarlardı. Uzun zaman İspanyol prensleri aralarındaki savaşlarda Araplardan yardım istediler ve yardım gördüler. Raymond Béranger, on bin dinar bir ödeneğe karşılık, Abdurrahman b. Tahir'le savaşan Sevilalı El-Mu'temid'i tutmuştur. Kardeşi VI. Alfons'un hışmına uğrayınca da, Mu'temid'in yanına sığınmış, Müslümanların desteği ile durumunu düzeltmiştir. İki prensin dostluğu ömürlerinin sonuna kadar sağlam kaldı. Leon Kralı Sancho da tahtını Abdurrahman'ın yardımına borçluydu. Sancho'nun, kraliçe Theida ve oğlu ile Kordobalı hekimlere danışmak üzere Endülüs'e gittiğini biliriz. İki din mensupları arasında evlenmeler, kral ailelerinde de soylularda da, halk arasında da yaygındı. Müslüman ve Hıristiyan soyluları arasındaki dostluğa örnek bulmak kolaydır. Ama şahsî dostluklardan daha önemli sayacağımız durum, İspanyol prenslerinin şatolarında Müslüman emîrlerin zevklerini, yaşayış tarzlarına, adetlerini benimsemeleridir. Aragon kralının kızı Constance'la evlenmek üzere İspanya'ya gelen Fransa kralı VII. Louis, İspanyol sarayının ihtişamını görünce, hayretini gizliyememiştir: İmparator-kralı, tam şarklı bir sultan gibi geniş bir harem ortasında, az çok meşru altı eşinden başka -birisi, Zaide, Sevilla sultanı El-Mu'temid'in kızı idi-, sarayında cariyeler, hanedeler ve rakaseler bulunurdu. Arap, Yahudi ya da Hıristiyan gezici şarkıcıları bütün İspanya'yı köy köy, şehir şehir dolaştığını biliriz. Escorial müzesinde bulunan bir minyatür iki şarkıcıyı gösterir: Biri Arap, öteki 'Provans' modasına göre giyinmişlerdir. İspanya'da, vakti hali yerinde kişilerin verdikleri ziyafet ve eğlencelerde şarkıcıların bulunması âdetti: Araplarda olduğu kadar Hıristiyanlarda da. Gezici şarkıcıların Pireneleri aşmadıklarını sanmak için ortada sebep yoktur. 'Jongleur' (gezici şarkıcı)'lerin kullandıkları müzik aletlerinin hepsi Müslümanlardan alınmıştı: Viola, luth (ut), rubab (kemanın cediti), gitar, rebek v.s. Orta çağ yazarları müziklerinin Arap kaynaklı olduğunu açıkça bilirler: Galeran de Bretagne adlı Fransızca romanda, genç bir kızın nasıl yetiştirildiği şöyle anlatılır:

Si lui apprint ses bons parrains

Lais et son et baler des mains (şarkı, müzik ve el hareketleriyle dans)

Toutes notes sarrasinnoises (İspanyalı Arapların notaları)
Chansons Gascognes et Françaises.

Sekizinci, dokuzuncu yüzyıllarda İspanya'da, kültür hayatı, doğunun etkisinde kalmışsa da, onuncu yüzyılda yarım-adaya öz bir edebiyat gelişmiştir. Emevî hanedanının dağılması ile merkezleşmenin ortadan kalktığını, buna karşılık, edebiyata, sana'ata değer veren sarayların türediğini görürüz. XI. yüzyılda kaleme alınmış divanlar edebiyat sevgisinin ne kadar yaygın olduğunu belirtir. Devlet adamları arasında şair olanlar pek çoktu. Yazmayı denemeyenler etraflarına bilginleri toplarlar, kültür işleri ile ilgilenirdi. Hıristiyanların bile yalnız Arap edebiyatı ile uğraştığını Alvari piskoposunun acı şikâyetlerinden öğreniriz: "Dindaşlarım Arapça şiir ve hikâyeler okuyarak, vakit geçiriyorlar; Müslüman filozof ve ilahiyatçıların doktrinlerini, onları çürütmek için değil, Arap dilinde güzel bir üslup edinmek gayreti ile inceliyorlar... Kabiliyetli genç Hıristiyanlar, bugün yalnız Arap dilini ve edebiyatını biliyorlar"¹⁴. İspanya'nın Klâsik Arap şiirinin temlerini yaşatmakla yetindiği çağlarda kaleme alınmış eserlerde bile mahallî bir çeşni sezilir. Endülüs şairleri, bir süre sonra, klâsik kasideden vazgeçerek, halk şiirinin biçimi *zecal*'i tercih edeceklerdi. *Zecal*, klâsik Arapça yerine halk dilini kullanır, hatta acemi, yani roman sözcüklerin arada bir metne girmesini bile hoş görür. *Zecal* kıt'alarından meydana gelir, her kıt'anın son mısraı eştir, şarkıyla söylenmeğe kasideden çok daha elverişlidir. Bu nokta önemlidir, çünkü bu şiirler gerçek anlamda liriktirler, yani müzikle söylenirdi. Oc edebiyatının da özelliği lirik olmasıdır; öyle ki, biyografilerde bazı sanatçılar için "sözleri fakir, ama besteleri çok değerlidir" diye kayıtlar vardır. Ayrıca, Oc şiiri ile Endülüs şiiri arasında vezin ve tem bakımından büyük benzerlikler olduğu gösterilmiştir¹⁵.

¹⁴ Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, 317-318.

Avrupa XI., XII. yüzyıllarda, ilim, sanat, zanaat alanında, Araplardan pek çok şey öğrenmiştir. Matematik, astronomi, kimya, tıp araştırmaları hızını Araplardan almıştır. Aristo'yu batıya Araplar tanıtmıştır. İbn Sîna, İbn Rüşd'ün etkisinden başka, bilginler çeşitli eserlerden faydalanmışlardır. Örnek Regiomontanus'un al-Battânî'den edindiği bilgi sayesinde, Henri le Navigateur, Vasco di Gama, Christophe Colomb yeni yollar, yeni kıt'alar bularak, dünya yüzünü genişletmişlerdir. Euclides'in tek nüshası Kordoba'daydı.

¹⁵ Hermann Ethé, *Verhandl. d. v. Intern. Oriental Congress*, Berlin, 1882, II, 48 ve devamında Provans edebiyatındaki tensons'larla, Fars edebiyatındaki *münâzara*'ların benzerliği üzerine dikkati çekmiştir.

Arap şiiri ile Oc şiiri arasındaki benzerliği tartışanlar: Ribera, *Disertaciones y opusculos*, Madrid, 1928; Guido Errante, *Marcabru e le fonte sacre dell'anica lirica romanza*, Floransa, 1948; F. Gennrich, *Grundriss einer Formenlehre des Mittelalterlichen Liedes*, Halle, 1932; H. Spanke, *Beziehungen zwischen romanischer und mittellateinischer Lyrik, mit besonderer Berücksichtigung der Metrik and Musik*, Berlin, 1936; Menendez Pidal, *Poesia árabe y poesia europea*, 3. baskı, 1946 (*collecin Aastral*). Biçim benzerliğini savunanların üzerinde durdukları olaylara örnek: Fransız virelai'si ile İspanyol villanico'sunun şeması şöyledir: ilk iki mısraın kafiyesi eştir ve bu iki mısra her kıt'anın sonunda tekrarlanır. Ayrıca, her kıt'anın son mısraı, ilk iki mısraıne eştir, yani

A-A/b-b-b-a/A-A/c-c-c-a/A A vs.

şeklinde. Endülüs *zecal*'leri bu formüle çok yakındırlar. Giriş bir, ya da iki mısradır, dört mısralık kıt'aların son kafiyesi girişin kafiyesini tekrarlar. Şöyle bir formül elde edilir:

İslâmdan önce Araplarda şiir yarışmaları yapıldığını biliriz. Bedevî çadırlarında çoğunlukla, okumuş, hatta şair kadınların başkanlık ettiği toplantılarda başlıca şu konular işlenirdi: Atını, savaşta yararlıklarını, sevdiği kadını övmek. Şair kadınlar islamiyetten sonra da çoktur. İspanya’da şiir dizmiş, şairleri korumuş bir çok kadın tanınır.

Sevgili önünde eğilme, ırkın geleneklerindendi. Halife Harun el-Reşid’in bir şiirinde bu temayı bütün canlılığı ile görürüz: “Eğilmez sandığım gönlümü üç kadın boyunduruk altına aldı. Bütün bir millet sözümden çıkmazken, üç pervasız genç kadının esiri oldum. Kudretli bir hakan olarak devletin bütün bahçelerine girebilirim, ama kirpiklerinin bir titreşimi dudaklarımı dudaklarına değdirmeği yasaklar, aç bir dilenci gibi üzgün giderim”.

Genç kadınların üç oluşu ve şiirin iklimi bizi aldatmasın. Bu örneğe bakarak, Arapların aşk konusunda yalnız şehvete kıymet verdiklerini sanmak yanlış olur. İslâmiyetle hemen beraber, mistik bir akım, ‘sûfilik’ toplumun bütün sınıflarına yayılmıştı. Sûfilik, aşkı, evrenin yaratılışındaki ilke olarak görür. Kutsal aşkı anlatırken, sarhoşlukla erotik duygular için kullanılan deyimlere, imgelere başvurur. Eflatun’la yeni-Eflatuncuların tanınması bu akıma daha da hız verdi. Ama, bazı filozoflar, Phedra ile Şölen’in belli kısımlarına dayanarak, mistiklere karşıt bir yol tuttular. İnsanlara duyulan sevgiyi kutsal sevgiye benzeterek, tasvir ettiler. Davranışları sûfilerinkinin tam aksi idi. Her türlü şehvetten kaçınan bu sevgi Eflatun’un yuvarlak ruhlar mitosuna dayanıyordu: Şölen’de Aristophanes’in bir açıklamasına göre, önceleri küre biçiminde olan ruhlar sonradan ikiye bölünmüşlerdir. Öyle ki, yeryüzünde her ruhun kaderi eş ruhunu aramaktır. Bir şair bu inancı şöyle ifade eder: “ruhum onunkine daha doğmadan bağlıydı, ömrümüz süresinde sevgimiz arttı, ölümden sonra aşkımız mezarımızı nurlandıracaktır”. Gerçek buluşma, ölüm ötesinde ruhların kaynaşmasıdır. Bir hadîse göre, “aşkını gizli tutup, aşk uğruna arzusunu doyurmadan ölenler şehit sayılır”¹⁶. Benî Uzre

→

a/b-b-b-a/c-c-c-a/

a-a/b-b-b-a-a/c-c-e-a-a/

Endülüs şiirinde son mısra bazen ‘roman’ dilinde olurdu. Bu mısralara ‘jaryas’ (Ar. harca) adı verilir.

Şiir, klasik Arapça ile yazılmışsa *muvaşşah*, Endülüs lehçesinde ise *zecal* adını taşır.

P. le Gentil, *zecal*’lerde XIII. yüzyıldan itibaren çift mısralık nakarat görüldüğünü söyler, Roman şiirlerinde de refrain’e aynı tarihte rastlandığını ilâve eder. Menendez Pidal Mağrip ve Provans şiirinde iki kafiye üzerine kurulu kıt’aların bulunmasına dikkati çeker. IX. Guillaume’un şiirinde görülen şemanen:

a-a-a-b/e-e-c-b/d-d-d-b/

XI. yüzyılın birinci yarısından itibaren Endülüs şiirinde, *zecal*’lerde bulunduğunu gösterir. Nykl’e (bk. s. 246) Aben Guzman (İbn Kuzmân)’ın C *zecal*’i ile *canso*’lar arasında tam bir bezerlik vardır. Bk. bir de Irène Cluzel, *Quelques réflexions à propos des origines de la poésie lyrique des Troubadours (Cahiers de civilisation médiévale, c. IV, no. 2, Avril, Juin 1981)*.

¹⁶ Hadîs hakkında değerlendirme: İbn Hibbân, *el-Mecrâhîn*, thk: Mahmûd İbrahim Zâyd, Haleb 1396, I, 348; Gülâbâdi, *Maâni’l-Ahbâr*, -Konya yazma nüshası-, 290/b; Hatîb el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs, V, 156, V, 262, VI, 50, XI, 297; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferac, *el-İtelü’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdîsi’l-Vâhiye*, Beyrut 1983, II, 771-772 (1286, 1287, 1288), hadisin Rasulullah’a atfının sahîh ol-

→

kabilesinde bu duruma sık rastlanırdı: Kadınlar güzel ve afif idiler, erkekler şehvetten kaçınırlardı.

Bu eflatuncu, ama mistik olmayan akımın en önemli sözcüsü Ebu Bekr Davud'dur (868-909). Babası Zâhiriye mezhebinin kurucusu olan İbn Davud, Hallac-ı Mansur'u ölümüne mahkûm ettirmişti. "IX., X. yüzyılın iki büyük aşığı, 'courtois' aşkın sözcüsü İbn Davud ile yüce aşkın şehidi Hallac-ı Mansur, Bağdad'da, karşılaştılar. Her ikisi de sevgi uğruna can verdi. Birincisi, henüz genç sayılacak bir yaşta, dostlarının merhametli bakışlarına, ölçülü yasına tatlı bir gülümsemeyle cevap vererek, ikincisi darağacında, yaşlı vücudu çamur ve kana bulanmış, kulaklarında kinli halkın sövme sözleri, ama vecd içinde, bir olana kavuşmuş, nihayet kendinle birleşmiş" (E. Dermenghem).

İbn Davud'un eseri, *Kitab el-Zehre*, bilhassa İspanya'da ün kazanmıştı. Endülüs'te çok okunan başka bir kitap da, Kordobalı Ali İbn Hazm'ın (994-1065) kaleme aldığı *Tavk el-hamâme'dir*. Eser aşk ve aşıklar üzerine bir deneme olup, kendi başından geçenleri örnek olarak verdiği için, auto-biografik sayılacak bu eserde, yazar, kâh nazım, kâh nesir kullandığından, bazı eleştirmeciler kitabı Dante'nin *Vita Nuova'sı* ile kıyaslamışlardır. Gerçekte, iki yazı birbirlerine hiç benzemez. İbn Hazm, kendi hayatından söz açarak, genellikle, aşk üzerine konuşur. Dante ise, belli bir olayı, sevdiği kadının ölümünden sonra, aşkının eğilimini anlatır. *Tavk el-hamâme'nin* provansal şiirde rastladığımız aşk anlayışına yakınlığı inkâr edilemez. Provansal şiirin kaynağını *Tavk el-hamâme* de aramak gerekip gerekmediği pek çok tartışılmıştır. Kordobalı yazarın eserine bir göz atıp, bölüm başlıklarını okursak, İbn Hazm'ın, Oc şairlerinin fikir ve görüşlerine ne kadar yakın olduğunu anlarız. Bir kaç örnek verelim: "Hiç görmeden, methi duyulan bir kişiye aşık olma, aşk habercileri, aşkın yendiği güçlükler, geçirdiği imtihanlar, aşkın doğmasında gözün payı, dürüstlük, sadakat, aşkın sevgilisine boyun eğmesi, dedikoducular". Başka bir bölümün taşıdığı başlık: "aşkta güvensizlik, ince duygulardan nasibi olmıyan, bayağı ruhlu kişinin davranışdır".

Troubadour 'losengier' yani müfteriden şikâyet eder, Endülüslü şair rakip ya da vahşîden. Her iki şiirin ortak konuları: bahar, çiçek bahçesi, ayrılma vaktinin geldiğini haber verdiği için gün ağırmasını aşıkların üzüntü ile karşılamaları. Her iki akımı ruhun kapıları saydığı gözlerden sevginin kalbe aktığına inanır. Jaufre Rudel hiç görmediği, ama methini duyarak aşık olduğu Trablusgarp pren-

→

madığını bildirir; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-Ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkadir el-Arnaût, Beyrut 1987, IV, 275-278, hadisin farklı tariklerini zikrederek Hz. Peygamber'den naklinin sahîh olmadığını belirtir; İbn Tûlûn, Muhammed, *eş-Şezera fî'l-Ehâdisi'l-Müştehra*, thk: Kemâl Zağlûl, Beyrut 1993, II, 181-182 (984); Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Marfû'a fî'l-Ahbâri'l-Mevdü'a*, thk: Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1986, s. 338-339 (508); Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdü'a ve Eseru'he's-Seyyi' fî'l-Ümme*, Riyad 1992, I, 587-594 (409), mevzu' olduğunu bildirmektedir. Görüldüğü üzere Hadis otoritelerine göre bu haber tartışmalıdır. (Hzl. notu).

sesi için şiirler yazmıştır. Rudel'in biyografyasında bu aşk yüzünden hastalanıp, öleceğini anlayınca, bir defa olsun sevgilisini görebilmek üzere, yola çıktığı, Trablusgarb'a vardığı zaman durumunun ağırlaştığı, öte yandan hikâyesi kulaktan kulağa yayılıp, prensese kadar geldiği için, prensesin de kendisini merak ederek, yanına geldiği sırada şairin can verdiği anlatılırdı. Gerçekliğinden şüphe edeceğimiz bu örgüte, az çok ayrılıklarla, Arap edebiyatında da rastlarız. İbn Harun el-Remâdî, Kordoba'da, Attarlar kapısı önünde bir gün görür gibi olduğu Halava'ya aşık olup, ömrü boyunca şiirlerinde hep bu sevgiden söz açtığı için, İbn Hazm kendisini kusursuz aşık örneği olarak gösterir. Dante'nin *Vita Nuovas'*ını, bu arada, hatırlamamak kabil mi?

Endülüs'lü şairler de aşk üzüntüsünü ararlar. Sûfî ya da eflatuncu, erişmek istedikleri gaye birleşme, haz duyma değildir -vakıa eflatuncu şairlerin ince duyguları ile eğlenen, onları gülünç bulan şairler de pek çoktur-. Doyurulmuş isteğin zayıflaması, aşkın sönmesi en korktukları durumlardır. Bu yüzden sevgilisinden kaçan ya da aynı çatı altında oturdukları halde, erotik arzulara karşı koyarak yaşamış sevgililerin hikâyesi anlatılır. Söz konusu akımda güzelliğin seyri hoş görülen tek zevkti. Güzellik evren yaratılışında başlıca ontolojik ve mistik etken olduğundan, bakış suçsuz, şehvet günah sayılırdı. İbn Davud'un sevgilisi, bir gün, hamamda aynaya bakarken, kendini o kadar güzel bulur ki, hemen yüzünü örterek, İbn Davud'un yanına koşar. Sevgilisini örtülere sarılmış görünce, şair telaşlanır, ama, Câmî' -"aynada kendimi gördüm, senden önce kimsenin yüzümü görmesini istemedim" deyince, heyecan ve sevinçten bayılır. Eflatunculara göre, insanlara beslenen sevgi de, evrenin kuruluşundaki ilke yüce aşkı yansıttığından, aşk acısı kişiyi soylulaştırır, yükseltir. Aşk uğruna ölmek, sûfî ya da eflatuncu için en büyük mutluluktur.

İlâve edelim ki, troubadour'lar hiç bir zaman Arap şairlerinin olgunluğuna, duygu ve heyecan zenginliğine varmazlar. Hep aynı motiflerin tekrarı bu şiiri sonunda yeknesak kılar, hatta ifade edilen hislerin samimiyetinden şüphe ettirir. Nefse hâkim olmağı öğrettiğinden etik bir karakter taşımasına rağmen, bir felsefe görüşüne dayandığı kesinlikle söylenemez. Arap geleneğinden aldığını sandığımız biçim ve motifler belki her zaman vasıtasız bir ödünç alma değildir, bu motifleri kendi feodal dünya görüşüne uydururken, onları basitleştirmiştir. Ama Oc edebiyatının doğuşu bir "mucize" ise, bu mucizenin çözümünü Arap geleneğinde aramak bugün en doğru yol görünmektedir.

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322. 338 69 72 0.535. 298 62 37	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	Vahid Gökteş Mehmet Canbulat	0.505. 643 91 71 0.312. 295 76 34	abdulvahid@yahoo.com
Bursa	Abdullah Karahan	0.535. 337 84 24	abdullahkarahan@hotmail.com
Çanakkale	Mustafa Tekin	0.505. 920 87 15	mtekin7@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.364. 234 63 58	umit@gazi.edu.tr
Denizli	Kamil Emer	0.258. 279 23 20-21	
Diyarbakır	Abdurrahman Adak	0.537. 269 35 99 0.505. 632 92 88	abdurrahmanadak@gmail.com
Erzurum	Tuncay İmamoğlu	0.442. 231 24 45	imamoglutuncay@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 45 43	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Servet Bayındır	0.535. 488 00 61	servetbayindir@hotmail.com
	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555. 626 30 53	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232. 285 29 32/ 227 0.505. 652 8209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344. 211 01 65 0.505. 670 79 35	alpaslan.alkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
Malatya	Ferda Kılınç	0.422.321 21 87	nida_dergisi@hotmail.com
Rize	Nebi Gümüş	0.464. 214 11 20/ 141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	Abdüssamet Bakkal- oğlu	0.533. 264 54 33 0.505. 842 14 51	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Süleyman Turan	0.362. 457. 60. 00	suleyman_turan@hotmail.com
Sivas	Abdullah Kahraman	0.346. 219 10 10 0.538. 922 27 83	a.kahraman69@hotmail.com
Şanlıurfa	Y. Ziya Keskin	0.535. 415 70 75 0.414. 344 00 20/ 1012	yzkeskin@gmail.com yzkeskin@harran.edu.tr
Trabzon	Erkan Bebek	0.535. 408 39 32	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Ahmet Ögke	0.432. 225 10 24/ 2417	ahmetogke@hotmail.com
Zonguldak/Devrek	Necati Pirpir	0.536. 796 47 83	necatipirpirhoca@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49. 231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49. 177 529 88 88	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49. 89.721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com