

## İÇİNDEKİLER

*TÜRK ULUSUNUN ASKERİNE HER DURUMDA SAHİP ÇIKTIĞINI GÖSTERİR  
BELGENİN ANIMSATTIKLARI*

*Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT 9*

*FÂRÂBÎ'NİN İKİ YAPITI*

*Prof. Dr. Mehmet DAĞ 17*

*ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ SON SINIF  
ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÖĞRETMENLİK UYGULAMASI İLE  
ÖĞRETMENLİK MESLEĞİNE YÖNELİK TUTUMLARI ARASINDAKİ  
İLİŞKİNİN İNCELENMESİ*

*Doç. Dr. Mevlüt KAYA 89*

*KASTAMONU VE SİNOP YÖRESİNDE BULUNAN AHŞAP CAMİLER*

*Doç. Dr. Yılmaz CAN 117*

*ALİ REŞAD'IN TARİH-İ KADİMİNDE İBRANİLER*

*Yrd. Doç. Dr. Ahmet USTA 135*

*MODERNLİK ve POSTMODERNLİKTE DİN PROBLEMİ*

*Yrd. Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE 159*

*İLETİŞİM ODAKLI YENİ TÜRK EDEBİYATI DERSLERİNDE METİN OKUMA  
DENEMESİ*

*Yrd. Doç. Dr. Mustafa KIRCI 183*

*FELSEFE YAPMANIN ÜÇ TEMEL DİNAMİĞİ: AKIL, NEFRET, AŞK*

*Yrd. Doç. Dr. Metin YASA 197*

*MURÂDİ İLÂHÎYE ULAŞMA ÇABASI EKSENİNDE  
KIYÂME SÜRESİ 16-19'UN KOMŞU AYETLERLE İLGİSİZLİĞİ VEHİMİ  
ÜZERİNE BİR MÜLÂHAZA*

*Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVER 207*

*İSLÂM'IN SOLUNDA BİR KUR'AN ŞÂİRİ: NESİMÎ VE HAC MOTİFLERİ*

*Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVER 221*

*BİLGE KUL-MUSA KISSASI VE İSLAM KÜLTÜRÜNDE HIZIR MİTOSU*

*Dr. Mustafa ÖZTÜRK 245*

*İHVÂN-I SAFÂ'NIN FELSEFÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KUR'AN ve YORUM*

*Dr. Mustafa ÖZTÜRK 283*

*ALİ B. AHMED EL-HÎTÎ ve ES-SEYFÜ'L-BÂTİR ADLI ESERİ ÜZERİNE*  
*Araş. Gör. Cenksu ÜÇER 311*

*ALİ B. AHMED EL-HÎTÎ VE ES-SEYFÜ'L-BÂTİR ADLI ESERİ ÜZERİNE EL-*  
*FERRÂ'NIN, MEÂNİ'L-KUR'ÂN'INDA KULLANDIĞI KÛFE DİL OKULU'NA*  
*AİT TERİMLER*  
*Araş. Gör. Ali BULUT 323*

*FEUERBACH'IN ANTROPOLOJİK ATEİZMİ ve TEİSTİK AÇIDAN*  
*DEĞERLENDİRİLMESİ*  
*Araş. Gör. Ferhat AKDEMİR 341*

*EŞ'ARÎ*  
*GEORGE F. HOURANI*  
*ÇEV.: Yrd. Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ 359*

*KUR'ÂN'IN COĞRAFYASI, İNSANIN DA COĞRAFYASI*  
*Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVER 367*

# **TÜRK ULUSUNUN ASKERİNE HER DURUMDA SAHIP ÇIKTIĞINI GÖSTERİR BELGENİN ANIMSATTIKLARI**

**Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT\***

## **ÖZET**

Tarih sahnesine çıkışı Orta Asya'dan başlayan Türk ulusu, göç öncesi ve ondan sonraki tüm zamanlarda bağımsız yaşamaya çok özen göstermiştir. Bağımsızlığını korumanın yolunun da asker olmaktan geçtiğini çok iyi bilmıştır.

Bugün dünya üzerinde her ne kadar demokrasiden söz edilirse edilsin, teknolojik üstünlüğü arkasına alan askeri üstünlük, dünya haritasının güçlü olanlar tarafından her zaman değiştirilme tehlikesinin bulunduğu açıkça gözler önüne sermektedir. ABD'nin Irak'a olan yönelişleri sözümüzü doğrulamaktadır.

Samsun iskelesine varınca memleketine dönmeden vefat eden bir askere ait bir belge değerlendirilince, bir ulusun bağımsızlığının dayanağının ve sarsılmaz gücünün temelinde askerine sahip çıkmasının yattığını açıkça görebilirsiniz. Tarihi belgeler bize çok şeyler anlatır. Çünkü tarih, sadece geçmişi sıralayan bilim değil, geleceğe gönderme ve yönlendirmeler yaparak insanların gelecekte daha rahat ve mutlu yaşamalarına ışık tutan ve ders veren bir bilimdir. Kuşkusuz yararlı olması ders alınmasına bağlıdır.

Bu belgeye göre, ölen askerin her türlü işlemi Devlet tarafından ihtimamla yapılmıştır. Eşyaları ailesine teslim edilmek üzere saklanmıştır.

Bu belge o günün askerinin memleketine gönderilirken üzerinde neler kaldığını gösteriyor. O günün koşullarında Türk askerinin; yağmurluk, kısa aba(mont), gömlek ,başlık, terlik ve fes, kundura, karavana ve kemer, kara şal gibi giydiği eşyalardan giyim-kuşam açısından oldukça zengin bir yapıya sahip olduğu anlaşılır. Bu ise, bir devletin ve ulusun askerine sahip çıktığını açıkça kanıtlamaktadır.

Bu belgenin anımsattıkları bir yana bırakılmamalıdır. Her yerde ve her zeminde Türk ordusunu, bırakınız rahatsız etmekten söz etmeyi, onu üzecek sözlerden ve şerhlerden kaçınmak bir yurttaşlık ve özellikle Müslüman Türk olmanın gereğidir.

Herkes hata yapabilir.Önemli olan hatada ısrar etmeyip doğruyu kabullenerek, yaptığı yanlıştan hemen doğruya dönmektir. Yanlışta direnmek ilkeliktir. Bize düşen görev ve sorumluluk, sonuçta hata yapan her yurttaşımızı suçlu olarak mahkum ederek onun ülke için hayırsız olduğunu ilan etmek olmamalıdır. Bu tür davranışlar, kendi gücümüzü zayıflatmaktan başka işe yaramaz. Bir siyasal iktidara oyunuzla katkıda bulunmamış olabilirsiniz, hatta onu içinize sindirmekte zorluk çekebilirsiniz, ancak ona hükümet olarak çalışma olanağı tanımak gerekir. Çünkü ulus ve yurttaşlar olarak, olumsuzluklara çok takılırsak, yapacaklarımıza zaman ayırmakta zorluk çekeriz. İktidar olan ve onun yetkili ve görevlileri de, doğru

---

\* Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

olanları yapmalı ve yanlışlıkta ısrar etmemelidir. Kargaşaya ve güvensizliğe neden olacak hassas konularda daha dikkatli olunmalıdır.

Türkiye Cumhuriyetinin bugün, dünkünden daha dikkatle ve özenle askeri gücünü üstün düzeyde tutması ve özellikle Türk milletinin çelikleşmiş ifadesi olan Türk Ordusu'nu göz bebeğinden daha çok koruması bağımsız kalması için bir zorunluluktur. Büyük Atatürk'ün hedeflerini gerçekleştirmek için var gücü ile çalışan ve gerektiğinde savaş dahil her türlü saldırıya karşı koyacak gücü, millet bütünlüğü sağlayacaktır. Bununla birlikte onun gücünü tüm dünyaya duyuracak olan geçmişte olduğu gibi, Türk askeridir.

Hepimiz inanmalı ve bu inancımızla hareket etmeliyiz ki, böyle şanlı orduya ve askere sahip Yüce Türk milleti, her türlü olumsuzluğu yenecek güçte ve bilgeliktedir.

Sonuç olarak anlayana bir sözcük yettiği gibi, bu belge anlamak isteyenlere ve anlayanlara çok şeyler anlatır.

### **Giriş:**

Tarih sahnesine çıkışı Orta Asya'dan başlayan Türk ulusu, göç öncesi ve ondan sonraki tüm zamanlarda bağımsız yaşamaya çok özen göstermiştir. Bağımsızlığını korumanın yolunun da asker olmaktan geçtiğini çok iyi bilmıştır. Orta Asya steplerinde at üzerinde özgür ve bağımsız yaşamının tadını çıkarmıştır. Doğanın acımasız iklim koşullarının değişmesi onu anayurdundan dağıtmıştır. Batıya yönelen Türk milletinin ikinci anayurdu Anadolu olmuştur. Özellikle jeo-stratejik konumu olan Anadolu'yu yurt edinmek kendisine çok pahalıya mal olmuştur. Bedeli ağır olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu aziz Atatürk, bu gerçeği vurgularken, aynı zamanda hedefi şöyle açıklıyor; "İstersen sulh salah, cenge hazır ol: Barışı korumak istersen, savaşa hazır ol"

Bugün dünya üzerinde her ne kadar demokrasiden söz edilirse edilsin, teknolojik üstünlüğü arkasına alan askeri üstünlük, dünya haritasının güçlü olanlar tarafından her zaman değiştirilme tehlikesinin bulunduğu açıkça gözler önüne sermektedir. ABD'nin Irak'a olan yönelişleri sözümüzü doğrulamaktadır.

Aşağıda sunacağımız belgeyi bir ulusun bağımsızlığının dayanağı ve sarsılmaz gücü olan askere sahip çıkmasının bir örneği olması açısından değerlendirmeyi doğru bulduk. Çünkü tarih, sadece geçmişi sıralayan bilim değil, geleceğe gönderme ve yönlendirmeler yaparak insanların gelecekte daha rahat ve mutlu yaşamalarına ışık tutan ve ders veren bilimdir. Kuşkusuz yararlı olması ders alınmasına bağlıdır.

Bu belge Samsun iskelesine varınca memleketine dönmeden vefat eden bir askere aittir. Her türlü işlemi Devlet tarafından ihtimamla yapılmıştır. Eşyaları ailesine teslim edilmek üzere saklanmıştır. Bu belgenin özgün metnini ve okunuşunu, Türkçemize anlaşılır biçimde aktarıp değerlendirme yapmanın doğru olacağını düşünüyoruz.

**Belgenin Okunuşu:**

K-20- Ölen Askerin Tereke Kaydı;

1 Bâ'is-i kayd-ı tescil-i şer'-i oldur ki,

2 'An asıl İskilib kazasına tâbi' Karavirâne nâm karye sükkânından olup, bundan akdem asker-î nizâmiyede bir müddetten beru hizmet-i

3 şahanede istihdam üzere iken sılası tarafına 'azimet etmek üzere vapur-i sefinesiyle Samsun'a duhulunde ecel-i

4 mev'ûdiyle irtihâl-i dâr-ı bekâ iden asker Nizâm'ın üzerinde mevcüd eşyâlarının kaydıdır ki ber vech-i âti zikrû beyân şüd..Fî 25 Cemaziyevvel sene 1262.

5 Musta'mel yağmurluk, 1 aded 12,5 Ğuruş

6 Musta'mel kısa aba, 1 aded 25 "

7 " mintân, 1 " 1,5 "

8 " başlık, 1 " 3 "

9 Köhne yelek, 3 " 24,5 "

10 Hirâm entârisi, 1 Aded 5 "

11 Ellik Çift, 1(Çift) 1,5 "

12 Musta'mel fes me'a terlik 1 Aded 8 "

13 " Kuntura, 1 (Çift) 7,5 "

14 Köhne Karavana 1 Aded 15 "

15 Karavirane kemeri 1 " 7 "

16 Kable'l-vefât İskilibli

17 Absara oğluna teslim

18 Musta'mel kara şal, 1 aded, 23 Ğuruş

19 Ve birer hak kezalık

20 Nakden para 7 Ğuruş

21 Cem'an yekûn 118,5 Ğuruş

22 Müteveffay-ı merkûmun techiz ve tekfinine vesâir 0,64 Ğuruş

malzemesine harc ve sarf olunan ihrâc

23 Müteveffây-ı merkûmun metrukâtını fûrûht iden

dellâla virilen 0,5 Ğuruş

fûrû-nihâd 49,5 Ğuruş

24 Resm-i hâkimiye ve huddamiye ve kâtibiye

fûrû-nihâd 3,5 Ğuruş

25 Yalnız kırkaltı Ğuruştur. 46,00 Ğuruş

26 Ber-vech-i bâlâ müteveffây-ı merkûm Nizâm Mehmed'in

metrukâtından ba'de'l-harç ve'l-mesârif bâki kalan kırkaltı Ğuruşu

27 müteveffanın karyesinden bu tarafa vurûd iden li-ebeveyn karındaşı

Hüseyin bin Mustafa'ya tamâmen teslim olunduğu 26 Fî 7 cemaziyel-ahır

Sene (1278)

28 Şuhûdu'l-hal

29 Absarâ oğlu Bekir ve müteveffâ oğlu Hüseyin kızı

30 Ve Karakayıoğlu Osaman ve ğayruhum.(\*)

**Belgenin Türkçe Metin Hali:**

Hukukî kayıt ve tescil nedeni :

Aslen İskilip Kazası'na bağlı Karavirane isimli köy sakinlerinden olup ölümünden önce bir süreden beri askeri kıışlada Padişah hizmetinde çalışan ve vapurla memleketine giderken Samsun girişinde kendi eceli ile ölen asker Nizam'ın üzerinde bulunan eşyanın kaydı aşağıya çıkarılmıştır.

Beyan olunur. 27 Mart 1846 Pazartesi

Kullanılmış yağmurluk	1 adet	12.5	kuruş
“ kısa aba	1 “	25	“
“ gömlek	1 “	1	“
“ başlık	1 “	1	“
Eski yelek	3 “	3	“
Hiram entarısı	1 “	5	“
Eldiven	1 çift	1.5	“
Kullanılmış fes	1 adet	8	“
“ kundura	1 çift	7	“
Eski karavana	1 adet	15	“
Karavirane kemeri	1 “	7	“
Vefatından önce İskilip’li Absar (?)			
Oğluna teslim kullanılmış kara şal, 1 adet		23	kuruş
Nakit para		7	“
Toplam		118.24	kuruş
Adı geçen merhumun techiz, tekfin vs.			
Masrafları için harcanan		0.64	kuruş
Adı geçen merhumun terekesini satan			
dellala ödenen dellaliye ücreti		0.5	“
		49.5	“
Hakim rüsumu,hizmetli ve katibe			
Ödenen		3.5	“
Yalnız		46	kuruş.

Yukarıda görüldüğü gibi adı geçen müteveffa Nizam Mehmet'in terekesinden harç ve masrafları çıkarıldıktan sonra geriye kalan 46 kuruş müteveffanın köyünden gelen ana-baba bir kardeşi Hüseyin oğlu Mustafa'ya tamamı teslim edilmiştir. 4 Aralık 1861 Çarşamba

Şahitler : Absar oğlu Bekir ve Müteveffanın oğlu Hüseyin (?) ve Karakayısoğlu Osman vd.

### **Değerlendirme:**

Bu belge o günün askerinin memleketine gönderilirken üzerinde neler kaldığını gösteriyor. Üzerindekilerden o günün koşullarında askerin yağmurluk, kısa aba(mont), gömlek,başlık,terlik ve fes,kundura,karavana ve kemer, kara şal gibi giydiği eşyalardan oldukça giyim-kuşam açısından zengin bir giyime sahip olduğu anlaşılır. Bu, o günkü Türk ordusunun askerini memleketine bile yollarken ne denli bakımlı gönderdiğini de göstermektedir.

Yine bu belge, iskelede vefat eden askere devlet tarafından hemen sahip çıkılarak teçhiz,kefenlenme işleminin yapılarak ailesine ihtimamla haber verilerek eşyalarının tutularak teslim edildiğini göstermektedir. Bu ise, bir devletin ve ulusun askerine sahip çıktığını açıkça kanıtlamaktadır.

Çok karmaşık ve çıkar çatışmalarının yoğun olduğu coğrafyada Osmanlı Devletinin uzun süre yaşamasının en önemli sırrı tarım olanaklarını iyi kullanmasından daha önemlisi askeri gücünü maddi ve manevî yönlerden daima üstün tutmayı başarmasındandır.

Bu belgenin anımsattıkları bir yana bırakılmamalıdır. Her yerde ve her zeminde Türk ordusunu, bırakınız rahatsız etmekten söz etmeyi, onu üzecek sözlerden ve şerh'lerden\*\* kaçınmak bir yurttaşlık ve özellikle müslüman Türk olmanın gereğidir. ABD'nin bölgede askerine değil,teknolojisine güvenerek Irak'la ilgi tutarak gösterisi karşısında onurlu yaşamak bu yüce milletin kenetlenmesi ve özellikle şanlı askerimizin gücüyle mümkün olacaktır. Onun için Türk ordusunu üzecek her tür eylem,yazı ve sözden ve hatta kuşku ve vesveselerden kaçınmak gerektiğini bugün hepimiz daha bilinçli olarak anlamak ve davranışlarımızı ve sözlerimizi ona göre ayarlamak zorundayız. O olmadığı veya onun gölgesinin düşmediği yerlere bakın ne haldedir. Toprakları işgal edilmiş, atalarımızın tarihsel kalıntıları sökülmiş, camileri yıkılmış ve imamları kovulmuş veya vurulmuştur.

Bu belgenin anımsattıklarından biri de, bu belgede ölen askerin üstü-başı yani giyimi-kuşamı o millet ve ordu hakkında tarihsel belge olduğu açısından bakarak,Türk askerleri ve onun çok değerli komutanları yüce milletimizin bağımsızlığı kadar ekonomik ve kültürel güçlerinin ve düzeylerinin yükselmesine de eskiden olduğu gibi daha duyarlı olmalıdır. Ülkeyi ve ulusu bir takım vaatlerle sonucu kestirilemeyen yerlere götürme tehlikesi olan baskı ve çıkar gruplarına karşı da hazırlıklı olmalıdır.Çünkü yüce milletin komutanları bu milletin göz bebeği evlatlarıdır. O evlatlığın gereğini Atatürk gibi bir an bile aklından çıkarmamalıdır.

Tarihimizde ordu- millet bütünlüğü şahlanmasından Osmanlı Devletini ve özellikle Türk ulusunu yok etmek isteyenlere Kurtuluş Savaşı kazanılarak gerekli zafer cevabı verilmiş ve sonuçta, dinamik Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Türkiye Cumhuriyetinin bugün dünkünden daha dikkatle ve özenle askeri gücünü üstün düzeyde tutması ve özellikle Türk milletinin çelikleşmiş ifadesi olan Türk ordusunu göz bebeğinden daha çok koruması bağımsız kalması için bir zorunluluktur. Ancak yüce Türk ulusunun bağrından çıkardığı Türk

ordusunun daha da güçlü olması milletin özellikle siyasal iktidar başta olmak üzere her kesimin ve her Türk yurttaşının bilinçli biçimde ve yürekte birbirini kucaklaması ve suçlarını affetmesi, suç işleyenlerin de suçlarında ısrar etmeyip özür dileyerek barış ve sevgi yumağında birleşmemiz en doğru yoldur. Kısacası birbirimizin açığını arayıp çatışma ortamını hazırlamak ve körüklemek, hiç birimize ve özellikle milletimize bir şey sağlamaz. Başbakan\*\* veya emekli asker\*\*\* her kim olursa olsun, yanlış bir şey söylemiş veya yapmış ise, onu yanlıştan döndürmek ve kendisini hatasını anlayıp kabul ettikten sonra da üzerine fazlaca varmamak gerekir. Çünkü dünyamızın süper güçlerinin başkanları bile demecinde yanlış yapabiliyor. Bunun en açık örneği, George W. Bush, 11 Eylül 2001 felaketinin etkisiyle “başlatılan mücadelenin bir Haçlı Seferi olduğunu” söyledi ve sonra bu sözünü Amerika Birleşik Devletlerinin siyasi ve diplomatik yetkilileri düzeltmeye çalıştılar; o da bu sözünün yanlış anlaşıldığını söyledi(\*\*\*\*). Demek ki, herkes hata yapabilir. Önemli olan hatada ısrar etmeyip doğruyu kabullenerek, yaptığı yanlıştan hemen doğruya dönmektir. Yanlışta direnmek ilkeliktir. Bize düşen görev ve sorumluluk, sonuçta hata yapan her yurttaşımızı suçlu olarak mahkum ederek onun ülke için hayırsız olduğunu ilan etmek olmamalıdır. Bu tür davranışlar, kendi gücümüzü zayıflatmaktan başka işe yaramaz. Bu siyasal iktidara oyunuzla katkıda bulunmamış olabilirsiniz, hatta onu sindirmekte zorluk çekebilirsiniz, ancak ona hükümet olarak çalışma olanağı tanımak gerekir. Çünkü ulus ve yurttaşlar olarak, olumsuzluklara çok takılırsak, yapacaklarımıza zaman ayırmakta zorluk çekeriz. İktidar olan ve onun yetkili ve görevlileri de, doğru olanları yapmalı ve yanlışlıkta ısrar etmemelidir. Kargaşaya ve güvensizliğe neden olacak hassas konularda daha dikkatli olmalıdır.

Hepimiz inanmalı ve bu inancımızla hareket etmeliyiz ki, Yüce Türk milleti her tür olumsuzluğu yenecek güçte ve bilgeliktedir.

Sonuçta anlayana bir söz yettiği gibi, bu belge anlamak isteyenlere ve anlayana çok şeyler anlatır.

\* Aslı Ankara Milli Kütüphanede bulunan ve fotokopisi Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesine konulan “Osmanlı Dönemi Samsun Mahkeme Kayıtları(Samsun Şer’iyye Sicilleri 1758 sayılı defter”in 5-a No’lu bu belgenin tamamı Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT tarafından okunmuştur.

\*\* Başbakan Abdullah Gül, YAŞ(Yüksek Askeri Şura) toplantısındaki kararlardan bir kısmına aleyhte şerh koymuştu. Askerler de buna üzülmişti. Demokratik hak bile olsa böyle bir dönemde yapılması çok uygun sayılmaz. Bakınız: Milliyet Gazetesi: 26, 27, 29, 30, 31 Aralık 2002 tarihli gazeteler.

\*\*\* Bir emekli askerimiz ve eski Cumhurbaşkanımız sayın Kenan Evren, Kıbrıs’ta çok toprak aldığımızı söylemişti ki bu da doğru olmayan ve yanlış zaman ve zeminde söylenmiş bir sözdü. Hürriyet Gazetesi, 21 Kasım 2002 Perşembe, s. 1, 16

\*\*\*\* Amerika Birleşik Devletleri Başkanı George W. Bush, 11 Eylül 2001 İkiz Kulelere yapılan uçak saldırıları üzerine yaptığı konuşmada”” Saldırıları



güçlü bir devî uyandırdı. Tüm dünyayı teröristlerden temizleyeceğiz, başlatılan mücadelenin bir haçlı seferidir” demişti. Bakınız: Hürriyet Gazetesi, 18, 19, 20 Eylül 2001; Milliyet Gazetesi, 18, 19, 20 Eylül 2001

### Özgün belge metni

بسم الله الرحمن الرحيم  
بیت فی مسجدی شریفی اولی  
نموده اسکلب فیضا...  
شاہانہ...  
موجود بلہ ارفعال دار بقا ایترہ...  
۵۵

مستور بانگولہ مستور قریبہ مستور منارہ مستور بانگولہ مستور بانگولہ مستور بانگولہ

السلک صفت مستور منارہ مستور بانگولہ مستور بانگولہ مستور بانگولہ مستور بانگولہ

تقریباً ۷  
۱۸  
۵  
۵  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶

بروجہ بان متوفی ہر قوم و نسل...  
متوفی ہر قوم و نسل...  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶

۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶  
۱۶

(۱۶)

***Reminiscences Of The Document Which Shows That The Turkish  
People/Nation Holds Its Army/Soldiers Above Every Thing***

**ABSTRACT**

After appearing in the world history in the Cenral Asia, the Turkish nation has always been keen on living independent. And they have known that the way in which they can live independent pass through being a good soldier.

Although today it is always spoken about democracy, the events which we live today clearly shows that the military power which backed by high-technology has the power to change the map of the world. The attitude of the USA towards Iraq is a good example of this argument.

When we examine the document which belongs to a soldier who died before going back to his home town after arriving in Samsun port of call, we can see that on the ground of independency of a nation lays its holding of its army above every thing. The historical documents tell us a lot of things. Since, the history is not only a science of saying something about past but also a science of throwing light on the future by giving lessons. So, the most beneficial side of the history is its this side.

According to document which we mentioned above all the operations which had been done to the dead soldier was done by the State. His belongings had been kept to deliver to his family. This document shows what that day's soldier had when they sending back to their home-town. These things were rain-cot, short zip-up jacket, shirt, helmet, shoes, mess-tin, belt... These belongings of a soldier clearly show that the soldiers of that time had a quite number of things. This proves that the Turkish people always hold their soldier above everything even when they are so poor.

We never leave aside the reminiscences of this significant document. It is the duty of being a good Turkish citizen and a good Turkish Muslim to abstain every kinds of words and actions which can disturb and worry the Turkish army.

Everybods can make mistake. But the important thing is to turn to the right without insisting on the error. Since insisting on the error is a kind of primitiveness. But it is not our duty to announce our every citizen who make error as guilty and useless one. Since this kind of attitude can lessen our power. Even if you can not support a political party with you vote or you can have difficulty to adopt its policy you should give it the possibility to work as a government when it come to power. The authorities of the government, too, should do what is right without insisting on the error and be very carefull in some sensitive issue not lead to unreliability and disorder.

It is an absolute necessity for Turkish people to hold the Turkish army above everything in order to keep their independent position for ever. The totality of the Turkish nation provides the power through which the Turkish army with the Turkish government can achieve the objectives of great Atatürk and to resist every kind of attacks of the enemies. Since it is Turkish soldiers who showed and still shows the power of the Turkish nation to the world. All of us must believe and rely on the power of Turkish army and act in the light of this fact.

In conclusion, just as one word is enough for those who wants to understand, this document tells to many things those who want to understand

# FÂRÂBÎ'NİN İKİ YAPITI

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

## ÖZET

**Farabi**'nin "*Felsefenin Temel Önergeleri*" ve "*Mantık ve Eski Felsefenin Temel İlkeleri konusunda Sorunların Kaynakları*" başlıklarıyla çevirdiğimiz, birincisi kendisine ait olduğu tartışmalı iki yapıtı İslam Düşünce Tarihi içinde önemsenmesi gereken ve Ortaçağ düşünce dünyasını anlama olanağı sağlamada özelliği olan iki yapıttır. Bu iki yapıt neredeyse onun düşünce dünyasını özet olarak bize sunmakta ve onun siyaset felsefesinin temellerini de göstermektedir. İşte salt bu nedenledir ki, çevirilen yapıtlarla ilgili kısa bir tartışmanın ardından iki yapıtın girişine onun siyaset felsefesinin özetini de içeren bir bölüm eklenmiştir.

Yukarıda andığımız ona ait olduğu kuşkulu olan, fakat aynı düşünce geleneği içinde yazılmış bulunan birinci yapıtı felsefeyi tasavvufla renklendirmektedir. Bu açıdan onun öteki yapıtlarından önemli ölçüde farklıdır. Ancak bu yapıtın bu açıdan farklı oluşu **Farabi**'nin öteki yapıtlarındaki görüşlerin bu yapıttaki görüşlere yabancı olduğu anlamına alınmamalıdır. Özellikle onun her yeni ve özgün bilgiyi Tanrı'nın özel kişilere iletmesine bağlaması; sisteminin bütünüyle Tanrı merkezli bir temele oturtulmuş olması bunu doğrulamaktadır.

Bu iki yapıt notlarla ve açıklamalarla desteklendiği gibi, **Farabi**'nin şahsında Ortaçağ düşünce geleneğinin çıkmazları da yer yer gösterilmeğe çalışılmıştır.

## 1. Çevrilen Yapıtlar Hakkında Birkaç Söz

Aşağıda **Fârâbî**'ye ait olduğu ileri sürülen iki yapıtın notlarla birlikte çevirisini bulacaksınız. Bunlardan *Felsefenin Temel Önergeleri* başlığı altında çevrilen ilki **Fârâbî**'ye ait olduğu en çok tartışılanıdır. Çünkü bu yapıtın **Fârâbî**'ye ait olabileceğini kuşkulu bir hale getiren kimi belirtiler bulunmaktadır. Bu belirtilerden hareket eden **H. Cerr (Geor)** yapıtın **Fârâbî**'nin öğrencilerine<sup>1</sup>; **S. Pines** ise **İbn Sînâ**'ya<sup>2</sup> ait olabileceğini savunmuşlardır. **H. Cerr (Geor)** yetiler sınıflandırmasının bu yapıtta öteki yapıtlarında anlatılanlardan farklı olması, yine bu yapıtta bilgi edinmede araçların kaldırılması ve son olarak istenç özgürlüğünün yadsınması, biçem ve dil

<sup>1</sup> Bkz., **H. Cerr (Georr)**, *Farabi Fusus 'ül-Hikem'in Yazarı mıdır?*, Türk. çev.: **Kıfayet Özyayın**, AÜİF. Dergisi, c.XVIII, Ankara 1972, ss. 153-161.

<sup>2</sup> Bkz., **S. Pines**, *İbn Sina ve "Risalet el-Fusus fi'l-Hikme"nin Yazarı*, Türk. çev.: **K. Özyayın**, AÜİF. Dergisi, c. XIX, Ankara 1973, ss. 193-196.

bakımından bu yapıtın ötekilerden farklı olmasından hareketle bu yapıtın kesinlikle **Fârâbî**'ye ait olamayacağını ileri sürdükten sonra yapıtın **Fârâbî** okuluna mensup biri tarafından yazılmış olabileceği önerisinde bulunmaktadır. Buna karşılık **S. Pines**, **İbn Sînâ**'ya ait olan *Firdevs el-Hikme* ile bu yapıtın birbirinin aynı olması ve bu yapıtta verilen mistik, batını açıklamaların **İbn Sînâ**'nın mistik risalelerindeki açıklamalarına benzemesi nedeniyle bu yapıtın sahibi olarak **İbn Sînâ**'yı görmektedir.

*Fusûs*'u doğrudan **Fârâbî**'ye ait bir yapıt olarak görmek için elimizde hiçbir neden bulunmamakla birlikte, **S. Pines**'in ileri sürdüğü gibi *Firdevs el-Hikme*'nin **İbn Sînâ**'ya ait olmasının kesin olması halinde *Fusûs*'un **İbn Sînâ**'ya ait olduğu söylenebilir. Fakat burada da **H. Cerr**'in dikkati çektiği biçem ve dil sorunu karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi, **İbn Sînâ** da ruhu nefsten ayırt etmektedir ve özellikle insan söz konusu olduğunda bu iki terimi birbiri yerine kullanmamaktadır. Böyle olunca, *Firdevs el-Hikme*'nin de **İbn Sînâ**'ya ait olamayacağı kuşkusuna ile karşı karşıya bulunmaktayız. O halde *Fusûs* belki de **İbn Sînâ** okuluna mensup tasavvufi eğilimler taşıyan anonim biri tarafından yazılmış olmalıdır. Aslında bugün Ortaçağ İslam düşünürlerine ait olduğunu söylediğimiz yapıtların neredeyse tamamına yakınının bu düşünürlerin kaleminden çıktığını söylememiz pek de kolay değildir; çünkü o dönemin ezber dayalı bilim yapma geleneği böyle bir şeyi neredeyse olanaksız kılmaktadır; bu türden yapıtlar, öyle anlaşılıyor ki, çoğu kez bu düşünürlerin öğrencilerinin yine ezberlemek amacıyla yazıya geçirdikleri notlara dayanmaktadır.

*Fusûs*'un doğrudan **Fârâbî**'ye ait olmadığı açık olmakla birlikte, ruh sözcüğünün nefis sözcüğü yerine kullanılması, çoğu yerlerde oldukça tasavvufi deyişlere yer verilmesi bir yana bırakılırsa, onun bağlı bulunduğu düşünce geleneği dışında yazılmış olduğunu düşünmek yanlış olur. Aslında bu tasavvufi deyişler de **Fârâbî**'nin genel düşünce eğilimine ters düşebilecek şeyler değildir. Onun özellikle bilgiyi son aşamada tanrısal aydınlanmaya bağlaması, ay küresinin akıllı olan Etkin Akıl ya da Cebraile aracılığıyla Tanrı ile ilişki kurabilen peygamberlere ve filozoflara ait bir ayrıcalık olarak görmesi, bu ilişkinin bedenden arınma süreci sonunda gerçekleşebileceğini savunması, anılan tasavvufi deyişler için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Onun siyaset kuramında da bu husus oldukça açıktır. Erdemli Kent yöneticisi, ona göre, Etkin Akıl yani Cebraile birlenebilen (*ittihâd*), ondan kuramsal mutluluğu öğrenen ve öğrendiklerini simgeler ve örneklerle yığınların anlayabileceği bir hale getirerek halka öğreten, kuramsal mutluluğu eylemsel iyiliklere dönüştürerek yığınları yöneten kişidir. Böyle bir yöneticiye sahip olmayan yığınlar erdemsiz ve mutsuz (*şakî*) topluluklardır.

Aslında yapıtın adı da oldukça ilginç olup, tasavvufi bir içerik taşımakta ve **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî**'nin bir yapıtının adıyla örtüşmektedir. Bilindiği gibi, *fusûs*'un tekili olan *fass* yüzük taşının oturduğu, onu tutan yuva anlamına gelmektedir. Böyle olunca *fass* görünenin (*zâhir*) dayanağı, görüneni taşıyan anlamına gelmektedir. Bizim *Fusûs fi'l-Hikme* adını *Felsefenin Temel*

Önermeleri biçiminde çevirmemizin nedeni de budur ve bu husus Ortaçağın gerek felsefe ve gerekse tasavvuf çevrelerinin her şeyin gerisinde bir gizil güç arayan ve gerçekliği bu dünyada değil metafizik (tanrısal) dünyada aramağa çalışan mistik eğilimlerine uygun düşmektedir.

İkinci yapıt olan *Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları*'nın **Fârâbî**'ye ait olduğu konusunda önemli bir tartışma yoktur. Yalnızca, **H. Cerr**'in birinci yapıt için ileri sürdüğü istenç özgürlüğü konusundaki sav bu yapıt için de geçerlidir. **Fârâbî** bu ikinci yapıtta da istenç özgürlüğünü açıkça savunmuyor. Bu küçük ayrıntı yapıtın **Fârâbî**'ye ait olduğu hususunda duraksama yaratacak nitelikte değildir.

Her iki yapıt da, iyice incelendiğinde, Ortaçağın bilim yapma geleneğini ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Yapılan kurgulamalar gündelik bilgi ile başlar; gündelik bilginin dile yansımaları olan kavram ve önermelerle devam eder; önermelerden yapılan çıkarımlarla sonuçlanır. Bütün bunlar Tanrı'nın evrene önceliğini kanıtlamak, Tanrısal tasarımı evrenin varlığından önceye koymak için yapılır. Kısaca deyimlendirmek gerekirse, Ortaçağ bilim insanının ereği, öncesiz Tanrısal tasarımın bu dünyada göstergelerini (*âyât, delâ'il*) aramaktır. O günün bilim insanı ya da filozofu evrenin bir iç işleyişi olduğunu, evrendeki her şeyin nedensellik yasalarına göre gerçekleştiğini düşünmez; tersine evrenin tanrısal yasalarla (*âdetullah*) işlediğini düşünür. Sözelimi, çevirdiğimiz metinlerden de anlaşılacağı gibi, nesnel oluşumun her aşamasında göksel varlıklar (melekler, akıllar) etkindir; her şey onlar sayesinde, onlar aracılığıyla Tanrı tarafından gerçekleştirilir. O halde her oluşum onlarca bir *takdir-i ilahi*'dir.

Çevirdiğimiz yapıtların ele aldığı konulara gelince; ikinci yapıt çok kısa bir Ortaçağ Felsefesi örneğidir. Eski deyişle Mantık, İlahiyat ve Tabiiyyat bu ikinci yapıtın ana konularıdır. Mantık'ta kavram ve önerme konusu ele alındıktan sonra varlıklar konusuna (ontolojiye) geçilir. Burada bir varlıklar sınıflaması yapılır; olumsal ve zorunlu varlık, akıllar, gök küreleri, bunların zorunlu varlıktan çıkışı üzerinde durulur. Son olarak Tabiiyyat (Fizik)'in ana konuları olan madde, suret, hareket, mekan, gök küreleri, bunların yersel nesnel oluşumundaki etkinlikleri, dört kök (unsur), insan ve yetileri ele alınır. Öyle görünüyor ki, bu yapıt kendi dönemi için bir elkitabı olarak hazırlanmıştır.

Birinci yapıt daha çok tasavvufî (mistik) ilahiyat üzerinde yoğunlaşır. Burada ana konu bir varlık kuramı oluşturmak ve bu kuram sayesinde insan dahil tüm nesnel dünyasını açıklamaktır. Bu açıklamada varlık ve öz ayrımı üzerinde durulduktan sonra, zorunlu varlık olarak nitelenen Tanrı'nın olumsal varlıklarla ve insanla ilişkisi önemli bir yer tutar; evren Tanrı'nın bir açınlanması olarak görülür; bu açınlanmada insan Tanrı ile tek bağlantı kurabilecek varlık olarak değerlendirilir.

Çeviride her iki yapıtın da aslına bağlı kalmaya, ancak Türkçemizin de özelliklerini olabildiğince göz önüne almağa çalıştık. Oldukça anlaşılır bir çeviri sunduğumuzu umuyoruz. Özellikle *Fusus*'un soyut ve tasavvufî yapısı, yaklaşık

12 yüzyıl önce yazılmış olması nedeniyle bize çoğu kez yabancı olan açıklamaları anlamada okuyucunun kendisini sıkıntıya sokabilecek, bazen çocuksu bulacağı bazen de kendi kavrayış kapasitesini aştığını düşüneceği ifadelerle karşılaşabilir. Aslında o türden ifadeler ne o dönemin insanları için çocuksudur, ne de bizim kavrama kapasitemizi aşan şeylerdir.

*Kitâb el-Fusûs*'un çevirisine esas olarak kullandığımız Arapça baskı **Haydarabad** (1345/1926) baskısı; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantuk ve Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme* için kullandığımız baskı ise **Kahire** (1328/1910) baskısıdır. Çeviri metin içindeki siyah köşeli parantez içindeki sayılar Arapça metinlerin sayfa numaralarıdır.

*Fusûs*'un biri seçilmiş parçaların çevirisinden oluşan (bkz., *Farabi*, çev.: **H. Z. Ülken** ve **Kıvımettin Burslan**, Kanaat Kitabevi (trz.), ss. 210-216), öteki tam (bkz., *Kitabu Fusûsu'l-Hikem* <çevirenin baskıya koyduğu başlık aynen korunmuştur, okuma ve yazım yanlışları çevirene aittir>, çev.: **İ. H. Aydın**, Erzurum 2001, ss. 7-38) iki yetersiz çevirisi bulunmaktadır. Çevirimizde ikinci sırada yer alan kısaca *...Sorunların Kaynakları* adlı yapıtın ise, çok kısa bir çevirisi *Fusûs*'un da yer aldığı **Ülken-Burslan**'ın **Fârâbî** başlıklı çevirisinde yer almaktadır (bkz., ss. 207-210).

## 2. Fârâbî'nin Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi

### 2.1 Fârâbî'nin Yaşamı<sup>3</sup>

**Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug el-Fârâbî**, adından da anlaşılacağı üzere, Türk olup, Latin dünyasında **Alfarabius** veya **Avennasar**<sup>4</sup> adlarıyla tanınır. İslam dünyasında o dönemin mantığı ve felsefesi alanında öylesine ün kazanmıştır ki, *et-Ta'lim es-Sânî*'nin yazarı olarak ona *el-mu'allim es-sânî* lakabı verilmiştir. Bilindiği gibi, müslümanlar arasında ilk öğretmen (*el-mu'allim el-evvel*) olarak **Aristoteles** tanınmıştır<sup>5</sup>. Onun **Aristoteles** felsefesi üzerindeki tartışmasız bilgisinin en önemli kanıtı, **İbn Sînâ**'nın kırk kez okuyup ezberlediği halde anlamını bir türlü kavrayamadığı

<sup>3</sup> **Fârâbî**'nin özgeçmişiyile ilgili kıt bilgiler büyük ölçüde şu üç kitapta yer almaktadır: **İbn Ebî Usaybi**'a, *Uyûn el-Enbâ' fi Tabakât el-Etibbâ'*, yay. haz. **A. Müller**, Kahire 1882; **el-Kıffî**, *Ahbâr el-Hükemâ*, Kahire 1326/1908 ve **İbn Hallikân**, *Vefeyât el-A'yân*, yay. haz. **Dr. İhsân Abbâs**, 5. cilt, Beyrut (trz). **Fârâbî** üzerine yapılan bütün çalışmalarda onun özgeçmişiyile ilgili olarak kullanılan kaynaklar bunlardır. Sözelimi, **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, ss. 778 vd.; **al-Farabi on the Perfect State** (*Abû Nasr al-Fârâbî's Mebâdi' Arâ' Ehl el-Medînet el-Fâdila*, notlarla İng. çev. **R. Walzer**, (Introduction), ss. 7 vdd.; **Majid Fakhry**, *A History of Islamic Philosophy*, New York & Londra, 1970, ss.125 vd.; aynı yapıtın Türk. çevirisi *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. **Kasım Turhan**; İstanbul 1987, ss. 91 vd.; **H. Z. Ülken & K. Burslan**, *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara (trz.), ss. 5-8.

<sup>4</sup> Bu bilgi özellikle **R. Walzer**'ın kaleme aldığı *al-Fârâbî* (Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 778) başlıklı ansiklopedi maddesinde yer almaktadır.

<sup>5</sup> Bkz. *Aynı madde*, s. 778; **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**, *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara Kütüphanesi yay., Ankara (trz), s. 7.

**Aristoteles** *Metafiziki*'ni **Fârâbî**'nin “*agrâz el-hakîm fi küll makâle min kitâbihi el-mevsûm bi'l-hurûf*” [Bilgenin (Aristoteles'in) Harfler diye bilinen Kitabının her Makalesinde Anlatmak İstedikleri] adlı yapıtını okuduktan sonra ancak anlayabilmiş olmasıdır<sup>6</sup>.

Öteki ilk düşünürler gibi **Fârâbî**'nin yaşamı hakkında pek az şey biliyoruz. Türk kökenli olduğu kesin<sup>7</sup>. **Türkistan**'da **Fârâb** kenti yakınlarında bulunan **Vesîc**'te doğdu. 339/950 yılında 80 ya da daha ileri yaşlarda öldüğü bilindiğine göre, 259/872 yılında ya da biraz daha sonra dünyaya gelmiş olabilir. Babasının Halifenin ordusunda komutanlık yaptığı biliniyor. Babası belki de Halifenin muhafız ordusu komutanlarından biri idi. Babasının büyük bir olasılıkla ordu komutanı olması, **Fârâbî**'nin erken yaşlarda babasıyla birlikte **Bağdat**'a geldiği, eğitimi ve felsefe kültürünü orada edindiği sonucuna varmamızı kolaylaştırıyor. Fakat onun yıllarca **Bağdat**'ta yaşadığı halde, **Kindî** gibi saray çevresine girmediği anlaşılıyor. Bir ara Samanoğullarından **Nûh b. Nasr b. Ahmed** (913-943)'in çağrısı üzerine **Buhara**'ya gittiği, orada sultanın isteği üzerine bugün elimizde bulunmayan büyük yapıtı *et-Ta'lim es-Sânî*'yi yazdığı rivayet ediliyor. Bu yapıt büyük bir olasılıkla Samani sarayında çıkan yangında yok olmuş olabilir. **Fârâbî** bu görevi yerine getirdikten sonra **Bağdat**'a döndü; orada bir süre kaldıktan sonra bilinmeyen bazı nedenlerle 330/942 yılında Şii Hemedani sultanı **Seyf ed-Devle**'nin çağrısını kabul ederek **Halep**'e gitti ve sultanın maiyetine girdi. Bu arada **Mısır**'ı ve yeni ele geçirilmiş **Şam**'ı ziyaret etti. Ziyaret ettiği **Şam**'a yerleşerek, uzun bir süre orada yaşadı ve 339/950 yılında **Şam**'da öldü.

**Fârâbî**'nin felsefe kültürünü bir **Nesturi** olan **Yuhannâ b. Haylân** (ölm. m. X. yüzyılın ilk çeyreği)'dan edindiği bilinmektedir. **Yuhannâ b. Haylân**'ın **Bağdat**'a gelmeden önce **Harrân**'da öğretmenlik mesleğini sürdürmesinden ötürü **Fârâbî**'nin ondan ders almak üzere **Harrân**'a gittiğinden söz eden bir rivayet bulunmakla birlikte, bu rivayet doğru olmasa gerekir; çünkü **Fârâbî**'nin yaşadığı dönemde **Harrân** bir bilim ve kültür merkezi olmaktan çıkmış ve **Harrân**'lı bilginlerin önde gelenleri **Bağdat**'a göç etmiş bulunuyordu. Buna göre, **Fârâbî**'nin **Bağdat**'ta ondan ders almış olması akla daha yakındır<sup>8</sup>. Ayrıca **Fârâbî**'nin Hıristiyan Aristocuların Bağdat Koluna mensup önde gelen isimlerden **Ebû Bisr Mattâ b. Yûnus** (ölm. 329/940) ile temasta olduğu

<sup>6</sup> Bkz., **M. Fahri**, *age.*, Türk. çev., s. 105; krş., **İbn Hallikân**, *age.*, c. V, s. 153; İng. çev.: **M. De Slane** (Yay. haz.: **S. Moinul Haq**), Pakistan Historical Society, c. V, Karaçi 1965, ss. 197-198. **İbn Hallikân** burada şunları söylüyor: “*O İslam Filozoflarının büyüğüdür. Felsefi ilimlerde onlar arasında onun ulaştığı düzeye ulaşan olmamıştır Daha önce sözü edilen [eş-Şeyh] er-Re'is Ebû 'Alî İbn Sînâ onun kitapları sayesinde yetişmiş; onun sözlerinden yazdığı yapıtlarında yararlanmışır*”.

<sup>7</sup> **İbn Hallikân** onun Türk olduğunu şu sözlerle anlatıyor (*age.*, c. V, s. 153): “*ve kâne raculen türkiyyen*”.

<sup>8</sup> Gerçekten de **Bağdat**'ın kuruluşu ve saltanat merkezi olmasıyla birlikte **Merv**, **Cundişapur** ve **Harran**'da bulunan kültür merkezleri bu merkezleri ayakta tutan bilginlerin **Bağdat**'a göç etmesiyle birer birer ortadan kalkmıştır.

biliniyor. Bilindiği gibi, **Ebû Bişr**, **Aristoteles**'in yapıtlarını Arapça'ya çeviren ve yorumlayan önemli bir bilgidir. Bu arada **Fârâbî**'nin yetmiş dil bildiğine ilişkin gerçekle ilgisi olmayan bir takım iddialarda da bulunulmuştur. Bu konuda elimizde hiçbir kanıt bulunmadığına göre, bu iddiaların onu yüceltmek amacıyla ortaya atıldığı söylenebilir.

**Fârâbî** İslam Filozofları arasında **Aristoteles**'e en bağlı olanıdır. Siyaset kuramında **Eflatun (Platon)**'u temel alması, büyük bir olasılıkla, **Aristoteles**'in *Politika*'sının İslam Dünyasında bilinmemesinden ve İslam Filozofları arasında her iki düşünürün aynı görüşleri paylaştığının sanılmasından kaynaklanmaktadır. Hatta **Fârâbî**, daha sonra göreceğimiz üzere, bu hususu savunan bir de eser yazmıştır.

**Fârâbî** İslam Felsefesinin sistemleşmesinde emeği geçen önemli bir düşünürdür; hatta bu felsefenin temelinin onun tarafından atıldığı söylenebilir. **İbn Sînâ** ondan büyük ölçüde yararlanmış<sup>9</sup>; etkisi **Endülüs** (bugünkü **İspanya**)'e, **İbn Rüşd**'e değin uzanmıştır<sup>10</sup>. Yahudi filozofu **İbn Meymûn (Maimonides)** kanalıyla Yahudi Felsefesini de etkilemiştir<sup>11</sup>. Daha çok küçük risaleler halindeki yapıtlarından *De Intellectu et Intellecto*<sup>12</sup> (*Fî'l-Akl ve'l-Ma'kûl*) gibi birkaçı Latince'ye; birçoğu da İbranca'ya çevrilmiştir<sup>13</sup>. Onun **Aristoteles**'in yapıtlarına yazdığı şerhler **Endülüs**'te bile **İbn Bâcce** ve **İbn Rüşd** tarafından kullanıldı ve onları etkiledi<sup>14</sup>. **Fârâbî** ayrıca **Eflatun**'a,

<sup>9</sup> Bkz., **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780.

<sup>10</sup> Bkz., **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780; krş., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19.

<sup>11</sup> Sözelimi, **Maimonides** onun yapıtlarından alıntılar yapar. Bir örnek vermek gerekirse, *Delâlet el-Hâ'irîn* (Şaşkınlara Kılavuz) adlı yapıtında *akıl* konusunda ondan aktarmada bulunmaktadır (bkz., yay. haz.: **H. Atay**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 325; krş., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19; **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780.

<sup>12</sup> Bu yapıtın Latincesi Fransızcaya yapılan çevirisi ile birlikte **E. Gilson** tarafından yayınlanmıştır (bkz., *Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant*, Archives d'histoire et littéraire du Moyen Age içinde, c. IV, Paris 1929; **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780.

<sup>13</sup> Bkz., **R. Walzer**, *anılan ansiklopedi maddesi*, Encyclopedia of Islam (yeni baskı), c. II, ss. 780; krş., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19.

<sup>14</sup> Bu konuda bilgi edinmek için bu iki düşünürün yapıtlarını okumak yeterlidir. Bkz., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19; **R. Walzer**, *anılan ansiklopedi maddesi*, Encyclopedia of Islam (yeni baskı), c. II, ss. 780.



**Afrodiasias'lı İskender (Alexandre Aphrodisias), Zenon ve Porphyrius'un** yapıtlarına da şerhler yazdı.

### 2.2 Fârâbî'nin Yapıtları<sup>15</sup>

Onun Mantık'a ilişkin yapıtları, daha çok giriş ve yorum niteliğinde küçük risalelerdir. Sözelimi, *et-Tavti'a fî'l-Mantuk* (Mantık'a Giriş) ve *Kitâb İsâguci ey el-Medhal* (İsagoci <aslı Eisagoge>, yani Giriş Kitabı) böyledir.

**Fârâbî'nin** doğa bilgileri (*Tabi'ıyyât*) ve Tanrı bilgileri (*İlâhiyyât*) konusundaki yapıtları da yine küçük ölçeklidir. Bunlardan bir bölümünü şöyle sıralayabiliriz: *İhsâ el-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı), *Fî'l-Vâhid ve'l-Vahde* (Bir ve Birlik Üzerine), *Uyûn el-Mesâ'il* (Sorunların Kaynakları), *Kitâb el-Hurûf* (Harfler Kitabı=Metafizik), *Risâle fî Me'âniyy el-'Akl* (Aklın Anlamları Üzerine Risale), *Risâle fî mâ yenbagî en yukaddime kable ta'allum el-felsefe* (Felsefe Öğrenmeden önce yapılması gerekenler üzerine Risale), *Nuket Ebî Nasr el-Fârâbî fî mâ yasıhhu ve lâ yasıhhu min Ahkâm en-Nücûm* (Yıldız Falcılığının doğru olan ve olmayan yönleri hakkında **Fârâbî'nin** Açıklamaları), *Mesâ'il Mütferrika* (Çeşitli Sorunlar), *el-Mufârakât* (Ayrık Varlıklar), *ed-De'âvâ el-Kalbiyye* (Gönlün Gereksinimleri), *Risâle fî Cevâb Mesâ'il su'ile 'anhâ* (Sorulan Sorulara verilen Yanıt üzerine Risale), *Agrâz mâ ba'd et-Tabî'a* (Metafiziğin Amaçları), *et-Ta'likât* (Ekler). Daha önce değindiğimiz gibi, ona mal edilen *Fusûs el-Hikem* ya da *Fusûs fî'l-Hikme'nin* onun yapıtı olmadığı anlaşılıyor.

**Fârâbî** öteki görüşlerinden çok bir siyaset kuramcısı olarak tanınır. Onun kendisinden sonra gelen her zümreden düşünürü bu alanda etkilediği anlaşılıyor. Onun siyaset konusundaki yapıtları şunlardır: *Kitâb Arâ Ehl el-Medînet el-Fâzıla* (Erdemli Kent Halkının Görüşleri Kitabı), *es-Siyâset el-Medeniyye* (Kentsel Siyaset), *Fî'l-Millet el-Fâzıla* (Erdemli Din Üzerine), *Fusûl el-Medenî* (Kent Çeşitleri). Onun bu konudaki daha önemsiz yapıtları *Tahsîl es-Sa'âde* (Mutluluğun Kazanılması) ile *et-Tenbîh 'alâ Sebîl es-Sa'âde* (Mutluluk Yolu Üzerine Açıklama)'dır.

Ayrıca onun **Aristoteles** ile **Eflatun**'un görüşlerinin aynı olduğunu savunduğu *Kitâb el-Cem' beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlîs* (İki Filozof, tanrısal Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin birbirine Uygunluğu Kitabı) adlı yapıtı ile çeşitli düşünörlere yazdığı reddiyeler bulunmaktadır. Sözelimi, *Kitâb er-Redd 'alâ Zenûn el-Kebîr* (Ulu Zenon'a Reddiye Kitabı), *Kitâb er-Redd 'alâ Yahyâ en-Nahvî* (John Philoponus'a Reddiye Kitabı), *Kitâb er-Redd 'alâ Calînûs* (Galen'e Reddiye Kitabı), *Kitâb er-Redd 'alâ Ebî Bekr Zekerıyyâ er-Râzî* (Ebu Bekr Zekeriya er-Razi'ye Reddiye Kitabı).

<sup>15</sup> **Fârâbî'nin** yapıtları konusunda yukarıda verdiğimiz çalışmalara ek olarak bkz., **M. Cunbur ve diğerleri**, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap – Makale*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.

### 2.3 Fârâbî'nin Felsefesi

**Fârâbî, Yeni-Eflatunculukla** karışmış şekliyle **Aristotelesçi Felsefeyi** İslami gelenekle uzlaştırmaya çalışır. Bunu yaparken, **Aristotelesçi Felsefeden** fazla bir ödün vermeden **Yeni-Eflatunculukun** da yardımıyla bu felsefenin çözümlerini İslama uyarlamaya çalışır. Aslında İslamın temel kitabı *Kur'an* böyle bir uyarlamaya da elverişlidir. **Fârâbî'nin** özgünlüğü ortaya koyduğu bu uyarlamada yatar. Onun bu uyarlaması daha sonraki **İslam Filozofları** için önemli bir örnek ve gelenek oluşturur. **Fârâbî'den** önce gelen **Kindî** de temelde **Aristotelesçiliğe** bağlı olmakla birlikte ondan farklı olarak bu felsefenin özüne bağlı kalmak yerine onu **Kelâm**'ın ışığında değiştirme yolunu seçer. Çünkü **Kindî'ye** göre, din nitelik bakımından felsefeden daha üstün bir yere sahiptir<sup>16</sup>. **Fârâbî** ise, yazdıklarından çıkarabildiğimiz kadarıyla, bunu tersine çevirerek felsefeye daha üstün bir yer verir<sup>17</sup>; ancak içinde hem felsefe hem dinin yer aldığı İslam bunun dışındadır. Çünkü genel olarak dinler sıradan insanlara gerçeklikleri örnekler ve simgelerle açıklamağa çalışır; dinlerin farklılığı bu örnek ve simgelerle anlatımın ölçüsüne bağlı olmakla birlikte, din en yetkin halinde bile bu niteliğiyle eksiktir. Felsefi gerçeklik herkesçe kabul edilebilir olduğu halde, dinde gerçeklikleri ifade eden simgeler ve örnekler ümmetten ümmete değişir. Ancak **Fârâbî**, yukarıda andığımız **Râzî** gibi bu simgeler ve örneklerle anlatımın aracı olan peygamberleri birer düzenbaz olarak suçlamaz<sup>18</sup>; onlara belli bir yer vererek kurulu dinleri, önemli ve zorunlu bir işlevi yerine getirmeleri açısından yararlı bulur. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz.

<sup>16</sup> **Kindî** bunu açıkça söylemez, ancak onun *el-Felsefet el-'Ulâ* adlı yapıtının ilk sayfalarından böyle bir sonucu çıkarmak olasıdır; çünkü burada o felsefeyi bir araç, dini ise bir amaç olarak görmektedir. Bkz., **Kindî, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye**, yay. haz.: **Ebû Rîde**, c. I, Kahire 1950, ss. 25-36; krş., **G. N. Atiyeh, al-Kindî: The Philosopher of the Arabs**, Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966, s. 18.

<sup>17</sup> Bkz. **Fârâbî, Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla**, yay. haz.: **Kabbânî**, Mısır (trz), ss. 85-86, 102-103; **R. Walzer, al-Farabi on the Perfect State**, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 242, 244, 276, 278; İng. met., ss. 243, 245, 277, 279; **Fârâbî, Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye**, Haydarabad 1346/1927, ss. 55-56; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, ss. 51-51. Burada bir şeyi gözden kaçırmamak gerekiyor: Gerek peygamber gerekse filozofun kendi çaba ve etkinliğiyle bilgi elde etmesi söz konusu değildir; her ikisinin de bilgiyi tanrısal kaynaktan edinmesi gerekmektedir. Kuşkusuz anılan bilgi de bu dünyalık bilgi olmayıp, değişmez ve koşulsuz öteki dünyalık bilgidir; **Eflatun**'un dikkati çektiği, gölgeleri bu alemde olan idelerin bilgisidir. Öyle görünüyor ki, gerek **Eflatun** gerekse **İslam Aristocuları** kurgulamaları, genellemeleri ve idealize etmeleri, bir başka deyişle insan zihninin başarılarını tanrısal bir alana taşımakla kutsallaştırmağa, bu dünyalık değişken bilgilere karşı değerli kılmağa çalışmaktadırlar.

<sup>18</sup> **Râzî'nin** gerçekten böyle bir görüşü savunup savunmadığı konusunda kuşku bulunmamaktadır. Bu kuşku doğmasına neden olan da onun *et-Tıbb er-Rûhânî* adlı yapıtında peygamberliği kabul eder görüldüğü görüşleridir. Bkz., benim, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜİF. Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s. 30, dipnot 27.

**Fârâbî** felsefenin her yerde sona erdiğinden ve İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir yaşam bulduğundan söz eder. Ona göre, “felsefe İslam dünyasına Yunanlılardan, **Eflatun** ve **Aristoteles**'ten gelmiştir. Bunlar Müslümanlara hem felsefelerinin sonuçlarını öğretmişler, hem de bu sonuçlara ileten esasları ve böylece eksilmesi ya da kaybolması halinde felsefeyi yeniden canlandırma yolunu göstermişlerdir”. **Fârâbî**'nin bu sözlerinden felsefenin doğuşunu Yunanlılara dayandırdığı sanılabilir. Ancak o felsefenin İslam dünyasına aktarılmasında Yunanlıların katkısını kabul etmekle birlikte, felsefenin doğuşunu çok daha gerilere götürür ve **Mezopotamya**nın ilk yerlileri olan **Keldani**'lere dayandırır. Felsefe buradan **Mısır**'a, **Mısır**'dan **Yunanistan**'a geçmiştir. Yunanlılar bu ilme “**yüce bilgelik**” ya da “**büyük bilgelik**” adını vermişler; felsefenin sahip olduğu şeye ilim, onu elde etmeğe hazırlıklı olmağa “**bilgelğin yeğlenmesi**” ve “**bilgelik sevgisi**” anlamına gelen “**felsefe**” (philosophia) demişlerdir. **Fârâbî** böylece felsefenin İslam dünyasına girmekle asli yurduna geri döndüğü düşüncesindedir<sup>19</sup>.

Yapıtlarının Arapçaya çevrilmesiyle felsefenin İslam dünyasında tanınmasında rolleri bulunan **Eflatun (Platon)** ve **Aristoteles**, daha önce değindiğimiz gibi, **Fârâbî**'ye göre, aynı görüşleri paylaşmaktadır. Onların görüşlerinde var olduğu ileri sürülen ayrılık, bu görüşleri iyi tanımayıştan kaynaklanmaktadır. Böylece **Yeni-Eflatunculuğun** doğuşu ve gelişmesinde etkili olan ve *Kitâb Esûlücyâ* ve *Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz* gibi **Yeni-Eflatuncu** yapıtların **Aristoteles**'e mal edilmesinde herhangi bir kuşkunun uyanmasını engelleyen bu temel anlayışın ışığında **Fârâbî**, oldukça güç bir iş olan bu iki düşünürün felsefesinin birbirinin aynı olduğunu kanıtlamağa girişir. Ancak onun yaptığı iş, gerçekten aynı olan iki felsefenin böyle olduğunu göstermek olmayıp, aynı olduğuna inandığı iki farklı felsefeyi uzlaştırmak olmuştur.

### 2.3.1 Eflatun ve Aristoteles Felsefesinin Özdeşliği

**Fârâbî**'ye göre, her iki filozofun da ortaya koyduğu yapıtlar açıklanmağa muhtaç, karmaşık yapıtlardır. İyice incelenmedikleri takdirde, yanlış anlaşılmaları ve yazarlarının farklı görüşte olduklarının sanılması mümkündür.

**Fârâbî**, farklı sanılan, fakat aslında aynı olduğunu ileri sürdüğü birkaç görüşü şöyle sıralar:

1. **Eflatun (Platon)**'un yapıtlarında kullandığı araştırma ve inceleme yöntemi olan “*bölümleme yöntemi*” **Aristoteles**'in “*tasım yöntemi*”nin temelinde yatan bir yöntemdir.

<sup>19</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Tahsil es-Sa`âde*, Haydarabad 1345/1926, ss. 38-39, 47; *The Attainment of Happiness*, İng. çev., **M. Mahdi**, *Medieval Political Philosophy* içinde, editors: **R. Lerner** ve **M. Mahdi**, The Free Press of Glencoe 1963, s. 76, 81; *Farabi'nin Üç Eseri*, çev.: **H. Atay**, ss. 51, 62. Ayrıca bkz.; **Fauzi M. Najjar**, *Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik*, çev.: **M. Dağ**, AÜİF. Dergisi, c. XX, Ankara Üniversitesi Basımevi 1975, ss. 299-300.

2. **Eflatun (Platon)**'un ideleri, **Aristoteles**'in bireyleri her şeye önceliği olan birer töz saymalarının nedeni, her iki düşünürün konuyu farklı bağlamlarda bu biçimde değerlendirmiş olmalarıdır; nitekim **Aristoteles** bu görüşü *Metafizika*'sında değil, *Fizika*'sında savunur. Aslında **Eflatun (Platon)**'un ideleri Tanrı'nın zihninde var olan öncesiz örnekler olarak, **Aristoteles**'in ruhani suretlerinden başka bir şey değildir.

3. **Eflatun (Platon)** görmeyi gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye dokunmasıyla; **Aristoteles**'in ise görme duyusunun görülen nesnenin suretinden etkilenmesiyle açıklarken her iki düşünür de kapalı olarak görme olayının meydana gelebilmesi için alıcı ve iletici bir ortamın, yani havanın, gerekliliği üzerinde durur.

4. **Eflatun (Platon)**'un iyi ve kötü ahlaki niteliklerin bizde yaratılıştan bulunduğu görüşü, **Aristoteles**'in bu niteliklerin yaratılıştan bizde gizil halde bulunduğu ve alışkanlık sonucu iyi ya da kötü ahlaki nitelik olarak bizde kökleştiği görüşünün değişik ifadesidir; çünkü **Eflatun (Platon)** *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi yapıtlarında insanların, çeşitli siyasal yönetimlerde daha sonra değiştirilmesi olanaksız olmayıp güç olan belli bir yaşam biçimine alıştıklarına işaret etmekle aslında ahlaki niteliklerin kazanılmasında ve değiştirilmesinde, tıpkı **Aristoteles** gibi, eğitimin ve alışkanlığın rolünü benimsemektedir.

5. Kimilerinin iddialarının tersine, **Aristoteles** ölümden sonra nefsin varlığını, ödül ya da cezaya tabi tutulacağını reddetmez.

6. **Aristoteles** *De Caelo* adlı yapıtında “evrenin zamanda başlangıcı yoktur” derken, onun bir kaynağının bulunmadığını, bir yaratıcısının olmadığını değil, evrenin zamanda öncesizliğinin, bir evin parçalarının, evin yapılışı sırasında birbirini izlemesi gibi, başlangıcı bulunmayan sonsuz sayıda parçalardan meydana geldiğini değil, zamandışı bir yaratmayla yaratıldığını ifade etmek istemekte ve böylece hem **Eflatun (Platon)**'un hem de vahyin bildirdiklerine ters düşmemektedir<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> **Fârâbî**'nin *Kitâb el-Cem` beyne Re`yey el-Hakîmeyn* adlı yapıtından (yay. haz.: A. Nasri Nader) Beyrut 1960) özetlenmiştir. Krş., **M. Fakhry**, *Reconciliation of Plato and Aristotle*, Journal of the History of Ideas içinde, c. XXVI, New York 1965, ss. 469-478. Aslında **Eflatun (Platon)** ve **Aristoteles**'in görüşlerinin birbirinden çok da ayrı olmadığı anlayışı oldukça erken dönemlerde başlamış olsa gerektir; çünkü **Yeni-Eflatunculuk** adı verilen felsefi gelenek, öyle görünüyor ki, bu iki düşünürün aynı görüşleri paylaştığı yanılığısından yola çıkmış; geç dönemlere gelindiğinde, bu yanılığ artık doğruymuş gibi benimsenmiştir. **Plotinus**'un *Ennead*'larından derlemeler içeren *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz* gibi **Yeni-Eflatuncu** yapıtların **Aristoteles**'in yapıtları olarak kabul edilmesi ve bundan kuşku duyulmaması bu nedenledir.

### 2.3.2. Felsefenin Tanımı

**Fârâbî** felsefeyi, “her şeyi kapsayan varlık ilmi” olarak tanımlar. Bu tanım **Aristoteles**'in felsefeyi, “varlığı varlık olarak ele alan bir ilimdir” biçimindeki tanımıyla da uyum halindedir. O, bu kuramsal tanıma, “felsefe öğrenmenin Tanrı'ya benzemeğe çalışmak”<sup>21</sup> olduğunu söyleyerek **Kindî**'nin<sup>22</sup> de benimsediği eylemsel bir tanımı ekler.

### 2.3.3. İlimler Sınıflaması

*İhsâ' el-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı)'da felsefe içinde yer alan ilimleri; *dil ilimleri, mantık, matematik, tabiiyyat, ilahiyyat, medeni ilimler* biçiminde sınıflandırır. Mantık'a *hitabet* ve *şiir* de dahildir. Oysa **Aristoteles** bu ikisini Mantık'a dahil etmez. **Fârâbî** böylece mantık kitaplarını bunlar ve *İsaguci* (**Porphyrius**'un cins, tür, ayırım, hassa ve ilinekten oluşan beş tümel kavramla ilgili yapıtı) ile birlikte dokuza çıkarır. Matematik içerisinde ise *Aritmetik, Geometri, Optik* (*ilm el-menâzir*), *Yıldızlar* ve *Müzik* bulunur. Medeni İlimler arasına *Fıkıh* ve *Kelam* yerleştirilir<sup>23</sup>. Bunun nedeni belki de bu iki ilmin kent halkını doğrudan doğruya ilgilendirmesidir. **Fârâbî** bu sınıflandırmasına tamamıyla dinsel nitelikli ilimleri de yerleştirmektedir.

**Fârâbî** bu sınıflama yanında klasik **Aristotelesçi** felsefe veya ilimler sınıflamasını da benimsemektedir. Bu sınıflamaya göre, felsefe ya da ilimler ikiye ayrılır: a) Kuramsal ilimler, b) Eylemsel ilimler<sup>24</sup>. Kuramsal felsefe ya da ilimler içinde mantık, tabiiyyat ve ilahiyyat; eylemsel felsefe ya da ilimler içinde de ahlak ve siyaset yer alır. Matematik ve müzik kuramsal felsefe ya da ilimlerin tamamlayıcısı durumundadır.

Fizik, psikoloji ve meteorolojinin yer aldığı **Tabiiyyat** konusunda **Fârâbî**, ahlak ve siyaset konusunda olduğu kadar yeterli ve ayrıntılı bilgi vermemektedir. Aslında o, **Tabiiyyatı** ahlak ve siyasetin bir aracı olarak

<sup>21</sup> Bu felsefe tanımları **Fârâbî**'nin iki yapıtında yer alır: *Kitâb el-Cem` beyne Re`yey el-Hakîmeyn*, Beyrut 1960 ve *Risâle fîmâ yenbagî en yukaddeme kable ta`allüm el-felsefe*, *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* içinde, Yay. haz.: **Friedrich Dieterici**, Leiden 1890, s. 53.

<sup>22</sup> Krş., **Kindî**, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içinde, Yay. haz.: **Ebü Rîde**, c. I, Kahire 1950, s. 173.

<sup>23</sup> Bkz., **Fârâbî**, *İhsâ' el-'Ulûm*, yay. haz.: **O. Emîn**, Kahire 1968; *İlimlerin Sayımı*, Türk. çev.: **A. Ateş**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1986.

<sup>24</sup> Bu ayırım konusunda en geniş bilgi **Fârâbî**'nin *Kitâb et-Tenbîh `alâ Sebîl es-Sa`âde*'sinde Haydarabad 1346/1927, ss. 20vdd.; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, İzmir 1993, ss. 52 vdd. de yer almaktadır. Krş., *Tahsil es-Sa`âde*, Haydarabad 1354/1935; Türk. çev.: **H. Atay**, *Farabi'nin Üç Eseri*, AÜF. Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi 1974, ss. 3-62; İng. çev.: **M. Mahdi**, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, New York: The Free Press of Glencoe 1962, ss. 149 vd. ; krş., kuramsal ve eylemsel hikmet, **Fârâbî**, *el-Fusûl el-Medenî*, yay. haz.: **D. M. Dunlop**, Cambridge University Press 1961, Ar. met., ss. 124-125, 126-128; İng. met., ss. 42, 43-46; Türk. çev.: **H. Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi yay., İzmir 1987, ss. 41-42, 43-49..

düşünmekte ve bunları birbirinden ayırmamaktadır. Bunların hepsi organik bir birlik oluşturan evrenin ayrılmaz parçalarıdır ve her birinin tanrısal dünyaya yönelik ilinekli de olsa bir işlevi, bir hikmeti bulunmaktadır. Bu işlevselliğin ve hikmetin farkına varan, daha doğru bir deyişle farkına vardırılan insanın ereği bu sayede asli dünyasını anımsamasını ve o dünyaya yönelmesini sağlamaktır. Nitekim Kur'an'da da evrene ve insana ilişkin yaratılış hikmetlerinin niçin düşünülmeyeceği, onlardan ders alınmadığı yolunda insanlar sorgulanırken, bütün bunların gerisinde Tanrı'nın bulunduğu anımsatılmak istenmektedir. Öyle görünüyor ki, **Fârâbî** Kur'an'ın bu bildirisini çeşitli Hellenistik kaynaklardan derlediği bilgilerle tamamlamağa çalışmaktadır.

#### 2.3.4. Doğa Felsefesi

Bu amaçla **Fârâbî** Yeni-Eflatuncu geleneği izleyerek evreni iki bölümde ele alıp inceler. Birinci bölümde soyut, değişmez, saltık, öncesiz ve bu alemdeki her şeyin nedeni olan ruhani varlıklar yer alır ve bu bölüme **ay küresi** sınır sayılarak **ayüstü alem** adı verilir; ikinci bölümde ise somut varlığını üst aleme borçlu olan oluşup bozulan değişken varlıklar yer alır ki, bu bölüme de **ayaltı alem** (*el-mevcûdât elletî düne'l-ecsâm es-semâviyye*) denir<sup>25</sup>.

Bu alemde var olan her şeyin gizil haldeki edilgin nedeni, değişmelere karşın aynı kalan **ilk maddedir** (*el-heyûlâ=Yunancası "hule"*)<sup>26</sup>. Görüldüğü gibi, sözü edilen ilk madde, salt bir kurgu olup, metafizik bir niteliğe sahiptir; ancak **Fârâbî** bunun bir kurgu olduğunu asla düşünmez ve sözü edilen maddenin bir dış gerçekliği olduğunu kanıtlamağa girişir. Onca ilk maddenin varlığının kanıtı dört kökün birbirine dönüşmesidir<sup>27</sup>. Sözelimi, su ısıtılınca buhar olur, buhar yoğunlaşır ve su olur. Burada değişen yalnızca söz konusu

<sup>25</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), s. 28; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 114; İng. met., s. 115. ;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 24-25; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 21-22. Bu ayırım bütün İslam Filozoflarınca ortaklaşa paylaşılan bir ayırımdır.

<sup>26</sup> **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 26 vd.; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 108 vd.; İng. met., ss. 109 vd. . *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danişman, İstanbul 1989, ss. 35 vd. ;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 2; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1.

<sup>27</sup> Bir başka deyişle, ilk maddenin dört kökün suretini almaya yatkın olmasıdır. Bkz., sözelimi, **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 26-27; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s.9; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 108, 110; İng. met., s. 109, 111. ;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 7-8, 9-10; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 5-6, 7-9.

kökün sureti olup, bu suretin altında yatan, bu sureti taşıyan şey, yani ilk madde değişmemektedir.

İlk maddeyi somut varlık alanına çıkararak ilke göksel kaynaklı olan, oradan iletilen ilk surettir. Kökü belirleyen surete göksel suret, cismi belirleyen surete cismani suret, türü belirleyen surete de türsel suret adı verilir ve bu suretlerin hepsi de göksel kaynaklıdır<sup>28</sup>.

**Uzam** (*mekân*) yer kaplayan cismin niteliği olup, kendinden var olamaz. **Fârâbî uzamı**, tıpkı **Aristoteles** gibi<sup>29</sup>, *kapsayan cismin kapsanan cisme dokunduğu sınırdır* biçiminde tanımlar<sup>30</sup>. Buna göre, **Fârâbî**, öncüsü **Aristoteles** gibi, cisimden boş bir uzam düşünmez. Bir başka deyişle onca boşluk diye bir şey yoktur<sup>31</sup>. **Fârâbî**'nin bu görüşü ayrıntılı olarak *Risâle fi'l-Halâ*<sup>32</sup> adlı yapıtında yer almaktadır.

**Fârâbî**'nin **Aristoteles**'ten gelen maddenin sürekliliği görüşünü benimsemesi, maddenin süreksizliğini, bir başka deyişle atomun ve boşluğun varlığını kabul eden **er-Râzî**'yi özellikle eleştirmesine neden olmuştur. Kuşkusuz **Fârâbî** bu noktada da öğretmenin yolunu izlemektedir.

**Fârâbî**'ye göre, cisim üç boyutlu olduğu, cisimden bağımsız bir uzam olmadığı ve bütün evren cisimlerle dolu olduğu için<sup>33</sup>, cisim gibi bütün evrenin de sınırlı ve sonlu olması gerekir; sınırsız ve sonsuz bir evren düşünülemez.

<sup>28</sup> Evrende var olan her şeyi meydana getiren, göksel oluşumlar ve göksel akıllardır. Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 37vdd.; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 8-9; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 134vdd.; İng. met., s. 135vdd.; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 31-32, 29-30; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 28-29, 25-27.

<sup>29</sup> **Aristoteles**, *Fizika*, IV, 4, 212a, 20.

<sup>30</sup> **Fârâbî**, *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, s. 121.

<sup>31</sup> **Fârâbî**, *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11, 12.

<sup>32</sup> Bu risale **N. Lugal** ve **A. Sayılı** tarafından yayınlanmış ve *Article on Vacuum* başlığıyla İngilizceye çevrilmiştir (Ankara 1951).

<sup>33</sup> Boşluğun olamazlığı uzamın üç boyutlu olmasına dayandırıldığı ve üç boyutluluk da sınırlı olmayı gerektirdiği için evrenin bütünüyle sınırlı olduğu sonucu genellikle **Aristoteles** ve Müslümanlar da dahil **Aristocularca** savunulmuştur. Bkz., **Aristoteles**, *Fizika*, III, 4. ve 5; IV, 8, 216b; **Fârâbî**, *Article on Vacuum*, Ankara 1951; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11, 12; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, s. 122; **İbn Sînâ**, *Kitâb eş-Şifâ*, c. I, Tahran 1303/1886, 57.

**Fârâbî** hareket ve zaman konusunda da yine **Aristoteles**'i izler<sup>34</sup>; **Kindî**'den bir noktada ayrılır. Ona göre, tıpkı uzam gibi, hareket ve zaman da birer ilinektir; uzam ve hareket cismin, zaman ise hareketin ilineğidir<sup>35</sup>. Oysa **Kindî**, genel **Aristotelesçi** açıklamaları benimsemekle birlikte, bunları birer töz kabul ediyordu<sup>36</sup>.

**Fârâbî** hareketi göksel ve yersel olarak düşünür; göksel hareketin sürekli ve öncesiz küresel hareket olduğunu ileri sürer. Yersel hareketi **var oluş biçimine göre** a) döngü hareketi (*el-hareket ed-devriyye*), b) uzamsal hareket (*el-hareket el-mekâniyye*), c) nicel hareket (*el-hareket el-kemmiyye*) ve d) nitel hareket (*el-hareket el-keyfiyye*)<sup>37</sup>; **hareket ilkesi açısından** ise a) doğal hareket (*el-hareket et-tabî'iyye*), b) istençli hareket (*el-hareket el-irâdiyye*), c) zoraki hareket (*el-hareket el-kasriyye*) biçiminde bölümlere ayırır<sup>38</sup>. Doğal hareket doğal nesnelere hareketi, onların kendi doğal yerlerine doğru olan hareketidir; çünkü evrendeki bütün varlıkları oluşturan dört kökün evrende belirlenmiş doğal yerleri bulunmaktadır. O dönemde kütle ve çekim kavramları bilinmediği için, her şey kendilerine yaratılıştaki verilen bir işlevle açıklanmıştır. Sözelimi, dört kökten toprağın doğal yeri evrenin merkezi sayılan yeryüzü, ateşin doğal yeri evrenin sınırını oluşturan en yüksek gök küresidir; su ve hava bunların arasında yer alır. Bu kökler kendi yerlerinden çıkarıldıklarında doğal yerlerine dönme eğilimindedirler<sup>39</sup>. İstençli hareket hayvanlara, insanlara ve gök kürelerine ait olan nefsanî hareketidir<sup>40</sup>. Zoraki hareket ise bir cismi doğal yerinden uzaklaştırma hareketidir<sup>41</sup>; sözelimi, doğal yeri yeryüzü olan bir taşı gökyüzüne fırlatma ve taşın gökyüzüne doğru hareket etmesi.

<sup>34</sup> Bkz., **Aristoteles**, *Fizika*, III, 1, 200b, 33-35 ve 201a, 1-4.

<sup>35</sup> Bkz., **Fârâbî**, *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 120-121.

<sup>36</sup> **Kindî**'nin bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz., *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, c. II, Kahire 1953, ss. 8-35.

<sup>37</sup> Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 10; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 120-121. Uzamsal, nicel ve nitel hareket sınıflandırması için krş., **Aristoteles**, *Fizika*, III, 1, 201a, 3-7; döngü hareketi için krş., IV, 14, 223b, 19; 33; V, 4, 227b, 18; VIII, 9, 265a, 13-265b, 16.

<sup>38</sup> Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 121, 122-123.

<sup>39</sup> Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 12; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 123.

<sup>40</sup> Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 10 ve 11; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 123.

<sup>41</sup> Bkz., **Fârâbî**, *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 123.



Zaman hareketteki önce ve sonraya bağlı olarak hareketin ölçüsüdür. Ancak her hareketin değil, en yüksek gök küresinin hareketinin ölçüsüdür. Hayal gücünde geçmişle geleceği birleştiren ya da geçmişi gelecekten ayıran sınır olarak kabul edilen “an”, süresi olmadığı için, zaman değildir<sup>42</sup>.

**Fârâbî** bu alemdeki varlıkların var oluşu için **Aristoteles**'in belirlediği dört nedeni olduğu gibi kabul eder<sup>43</sup>. Bunlar; *etkin neden, maddesel neden, suri neden* ve *amaçsal nedendir*. Maddesel neden alıcı nedendir ve edilgendir; etkin neden eyleme geçiren, hareket ettiren nedendir; suri neden varlığa çıkarıcı, tözsel ya da var oluşsal dönüşümü sağlayan nedendir; amaçsal neden, bir şeyin evrendeki yerini ve işlevini belirleyen nedendir<sup>44</sup>.

**Ayaltı alem**'deki varlıklar, bir başka deyişle yeryüzünde bulunan varlıklar, maddeye verilen köksel suretler sayesinde oluşan kökler (*toprak, su, hava ve ateş*)'den başlayarak, bu köklerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bileşimlerinden kaynaklanır. Bu bileşimler kendilerine sağlanan denge ve uyum ölçüsünde türsel suretleri almaya hazırlıklı hale gelir ve bu suretlerin verilmesiyle de *madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar* oluşur. Gerek köklerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bir bileşime sahip olarak kendilerine uygun suretleri almaya hazırlıklı duruma gelmelerinde gerekse onlara uygun suretlerin verilmesinde ruhani alemde (ayüstü alemde) var olan akıllar, gök küreleri ve onların hareketleriyle meydana gelen oluşumlar etkili olmaktadır<sup>45</sup>. İşte bu anlayış nedeniyledir ki, **Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî**, rivayete göre, yıllarca bu oluşumları bekleyerek bakırdan altın elde etmeğe uğraşmıştır. Bugün halk arasında yaygın olan yıldız falcılığının temelinde de yine kökeni eski **Babil** kültüründe bulunan bu anlayış yer almaktadır.

### 2.3.4a Psikoloji ve Peygamberlik Kuramı

İnsan dört kökün (*toprak, su, hava ve ateşin*) kendisinde en dengeli ve uyumlu bir biçimde bir araya gelmesi, ona, kendisine özgü türsel suret

<sup>42</sup> Aynı yapıt, ss. 121-122

<sup>43</sup> **Aristoteles**, *Metafizika*, A 3, 983a 26-b 3; geniş bilgi için bkz., **J. Owens**, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1963, Chapter Five (The Science of the Four Causes).

<sup>44</sup> Bkz., **Fârâbî**, *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 122;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 29-30; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 26.

<sup>45</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 31-32; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 28-29; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadime içinde, Kahire 1328/1910, ss. 14-15; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 120; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 38-40; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 134 vdd.; İng. met., ss. 135 vdd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 45-48.

verilmesiyle var olur<sup>46</sup>. Bu türsel suret aynı zamanda onun türsel ayırımıdır, yani insan nefsidir, akıldır. İnsan nefsi bitkisel ve hayvansal nefsi de içermektedir. Görüldüğü gibi, **Fârâbî**'ye göre, canlı oldukları için bitkilerin de nefsi bulunmaktadır. Ancak bunlar bitkiler ve hayvanlarda birer nefis oldukları halde, insanda insan nefsinin yalnızca birer yetileri durumundadır. Bir canlılık ilkesi durumunda olan nefis akılda yetkinliğe ulaşır.

**Fârâbî**'ye göre, bitkisel ve hayvansal nefsi de birer yeti olarak içeren insan nefsinin a) bitkisel yeti (*el-kuvvet en-nebâtiyye*), b) duyum yetisi, c) şehvet yetisi, d) hayal (fantasya) yetisi ve e) akıl yetisi olmak üzere beş yetisi bulunmaktadır. Bunlardan yalnızca akıl yetisi kuramsal yönüyle bedensel organlara bağımlı değildir. Organlara bağımlı olan yetilerin son etkinlik merkezi beyin değil, kalptir. Beyinde bulunan yetiler bile sonunda kalbe bağlıdır. Kalbe özel bir yer verilmesinin nedeni insan bedeninin merkezinde yer almasıdır. Bütün yetiler sıkı sıkıya birbirine bağlı olup, alttaki üsttekinin maddesini, üstteki de alttakinin suretini oluşturur; yalnızca akıl yetisi farklı olup, o bütün önceki suretlerin suretidir<sup>47</sup>.

Bitkisel yetinin en önemli işlevi bedenin beslenmesini ve büyümesini sağlamaktır. Duyum yetisi beş duyunun elde ettiği algılarla ilgilidir. Şehvet yetisi, herhangi bir nesne konusunda duyulan sevgi ya da nefretle ilgilidir. İnsan bu yeti sayesinde sevgi duyduğu şeye yaklaşır; nefret duyduğu şeyden uzaklaşır<sup>48</sup>. Bu yetinin bütün öteki yetilerle ilgisi vardır. Hayal yetisi ise duyuların algılama etkinliğinin sonucu olarak kendisine gelen izlenimleri, duyularla algılanan nesne ortadan kalksa da, korur; bu izlenimleri ya birbirleriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayırma

<sup>46</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 39; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 47; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 140; İng. met., s. 141; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 32; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 28.

<sup>47</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 164 vdd., 174 vdd; İng. met., ss. 165 vdd., 175 vdd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 47-52; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 54-59; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 36-37, 41-42; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 32-33, 38;krş., *el-Fusûl el-Medenî*, yay. haz.: **D. M. Dunlop**, Cambridge University Press 1961, Ar. met., ss. 106-108; İng. met., ss.29-31; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını, İzmir 1987, ss. 29-31.

<sup>48</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 4; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 2-3; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 47-48; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 54; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 164; İng. met., s. 165; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, ss. 16.

sırasında kimi zaman olmayacak şeyleri bir araya getirir veya birbirinden ayırır; böylece geçmiş duyum algılarının yanlış ya da doğru hayallerini oluşturur<sup>49</sup>.

**Aristoteles**'in ortak duyusuna<sup>50</sup>, belki de yapıtlarında açıkça bir yeti olarak yer almadığı için, **Fârâbî**'nin yer vermemesi bir yana bırakılırsa, onun sınıflamasında yer verdiği organlara bağımlı yetiler arasında bizi en çok ilgilendirecek olanı *hayal yetisi*'dir. Çünkü bu yeti ve işlevi onun rüyaları ve peygamberlik anlayışını açıklamasına yardımcı olacaktır.

Eski Yunan (Grek) düşünürlerinde *Hayal Yetisi*'nin gelecekte haber veren rüyaların oluşumundaki rolü üzerinde durulduğu ve kehanet (gelecekte haber verme) olgusunun (!) açıklanmasında kullanıldığı biliniyor. **Aristoteles**, bu tür olguları (!), özellikle tanrısal kaynaklı olanlarını, ihtiyatla karşılamakla birlikte, anılan hususlara değiniyor<sup>51</sup>. **Afrodisiash İskender**'in *De Anima* şerhinde ise bu türden olgular üzerinde genişliğine duruluyor<sup>52</sup>. **Fârâbî**'nin özgün yanı bu bilgileri geliştirerek, vahyin ya da peygamberliğin ne olduğunu açıklamağa çalışması, bu açıklamalarına İslami bir hava vermesidir. Kuşkusuz onun bugün bilebildiğimiz en yakın müslüman öncüsü **Kindî**'dir<sup>53</sup>.

**Fârâbî**'ye göre, hayal yetisi duyum yetisiyle akıl arasında bir aracı durumdadır. Bu yeti duyum yetisinden iletilen malzemeyi akla yalnızca iletmekle kalmaz, aynı zamanda bu malzemeyi koruyarak, bir türlü bellek gibi ona yardımcı olur. Fakat hayal yetisinin asıl kendisine özgü işlevi, *yaratıcı hayal* de diyebileceğimiz, uykudaki rüyalarda ve pek seyrek olarak da uyanırken görülen rüyalarda ortaya çıkar<sup>54</sup>.

Hayalin bu kendine özgü işlevi, duyum yetisinden aldığı izlenimleri birleştirme ve ayırma işlemiyle yakından ilgilidir<sup>55</sup>. Daha önce de söylediğimiz

<sup>49</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 4; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 3; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 168; İng. met., s. 169.

<sup>50</sup> Geniş bilgi için bkz., **W. D. Ross**, *Aristotle*, Londra-New York 1966, ss. 139 vd., 142 vd. .

<sup>51</sup> Bkz., **Aristoteles**, *De Divinatione per Somnum*, I, 462b 20vd. ; krş., **benim**, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, İbn Sina'nın 1000. Doğum Yıldönümü Armağanı içinde, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s.363.

<sup>52</sup> Bkz., **R. Walzer**, *Greek into Arabic*, Oriental Studies 1, Londra 1963, s. 207.

<sup>53</sup> **Kindî**'nin görüşleri için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, ss. 109 vdd. .

<sup>54</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 210 vd.; İng. met., s. 211 vd.; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), ss. 68 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 71 vd.

<sup>55</sup> **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 49; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 55; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 4, 8; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 3, 6.

gibi, hayal yetisi bu birleştirme ve ayırma işlemi sırasında gerçekleri olduğu gibi yansıtma ya da benzerleriyle, bir takım simgelerle (*teşbih ve temsil*) yansıtma özelliğine sahiptir<sup>56</sup>. Ancak hayal yetisinin bu etkinliği her zaman ortaya çıkmaz. Onun bu etkinliği güçlü olduğu durumlarda kendisini gösterir. Onun güçlü olduğu durumlar insan nefsinin genellikle duyularla ve akılla bütün ilişkisini kestiği uykuda bulunduğu durumlarla bu yetinin doğuştan güçlü olarak yaratıldığı, uyanırken de işlevini yerine getirdiği durumlardır. Birinciler sıradan insanlarda da görülebileceği halde, ikinciler peygamberlerde ortaya çıkar<sup>57</sup>.

Hayal yetisi bir yandan duyularla bir yandan da akılla ilişkisi olduğu için işlevini her iki açıdan yerine getirir. Duyulur suretler ve duygular hayal yetisinde saklanarak, hayal yetisinin özellikle güçlü olduğu uyku sırasında ortaya çıkarlar ve bedende gerçekte oluyormuş etkisi bırakırlar. Sözelimi, kişi rüyasının etkisiyle yataktan kalkıp dolaşabilir, bir başkasına vurabilir<sup>58</sup>. Aynı şekilde aklın verileri olan soyut suretler de yine bir takım örnek ve simgelerle duyulur suret, daha doğrusu, hayallenmiş duyulurlar durumuna sokulurlar. Bu akılsal verilerin kusursuz olanları göze güzel görünen görüntüler; eksik olanları çirkin görünen görüntüler verirler<sup>59</sup>.

Uyanırken hayal yetisi kusursuz hale gelmiş kişiler peygamberlerdir. Bunlar etkin akıl aracılığı ile ruhani alemden gelen soyut suretleri hayal yetisi yardımıyla bir takım örnekler ve simgelerle ifade ederler<sup>60</sup>. Bu örnekler ve simgelerin gerçekleri ifade etme derecesi hayal yetisinin gücüyle orantılı olarak peygamberden peygambere değişiklik gösterir. Bu nedenle gerçekliklerin toplumlara yansıtılması da farklı farklıdır. Böylece **Fârâbî** peygamberler arasında adeta bir derecelendirme yapmaktadır. Peygamberlerin en kusursuzu,

<sup>56</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 210 vd.; İng. met., ss. 211 vd.; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), ss. 68-69 (**Fârâbî** burada *muhâkât* sözcüğünü kullanıyor); *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 72.

<sup>57</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 218, 220, 222, 224, 226; İng. met., ss. 219, 221, 223, 225, 227; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), ss. 74-77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 76-78.

<sup>58</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 216-218.; İng. met., ss. 217-219; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), ss. 72; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 74.

<sup>59</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 218; İng. met., s. 219; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), s. 72; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 74-75.

<sup>60</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 222; İng. met., s. 223; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), s. 75; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 77.

gerçeklikleri olduğu gibi ya da simgesel olarak elde edip, onların ruhani benzerini ortaya koyanlardır. Bunlar hem filozof hem de siyaset adamı olarak insan soyunun en kusursuz örnekleridir<sup>61</sup>. Eksik peygamberlik türlerinde ise uyanıkken gerçekliklerin sürekli görüntülerine sahip olmak söz konusu değildir. Kimi hem uyanık hem uyurken, kimi de yalnızca uyurken gerçekliklerin simgelerine sahip olurlar<sup>62</sup>. Onların elde ettikleri bu simgelerin anlamlarının açıklığı da peygamberlik düzeyleriyle orantılıdır.

**Fârâbî** bu arada sahte peygamberlik türüne de değinmektedir. Ona göre, bazı koşullarda, sözgelimi, bedensel bir rahatsızlık sonucu insan, gerçekleri yansıtmayan hayal ürünlerini gerçekleri yansıtmıyormuş sanarak kendisini peygamber olarak görebilir. Onun hayal yetisinin ürünleri ne gerçekle örtüştüğü ne de gerçeğin simgeleri olduğu için, bu kimse sahtekar ya da deli diye nitelendirilir<sup>63</sup>.

Kuşkusuz, burada, **Fârâbî** bireysel bir peygamberlik, filozofluk ya da kahinlik deneyiminin hangi nesnel ölçüte göre saptanabileceğini hiç tartışmıyor; çünkü gerçeğin mutlaka bir başka alemden, tanrısal alemden verileceğine inanıyor. Kur'an kaynaklı bu türden inanış örneklerine daha sonra da tanık olacağız.

Akla gelince, **Fârâbî**, yine **Aristoteles**'ten gelen bir geleneği izleyerek, akli bir takım bölümlere ayırır. Önce onu **kuramsal** ve **eylemsel** olmak üzere ikiye ayırır<sup>64</sup>. O da, kendisinden önce gelen **Kindî** gibi, **kuramsal aklın** dört ayrı derecesi bulunduğunu ileri sürmekte; bunlardan **etkin akıl** insan nefsinin dışına yerleştirmekte<sup>65</sup> ve onu, **İbn Sînâ** ile birlikte<sup>66</sup>, ay küresinin akli ile özdeş saymaktadır<sup>67</sup>. **Fârâbî**'ye göre, insan aklının "**gizil akıl**", "**eylem durumunda**

<sup>61</sup> Bkz., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 238, 240, 242, 244, 246; İng. met., ss. 239, 241, 243, 245, 247; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 83-86; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 84-87.

<sup>62</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 224, 226; İng. met., ss. 225, 227; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 75-76; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 77-78.

<sup>63</sup> Bkz., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 226; İng. met., s. 227; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 76-77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 78.

<sup>64</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 4; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 2.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz., **G. N. Atıyeh**, *age.*, ss. 113 vdd. .

<sup>66</sup> **İbn Sînâ** için bkz., **benim**, *anılan makale*, s. 377.

<sup>67</sup> *Etkin Akıl* konusunda bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev., ss. 1-2 (bu metin yapıtın Arapça Haydarabad baskısında bulunmamaktadır; bu metin çeviriye esas olan **Fevzi M. En-Neccâr**'ın 1964 yılında basılan neşrinde yer almaktadır); **R.**

akıl”, “kazanılmış akıl” olmak üzere üç derecesi vardır<sup>68</sup>. **Kindî**’de “eylem durumundaki akıl”ın yerinde “kazanılmış akıl”, “kazanılmış akıl”ın yerinde ise Latince’den çevrildiği biçimiyle “beyani akıl” bulunmaktadır<sup>69</sup>. “Gizil akıl”, **Fârâbî**’nin deyişiyle, “heyulani” ya da “kuvve halindeki akıl”, akılsal suretleri almağa hazır ya da yatkın olan akıldır. Bu akıl aynı zamanda gizil durumdaki akılsal suretlerin de kendisidir. Bu tümce son derecede önemlidir; çünkü o, akılsalları dışarıdan soyutlama yoluyla elde edilen bir şey değil, aklın kendisinde var olan, göksel alemde birlikte getirdiği bir şey olarak görmektedir. Gizil durumdaki akılsalların eylem durumuna geçmeleri, kendi doğaları gereği olmadığı gibi, nefste de gizil haldeki akli eyleme dönüştürecek bir şey yoktur. Bu dönüşüm için insan nefsi, kendi dışında, kendisini gizillikten eylemselliğe dönüştürecek bir ilkeye muhtaçtır. Bu ilke, daha önce sözünü ettiğimiz “**etkin akıl**”dır. **Fârâbî**, bu aklın gizil akılla ilişkisini, tıpkı **Aristoteles** ve **Kindî**’de olduğu gibi, açıklamaktadır. Ona göre, *etkin akıl görmeyi sağlayan güneş ışığının oynadığı rolü oynar. Renkler, eylemsel olarak görülmeden önce, sözgelimi karanlıkta iken, gizil durumdaki görülebilir şeylerdir. Gözde eylemsel olarak görmeyi sağlayacak bir şey bulunmadığı gibi, renklerde de bu işlevi yerine getirecek herhangi bir şey bulunmamaktadır. Görme yetisini aydınlatan ve renklerin görülmelerini sağlayan, güneş ışığıdır. Tıpkı bunun gibi, etkin akıl da, gizil akli ve gizil akılsalları aydınlatır ve gizil akılsalların eylemsel akılsallar durumuna gelmelerini ve gizil aklın onları eylemsel olarak kavramasını sağlar*<sup>70</sup>. **Fârâbî** burada bir noktada kendisinden sonra gelen düşündaşı **İbn Sînâ**’dan ayrılıyor. Bilindiği gibi, **İbn Sînâ** akılsalların **etkin akıl**’dan insan aklına aktığından söz ediyor<sup>71</sup>. İnsan aklı, **Fârâbî**’ye göre, **etkin akıl** tarafından aydınlatılınca, hayal yetisinde bulunan suretler insan aklında akılsallar durumuna gelir ve böylece herkesin kabul ettiği “*bütün parçadan büyüktür*” gibi ilk öncüller oluşur. Eylem durumundaki aklın ötesinde ise, **etkin akla** benzeyen “**kazanılmış akıl**” (*el-akl el-müstefâd*) yer alır.

Etkin aklın insan aklı üzerindeki bu etkin rolü, ruhani alemleri bu aleme bağlamakta ve bizi tanrısal bir kaynağa yöneltmektedir. Bu nedenle olacak ki, **Fârâbî** “etkin akıl”ı *Ruh el-Emin* (Güvenilir Ruh), *Ruh el-Kuds* (Kutsal Ruh) ve

**Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 104; İng. met., s. 105.

<sup>68</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 6, 49; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 5, 45.

<sup>69</sup> Bkz., **benim**, *anılan makale*, ss. 377-378.

<sup>70</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 198, 200, 202; İng. met., ss. 199, 201, 203; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ’ Ehl el-Medinet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 62-65; *el-Medinetü’l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 66-68; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 7; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 5krş., **Aristoteles**, *Metaphysica*, 1049b, 24; *De Anima*, III 5, 430a, 16; **Kindî** için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, s. 116.

<sup>71</sup> **İbn Sînâ**’nın görüşü için bkz., **benim**, *İbn Sina’nın Psikolojisi*, ss. 381, 383-384.

*Cebra'il*<sup>72</sup> adlarını vermektedir. **Fârâbî**'ye göre, etkin akıl gizil akıl üzerinde etkili olursa, filozof ve bilgin; hayal yetisi üzerinde etkili olursa, peygamber oluşur<sup>73</sup>. Bu nedenle filozof evrensel bilgi verir; peygamberlerin verdikleri bilgiler ise anlatımlarındaki simgesellik ölçüsünde bir ümmetten ötekine değişir. Böylece **Fârâbî**, açıkça söylemese de, aynı kaynaktan beslenen filozofları peygamberlerden üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak ya içtenlikle ya da müslüman bir toplumda tepki çekmemek üzere, İslam Peygamberi **Muhammed**'in hem bir filozof hem de peygamber olduğunu ileri sürer görünmektedir.

### 2.3.5 Metafizik

**Fârâbî** "etkin akıl" ile birlikte ruhani ya da tanrısal aleme geçmektedir. Onun bu aleme verdiği ad, daha önce de değindiğimiz "ay üstü alem"dir. "Ay altı alem"deki her şeyin nedeni ve ilkesi o yüce alemde yer alır. Bu nedenler ve ilkeler; **İlk Neden**, **İkincil Nedenler** ve **Etkin Akıl**'dır<sup>74</sup>. Bunlar, aşağı alemin ilkeleri olan **nefs**, **suret** ve **madde**'nin ilkeleridir<sup>75</sup>.

İlk Neden Tanrı'dır. Tanrı kendi özünü bilir. Özü bütün varlıkları kapsadığı için, özünü bilince, bütün var olanları da bilir. Yalnızca Tanrı birdir; O'nun dışındaki varlıklar çokluğa sahiptir. O, kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayan en yetkin ve en erdemli varlıktır<sup>76</sup>.

**Fârâbî** Tanrı'nın mutlak birliğini **Kindî**'ye<sup>77</sup> benzer bir biçimde kanıtlar: *Birden çok Tanrı bulunsaydı, onların bazı noktalarda birbirlerinden farklı olmaları gerekirdi. Onların farklı oldukları nokta ortak oldukları noktadan başka olacağı için, bu durum onların bileşik olmalarını gerektirecektir. Oysa İlk Varlık bileşik değildir*<sup>78</sup>. **Fârâbî**'nin "Tanrı bileşik olamaz" ön kabulünden

<sup>72</sup> **Fârâbî**, *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 2.

<sup>73</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 56; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 51.

<sup>74</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 2; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1.

<sup>75</sup> *Aynı yapıtlar ve yerler*.

<sup>76</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 56, 70, 68, 94, 96; İng. met., ss. 57, 71, 69, 95, 97; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 62-65; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 15, 21, 20, 30, 31; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 13-15, ; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 11, 13-14.

<sup>77</sup> **Kindî**'nin kanıtı için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, s. 65; **Kindî**, *age.*, c. I, s. 207.

<sup>78</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 14; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 11-12; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 58-60; İng. met., ss. 59-61; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*,

hareket ederek oluşturduğu bu kanıt, görüldüğü gibi, **Kelamcıların, Kur'an**'dan hareketle oluşturduğu “*temânu*” kanıtından farklı olup, bir “*savı kanıt sayma*” (*petitio principii=musâdara `alâ'l-matlûb*)'tur.

**Fârâbî**'ye göre, ayrıca Tanrı'nın kuşatamadığı hiçbir varlık yoktur. Eğer böyle bir varlık bulunsaydı, Tanrı o varlığı kuşatandan daha aşağı bir düzeyde yer alır ve Tanrı olamazdı<sup>79</sup>. Görüldüğü gibi, **Fârâbî**, Tanrı dışındaki bütün nesnelere “*kuşatılan*” olarak nitelenmekte, Tanrı'nın kuşatamadığı bir varlığı kuşatan bir başkasının olabileceğini düşünmektedir.

**Fârâbî** Tanrı için ortaya koyduğu, yukarıda sıraladığımız geleneksel nitelendirmeleri şöyle sürdürür: Tanrı'nın varlığı bir başkası için olmadığı gibi, bir başkasına da gereksinme duymaz; bu nedenle o, hem **akıl**, hem **âkil**, hem **ma`kûl** (düşünce, düşünen ve düşünülen<sup>80</sup>)'dir; hem **bilgi**, hem **bilen**, hem de **bilinen**'dir<sup>81</sup>; hem seven (**âşık**), hem de sevilen (**ma`şûk**)'dir<sup>82</sup>. Başkası ona gereksinme duyar, O'ndan varlık kazanır. Başkasının O'ndan varlık kazanması *feyz* ya da *sudûr* (akış) yoluyla olur<sup>83</sup>.

**İkincil Nedenler, Fârâbî** tarafından **Ayrık Akıllar** diye nitelendirilir ve **Meleklerle** özdeşleştirilir. Tanrı'nın kendi özünü düşünmesiyle **İlk Akıl** oluşur ve böylece akıllar dizisi başlamış olur ve bu dizi ay küresinin aklına değin sürer. **Fârâbî** bu akılların sayısı konusunda tutarlı değildir; bu akılların sayısının bazen

---

Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 3-4; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 16-17.

<sup>79</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 13; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 11.

<sup>80</sup> Buradaki düşünme, sıradan, somut şeylerle zaman ve mekan öğeleriyle bağımlı düşünme olmayıp, soyut kuramsal düşünmedir; değişmeyen düşünülmesidir. Bir başka deyişle, tanrısal, kutsal olanın düşünülmesidir.

<sup>81</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 5-6; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 4; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 76; İng. met., s. 77; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 11; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 22-23.

<sup>82</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 17; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 15; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 88; İng. met., s. 89; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 17; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 28.

<sup>83</sup> **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 15-17; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 13-15; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 58, 88 vd.; İng. met., ss. 59, 89 vd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 3, 17 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 16, 28 vd.



on bazen de daha fazla olduğunu söyler. Her akıl kaynağı gibi tek olmakla birlikte, varlıklarında ikilik vardır; çünkü onlar kendi özleri dolayısıyla olumsal, başkası dolayısıyla zorunludur. Böylece her akıl kendisinden öncekini, kendisini var edeni düşünerek bir sonraki akı, kendi varlığının başkası dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünerek sırasıyla gök kürelerinin nefslerini, kendi varlığının özülüyle olumsal olduğunu düşünerek gök kürelerinin cisimlerini meydana getirir. Böylece her akıldan üç şey çıkar: Bir sonraki akıl, gök küresinin nefsi ve gök küresinin cismi<sup>84</sup>.

Kendinden zorunlu tek varlık olarak Tanrı'dan sonra gelen bütün varlıklar olumsal varlıklardır. Ancak olumsal varlıklardan ay üstü alemde bulunanlar başkasıyla zorunlu oldukları, yani zorunluluğu Tanrı'dan aldıkları halde, ay altı alemdeki bütün varlıklar her yönden olumsal varlıklardır. Zorunluğu Tanrı'dan alan varlıklar var olup, yok olmazlar; değişmeye uğramazlar. Bunlar eksik varlıklar oldukları için en yüce **mutluluğa** kendiliklerinden sahip olamazlar; bir başka deyişle, onlar kendi başlarına mutlu olmağa yeterli değildirler. Ancak kendilerini ve İlk Varlık'ı (Tanrı'yı) düşünmekle mutlu olurlar<sup>85</sup>.

### 2.3.6 Mutluluk Ahlakı ve Siyaset

Yaşamın amacı olan mutluluğa olumsallar aleminde yalnızca insan ulaşabilir. İnsan madde ve maddesel ilişkilerden kendisini arındırdıkça mutluluğa ulaşır; bu konuda ona **etkin akıl** yardımcı olur<sup>86</sup>. Böylece görülüyor ki, **Fârâbî Yeni-Eflatuncu** geleneği izleyerek insanın mutluluğunu soyut akılsal kavramlara ulaşmakla, deyim yerindeyse, onlarla özdeşleşmekle eşdeğer tutuyor; bir bakıma en yüce erdemlerin edinilmesini bu özdeşleşmeye bağlıyor.

**Fârâbî**'ye göre, mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Ancak her şeyden önce mutluluğun ne olduğunu '*bilmek*', daha doğrusu, '*öğrenmek*' gerekir. Kuramsal akli sayesinde mutluluğuna temel olacak şeyleri seçmek üzere övüleni yerilenden, güzeli çirkinden ayırt eden insana **etkin akıl** yardımcı olur. İnsan **etkin akıl** tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve bilgileri öğrenmekle mutluluğu bilir; tutku (*şehvet*) yetisiyle mutluluğu ister,

<sup>84</sup> Bkz., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 100, 102, 104; İng. met., ss. 101, 103, 105; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 23-25; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 33-34; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 21-22; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 19.

<sup>85</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 22; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 19.

<sup>86</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 51; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 40, 47; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 86; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 86-87; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 244, 246; İng. met., ss. 245-247.

eylemsel yetisiyle mutluluğu elde etmek için gerekeni yapmayı tasarlar ve tutku yetisinin araçlarını kullanarak mutluluğu eylemsel olarak gerçekleştirir. Bu konuda insandaki akılsal yetiye duyum ve hayal yetileri yardımcı olup, boyun eğerse, insanın gerçekleştirdiği bütün eylemler iyi olur. **Fârâbî** bu türden iyiliğe “*istençli iyilik*” adını veriyor<sup>87</sup>.

**Fârâbî**, mutluluğu öğrenmekten ve ona ulaştıracak her şeyin iyi ve erdemli olduğundan söz ettiği halde, mutluluğun açık-seçik bir tanımını vermemektedir. Öyle görünüyor ki, **Fârâbî**'ye göre, mutluluk akılsal yönüyle insanın asli vatanı olan tanrısal alemi, deyim yerindeyse, **Eflatun**'un ideler alemini gözlemesi, maddesel ilişkilerden uzaklaşarak onunla birlenmesi, bu alemle ilgili olan **Eflatun**'un dört ana erdemini (*bilgelik, adalet, yiğitlik ve ölçülülük*) gerçekleştirmesidir<sup>88</sup>.

İnsanın mutluluğun bilincine ermeden yarar, eğlence, egemenlik, şeref uğruna eylemlerini gerçekleştirmesi halinde, iyilik değil, “*istençli kötülük*” gerçekleşir. Mutluluk bilindiği halde mutluluğun değil, bir başka şeyin amaç edinilmesi durumunda da yine aynı şey ortaya çıkar<sup>89</sup>.

Ancak bütün insanların istençli iyilikleri yerine getirerek mutluluğa ulaşmaları olanaksızdır; çünkü onların etkin akılla ilişki kurma ve akılsalları elde etme yetenekleri ve yeterlilikleri (kapasiteleri) farklılık gösterir. Sözelimi, bazı insanlar kolaylıkla kavrar ve eyleme girişirler; onların yol göstericilik ve öğretme yeteneği güçlüdür; bazıları da bu yetenekten bütünüyle yoksundur<sup>90</sup>.

İnsanlar mutluluğa ve iyiliğe yönelmelerinin derecesine göre öteki dünya yaşamında kendilerine bir yer edinirler. Filozoflar, onların öğretilerini benimseyenler ve felsefi gerçekliği dinsel düzeyde simgelerle kabul edenler öteki dünyada mutluluğa hak kazanırlar. Bilinçli olarak gerçekliğe karşı çıkanlar sonsuz ceza göreceklerdir. Gerçekliği ve mutluluğu bilme yeteneğinden yoksun

<sup>87</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 43-44; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 39-40; krş., *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, ss. 43-44.

<sup>88</sup> Bu dört erdemden üçü başka eklerle birlikte toplu olarak **Fârâbî**'nin *Kitâb et-Tenbîh `alâ Sebîl es-Sa`âde* adlı yapıtında yer almaktadır (Haydarabad 1346/1927, ss. 9vdd.) . **Fârâbî**, bilindiği gibi, bütün yapıtlarında bilgeliği (*hikmet*) de insanın ahlaksal bir üstünlüğü, erdemi olarak görür. Türk. çev.: **Hanîfi Özcan**, 36 vdd.; krş., **Fârâbî**, *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, s. 52; burada o mutluluğun bulanık bir tanımını verir ve der ki: *Gerçek mutluluk özünden dolayı istenen bir şey olup, kendisiyle başka şeylere ulaşılacak bir şey değildir.* Araç mutluluk olmayan bu türden mutluluğa *en yüksek mutluluk (es-sa`âdet el-kusvâ)* adını veriyor (s. 43). Onca bu türden mutluluğa ancak öteki dünyada ulaşılabilir (s. 52).

<sup>89</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 43-44; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 40.

<sup>90</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 44-47; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 40-43.

insanların nefsleri ise bedenleriyle birlikte yok olacaktır; çünkü onlar hayvanlık düzeyinden insanlık düzeyine ulaşamamışlar, gizil akıl düzeyinde kalmışlardır<sup>91</sup>.

**Fârâbî**'ye göre, gereksinimleri gereği bir arada yaşamak zorunda olan bireylerin<sup>92</sup> yetenekleri, eğitim düzeyleri ve karakterleri, gök cisimlerinin etkileri, yerleşim yerleri ve iklim koşulları, onlar tarafından oluşturulan toplulukların karakterlerini de belirler<sup>93</sup>. **Fârâbî** bütün toplulukları, döneminin koşulları gereği, dinsel birer topluluk olarak görmekte; toplum ya da topluluk karşılığı olarak "ümme" terimini kullanmaktadır. Bu nedenle bazı kitaplarda ve çevirilerde bu terimin "ulus" sözcüğüyle karşılanması, **Fârâbî**'yi yanlış anlamaya neden olabilir.

### 2.3.6a Kent Türleri

**Fârâbî** yukarıdaki açıklamalara koşut olarak toplulukları bir sınıflamaya tabi tutar. Onun bu sınıflamasına geçmeden önce, ele aldığı bir başka sınıflama üzerinde kısaca duralım. Bu sınıflama toplulukları genişliklerine göre ele alan bir sınıflamadır. Bunlar; a) bir çok ümmetten oluşan dünya topluluğu, b) bir tek ümmetten oluşan topluluk, c) kent (*medîne*) topluluğudur<sup>94</sup>. Kent topluluğu yetkinliklerin ilkinin oluşturur.

**Fârâbî** yukarıda değindiğimiz farklı karakterdeki toplulukları ise şu şekilde sınıflandırır: a) Erdemli kent (*el-medînet el-fâzıla*), b) bilisiz kent (*el-medînet el-câhiliyye* veya *câhile*), c) fasık kent (*el-medînet el-fâsıka*), d) sapkın kent (*el-medînet el-dâlle*), e) değişmiş kent (*el-medînet el-mübeddele* veya *mütebeddile*)<sup>95</sup>. Son dört kent türü erdemli kentin karşıtıdır. Bilisiz kent

<sup>91</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 52-53; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 47-48.

<sup>92</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 38, 39; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 35, 36; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 100, 102, 104; İng. met., ss. 101, 103, 105; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), s. 77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 79.

<sup>93</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 40-41, 53; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 36-38, 48.

<sup>94</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 39-40; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 36; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 228; İng. met., s. 229; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), s. 77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 79; *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, yay. haz.: **M. Mahdi**, Beyrut 1976, s. 43.

<sup>95</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 50 vd., 57 vdd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 45 vd, 52 vdd.; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*,

Kur'an'da geçen İslam öncesi dönemle ilgili *Cahiliye* nitelemesiyle neredeyse özdeşir.

#### *Erdemli Kent*

Erdemli kent topluluğu, daha önce sözünü ettiğimiz istençli iyiliğe yönelerek mutluluğu kazanmağa çalışır. Bu konuda onlara erdemlere eşdeğer görülen soyut akılsal kavramlara ileten etkin akıl (cebrail) yardımcı olur. Ancak erdemli kentte bile her bireyin bu düzeye ulaştığı söylenemez. *Toplumu oluşturan bireylerin yaratılışları farklı olduğu için her bireyin mutluluğunun ne olduğunu ve mutluluk konusunda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmesi söz konusu olamaz*<sup>96</sup>. Bu nedenle onların bir öğretmene (*mu'allim*), bir mürşide, bir yöneticiye gereksinimleri vardır.

Kenti yönetenlerin başında ilk yönetici yer alır. *İlk yönetici, kendisi yönetilme gereksinimi olmayan, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş, kavrayışı yüksek, bir mürşide muhtaç olmayıp kendisi mürşit olan, etkin akılla (cebraille) sürekli bağlantı halinde olup kazanılmış akıl düzeyine ulaşmış kişidir.* Filozofluk ve peygamberlik niteliği bu kişide bir araya gelmiş olup, o gerçek anlamda “*sultan*” adına yaraşır olan biridir<sup>97</sup>.

Birçok topluluklar aynı anda erdemli başkanlara sahip olabileceği gibi, aynı topluluk art arda erdemli başkanlar tarafından da yönetilebilirler. Erdemli başkanlar kendilerinden önce konmuş yasaları (*şerî'at*) izleyebilecekleri gibi, onları değiştirme yetkisine de sahiptirler; çünkü bir toplumda yer ve zamana bağlı olarak koşullar değişebilir ve değişen koşullar bir takım yasal değişiklikleri gerektirebilir. **FÂRÂBÎ**, bu görüşü desteklemek üzere, değiştirilen yasayı ilk

---

Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; **FÂRÂBÎ**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 78, 90-92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 80, 90-93.

<sup>96</sup> Bkz., **FÂRÂBÎ**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 47-48; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 43;krş., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 230vdd.; İng. met., s. 231vdd.; **FÂRÂBÎ**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 78vdd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 80vdd. .

<sup>97</sup> Bkz., **FÂRÂBÎ**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 49; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 44-45; İlk başkan, muallim ve mürşid ile ona uyanlar arasındaki ilişkiyi **FÂRÂBÎ**'nin baş organ olan kalple öteki organlar arasındaki ilişkiye benzetmesi konusunda krş., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 238vdd.; İng. met., s. 239 vdd.; **FÂRÂBÎ**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 83-86.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 84-87.

koyan kişinin değişen koşulları görebilecek kadar yaşamış olması halinde, bu yasayı kendisinin değiştirmiş olacağını savunur<sup>98</sup>.

**Fârâbî** kenti doğal varlıklara, kenti oluşturan insan sınıflarını da İlk Neden'den başlayıp, dört kök ve ilk maddede son bulan varlık sınıflarına benzetir<sup>99</sup>. Kentte sözü edilen bu sınıflandırma *İlk Yönetici* tarafından kentte yaşayan insanların yaratılış ve eğitim farklılıkları gözetilerek yapılır. Kendileri yönetilen ve asla yöneticilik niteliği olmayan kişiler kökler ve ilk maddeye benzer.

*İlk Yönetici*'nin mürşitlik görevi yanında bir başka görevi de, kentin bütün sınıflarının ve bölümlerinin uyum içinde olmasını sağlamak, kötülükleri ortadan kaldırmak üzere halkın işbirliğini gerçekleştirmektir<sup>100</sup>.

Kent halkı farklı kavrayış düzeylerine sahip olduğu için, onlara kavrayış düzeylerine uygun bir anlatım yolunu benimsemek gerekir. Sözgelimi, insanlardan kimi hayal kimi de akıl düzeyindedir; bu nedenle hayal düzeyinde olanlara gerçekleri simgelerle, akıl düzeyinde olanlara ise olduğu gibi anlatmak gerekir. Varlıkların ilkelerini ve mutluluğu akılla kavrayanlar ve olduğu gibi bilenler bilge (*hakîm*) kişiler; bunları simgelerle hayal düzeyinde kavrayanlar ise inanan (*mü'min*) kişilerdir<sup>101</sup>. İlk Yönetici olan filozof bu ikinciler için gerçeklere en uygun simgeleri seçmek zorundadır. Böylece **Fârâbî**, onun psikolojisi içinde açıkladığımız peygamberlik kuramında da gördüğümüz üzere, simgesel anlatımı dinlere özgü bir anlatım biçimi olarak görmektedir. Ona göre, birden çok erdemli kent bulunabilir; bunların amaçları aynı olmakla birlikte, bu kentleri birbirinden farklı kılan, bu kentlerde yaşayan toplulukların yatkın oldukları simgesel anlatımın, bir başka deyişle dinlerinin, farklı olmasıdır.

<sup>98</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 50 vd., 57 vdd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 45 vd, 52 vdd.; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 78, 90-92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 80, 90-93;krş., *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, yay. haz.: **M. Mahdi**, Beyrut 1976, ss. 49-50.

<sup>99</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 54; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 49;krş., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 236, 238; İng. met., s. 237, 239; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 82; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 83.

<sup>100</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 54; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 49.

<sup>101</sup> Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 56; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 51.

Bu nedenle denilebilir ki, **Fârâbî**'ye göre, yalnızca peygamberlik vergisine sahip olup, filozof olmayan yönetici asla kusursuz sayılamaz ve erdemli kenti yönetmeye layık görülemez. Bazen kusursuz yönetici bulunamaz; bu durumda ikinci, üçüncü dereceden en iyi yöneticiler iş başına getirilmelidir<sup>102</sup>.

Erdemli kent kendi içinde uyum sağlayamayan bir takım kişileri de barındırır. Sözelimi, erdemli kent içinde şeref, yöneticilik, zenginlik peşinde koşanlar, yasaları ve buyrukları kendi isteklerine göre yorumlayanlar, yasaları yanlış anlayıp, yasa dışına çıkanlar, hayal yetilerini yeterince kullanamayanlar bu kişiler arasında sayılır. **Fârâbî** bunları ayrıktan ya da dikenlere benzetir. Erdemli kentin yöneticisinin görevi, bu türden kişileri izlemek, bir işle uğraşmalarını sağlamak ve onların durumlarına uygun sağaltım yöntemlerini uygulamaktır. Bu yöntemler, kentten kovmak, cezalandırmak, hapsedmek ve güç işlerde çalıştırmak biçiminde olabilir<sup>103</sup>.

#### *Bilisiz Kent*

**Fârâbî** bilisiz kentin değişik türleri olduğu görüşündedir. Bunları önemli ölçüde **Eflatun (Platon)**'a uyararak<sup>104</sup> şu biçimde sıralar: a) **Zorunlu Kent** (*el-medînet ez-zaruriyye*), b) **Kötü Kent** (*el-medînet el-hıssa veya hıssiyya*), c) **Aşağılık Kent** (*el-medînet en-nezâle*), d) **Şeref düşkünü Kent** (*el-medînet el-kerâme*), e) **Zorba Kent** (*el-medînet et-tegallübiyye*), f) **Demokratik Kent** (*el-medînet el-cemâ'iyye*). Bu kentlerde yaşayan topluluklar gerçek mutluluğu bulamazlar ve dolayısıyla ona ulaşmağa çalışmazlar; ancak hayatın aldatıcı zevklerine kapılırlar<sup>105</sup>. **Fârâbî**'nin bilisiz kentler konusundaki bu açıklaması,

<sup>102</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 248, 250; İng. met., ss. 249, 251; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 89 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 89 vd. .

<sup>103</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 276, 278, 280, 282, 284; İng. met., ss. 277, 279, 281, 283, 285; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), ss. 101-106; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 100-104; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 74-76; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 69-73.

<sup>104</sup> **Eflatun** devlet biçimlerini şu şekilde sıralar: **Timokrasi** ya da **Timarşi**, **Oligarşi**, **Tiranlık** ve **Demokrasi**. Bunlardan **Timarşi** şeref düşkünü kentin, **Oligarşi** kötü kentin, **Tiranlık** zorba kentin karşılığıdır. Bkz., **Th. Gomperz**, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: **G. G. Berry**, c. III, Londra 1964, s. 90; **Kamuran Birand**, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yayınları XXIII, Ankara 1958, s. 61;

<sup>105</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 252 vdd.; İng. met., ss. 253 vdd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), ss. 90 vdd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 90 vdd.; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 58 vdd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 53vdd. .

Kur'an'daki *Câhiliyye*<sup>106</sup> kavramı ile örtüşmekte ve böylece o, öyle görünüyor ki, **Eflatun**'u Kur'an'a ve İslam öncesi **Cahiliye Dönemi**'ne uyarlamaktadır.

**Zorunlu Kent**, bireylerini bir takım zorunlulukların ve gereksinmelerin bir araya getirdiği kent ya da topluluktur. Bu kentte çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygunculuk vb. sayesinde zorunlu gereksinimlerin karşılanması söz konusu olduğu için, bu kenti yöneten başkan zorunlu gereksinimlerin karşılanmasında en becerikli olan kişidir<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Bkz., **Kur'ân**, *Âl-i İmrân* (III), 153-154: *Peygamber arkanızdan sizi çağırırken, kimseye bakmadan kaçıyordunuz; kaybettiğinize ve başınıza gelene üzülmesinin diye, Tanrı sizi üzüntüden üzüntüye uğrattı. Tanrı işlediklerinizden haberdardır. Üzüntüden sonra bir takımınızı kendinden geçirecek şekilde size huzur ve güvenlik indirdi; oysa bir takımınız da kendi derterine düşmüşlerdi. Haksız yere Tanrı hakkında Cahiliye Devrinde olduğu gibi inanıyorlar, "bu iş bizim buyruğumuzla mı oldu?" diyorlardı; de ki: "buyruğun hepsi Allah'ındır". Sana açmadıklarının içlerinde gizliyorlar, "bu işte bizim görüşümüz alınsaydı, öldürülmezdik" diyorlar. De ki: "Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de devrilecekleri yere varırlardı".* Ayetlerden anlaşılacağı gibi, burada işaret edilen olay Uhud Şavaşıdır. Ensardan (Medinelilerden) bazıları savaşa düşüncesinde değildir. Bunlar **Hz. Muhammed**'in isteği, teşviki ile Tanrı buyruğu olduğunu ve Tanrı'nın yardımı ile başarı kazanacaklarını düşünerek savaşa katılırlar. Ancak savaş başarısızlıkla sonuçlanır, savaşa katılanlardan bir bölümü ölür. Kalanlardan bir bölümü savaşa girmenin kendi düşünceleri olmadığını ileri sürdüklerinde, verilen yanıt onların sanılarıyla hareket ettikleri, buyruğun ve tercihin yalnızca Tanrı'ya ait olduğu, bu davranış biçiminin *Cahiliye* davranış biçimi olduğu yolundadır. Ayet insanların kendi başlarına, Tanrı'dan bağımsız olarak karar verdiklerinde, sanılarıyla hareket ettiklerine ve güdülmeleri gerektiğine güzel bir örnektir. Yeterince nesnel bir açıklama vermemekle birlikte, ayetlerin açıklaması (*tefsîr*) ile ilgili olarak bkz. **S. Ateş**, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, AÜİF. Yayınları no.: 145, c. I, Ankara 1982, ss. 429-432; **S. Ateş** burada büyük ölçüde **İbn Kesîr**'in *Tefsîr*'inden yararlanmıştı. Yine bkz., **Kur'ân**, *Mâ'ide* (V), 49-50: *O halde Tanrı'nın indirdiği Kitap ile aralarında hükmet, Tanrı'nın sana indirdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vaz geçirmelerinden sakın, heveslerine uyma; eğer yüz çevirirlerse, bil ki, Tanrı bir kısım günahları yüzünden onları cezalandırmak istiyor. İnsanların çoğu gerçekten fasıktırlar. Cahiliye Devri hükümünü mü istiyorlar? Yakinen bilen bir millet için Tanrı'dan daha iyi hüküm veren kim vardır?* Bir önceki ayetlerde olduğu gibi bu ayetlerde de, Yolgöstericisiz bir topluluğun sağlıklı yargıda bulunamayacağı vurgulanıyor. Yine bkz., **Kur'ân**, *Ahzâb* (XXXIII), 33: *Evlerinizde oturun; eski Cahiliye Döneminde olduğu gibi kendinizi göstermeyin; namazı kılın; zekatı verin; Tanrı'ya ve peygamberine boyun eğin.* Peygamber eşlerine yönelik bu ayette *Cahiliye Dönemi* kendi düşünceleri ile hareket edenlerin dönemi olarak nitelenmekte, Tanrı'nın buyruklarına ve Peygambere bağlılık önerilmektedir.

<sup>107</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 254; İng. met., s. 255; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 58-

**Kötü Kent**, bireyleri servet ve zenginliğe düşkün olan, zorunlu gereksinimleri dışında harcama yapmayan kent olarak tanımlanır. Zenginlikte en ileri ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli kişi başkan olmaya en yaraşır kişidir<sup>108</sup>. Bu kentin Eflatun'daki karşılığı **Oligarşi**'dir.

**Aşağılık Kent** bedensel veya oyun, eğlence gibi hayali zevklere ya da her ikisine birden düşkün bireylerin oluşturduğu kent veya topluluktur. Bu kentin insanları kendi kentlerini mutlu ve imrenilecek bir kent sanırlar. Aralarında oyun ve eğlence için en çok kaynağa sahip olan kişi bu kentte başkanlık yapabilir<sup>109</sup>.

**Şeref Düşkün Kent** sözde ve eylemde şeref kazanmak için işbirliği içinde bulunan bireylerden oluşan topluluk ya da kenttir. Erdeme değil zenginliğe, oyun ve zevk kaynaklarına sahip olma şeref konusunda bir ölçü kabul edilir. **Fârâbî**'ye göre, bu kent bilisiz kentlerin en iyisidir. Ancak şeref sevgisinin aşırı boyutlara ulaşması halinde bu kent **Zorba Kent**'e dönüşebilir<sup>110</sup>.

59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 53.

<sup>108</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 254; İng. met., s. 255; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 90-91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 54.

<sup>109</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 254, 256; İng. met., ss. 255, 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 54-55. **Fârâbî** bu kent halkının zevk ve tutkularına düşkünlüklerinden söz ettikten sonra örnek olarak bozkırlarda yaşayan Türklerin ve çöllerde yaşayan Arapların ileri gelenlerini verir. Ona göre, "bunlar genellikle egemenlik kurmayı sever, yeme-içme ve cinsel ilişkiye düşkün olurlar; bundan dolayı onlar için kadınlar önemlidir. Onların çoğu ahlaki gevşekliği hoş görüp, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmezler; çünkü nefsleri arzularına tutsaktır. Gene, onlardan çoğunun, yaptıkları her şeyde kadınların gözüne girmek ve onların yanında saygınlık kazanmak için çaba harcadıklarını görürsünüz. Onlar kadınların kötü gördüklerini kötü, iyi gördüklerini de iyi olarak kabul ederler. Yaptıkları her şeyde kadınların arzularına uyarlar. Birçok yönden, onların kadınları kendilerinden daha üstün olup, ev işlerini kontrol ederler. Bu bakımdan onların çoğu, kendileri sıkıntı, meşakkat ve acıya katlanmayı gerektiren her şeyi üzerlerine aldıkları halde, kadınlarını zor işlerden koruyup, bolluk ve rahat içinde yaşatırlar". Bkz., **Fârâbî**, *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 67-68; krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s.73.

<sup>110</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 91-92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss.



Bu iki kent türünü **Eflatun**'un **Timokrazi**'si kendi içinde barındırmaktadır.

**Zorba Kent** başkaları üzerinde egemenlik kurmak için üyelerinin işbirliği yaptığı kent ya da topluluktur. Bu kentte başkalarını alt etmeden elde edilen egemenlik gerçek egemenlik değildir. Bu kentin insanları egemenlik konusunda birbirlerine gereksinme duydukları için birbirlerine kıymazlar. Topluluklarını başkalarıyla savaştırmada en becerikli, en kurnaz ve en akıllı kişi başkanlığa yararlı kişidir<sup>111</sup>. Bu kentin **Eflatun**'daki karşılığı **Tiranlık**'tır.

**Demokratik Kent** bireyleri özgür ve istediklerini yapmada serbest olan ve **Eflatun**'da bu adla yer alan kenttir. Bu kentte kenti oluşturan bireyler eşit olup, başkaları üzerinde egemenlik kurmağa hakları yoktur. Zevkleri, eğilimleri ve karakterleri çok çeşitli insanlar burada yaşarlar. Yönetenler yönetilenleri değil, yönetilenler yöneteni yönlendirir. Öteki kentler arasında en çok imrenilen ve mutlu olan kenttir. Yöneticilik karşılık beklemeden ya da mal karşılığı verilir. Gerçek anlamda erdemli bir kimseyi başkanlığa getirmezler. Zorunlu kentte olduğu gibi bu kentte de erdemli bir yönetimin kurulması, ötekilere göre, daha kolaydır<sup>112</sup>.

#### *Fasık Kent*

Mutsuz ya da erdemsiz (*şakî*) kentlerden ikincisi olan bu kent, bireyleri varlıkların ilkelerine inanan ve bu ilkeleri kavrayan kent ya da topluluktur. Bu kentin bireyleri mutluluğun ne olduğuna hayal yetileri sayesinde inandıkları halde, mutluluktan yüz çevirip, bilisiz kentlerin amaçlarını benimserler<sup>113</sup>.

---

59-64;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 55-58.

<sup>111</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 64-69;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 58-64.

<sup>112</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 69-72;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 64-66.

<sup>113</sup> **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 258; İng. met., s. 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 73-74;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 68.

### *Sapkın Kent*

Erdemsiz ya da mutsuz kentler arasında üçüncü sırada yer alan bu kentin insanlarına gerçek olmayan nesnelere taklitleri sunulduğu için, gerçek mutluluktan farklı bir mutluluğun taklidini elde ederler<sup>114</sup>.

### *Değişmiş Kent*

Erdemsiz ya da mutsuz kentlerin sonuncusu olan bu kente gelince, bu kentin insanları başlangıçta gerçeği görüp, mutluluk için çaba gösterirken, daha sonra bundan yüz çeviren kent ya da topluluktur<sup>115</sup>.

**Fârâbî**'ye göre, bunların dışında herhangi bir kent ya da topluluk oluşturmamayan insanlar bulunur. Bunlar evcil ya da vahşi hayvanlara benzerler. Bir kısmı çöllerde tek başlarına, bir kısmı da birlikte her türlü ahlaksızlık içinde yaşarlar. **Fârâbî** bunlara hayvan muamelesi yapılmasını önerir. Onlardan evcil olanlar köle olarak kent için yararlı olabilirler<sup>116</sup>.

### *2.3.7 Değerlendirme*

**Fârâbî**'nin felsefesi bütünüyle ele alındığında, görüldüğü gibi, döneminin genel düşünce eğilimlerinin bütün özelliklerini taşıdığını, *Aydınlanma Sonrası* düşünce geleneğinden oldukça farklı olduğunu görürüz. *Aydınlanma Sonrası ve Bugün* çoğu kez sanal diye niteleyebileceğimiz pek çok şeyin **Fârâbî** ve başkalarında gerçek olarak kabul edildiğini, bugün gerçek diye kabul ettiğimiz çağdaş bilim ve teknolojinin temelini oluşturan hususların ise sanal olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Hatta onlar bu anlayışlarını paradoksa (garabete) düşmek pahasına yaparlar; çünkü kaçınılmaz olarak onların da hareket noktası içinde yaşadığımız deneyimler dünyasıdır. Gerçek bu olmakla birlikte onlar, deneyimler dünyasını deneyim dışı, hatta eğer deyim yerindeyse, gerçek dışı bir dünyanın, ürünü sayarlar. Bugün baktığımızda sanki herşey tersine çevrilmiş gibidir.

<sup>114</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 256, 258; İng. met., ss. 257, 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (trz.), s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 92-93; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 74; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 68-69.

<sup>115</sup> R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 258; İng. met., s. 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (trz.), s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92.

<sup>116</sup> Bkz., R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 270-271; İng. met., ss. 271, 273; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (trz.), ss. 98-99; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 98; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 57-58; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 52-53.

Doğal nesnelere dünyasının kaynağı doğüstü ya da fizikötesi olduğu gibi, bilgi dünyamız da doğüstünün, fizikötesinin bir ürünüdür. Yine siyaseti belirleyen de doğüstü ya da fizikötesidir. Oysa deneyimle ilgili hususları çıkardığımızda, **Fârâbî** ve başkalarının felsefelerinden geriye bir hiç kalmaktadır. Sözgelimi, **Fârâbî**'nin öte dünyalık saltık kavramlarını, göksel akıl ve nefslerini, göksel cisimlerini, saltık mutluluk kavramını ve hatta Tanrı'sını düşünün. Acaba geriye bir şeyler kalabilir mi?

Bu nedenle açıkça denebilir ki, **Fârâbî** ve onun türünde olan düşünürler bir olamazı gerçekleştirmeye çalışmışlar ve insanlığı, ayırdına varmadan, yüzyıllarca kısır bir düşünce geleneği içinde uğraştırmışlardır.

## FELSEFENİN TEMEL ÖNERMELERİ (KİTÂB EL-FUSÛS FÎ'L-HİKME)

[2] Karşı karşıya bulunduğumuz nesnelere her birinin neliği (*mâhiyye*)<sup>117</sup> ve o'luğu (*hüviyye*)<sup>118</sup> vardır; o nesnenin neliği o'luğu olmayıp, neliği o'luğunda bulunmaz. Eğer insanın neliği o'luğu olsaydı, insanın neliğini kavradığında (*tasavvuruke*) o'luğunu kavramış olurdu. Böylece insanın ne olduğunu kavradığında, o insanı kavramış olur, varlığını bilirdin ve sonunda her kavrayış olumlamayı (*tasdik*) gerektirirdi.

Ne de o'luk bu nesnelere neliğinde bulunur; böyle olmasaydı (o'luk nesnelere neliğinde bulunsaydı), o'luk, onsuz neliğin kavranması eksik kalan, nelikten zihinde bile kaldırılması olanaksız olan yapısal bir öge (*mukavvim*) olurdu; insanın o'lukla bağlantısı ne ise, cisimlik ve hayvanlıkla bağlantısı da o olurdu. Nasıl ki insanı insan olarak kavrayan bir kimse, cismi ve hayvanı kavradığında, onun cisim ve hayvan olduğundan kuşku duymazsa, aynı şekilde onun var olduğundan da kuşku duymazdı. Oysa durum böyle olmayıp, bu kimse, duyumsal algılaması ya da kanıt bulunmadığı sürece, kuşku duyar.<sup>119</sup> O halde söz konusu ettiğimiz varlıklara ait olan *varlık* ve *o'luk*, yapısal öğelerden biri olmayıp, ayrılmaz (*el-lâzime*) ilineklere dendir.<sup>120</sup> [3] Kısaca o, nelikten sonra

<sup>117</sup> Nelik (*mâhiyyet*), bir şeyin özünü, ne olduğunu, tanımını ifade eder. Aynı zamanda bir şeyin cinsini ve ayırımını da verebilir.

<sup>118</sup> O'luk (*hüviyyet*), dışarıda örneği olan şeyi, gerçekte olanı, var olanı ifade eder. Nelik ve o'luk öz ve varlık karşılığı kullanılmıştır. O'luk genellikle bireyi ve tikeli ifade eder. Ancak **Aristoteles**'i izleyen **Fârâbî** bu bakış açısını **Eflatun**'un güçlü etkisi dolayısıyla sonuna kadar sürdürmez. Son aşamada tümellerin de nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu savunur.

<sup>119</sup> Krş., **Aristoteles**, *Analytica Posteriora*, II, 7. Burada **Aristoteles** şöyle diyor: “Bir şeyin varlığı, varlık öz olmadıkça, kanıtlama yoluyla ortaya konabilir”. Görüldüğü gibi, **Farabi**'ye ait olduğu söylenen metin, **Aristoteles**'in bu tümcesinin değişik bir ifadesidir.

<sup>120</sup> Krş., **Aristoteles**, *Analytica Posteriora*, I, 4; *Metaphysica*, Δ, 30, 1025a, 1-3. **Aristoteles** burada iki tür ilinek (*arad*)'in bulunduğunu ileri sürüyor: a) Bir şeye ne zorunlu olarak ne de her zaman ilişkin ve doğrulanabilen ilinek. Sözelimi, bir fidan dikmek için çukur kazan bir kimsenin define bulması bir ilinektir; çünkü define bulmak ne zorunlu olarak başkasından kaynaklanır ya da başkasını takip eder, ne de fidan diken biri her zaman define bulur. b) Bir şeye özünden dolayı ilişkin, fakat o şeyin özünde bulunmayan ilinek. “Açıların iki dik açıya eşit olması” üçgene ilişir. Bu türden bir ilinek öncesiz olabilir; birincisi ise olamaz. Bu türden ilineğe “zorunlu ve ayrılmaz ilinek” adı verilir. Sözelimi, nesnelere “önceli olmaları”, “başlangıcı bulunan şeyler olmaları”, ayrılmaz ilinektir. Yine varlık da ayrılmayan, zorunlu bir ilinektir. Varlık, bir nesnede yok iken var olma nedeniyle, o nesnenin özüne ilişir; fakat o nesnenin özüne dahil değildir; o nesnenin özünün bir parçası değildir. Eğer o

gelen eklentilerden (*el-levâhık*) değildir.<sup>121</sup> Her eklenti ya öze (*zât*) özünden dolayı ilişir ve ondan ayrılmaz ya da başkasından dolayı ilişir.

Varlığı olmayan şeyi, gerçekte onu izleyen bir şeyin gerektirmesi olanaksızdır.<sup>122</sup> Dolayısıyla gerçekleşmiş bir şeyin ancak gerçekleştikten sonra neliği gerektirmesi mümkün olup,<sup>123</sup> gerçekleşmenin gerçekleşme sonrası ve varlığın var olma sonrası gerekli olması mümkün değildir.<sup>124</sup> Böylece o, kendisinden önce gelmiş olur<sup>125</sup> ve varlığın, özünden dolayı neliğin eklentilerinden olması mümkün olmaz; çünkü eklenti bir şeye özünden dolayı

---

nesnenin özüne dahil, o nesnenin özünün bir parçası olsaydı, onun kavramından varlığına gidilebilir, varlık genellik ifade eden bir cins olurdu; oysa varlık bir cins değildir.

Anlaşıldığı kadarıyla **Farabi**'ye göre, varlığın nesnelere ayrılmaz bir ilinekle oluşu, nesnelere "önceli olmaları", "yok iken var olmaları"; daha teknik bir deyişle, "olumsal varlık" olmaları ile ilgilidir. Nesnelere öz varlığın nedeni değildir; nesnelere varlık nedeni özlerinin dışındadır. Onların varlık nedeni, varlığı kendinden olan varlık, yani "zorunlu varlık"tır. Buradan hareketle **Farabi** ve öteki İslam Filozofları "olumsal varlık", "zorunlu varlık", ya da "varlığı başkasından olan" ve "varlığı kendinden olan" ayırımına ulaşırlar.

**İbn Sina**, *Kitab eş-Şifa* adlı yapıtının *el-Mantık* (thk.: **Ebü'l-'Ulâ el-Affîfî**, Kahire, trz.) kesiminde "özünlülük"ün hangi anlamlara gelebileceğinden söz ederken özünlülük, yani ayrılmaz ilineklere de söz ediyor. Diyor ki (ss. 125-126): "Bir bakımdan neliği dolayısıyla bir şeye yüklenen, ister özünlülük olarak ister neliği dolayısıyla densin, tanımında yer alan her şeye 'özünlülük' denir. Bu türden bir yüklem bir şeyin cinsidir; onun cinsinin cinsidir; ayırımı ve cinsinin ayırımıdır ve tanımıdır; bir şeyin özünü oluşturan her şeydir; sözcüğü, çizgi üçgene, nokta çizgiye aittir. Bir başka bakımdan özünlülükten bir şey bir başka şeye ilinekleli olarak iliştiğinde söz edilir. İlişen şeyin tanımında, ya burunun boğulmanın, sayının çiftin, çizginin doğru ve eğrinin tanımında bulunması gibi, kendisine iliştilmiş şeyin yer aldığı düşünülür, ya açuları iki dik açıya eşit olanın paralel olmaması gibi, kendisine iliştilmiş olan şeyin dayanağı düşünülür, ya da anılan dayanağın cinsi olarak düşünülür".

<sup>121</sup> **Fazlur Rahman**, *Medieval and Renaissance Studies* adlı dergide (c. IV. 1958) yayınladığı "Essence and Existence in Avicenna" başlıklı makalesinde **Farabi**'nin bu son birkaç tümcesini İngilizce şöyle özetliyor: "Since existence lay outside the essence of a thing, it could not be a constitutive element of the latter; but neither was it a necessary attribute of the essence; it is pure accident" (varlık bir şeyin özünün dışında yer aldığı için, o özün yapısal öğelerinden biri olamayacağı gibi, özün ayrılmaz bir niteliği de olamaz; varlık salt bir ilinektir). **Farabi**'nin metninin yanlış özetlendiği açıkça görülüyor.

<sup>122</sup> Yokluk hiçbir şeyin gerçekte varlık nedeni değildir.

<sup>123</sup> Bir şey ancak var olduktan sonra bir nelik'e (mâhiyyet) sahip olabilir. Bu durumda yok olanın nelik'i (mâhiyyet) de yoktur. Bu nedenle yok tanımlanamaz, hakkında hiçbir şey söylenemez.

<sup>124</sup> Eskilerin deyişiyle "hasılı tahsil mümkün değildir". Daha açık bir deyişle, gerçekte var olanın, gerçekte var olduğu için, varlığı gerektirmesi mümkün değildir; çünkü o zaten vardır.

<sup>125</sup> Varlık nelikten (mâhiyyet) önce gelmiş olur.

değil, gerçekleşmesi halinde sebepleri kendisi olan şeylerin iliştiği gerçekleşmiş şeye ilişir. Bu durumda ayrılmayan niteliği bulunan, ayrılmayan niteliği gerektiren şey, kendisine tabi olan ve kendisinden ayrılmayan şeyin nedenidir. Oysa neden sonucunu ancak neden zorunlu olduğunda gerektirir ve neden var olmadan önce zorunlu olamaz.<sup>126</sup> Bu nedenle varlık, varlığı neliğinden başka olan bir nesnede hiçbir şekilde neliğin gerektirdiği şeylerden değildir. O halde kendisinden varlığı kaynaklandığı ilke, nelik değildir. Bunun nedeni, her ayrılmaz, gerektirici ve ilişmiş niteliğin ya bir şeyin özünden ya da başkasından olmasıdır. Eğer o'luk, kendisi özünden dolayı o'luk olmayan neliğe ait değilse, başkasından dolayı aittir. Bu durumda o'luğu neliği olmayan ve yapısal öğelerinden başka olan her şeyin o'luğu başkasından olup, o'luktan ayrı bir neliği olmayan bir ilkede son bulur.

#### **Temel Önerme I:**

Nedenli neliğin (*mâhiyye*) kendinden olması olanaksızdır. Böyle olmasaydı, varlığı kendinden zorunlu olmadan var olmazdı ve nedenli olmazdı. O, kendinden varlığı olurlu olandır ve ilkesi dolayısıyla zorunlu, ilkesi dolayısıyla olursuzdur. Bundan dolayı o, aslında yok olucu olup, iliştilendiği şey yönünden zorunludur. “*O'nun yüzü dışında her şey yok olur*” (**Kur'ân**, *Kasas* (XXVIII), 88).

#### **Temel Önerme II:**

Nedenli neliğin kendinden olmaması, başkasından dolayı olması olanaklıdır. [4] Kendinden olan şey, kendinden olmayandan öncedir. Eğer nedenli nelik öze oranla var olmadan önce var değilse, zamanda bir öncelik olmaksızın, öncelidir.

#### **Temel Önerme III:**

Her nelik birçok şeye yüklem olur. Onun birçok şeye yüklenmesi neliğinden ötürü değildir; neliğinden ötürü olsaydı, nelik bireyselleşmezdi. O halde böyle bir şey başkasından kaynaklanır ve varlığı nedenlidir.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> Sözelimi, ateş, öznlü niteliği olan “yakıcılığı” nedeniyle yakar; ancak böyle bir şeyin olabilmesi için önce yakmanın nedeni olan ateşin var olması gerekir.

<sup>127</sup> Nelik tümel bir kavram olarak her türe ya da bireye yüklenebilir. Sözelimi, insan tümel bir kavramdır, her insan bireyinin tanımında yer alır ve her insan bireyine yüklenebilir; fakat insan, tek tek bireyler olmadan, kendinden tek tek bireylerde bulunamaz. Buna göre, bir şeyin varlığı o şeyin neliğinden, bir başka deyişle özünden önce gelir. Bu bakış açısının temelde **Aristoteles**'in bakış açısından esinlendiği anlaşılmaktadır. Bu konuda **Aristoteles II. Analitikler**'in ikinci kitabının başında (II,1; krş., *Organon IV*, Türk. çev.: **H. R. Atademir**, MEB yay. 1951, s. 106) “*bir şeyin bilgisini elde etmeyi istediğimizde, önce o şeyin var olup olmadığını; ancak var olduğu konusunda bilgi edindikten sonra özünün ne olduğunu araştırmamız gerekir*”; aynı yapıtın ikinci kitabının yedinci bölümünde (II, 7; krş., *Organon IV*, Türk. çev.: **H. R. Atademir**, MEB. yay. Ss. 122-123) “*insanın doğasının ne olduğu ve insanın doğasının var olduğu ayrı şeylerdir; bir şeyin varlığı, varlık öz olmadıkça, kanıtlama yoluyla ortaya konabilir; varlık cins olmadığına*

**Temel Önerme IV:**

Ortak neliğin şahıslarından her birinin bu nelik olması bu bir olmasıyla aynı değildir. Aynı olsaydı, bu neliğin bu birden başkası olması olanaksız olurdu.<sup>128</sup> O halde bu birin kendinden dolayı onun için zorunlu olması, bir nedenden ötürüdür ve dolayısıyla nedenlidir.<sup>129</sup>

**Temel Önerme V:**

Ayırımın cinsin neliğinde yeri yoktur. Eğer ayırım cinsin neliğinde bulunsaydı, *inniyet* (varlık)'inde yer alırdı,<sup>130</sup> yani cinsin doğası, tıpkı saltık anlamda hayvanın ancak konuşan olmakla var olması, özel anlamda ise konuşan olmakla hayvan neliğine sahip olmaması gibi, eylemsel olarak bu ayırımla var olurdu.<sup>131</sup>

**Temel Önerme VI:**

Varlığın kendinden zorunluğuna ayırımlarla ayrılmaz. Ayrılma idi, ayırım varlık sayesinde onun ayrılmaz bir parçası olur ya da onun neliğinde bulunurdu; çünkü onun neliği varlığın kendisidir.<sup>132</sup>

---

*göre, herhangi bir şeyin özü olamaz"; son olarak Metafizik'inde (β 3, 998b, 20-26.) "hem varlık hem de birlik her şeyden çok bütün var olan şeylere yüklenir; fakat ne varlık ne de birlik nesnelere bir tek cinsi olamaz; çünkü herhangi bir cinsin ayırımlarından her birinin hem varlığa sahip olması hem de bir olması gerekir; fakat cins türlerinden ayrı olarak kendi özel ayırımlarına yüklenemez; bu durumda eğer birlik ve varlık cins olsaydı, hiçbir ayırım varlığa sahip olmaz ya da bir olmazdı"* demektedir.

<sup>128</sup> Krş., bir önceki dipnotta **Aristoteles**'in *Metafizik* (β 3, 998b, 20-26)'inden aktardığımızı metin.

<sup>129</sup> Bir, tıpkı varlık gibi, özünü, yani ayrılmaz ilinek olduğu için nedenlidir. Nasıl ki var'ı doğrudan bir şeyin kavramından elde edemezsek, aynı şekilde bir'i de bir şeyin kavramından elde edemeyiz. **Aristoteles**'e göre de, var ve bir özdeş olup, her ikisi de nedenlidir; her ikisinin nedeni de surettir. Burada söz konusu edilen "var" belirli, tekil ve bireysel olarak varolandır; soyut varlık, varolmak değildir. Bu durumdaki var'ın nedeni de surettir. Bkz., sözgelimi, **J. Owens**, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Wetteren 1963, ss. 278, 374-377.

<sup>130</sup> Ayırım cinsin ne'liğinde bulunsaydı, ayırımın cinsle birlikte bulunması gerekir, cinsi kavradığımızda ayırımı da kavramamız gerekirdi. Sözgelimi, "canlıyı" kavradığımızda, "konuşan olmayı", "düşünen olmayı" da kavramamız gerekirdi.

<sup>131</sup> Ayırım cinsle birlikte bulunur, cinsten ayrılmazdı. Sözgelimi, cins olarak hayvan, insanın ayırdedici özelliği olan konuşan olmakla birlikte bulunur, ondan ayrılmazdı. Bu durumda konuşma ayırımından soyutlanmış bir hayvanlıktan söz edilemezdi.

<sup>132</sup> Kendinden zorunluluk, varlık ve şey gibi, ilk kavramlardan biridir, bu nedenle bir ayırımı yoktur; onun varlığı neliğidir. Bu nedenle kendinden zorunluluk tanımlanamaz. Tanımlamalar ya da belirlemeler bu dünyalık olumsal varlıklar için geçerlidir. Tıpkı bunun gibi, ilk kavramlardan varlık ve şey de tanımlanamaz; ancak betimlenebilir. Aynı bakış açısı **İbn Sînâ**'da da yer alır. **İbn Sînâ**, *eş-Şifâ* adlı yapıtının *el-İlâhiyyât I* bölümünde özetle şunları söylüyor (neşr.: **C. Anawati ve Sa'id Zayid**, Kahire 1380/1960, s.29-30): Varlık, şey ve zorunlu doğrudan doğruya kavradığımız ilk ya da temel kavramlardır; nasıl ki biz önermeler ya da yargılar

### Temel Önerme VII:

Varlığın zorunluğu, onu sayıca çeşitli birçok şeye yüklemekle de bölünemez; bölünebilseydi, nedenli olurdu.<sup>133</sup> Bu da ilk sava kanıttır.

### Temel Önerme VIII:

Varlığın zorunluğu, ister nicel (*mikdâriyyen*) ister nitel (*ma'neviyyen*) olarak varlığın parçaları ile de bölünemez. Bölünebilseydi, onun parçalarından her biri ya varlığı zorunlu (*vâcib el-vucûd*) olur ve varlığı zorunlu çoğalır ya da varlığı zorunludan başkadır ve bu parçalar kendinden bütünden öncedir. Böylece bütün varlıktan uzaklaşmış olur.

### Temel Önerme IX:

Kendinden varlığı zorunlunun ayırımı yoktur; cinsi yoktur; onun [5] yapısını tamamlayan bir ögesi (*unsur*) yoktur; yüklendiği bir dayanağı (*mevdû'*) yoktur; dayanak bakımından bir ortağı yoktur; karşıtı yoktur.<sup>134</sup>

### Temel Önerme X:

Dayanağı ve ilinekleri bulunmayan varlığı zorunlunun gizli yanı da yoktur; o açık ve belirgindir.

### Temel Önerme XI:

Varlığı zorunlu her akışın (*feyz*)<sup>135</sup> ilkesi olup, belirgindir. Kendisinde çokluk bulunmaması bakımından bütün O'nundur. O. o olarak, görünendir; O,

---

düzeyinde başkalarından sonuçlama yoluyla elde edilemeyen temel öncüllerden hareket edersek, kavramlar düzeyinde de türetilmemiş temel kavramlardan hareket ederiz; eğer temel kavramlar olmasaydı, sonsuzca gidiş söz konusu olurdu ki, böyle bir şey olanaksızdır. Bu üç temel kavrama **İbn Sînâ** birliği de ekliyor. Ona göre, varlık ve birlik fikri her açıklamada hareket noktasıdır ve gerçekliğe ait olan bütün öteki kavramlarımız bunlara dayanır. Varlık ya da mevcut, soyutlama sonucu elde edilen en genel bir kavram olmadığı gibi, bütün varlık kategorilerini içeren en yüksek cins de olmayıp, kategorilerin gerçekliğe yüklenmesini olanaklı kılan ilk kavramdır. **İbn Sînâ** buradan hareketle bir şeyin salt varlığından söz etmenin döngü (*devr*) oluşturacağını söylüyor.

<sup>133</sup> **Mutasavvıfların** varlığın birliği (*vahdet-i vucûd*) öğretisini çağrıştıran bir ifade olarak görünüyor.

<sup>134</sup> Çünkü İslam öncesi ve sonrası felsefi harekette yaygın anlayışa göre, ayırımı, cinsi, ögesi, dayanağı, ortağı ve karşıtı bulunmak bölünebilir olmak anlamına geldiği için kendinden varlığı zorunlunun bu türlü bağlantılardan uzak olması gerekir. Kelam düşüncesinde de ortağı ve karşıtı bulunmamak Tanrı için vurgulanan hususlardandır. Kelamcılar için bunlar Tanrı için olanaksız şeyler sınıfına girer.

<sup>135</sup> Akış anlamında *feyz* sözcüğü **Plotinus**'tan gelen İslam Filozofları arasında yaygın olan **Yeni-Eflatuncu** *sudûr* sözcüğü yerine daha çok **Mutasavvıflar** arasında kullanılmıştır. *Feyz* kavramı **Aristoteles**'e mal edilen, fakat gerçekte **Plotinus** ve **Proklus** kaynaklı Yunanca yapıtların Arapça çevirilerinde yer alır. Sözelimi, *Kitâb el-Îzâh li-Aristûtâlîs fi'l-Hayr el-Mahz* (**Aristoteles**'in Salt İyi Konusunda Açıklama Kitabı) adlı yapıtta iyiliklerin nesnelere **İlk İyi**'den aktarılması şöyle anlatılır (bkz.: *el-Eflâtuniyye el-Muhdesa ind el-Arab*, yay.: **A. Bedevî**, Kuveyt 1977, s. 20): “ve



bütünü kendinden kavrar. Bütünü bilmesi kendinden ve kendini bilmekten sonra gelir. Bütün O'nun kendine oranla bir olur. O teklüğünde bütündür.<sup>136</sup>

#### Temel Önerme XII:

O gerçektir. Zorunlu olmaması olanaklı değildir. O gizlidir; açık olmaması olanaklı değildir. O, gizli (*bâtın*) olması bakımından açıktır; açık olması bakımından da gizlidir. Gizlilikten açıklığa varıncaya değin görünür ve gizlenir.<sup>137</sup>

#### Temel Önerme XIII:

Zorunlu kılması bakımından nedeni bilinen her şey bilinir. Nedenler derecelendirildiğinde, onların son uçları zorunlu olarak şahsi tikellerde son bulur. Bütün (*el-küll*) tümel ve tikel olup, İlk'in açıklığından dolayı açıktır. Ancak O'na, özlerinden dolayı zaman ve anda bulunan hiçbir şey ilişmez; tersine O, kendinden belirginleşir. O'nun katındaki düzen, birbiri peşisıra sonsuzca süren bir düzendir. O, bilgili olup, kendini bilir. O tam bütündür; sonu, sınırı yoktur. Durum bundan ibarettir.<sup>138</sup>

#### Temel Önerme XIV:

O'nun kendine ait ilk bilgisi bölünemez; kendinden gelen ikinci bilgisi ise, çoğaldığında, çokluk O'nun kendinde olmayıp, kendinden sonra gelir. “O'nun bilgisi olmadan bir yaprak dahi düşmez” (**Kur'ân**, *En'am* (VI), 59). Kalem levha üzerinde kıyamet gününe değin sonlu bir biçimde işler. Gözün bu

---

*emmâ'l-hayr el-evvel fe-innehu yufizu el-hayarât alâ'l-eşyâ'i küllihâ feyzan vâhiden illâ enne külle vahidin min el-eşyâ'i yakbulu min zalike'l-feyezân alâ nahvi kevnihî ve inniyetihî*” (İlk İyiyeye gelince, o, bütün nesnelere iyilikleri bir tek iyilik olarak akıtır. Bu nesnelere her biri bu akışları kendi varlığı ölçüsünde alır).

<sup>136</sup> Krş., *Esûlücyâ Aristâtâlis, Eflûtîn ind el-Arab* içinde, yayına haz.: **Abd er-Rahmân el-Bedevî**, Kahire 1977, s. 134. Aslında **Plotinus**'un *Enneads* adlı yapıtının IV-VI. Enneadlarının özeti durumunda olan bu yapıtta *Saltık Bir* (Tanrı) konusunda şunlar söylenmektedir: “*Saltık Bir bütün nesnelere nedenidir; O nedenlerden hiçbirine benzemez; daha doğrusu, O, nesnelere başlangıcıdır; O nesnelere olmayıp, bütün nesnelere ondadır; o nesnelere hiçbirinde değildir; çünkü bütün nesnelere ancak ondan dışarı doğru taşar, onun sayesinde var olur ve ona döner*”. Burada taşma, akma anlamında *bacase* fiilinden türetilmiş *inbacase* fiili kullanılmıştır.

<sup>137</sup> Bu türden çelişik ve anlamsız görünen anlatımlar Tanrı'yı bir gizem perdesi altına yerleştirmeyi amaçlar. Aslında bu anlatımlardan çıkarabileceğimiz bir tek sonuç vardır: o da Tanrı'nın bilinebilir bir şey olmadığıdır.

<sup>138</sup> Başta “*varlığı zorunlu*” kavramı olmak üzere, Tanrı hakkındaki nitelermelerin tamamına yakını **Aristoteles** ve öncesine değin izlemek olanaklıdır. Sözelimi, **Aristoteles**'in *İlk Hareket Ettiricisi*, yani Tanrı'sı aynı zamanda varlığı zorunlu olandır (*Metaphysica*, 1072b, 10-14), yalnızca özünü bilir, O'nda bilen-bilinen ikiliği yoktur (*aynı yapıt*, 1072b, 15-30), O'nun büyüklüğü yoktur, parçaları yoktur, bölünemez, öncesiz ve sonrasızdır, hareketsizdir, duyulur şeylerden bağımsızdır (*aynı yapıt*, 1073a, 4-6, 24-25).

yana bakıp [6] bu kaptan yediğinde, iyilik içindesin, daha sonra ise şaşkına dönersin.<sup>139</sup>

#### Temel Önerme XV:

Birliği iyice kavradığında sonsuza değin dehşet içinde kalırsın; bu durum hakkında sorarsan, [bu kavrayış] birliğin gölgelerine yakın [bir kavrayış]tır. [Bu kavrayış], tümelin gölgelediği kalem ve yaratma suretiyle kalemin üzerinde işlediği levha olur.<sup>140</sup>

#### Temel Önerme XVI:

Her şeyde değil, yaratmada, sonsuzluk olanaksızdır. Mekanı olanın bir şeyde olması zorunludur. Öteki alemde istediğin kadar sonsuz vardır.

#### Temel Önerme XVII:

Birliği gördün; birlik kudret idi.<sup>141</sup> Böylece kudreti de görmüş oldun. Böylece ikinci bilginin, çokluğu kuşatan bilgi olması gerekir. Orada tanrısal alemin ufkuna kalemi levha üzerinde işleten emr alemi bitişiktir. Hedef (*sidre*) gizlendiği için ve gizli kaldığı sürece birlik çok olur. *Ruh* ve *kelimeyle* karşılaşılır. Orada emr alemine *arş*, *kürsü*, *semalar* ve içindekiler bitişiktir. Herşey onu övgüyle tespih eder,<sup>142</sup> sonra ilke çevresinde döner. Orada da halk alemi emr alemine yönelir ve her birey ona gelir.

<sup>139</sup> Burada metnin yazarı bir filozoftan çok bir kelamcı kimliği içindedir. Tanrı'nın bilgisi tek, fakat O'ndan taşan bilgi ise çoktur. Birlikte çokluk diye nitelendirebileceğimiz bu bilgikuramsal bakış açısı, **Yeni-Eflatuncu** bir varlık kuramı olan sudur kuramının sonucudur. Aslında bunun tam tersi de geçerlidir. İslam Felsefesinde bu anlayış Tanrı'nın tekileri bilip bilemeyeceği sorunuyla yakından ilgilidir. Burada, eğer metnin yazarı **Fârâbî** ise ve çok'u bilmenin tek bilgiden kaynaklandığını ileri sürüyorsa, **Fârâbî**, **İbn Sînâ** ile birlikte, Tanrı'nın tek tek nesnelere ve olayları tümel bir biçimde bildiği savını benimsemektedir. Bu son konuda bkz., **benim**, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s. 19. Konunun ayrıntılı bir incelemesi için bkz., **M. E. Marmura**, *Some Aspects of Avicenna's Theory of Knowledge of Particulars*, JAOS., c. LXXXII, ss. 299-312.

<sup>140</sup> Burada, anlaşılacağı üzere, yazar bir şeyin ayırındadır; yazarın ayırında olduğu bu şey, belirsizin belirli, genelin özel, tümelin tekil duruma gelmesidir. Burada, öyle görünüyor ki, levha tümeli ve belirsizi; kalem ise belirleyiciyi, özelleştiriciyi, tekilleştiriciyi anlatmaktadır.

<sup>141</sup> **Kelamcılar**ın "*temânu*" adını verdikleri kanıtta da vurgulandığı gibi, "*Bir, güçsüz olamaz, ya da güçlü olanın tek ve rakipsiz olması gerekir*". Çünkü rakiplerin çok olması halinde çatışma çıkar, her şey bozulur; düzenin korunması için bir saltık "egemenin" bulunması gerekir; tıpkı o dönemlerde kral ya da sultanın siyasal açıdan tek egemen güç olarak kabul edilmesi gibi... **Fârâbî**'nin, öyle görünüyor ki, birlik ile kudret arasında kurduğu bu özdeşlik bu yaygın anlayıştan ileri gelmektedir.

<sup>142</sup> Bu muhtemelen **Kur'ân**'dan alınmış bir ifadedir. Buna en yakın ayet **İsrâ** (XVII), 44'tür: "*O'nu övgüyle tespih etmeyen hiçbir şey yoktur*" (ve-in min şeyin illâ yüsabbihu bi-hamdihî).

**Temel Önerme XVIII:**

Senin halk alemini (yaratıklar alemini) gözlemen gerekir; çünkü orada sanat belirtileri görürsün.<sup>143</sup> Ondan uzaklaşman, salt varlık alemini incelemen, özüyle varlığın gerekli olduğunu ve nasıl olup da özüyle varlığın ona

<sup>143</sup> Evrende ve insanın kendisinde sanat belirtileri görmek, her zaman Tanrı'nın bilgeliğine bağlamasa da, **Aristoteles**'te de izlerini bulabileceğimiz şeylerdir. Sözgelimi, “doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz” sözü **Aristoteles**'in çok iyi bilinen bir sözüdür. Bu bir amaca hizmet eden doğa görüşü, metafizik öğretilere ve dinsel bildirilere Tanrı merkezli bir bakış açısıyla yansır; sözgelimi, bu öğreti ve bildirilere göre, Tanrı hiçbir şeyi boşuna yaratmaz, evrendeki her şey Tanrı'nın göstergesidir. Kur'ân bu anlayışı ya evrendeki nesnelere ve insanı Tanrı'nın ayetleri biçiminde göstererek savunur ya da **Duhân** suresi 38. ayette olduğu gibi “*biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık*” biçiminde ve **Sâd** (XXXVIII) suresi 27. ayette olduğu gibi “*göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık*” biçiminde ifade eder.

**Theodor Gomperz**, *Greek Thinkers* adlı yapıtının IV. cildinde (Londra 1965, s. 134) **Aristoteles**'in amaca hizmet eden, gereksinimleri gideren dünya görüşünü yarar ve zararları açısından bir değerlendirmeye tabi tutarak, özetle şunları söyler: Evrene amaçsal bakışın yararı olabileceği gibi zararı da olabilir. Böyle bir bakış açısının yararı şu olabilir: Makinaya bakan bir kimsenin, eğer bu kimse makinanın işlevi ve amacını doğru olarak kavramışsa, makinanın yapısına ve işleyişine ilişkin ayrıntılara bakışı kuşkusuz daha keskin ve güvenli olur. Bu açıdan doğaya amaçsal bakış tarzının araştırmaya yönelik değerinden söz etmek kesinlikle doğrudur. Doğaya amaçsal bakışın zararlarına gelince; a) tasarlanan amaçsal nedenler peşinde koşmak araştırmacının amacını kolaylıkla ve güvenle ulaşabileceği yakın nedenlerin belirlenmesinden uzaklaştırabilir, b) bir organın işleyişi ya da işlevi yanlış anlaşılabilir ve yanlış amaçsal yorum olguların kendilerini algılamamızı bulanıklaştırabilir, eksik gözlem ve acele sonuçlar üretmeyi destekleyebilir ya da böyle bir şeye yardımcı olabilir. **Aristoteles** birinci tehlikeyi iyi biliyor ve bu nedenle bir yerde şöyle diyor: “*Zeus bitkiler yetişsin diye değil, zorunlu olarak yağmur gönderir; çünkü artan buharın soğuması ve soğuduğunda da su haline gelip aşağı inmesi gerekir*”. Benzeri anlayış **İslam Filozoflarınınca Aristoteles**'ten miras olarak alınmış; doğaya ilişkin açıklamalarda bir zorunluluğun ve kurallılığın bulunduğu, hatta mucize olaylarının bile bu zorunluluğa ve kurallılığa uygun olarak gerçekleştiği; mucize olaylarının doğal olaylardan tek farkının oluşum süresinin kısaltılması olduğu vurgulanmıştır. Kuşkusuz, nasıl **Aristoteles** bu zorunluluğu ve kurallılığını eski Yunanlıların baş Tanrısı **Zeus**'a bağlıyorsa, **İslam Filozofları** da İslamın Allah'ına bağlıyorlar. Buna karşılık gerek **Kur'an**'da gerekse Kur'an ideologları diye nitelendirebileceğimiz **Kelamcılarda** Tanrı'nın zorunluluk ve kurallılıklarla iş görmesine Tanrılık niteliğine yakışmayacağı için karşı çıkılır. Sözgelimi, Tanrı dilerse ateşe “serin ol” (**Kur'ân**, el-Enbiyâ' (XXI), 69) diyebilir ve ateş yakmayabilir; çünkü o bir şeyin olmasını dilerse, o şeye ‘ol’ der o da olur (Kur'ân, el-Bakara (II), 117); Tanrı (bazen Şeytan) güzeli çirkin, çirkinini güzel gösterip, insanları aldatabilir, sapmalarına ya da doğru yola girmelerine neden olabilir (**Kur'ân**, en-Neml (XXVII), 4, 24; el-Ankebût (XXIX), 38; el-En'âm (VI), 108); Tanrı yaptıklarından sorumlu olmadığı için (**Kur'ân**, el-Enbiyâ' (XXI), 23), yaptığı hiçbir şey kötü olarak değerlendirilemez.

dayandığını bilmen gerekir. Halk alemini düşünürsen, yücelirsin; salt varlık alemini düşünürsen, alçalırsın; alçalmakla bu alemin o alem olmadığını; yücelmekle bunun o alem olduğunu anlarsın.<sup>144</sup> “Onun gerçek olduğu kendilerine açıkça görününceye değin belirtilerimizi onlara hem dışarıda hem de kendi içlerinde göstereceğiz; Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?” (Kur’ân, Fussilet (XLI), 53).

#### **Temel Önerme XIX:**

İlkin Hakk’ı bilirsen Hakk’ı ve Hak olmayanı tanırırsın. Batılı [7] bilirsen, ya da batılı ve hakkı bilmezsen, Hakk’a bak; böylece sen gelip geçici şeyleri beğenmez, kendine (kendi yüzüne) yönelirsin.

#### **Temel Önerme XX:**

Zorunlu Hakk’ın birçok şeye yüklenerek bölünemeyeceği sence açıkça anlaşılmalı mı? O’nun eşi olan bir ortağı, zıddı olan bir karşıtı yoktur. Ne ölçü ne de sınır bakımından parçalara ayrılabilir; ne nelik ne de o’luk açısından farklılık gösterir. O’nun zahiriliği ve batınlığı değişmez. O halde O’na karşıt olanın senin dış duyuların, benzerin de iç duyuların olup olmadığını düşün. Aynı şekilde O, tanımlanamaz da. Böyle bir şey ancak O’na aykırı olarak olur. Bu O’ndan olup, bunu O’na ilişir; böylece sen O’nu tanımış olursun.<sup>145</sup>

#### **Temel Önerme XXI:**

Her kavrama ya uygun ya da uygun olmayıp, aykırıdır, ya da ne uygun ne de aykırıdır. Haz (*lezzet*) uygun olanın kavranmasıdır; acı ise aykırı olanın. Her kavramanın yetkinliği bulunur. Onun hazzı duyması, güzel olan şeyin istendiğinin, nefret edilen şeyin istenmediğinin, umut kuruntusuna kapılındığının kavranmasıdır. Ona yatkın her duyumun, en yüce Hakkın, özellikle kendinden Hakkın kavranmasıdır. Bunlardan her yetkinliğin kavranması arzulanır.

#### **Temel Önerme XXII:**

Doygun nefsin yetkinliği, kavraması ile İlk Hakkı bilmesidir. O’nun İlk Hakkı bilmesi, O’nun tecelli ettiği şeylerden kutsal ve aşkın oluşudur ki, bu, en

<sup>144</sup> Bu ifadeler Ortaçağda yaygın olan bir anlayışı dile getirmektedir. Bu anlayışa göre, insanın tüm çabası kendisini bu aşağı (süfli) alemden kurtarmaya yönelik olmalıdır. Bu alemden öteki alem için çalışmak; bu alemin öteki alem için araştırmak gerekir. İçinde yaşadığımız alem yeni şeyler araştırıp, bularak ve üretmekle yaşamımızı kolaylaştırabileceğimiz bir alem değil, yalnızca Tanrı’ya yönelmemizi sağlayacak göstergeleri taşıyan bir alemdir. İnsanın temel amacı bu göstergelerin farkına varıp Tanrı’ya yönelmesidir. Bugün baktığımızda, İslam dünyasının geri kalış nedenlerinin başında bu anlayış ve bu anlayışın o dönemin eğitim kuruluşları aracılığıyla pekiştirilmesi ve zihinlere yerleştirilmesi gelmektedir. Kur’an’ın doğadaki nesnelere üzerinde düşünülmesini istemesi, doğadaki her şeyi birer ayet (gösterge) olarak nitelendirmesi, insanları bilimsel bir araştırmaya yönlendirmek amacı taşımaz; tersine insanları Tanrı’ya yönlendirmek amacı taşır.

<sup>145</sup> Burada da yine, daha önce belirttiğimiz evren-Tanrı karşıtlığı üzerinde durulmaktadır. Kuşkusuz bu karşıtlık gerek **İslam Filozoflarının** gerekse **Kelamcılarının** karşı karşıya buldukları, belki de çözülmesi olanaksız, bir sorundur.

yüce hazdır. Her kavrayan kavradığı şeye yakınlaşır ve kavuşur. Bu nedenle doygun nefis, bir türlü kavuşmaya benzer bir biçimde gizli bir hazzın bilincine ulaşır. Hakkı görür ve özünden geçer. Özüne dönüp, onunla olduğunda, bilgiye<sup>146</sup> erişir.

### Temel Önerme XXIII:

Hazza yönelen hiç kimse onun bilincinde değildir; ne de bilincinde olduğu iyiliğe gereksinmesi vardır. [8] Tersine ondan nefret duyabilir. Safralı kişi tatlıyı acı hissetmez mi? Bulimia (*bûlîmus*)<sup>147</sup> açlığına tutulan kimse, bedeni açlıktan ezildiği halde, yiyecekte nefret etmez mi? Acı nedeninin sürekli değiştiği kimse acıyı hissedemez. Uzuvarı uyuşmuş bir kimse ateşin yakıcılığını, acı soğğun donduruculuğunu hissedebilir mi?

<sup>146</sup> Kuşkusuz bu, nesnel değil, öznel bilgidir. Tanrı'ya, tanrısal aleme ilişkin metafizik bilgi İlkçağlarda özellikle Yunan düşüncesinde ve Ortaçağlarda Hıristiyan ve İslam düşüncesinde değişmez, sağlam bilgi olarak görülmüş, özneliğinin ve bireyselliğinin farkına varılmamıştır. Bu bilgi o dönemlerde seçkin azınlığın bir ayrıcalığı olduğu için değerli görülmüş ve geniş halk yığınlarının her yönden bu bilgi ile yönlendirilmesi üzerinde durulmuş, ancak bu bilginin tümüyle onlara aktarılması sakıncalı bulunmuştur. [Bu konuda **Gazzâlî**'nin *İlcâm el-Avâmm`an ilm el-Kelâm*'ı halk yığınlarının Kelamdan uzak tutulmasını başlı başına ele alan bir yapıttır. İslamda felsefi çevrelerde de benzeri bir bakış açısı vardır; sözgelimi, **İbn Rüşd**, *Fasl el-Makâl* (ed. by G. F. Hourani, Leiden 1959, ss. 20-26; İng. Çev.: G. H. Hourani, Leiden 1961, ss. 64-71 ve *Tehâfüt et-Tehâfüt* (bkz., çev.: K. Işık ve M. Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, c. I, ss. 414-415; c. II, ss. 715-716) adlı yapıtlarında gereğinden fazla açıklama yapmanın küfür olduğunu belirttikten sonra, gereğinden fazla açıklamanın halka zarar vereceğini; başkaları (Filozoflar) için besin olduğu halde, halk için zehir durumunda olan bir şeyi onlara sunmak anlamına geleceğini ileri sürer ve hatta bu türlü konulara **Gazzâlî** ve yandaşı **Kelamcılar** girmeseydi, bu konularda açıklama yapma gereği duymayacaktım, der. **İbn Rüşd** *Tehâfüt*'ün bir başka yerinde, Tanrı'nın bilgisi konusundaki tartışmaya değinirken de şunları söyler (c. I, s. 413): "*Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışmanın, bir kitapta yer alması şöyle dursun, karşılıklı tartışma biçiminde cedel yoluyla ele alınması bile yasaklanmış bir husustur; çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması olanaklı değildir. Onlarla birlikte bu türlü konular ele alınırsa, onlar için tanrısallığın anlamı ortadan kalkmış olur. İşte bu nedendir ki, böyle bir bilgiyi araştırmak onlara yasaklanmıştır; çünkü onların mutlulukları için kendi güçleri dahilindeki şeyleri kavramaları yeterlidir*". O dönemlerin kültürel ve siyasal açıdan tekçi, saltıkçı, bütüncü oluşunun gerisinde bu temel anlayış yatar. Yol göstericiler, peygamberler ve peygamberlerden pek de farkları olmayan filozoflardır. (Bkz., benim, *İslam Felsefesinin Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, s. 3-17; *İbn Sina'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar*, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri (Ankara 9-12 Eylül 1985), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu **Atatürk Kültür Merkezi** yayını, Ankara 1990, 153-161; *İbn Sina'nın Psikolojisi*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1984, ss. 381-382).

<sup>147</sup> Arapça bozulmuş Yunanca sözcüğün aslını ve hastalığın tıptaki adını bulmamda bana yardımcı olan **Prof. Dr. Süleyman Çelik**'e teşekkür ederim.

#### Temel Önerme XXIV:

Safralının kötü mizacı ortadan kalktığında, Bulimia açlığına tutulan kimsenin midesinden ağrı yok olduğunda, uzuvları uyuşmuş bir kimsenin uzvunda duyum gücü yerine geldiğinde, durum ne olur? Birincisi tatlıdan tad almağa başlamaz mı? İkincisi açlıktan rahatsız olmaz mı? Üçüncüsü de acıdan helak olmaz mı? Senin örtün kaldırıldığında, görmen o gün keskinleşir.<sup>148</sup>

#### Temel Önerme XXV:

Senin giysin dışında bedenine ait bir örtü bulunur. Ayrılmaya ne denli çabalarsan çabala, ona ilişik kalırsın. Dolayısıyla ilişkide olduğun şeyden sorma. Acı çekersen, sana yazıklar olsun. Ondan kurtulursan sana hayırlar olsun. Bedeninde sanki bedeninde değilmiş gibisin, adeta melekler alemindedin. Gözün görmediğini görür, kulağın işitmediğini işitir, insan kalbine doğmayanı kavrarsın. Tanrı katında elde ettiğine iyice bağlan.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Bu örtü madde örtüsü, cismani örtüdür. Kesin gerçekliğe ulaşmak için, o dönemin anlayışına göre, bu örtünün kaldırılması gerekir. Bu Ortaçağ insanının bakış açısına göre, somut nesnelere dünyasının bilgisi değil, soyut kavramlar dünyasının bilgisi önemlidir. İnsanın kendisini maddesel örtülerinden kurtarması, salt akıl haline gelip, tanrısal alemle birleşmesi gerekir. Bilginin ve bilimin amacı bu şekilde belirlenince, İslam dünyasının geri kalmışlığının nedenlerinden en azından biri konusunda yeterli bilince sahip olabiliriz.

<sup>149</sup> Maddesel ilişkileri, özellikle bedeni aşağılama **Yeni-Eflatuncu** ve **Yeni Pisagorculukta**, bunların **Gnostik** ve **Hristiyan** versiyonlarında yaygındır. Bu anlayış **Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî** de dahil olmak üzere İslam Dünyasında çeşitli felsefi çevrelerde benimsenmiştir. Sözgelimi, daha önce sözünü ettiğimiz *Kitâb Esülûcyâ*'da, **Eflatun** (Platon)'un ruhsal yücelişi şöyle anlatılır (bkz.: *Eflûtîn 'ind el-Arab*, yay.: A. Bedevî, Kuveyt 1977 s. 22, satır 1-9;krş., **Plotinus**, *Enneads*, IV, 8, 1): “Ben yalnız nefis olarak kalabilirim; bedenimi bir yana bırakabilirim; adeta bedensiz soyut bir töz gibi olabilirim; böylece özüme ait olurum; özüme dönerim, diğer şeylerin dışında olurum; hem bilen hem de bilinen olurum; özümde şaşırtıcı bir güzellik, ihtişam ve ışık görürüm; bilirim ki, ben etkin yaşam sahibi, ilahi, erdemli ve yüce alemin parçalarından bir parçayım; bunu iyice bildiğimde, özüm bu alemde tanrısal aleme yücelir; sanki oraya konulmuş ve ona ait olurum; böylece tümüyle akılsal alemin üstünde olurum; adeta bu tanrısal üstün yerde bulunduğumu görürüm; burada dillerin nitelendiremeyeceği, kulakların işitemeyeceği bir aydınlık ve ihtişam görürüm”. Genel **Aristotelesçi** felsefi okul içinde yer almayan, İslam dünyasında Peygamberliği reddetmesiyle ünlenen **Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî**, tıpkı **Aristotelesçi** karşıtları gibi, ruhun bedenden kurtuluş ve asli ülkesine yücelişini savunur, bu konuda onlarla birleşir. Onun **Harran Gnostik** geleneği izleyerek bu yüceliş öyküsünü şöyle anlattığı ileri sürülür: “[**Râzî**] der ki: İkinci öncesiz diri, fakat bilisiz (câhil) olan nefis'tir. Heyula (ilk madde) da aynı şekilde öncesizdir. Sonra nefis bilisizliği dolayısıyla heyula tarafından ayartılarak heyulaya ilişmiş ve cismani hazları elde etmek için ondan suretler meydana getirmiştir. Fakat heyula sureti kabul etmekten hoşnut olmamış, onun etkisinden uzaklaşmıştır; dolayısıyla bağışlayan ve güçlü olan Tanrı'nun nefse bu beladan kurtulması için yardım etmesi gerekmiştir. Tanrı'nun nefse yardımı şu şekilde olmuştur: Tanrı bu alemleri yaratmış,

**Temel Önerme XXVI:**

Tanrı (*Hakk*) katındaki hak konusunda ne dersin? Orada aşkın sureti bulunur. O özü için aşık olunandır, özünden tad alınarak aşık olunmadığı ve ilişilmediği halde...<sup>150</sup>. Ayrıca O'nun varlığı yetkinliğinin ötesindedir. En yetkin biçimde tespih edilmesi yeğlenir.

**Temel Önerme XXVII:**

Hakkı gözleyen, O'ndan ayrılamaz ve eksiklik onu terk eder. Bu iki durum dışında kendinden geçmeden başka bir durum yoktur. Eksikliğin (*'acz*) kendisini terk ettiği kimse, hoşnutluğa kavuşur, hızla aydınlanır [9] ve bağlanır<sup>151</sup>. O, aydınlanmışların değerini bilir.

**Temel Önerme XXVIII:**

Gökyüzü dönüşleriyle, yeryüzü üstünlüğüyle, su akışıyla, yağmur yağmasıyla tapınırlar. Onlar Tanrı'ya bilinçsizce tapınırlar; Tanrı'nın büyüklüğünü anımsatırlar.

---

*heyula cismani hazlar üretsin diye orada uzun ömürlü ve güçlü suretleri görünür kılmış ve insanı yaratmıştır. Sonra Tanrı insan bedenindeki nefsi bu uykudan uyandırmak için ve Yüce Tanrı'nın ona buyurdıklarına tanık olsun diye tanrısal tözden insana akli göndermiştir. Çünkü bu alem onun ikamet yeri değildir, ve anlattığımız gibi, onun yanılışı bu alemin yaratılmasına yol açmıştır. Akıl insana şunları söyler: Nefs heyulaya ilişmiş olduğuna göre, bil ki, nefis ondan ayrılırsa, heyulanın varlığı kalmaz. Bu, insan nefsinin yüce aleme ait olduğunu öğrenmesini sağlar. Nefs bunu bilince, bu aleme karşı tedbirli olur ve bir rahat ve sukunet yeri olan kendi alemine geri döner. [Yine **Râzî**] diyor ki: İnsan bu [yüce] aleme ancak felsefe sayesinde ulaşır. Felsefe öğrenen, [gerçek] alemi bilen, elemden kurtulan ve ilim öğrenen herkes bu baskıdan kurtulur. Öteki nefslere gelince, insan bedeninde (heykel) [mahpus] bulunan bütün nefsler bu gizemi felsefe yoluyla öğreninceye değin bu [aşağı] alemde] kalırlar. [Onlar felsefe öğrenerek gerçek] alemlerine yönelirler ve hep birlikte ona dönerler. Bunun sonunda bu [aşağı] alem yok olur ve heyula, ezelde olduğu gibi, bütün ilişkilerinden kurtulur" (bkz., **S. Pines**, *Mezheb ez-Zerre ind el-Müslimîne*, Arapçaya çev.: **Ebû Rîde**, Kahire 1365, s. 59; *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, ss. 59-60; **S. Pines** bu metni **Nâsır-ı Hüsrev**, *Zâd el-Musâfirîn*, yay. haz.: **Muhammed Bezl er-Rahmân**, Berlin 1341/1922, s. 115'ten almıştır.*

<sup>150</sup> Tanrı'nın sevilen (maşuk) olduğu konusu **Aristoteles**'e kadar götürülebilir. **Th. Gomperz** yukarıda andığımız yapıtında şunları söylüyor (c. IV, s. 116): İlk Hareket Ettiricinin (Tanrı) gök küreleri üzerinde etkinliğinin olması, maddi olmadığı halde her nasılsa onlara dokunması ve onları sevilen nesnenin seveni hareket ettirmesi gibi hareket ettirmesi, **Aristoteles**'in öğretilerine göre, bütün göksel ve yersel hareketlerin son kaynağını oluşturur.

<sup>151</sup> Önceki dipnotlarda da görüleceği gibi, eksiklik (*'acz*) maddeden kaynaklanır; yetkinleşme ve aydınlanma maddeden arınma sürecini anlatır.

### Temel Önerme XXIX:

Sahip olduğun ruh, buyruk aleminin tözlerindedir<sup>152</sup>; suretle biçimlenmemiş, yaratışla yaratılmamış, göstergeyle belirlenmemiştir; o, sükun ve hareket arasında duraksamaz. Bu nedenle geçip giden yoku ve gelecekte bekleneni kavrarsın; melekler aleminde dolaşır, maddi alemde (*ceberût*) uzaklaşırsın.

### Temel Önerme XXX:

Sen iki tözden meydana gelirsin. Bunlardan biri biçim ve surete sahiptir, nitelik ve niceliği vardır, hareketli ve sakindir, yer kaplar ve bölünür. İkincisi ise, bu nitelikler bakımından birinciden ayrılır. Aklın kendisine ulaştığı, zihnin (*vehm*) ise uzaklaştığı özün gerçekliği konusunda birinciyle bir ortaklığı yoktur. Sen hem yaratılmış alemde hem de buyruk aleminden öğeleri bir araya toplamışsın. Çünkü senin ruhun Rabbinin buyruğundan, bedeninin ise Rabbinin yaratmasındandır.

### Temel Önerme XXXI:

Peygamberlik (*nübüvvet*) peygamberlerin ruhlarında var olan ve yaratılmış **büyük alemin** kendisine boyun eğdiği **Kutsal Ruh** (*rûh el-kuds*) ile ilgilidir<sup>153</sup>. Tıpkı yaratılmış **küçük alemin** senin ruhuna boyun eğmesi gibi... .

<sup>152</sup> “De ki, ruh Rabbinin buyruğundandır” (**Kur’ân**, el-İsrâ’ (XVII), 85) ayetinden esinlenilmiştir.

<sup>153</sup> **Aristoteles**’te peygamberlik rüya kuramı ile ilişkilendirilir. **Aristoteles** kimi rüyaların önemini kabul etmekle birlikte tanrısal kaynaklı rüyaları kuşku ile karşılar ve buna neden olarak da, tanrısal kaynaklı oldukları söylenen rüyaların en üst akıl düzeyinde olan kişilerce değil, sıradan insanlarca güvenilir bulunduğu hususunu ileri sürer (Bkz., *De Divinatione per Somnum*, I, 462b, 20vd.). Öyle görünüyor ki, **Fârâbî** ya da yapıtın asıl sahibi, Kutsal Ruh’u Etkin Akılla özdeşleştirmektedir; nitekim **Fârâbî es-Siyâset el-Medeniyye**’de (yay. Haz.: **F. M. Neccâr**, Beyrut 1964, s. 32) işlevi insanı kendi düzeyine ulaştırmak ve onun Yüce Mutluluğa erişmesini sağlamak olan **Etkin Akla, er-Ruh el-Emin** ve **Ruh el-Kuds** adlarının verilmesi gerektiğini ileri sürer ve böylece **Etkin Akıl** düzeyine ulaşan insan aklının da bu adlarla adlandırılabilceğini anlatmak ister. **İbn Sînâ** da sezgi (*hads*) gücünün derecelerinden söz ettikten sonra, bazı kimselerde bu gücün **etkin akılla** ilişki kurmak için fazla bir çabaya, eğitim ve öğrenime gerek bırakmayacak kadar güçlü olduğunu; bu kimselerin salt gizil aklın yeteneği yanında akılsal kavramları alma yeteneğine sahip olduklarını ve her şeyi doğrudan kendi özlerinden biliyorlarmış gibi göründüklerini ve böylece sezginin en yüksek derecesine ulaştıklarını ileri sürer. **İbn Sînâ** bu düzeydeki akla **Kutsal Akıl** (*akl kudsî*) ya da **Kutsal Ruh** (*rûh kudsî*) adını verir. Onca bu akıl yetenek halindeki akıl cinsinden olup, herkeste bulunamayacak kadar yüksek düzeydedir; bu akla ait eylemlerden bazılarının güçlü ve üstün olmaları dolayısıyla hayal gücüne akmaları ve orada duyulur ve işitilir görüntüler ve simgeler oluşturmaları da olanaksız değildir (bkz., *Avicenna’s De Anima*, yay. haz.: **Fazlur Rahman**, Oxford University Press 1970, ss. 248-249; *en-Necât*, yay. haz.: Kürdî, Kahire 1331/1912, s. 272).



Bu yeti (*kuvva*), yaratılış ve alışkanlıkların dışında mucizelere neden olur<sup>154</sup>. Onun (peygamberin) yetileri Levh-i Mahfûz'da yanlış yazılı olanların ve kendileri birer elçi olan meleklerin sahip olduklarının dışına çıkamaz. O, Tanrı katında olanları bildirir.

### Temel Önerme XXXII:

Melekler bilgi suretleri olup, onların tözleri yaratıcı bilgilerdir; üzerinde yazılar bulunan levhalara ve bilgilerin bulunduğu kalplere (göğüslere) benzemez; tersine, özleriyle var olan yaratıcı bilgilerdir onlar; [10] en yüce buyruğu gözleyip, gözledikleri ve yakınlık kurdukları hususlar, onların o'luklarına yerleşir. Fakat kutsal ruh, onlarla uyanık iken ilişki kurar; peygamberlik ruhu ise uykuda iken onlarla ilişkidir<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> **İbn Sînâ** bu konuda bize geniş açıklamalar sunar. O, mucize düzeyinde peygamberlikten söz ederken şunları söyler: Hayal gücünde ortaya çıkan yararlı ya da zararlı olma niteliğini taşıyan görüntüler, etkin hareket yetisini güdüleyen yetiyi harekete geçirir ki, bunun istek ve öfke yetileri olmak üzere iki dalı vardır. Kavrama yetilerinin yargıda bulunmak ve kavramak biçiminde işlevleri bulunduğu halde, harekete yönelten şevk yetisi bu türlü işlevleri yerine getirmeyip, bedensel hareketleri düzenler. Bu bakımdan o kavrama yetilerinden ayrılır. Bu yetinin madde üzerinde onu hareket ettirme etkinliği bulunur. Tıpkı hareket yetilerinde olduğu gibi, nefis hem kendi bedenini hem de bazı özel durumlarda başka bedenleri etkileyebilir. Nefis güçlenip yücelmek suretiyle ilkelere benzeyince, doğadaki unsurlar ona boyun eğerler ve ona karşı edilgin olurlar; böylece bu unsurlarda o, tasarladığı değişikliği meydana getirir. Sözelimi, hastayı iyi eder, kötülerini hastalandırır, ateş olmayan şeyi ateş, toprak olmayan şeyi toprak durumuna sokar, istediğinde yağmur yağdırır, toprağı bereketlendirir, felaketlere ve salgınlara neden olur (bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 200-201; *Livre de Science* (Dânişnâme), Fr. çev.: **M. Achena** ve **H. Massé**, c.II, Paris 1958, ss. 86-87). Bugün kimi insanların kendilerinde olağanüstü bir tanrısal güç bulunduğu kuruntusuna kapılarak, kimi yatkın insanları çevrelerine toplamaları ve onları yönlendirmelerinin gerisinde **İbn Sînâ** ve öncekilerin oluşturduğu bu kuram yatmaktadır. Bu kuram, çağdaş bilimin aydınlığıyla yetiştirilememiş kitlelerin doğaüstü ruhçu yönelişlerinde etkinliğini sürdürmektedir. Bu yönelişleri polisiye önlemlerle engellemek olanaksızdır; Ulusal eğitimi çok iyi düzenlemek ve yaygınlaştırmak en doğru çözümdür.

<sup>155</sup> **İslam Filozofları** büyük bir olasılıkla Hristiyan-Hellenistik bir geleneğin uzantısı olarak uykuda ve uyanık iken görülen "*sadık rüyalar*"ı hayal gücüne özgü peygamberlik ve velilik bağlamında değerlendirirler ve bu konuya Psikolojileri içinde yer verirler; gerçeklik konusunda bilgilenmenin ancak Tanrı ile kurulabilecek bir ilişki sonucu gerçekleşebileceğini böylece anlatmaya çalışırlar. Sözelimi, **İbn Sînâ** bu konuda şunları söylüyor: Hayal gücüne özgü peygamberlik, gerek uyurken algılanan rüyalarla, gerekse uyanırken algılanan görüntülerle kendisini gösterir. Bu türden peygamberliğe herkes sahiptir. Bu türden esinlenmeler (*el-havâtur*) bilincinde olmadığımız bir takım ilişkilerin sonucu olarak nefste ansızın ortaya çıkarlar. Nefsin bu esinlenmelerden elde ettiği şey, alışkanlığa ve yaratılışa uygun olarak bir akılsal olabileceği gibi, bir uyarı, bir işaret de olabilir. Nefis, bu esinlenmeleri iyi bir biçimde saptamadıkça, onlar hayal gücünün faaliyeti sonucu kapalı simgeler halindedir. Onların anımsanması ve çözümlenmesi gerekir (*Avicenna's De Anima*, ss. 174; krş.,

**Temel Önerme XXXIII:**

İnsan gizli (*sırr*) ve açık (*alenî*) olmak üzere ikiye ayrılır; açık olanı, uzuvlarıyla ve karışımlarıyla (*emzâc*) duyumlanan cisimdir. Duyum onun dış görünüşüne dayanır. Anatomi (*teşrîh*) ise iç yönünü gösterir. İnsanın gizli olanı ruhsal yetileridir.

**Temel Önerme XXXIV:**

İnsan ruhunun yetileri iki kısma ayrılır: a) *Eylemle görevli olan yetiler*; b) *Kavramayla görevli olan yetiler*. Eylemin de üreme ile ilgili olan (*neşâ'i*), hayvansal ve insani olan, olmak üzere üç bölümü bulunur. Kavrama ise, hayvansal ve insani olmak üzere iki bölümdür<sup>156</sup>.

**Temel Önerme XXXV:**

Üreme eyleminin amaçları kişinin (*şahs*) korunması, yaşamını sürdürmesi, türün korunması ve doğumla çoğalmadır. Bunlar üzerinde insan ruhunun yetilerinden biri egemendir. Filozoflara (*kavm*) göre, bu yeti bitkisel yetidir. Açıklamayı uzatmaya gerek yoktur.

**Temel Önerme XXXVI:**

Hayvansal eylem yararlı olana çeker ve istek (*eş-şehvet*) yetisini gerektirir; zararlı olandan uzaklaştırır ve korkuyu gerektirir; ondan sorumlu olan da öfke (*gadab*)'dir. Bunlar insan ruhunun da yetileridir.

**Temel Önerme XXXVII:**

İnsan eylemi, bu yaşamda kendisine yönelinen amaç dahilinde güzel ve yararlılığın seçimi, aşırı arzuları dengelemektir. Böyle bir şeye akıl iletir; akıl ona deneyim kazandırır, yakınlık kurmasını sağlar; salt (*asîl*) aklın doğru saydığı eğitimi verir.

**Temel Önerme XXXVIII**

Kavrama, izlenim almağa uygundur. Nasıl ki işitme duyusu sureti bilmek [11] ve ona benzemek suretiyle hareket ederek yakın bir ilişki kuruncaya değin yargı gücüne (*el-hâkim*) yabancı ise, aynı şekilde kavranan şey de (*el-müdre*)

---

aynı yapıt, s. 179). Hayal gücünün simgeleme işlevinin en aza indiği ve aşırı gitmediği durumlarda, başka bir deyişle, hayal gücünün nadiren ortaya çıkan dinlenme durumunda, esinlenmeler bütün gerçeklikleriyle görünürler ve yorumlanmalarına gerek yoktur. Hayal gücünün faaliyetini arttırdığı hallerde ise simgeleme işlemi en yoğun durumdadır ve bu türden esinlenmelerin ve rüyaların anımsama yoluyla yorumlanmaları gerekir (*Avicenna's De Anima*, ss. 174-176; *Livre de Science*, c. II, s. 83). Görüldüğü gibi, İslam Dünyasında rüya tabirlerine kuramsal bir temel de hazırlanmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz., benim, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, TTK Basımevi, Ankara 1984.

<sup>156</sup> Bundan böyle yapılan fizyolojik ve psikolojik açıklamalar büyük ölçüde **Aristoteles** kaynaklı açıklamalardır. İslami döneme gelinceye değin **Aristoteles** yorumcularının açıklamaları da İslam düşünürleri tarafından genellikle özümsemiş ve benimsenmiştir.

surete yabancıdır. Sureti ondan (kavranan şeyden) ayrılır ayrılmaz bilgi oluşur. Sözelimi, duyum duyulardan (*el-mahsûs*) sureti alır; anımsama (*zıkr*) ile bağlantı kurar; [Bu suret] duyulardan uzaklaşmış olsa da, anımsamada alıkonur.

### Temel Önerme XXXIX

Hayvansal kavrama ya dışta ya da içtedir. Dış kavrama beş duyu ile gerçekleşir; iç kavrama kuruntu yetisinden ve buna bağlı olan hayvansal yetilerden kaynaklanır.

### Temel Önerme XL

Dış duylardan her biri, duyulurun niteliği türünden hususlardan etkilenir. Eğer duyulur güçlü ise, kendisi yok olsa da, yerini sureti alır. Sözelimi, görme duyusuyla ilgili olarak, güneşe bakıldığında, bu duyuda güneşin benzeri oluşur. Güneşin cisminde (*cirm*) ayrıldığında bu etki bir süre kalır ve bazen de gözbebeğinin yaratılışına egemen olarak onu bozar. Aynı şekilde işitmede de, bu duyu güçlü bir sestenden uzaklaştığında, rahatsız edici ses bir süre ondan ayrılmaz. Koklama tadalmada da böyledir. Bu husus dokunma duyusunda daha açıktır.

### Temel Önerme XLI

Görme duyusu, karşısında bulunduğu sürece, görülenin imgesini yansıtan bir aynadır. Yok olduğunda ve güçlü olmadığı zamanlarda ise ortadan kalkar.

### Temel Önerme XLII

İşitme, birbirine vurulan iki şeyin birbirine vurulmasından, onun şeklini alan hava titreşimlerinin kulak deliğine girmesiyle oluşur ve ses işitilir.

### Temel Önerme XLIII

Dokunma, dengeli oluşuma sahip organdaki yetidir; kendisinde, dokunduğu şeyin etkinliği nedeniyle oluşan değişikliği duyular. Koklama ve tadalmamanın durumu da böyledir. [12]

### Temel Önerme XLIV

Dış duyların gerisinde duyumun elde ettiği sureti derleyecek ağlar bulunur. Bundan doğan yetiye “*musavvıra*” adı verilir. Beynin ön tarafında bulunur. Duyulur suretleri duylarla temas ve bağlantısı kesildikten sonra da olduğu gibi korur. Böylece duyumdan kaybolduğu halde, orada varlığını sürdürür.

Bir yeti de *kuruntu* (*vehm*) adını alır. Bu yeti, duyulur nesneden duyulanamayanı kavrar. Sözelimi, koyundaki yeti; koyunun duyum organında kurdun sureti görüldüğünde, onun düşmanlığı ve kötülüğü bu yetide belirir; çünkü duyum organı böyle bir şeyi algılayamaz.

Bir başka yeti de “*müfekkire*” (düşünce üreten) diye adlandırılır. Bu yeti “*musavvıra*” (suretleri koruyan yeti) ve bellek'in depolarında saklı tutulan şeyler üzerinde söz sahibidir. Onları birbirleriyle karıştırır ve birbirlerinden

ayırır. Onu ancak insan ruhu ve akıl kullandığında “müfekkire” adını alır. Kuruntu (*vehm*) kullandığında ise, “mütehayyile” denir<sup>157</sup>.

### **Temel Önerme XLV**

Duyum salt anlamları ancak karışık olarak kavrar ve duyulurun ortadan kalkmasından sonra onu koruyamaz. Nitekim duyum **Zeyd**'i salt insan olarak değil, nicelik, nitelik, yer, durum vb. gibi haller eklenmiş olarak kavrar. Eğer bu haller insanlık gerçekliğinde bulunsaydı, bütün insanlar onu paylaşırdı. Buna karşılık duyum bu suretten, duyulurun kendisinden ayrılmasıyla, ayrılır. Dolayısıyla suret ne maddede ne de maddesel ilişkilerle birlikte kavranabilir. [13]

### **Temel Önerme XLVI**

Kuruntu (*vehm*) ve iç duyu anlamı saltık olarak değil, karışık halde algılar. Fakat duyulurun kaybolmasından sonra da onu korur. Nitekim kuruntu ve imgeleme de iç duyu insan suretini saltık olarak değil, nicelik, nitelik, durum gibi eklentiler ve ilişkilerle karışık olarak dışarıdan duyumlandığı biçimde ortaya koyar. Onların insanın insan olarak başka hiçbir eklenti olmaksızın bir örneğine sahip olmağa çalışmaları mümkün değildir. Onlar için mümkün olan yalnızca duyumdan elde edilen karışık insan suretinin, duyulurdan ayrıldığında da, alıkonmasıdır.

### **Temel Önerme XLVII**

İnsan ruhu, anlamın, tanım ve gerçekliğiyle, ondan kendisinde çokluk ifade eden yabancı eklentiler çıkarılmış olarak, kavranmasını sağlar. Böyle bir şey ona ait olan kuramsal akıl adı verilen yeti sayesinde olur. Ruh bir aynaya benzer, kuramsal akıl ise onun cilasına... . Tıpkı görüntülerin, cilası doğa tarafından bozulmadıkça ve Yüce Alem'den kaynaklanan cilası nedeniyle daha aşağıdaki tutku, öfke, duyum ve imgelemeye bulaşmadıkça, cilalı aynalarda yansımaları gibi, akıl edilirler de tanrısal akış nedeniyle onda yansır. Bunlardan yüz çevirip, emr alemini temaşaya yönelirse, Yüce Melekleri temaşa etmiş olur ve en yüce hazza ulaşır.

### **Temel Önerme XLVIII**

Kutsal ruhu hiçbir şey meşgul edemez; dış duyunun giderilmesini sağlayan, onun iç duyusudur. Onun etkisi bedeninden alemin cisimlerine ve onda bulunanlara kadar uzanır. [Kutsal Ruh] akılsalları, insanlardan öğrenim görmeden, meleki ruhtan alır.

### **Temel Önerme XLIX**

Zayıf, sıradan insanların ruhları, içe yöneldiğinde, dıştan uzaklaşır. Dışa yöneldiğinde de, içten uzaklaşır. Dıştan duyum organına [14] yönelirse, ötekinden uzaklaşır; içten bir yetiye yönelirse, ötekinden uzaklaşır. Bu nedenle

---

<sup>157</sup> Müfekkire insanda, mütehayyile ise hayvanda bulunan aynı yetidir.

işitme görmeyi bozar; korku dikkati tutkudan, tutku dikkati öfkeden uzaklaştırır. Düşünme anımsamaya engel olur. Anımsama düşünmeden uzaklaştırır.

### Temel Önerme L

Kutsal ruhu hiçbir şey meşgul edemez<sup>158</sup>.

### Temel Önerme LI

Dışla iç arasındaki ortak sınırdaki bir yeti bulunur ki, bu yeti duyu verilerini biraraya toplar. Onda gerçekte duyum bulunur. Onda hızla hareket eden aletin sureti izlenim bırakır; ortadan kalksa da bu suret, onda düz bir çizgi ya da bir çember biçiminde algılanıncaya değin, böyle olmadığı halde, alıkonmuş olarak kalır. Böyle olmasaydı, onda bulunması uzun sürmezdi.

Bu yeti aynı zamanda uykuda iken iç suretin onda varlığını sürdürmesinin de mekanıdır. Çünkü kavranan şey gerçekte, ister ona dışarıdan gelsin isterse içeriden, onda tasarlanan şey olup, bu tasarım gözleniyormuş gibi gerçekleşir. Dış duyuma sahip olursa, iç duyum ortadan kalkar. Dış duyum ortadan kalkarsa, yok olmayan iç duyum yerleşir. Böylece iç duyumda gerçekleşen şeyin benzeri, uykuda olduğu gibi adeta dışarıda görülüyormuşçasına onda yer eder. Bazen de iç duyu işine öylesine gömülür ki, onun hareketi son derecede yoğunlaşır ve egemenliği iyice ele geçirir. Bu durumda şu iki durumdan biri ortaya çıkar: Ya a) akıl onun hareketini dengeli bir hale getirir ve onun aşırılığını yatıştırır; ya da b) bunu yapamaz ve onun yöresinden uzaklaşır. Eğer herhangi bir şekilde akıl yetersiz kalır ve hayal güç kazanırsa, hayalde bu ayna ile yakın ilişkisi olan bir güç belirir; hayallenen suret onda kavranır ve tıpkı iç duyusu güçlenmiş bir kimseye bir şeyin kavranmasının ya da korkunun yerleşmesinin arız olması gibi, bu suret gerçekte görülüyormuş gibi olur. Bu kimse sesler işitir; insanlar görür. Bu güç bazen iç duyuda gerçekleşir ve dış duyunun eli ona uzanamaz. [15] Onda Yüce Melekuttan bir şey görünür. Bilinmeyenden haberdar olur. Tıpkı uykuda duyuların faaliyeti durduğunda görüldüğü gibi. Rüyalar görür. Bazen bellek yetisi rüyayı olduğu gibi alıkoyar; açıklama gerekmez. Bazen de imgeleme yetisi teşbihi hareketlerle görünenin kendisinden, onunla aynı cinsten şeylere intikal eder. Bu durumda yorum gerektirir. Yorum yorumcunun bir sezgisi olup, bu sayede asıl fer'den çıkarılır<sup>159</sup>.

<sup>158</sup> Öyle görünüyor ki, XLVIII. Temel Önermenin ilk tümcesi fazladan L. Temel Önerme olarak değerlendirilmiş. Bir yazım yanlışı olabilir.

<sup>159</sup> Bkz., yukarıya, dipnot 39. "Yorum yorumcunun sezgisidir, bu sayede asıl ferden çıkarılır" tümcesi her türlü açıklama ve yorumu esinlenmeye bağlayan bir anlayışı ifade eder ve bugün **Postmodernistlerin** "gerçek öznel olarak algıladıklarım, imgelediklerimdir" teziyle örtüşmektedir. Aslında Ortaçağ düşünürlerinin kutsal metinleri yorumlama ve sistemleştirme sırasında takındıkları tavırla **Postmodernistlerin** tavırları arasında çok ciddi bir ayrılık bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kabaca söylemek gerekirse, **Postmodernizm** bir geriye dönüş (*irticâ*) hareketidir.

### Temel Önerme LII

Duyulurun duyulur olarak doğası, akıl edilmek olmadığı gibi, akıl edilirin akıl edilir olarak doğası da, duyulamak değildir. Onun doğası ancak kendisinde duyulur suretlerin yabancı eklentilerle birlikte bulanık görüntüsüne yol açan cismani bir alet olmaksızın duyumun tamamlanması olup, akılsal kavramanın cismani bir aletle tamamlanması değildir. Çünkü onda sureti kavranan şey özeldir. Ortaklaşa paylaşılan genel, bölünebilende bulunmayıp, yer kaplamayan, zihinde (*vehm*) bulunmayan, duyumla algılanmayan gayr-ı cismani tözü almakla akıl edilirleri temaşa eden insan ruhunda bulunur; çünkü o, emr alemine aittir.

### Temel Önerme LIII

Duyum yaratılmışlar alemine ait olan hususlarda, akıl ise emr alemine ait olan hususlarda söz sahibidir. Yaratılmışlar alemiyle emr aleminin üstünde olan, duyum ve akıldan gizlenir. Onun gizlenmesi, açılmaması değildir. Sözelimi, güneş kısa bir süre [bulutla] örtülse, çoğu zaman kendisini açıkça gösterir.

### Temel Önerme LIV

Birliğin özü kavranamaz; o nitelikleriyle kavranabilir. Bilisizlerin nitelermelerinden uzak olan, ulaşılamayacağı dışında O'na ulaşmanın hiçbir yolu yoktur.

### Temel Önerme LV

Meleklerin gerçek özleri ve insanlara kıyaslamak suretiyle elde edilen özleri bulunur. Onların gerçek özleri, emirle ilgilidir. Ancak beşeri yetiden kutsal insan ruhu ona katılır. [16] Karşılaştıklarında iç ve dış duyu yukarıya doğru çekilir. Ona melekten taşıyabileceği bir suret görünür. Meleği kendi sureti dışında görür; sözünü vahiyden başka şekilde işitir. Vahiy, Melek'in dilediği şeyin insan ruhuna doğrudan verilmesidir. İşte gerçek kelam budur; çünkü kelimadan ancak muhatapın kendi iç duyusunda kendisinden kaynaklanmışçasına içerdği kavram (*tasavvur*) anlaşılır. Eğer mührün mumu etkilemesi gibi, muhatap kendi iç duyusuna yönelemiyorsa, onu, iç duyularla dış duyular arasında elçi olarak kabul edilen kendi nefesine benzetir. Sesli olarak konuşur, yazar ya da işaret eder. Muhatap kendisiyle ruh arasında perde bulunmayan bir ruh ise, bu ruh, tıpkı güneşin berrak su üzerinde yansması gibi, onu aydınlatır ve onda iz bırakır. Fakat ruhta iz bırakanın doğası, iç duyuya, güçlendiğinde, ulaşmak ve sözü edilen yetide gerçekte görülüyormuş gibi iz bırakmaktır. Kendisine vahyedilen kişi melek ile iç duyusu sayesinde ilişki kurar; o duyu sayesinde vahiy alır. Daha sonra melek için duyulur bir suret, sözü için işitilen sesler oluşturur. Melek ve vahiy böylece iki biçimde onun kavrama yetilerine ulaşır. Duyu yetilerine hayret ve şaşkınlık, ve vahiy iletilen kişiye de baygınlık arız olur ve bunun sonucunda görür<sup>160</sup>.

<sup>160</sup> Burada Hz. Muhammed'in vahiy alışı sırasında geçirdiği hallerle ilgili rivayetlere uygun bir kuramsal temel oluşturulmaya çalışıldığı anlaşılıyor.

### Temel Önerme LVI

Sanma ki, kalem katı bir alet; levha düzlem biçiminde bir şey; kitap, üzerine işaretler işlenmiş bir şeydir; tersine kalem ruhani bir melek, yazı gerçeklerin betimlenmesidir. Kalem emr'de bulunan anlamları kavrar ve levhayı ruhani bir yazıyla doldurur. Kaza kalemden; takdir levhadan kaynaklanır. Kaza, bir tek emrin içeriğini kapsar; takdir ise, bilindiği kadarıyla, vahyin içeriğini kapsar; göklerde bulunan meleklerle iletilenler [17] iki arzda bulunan meleklerle akar ve bunun sonucunda gerçekte takdir edilen şeyler gerçekleşir<sup>161</sup>.

### Temel Önerme LVII

Sebeup sebeup değilken, sebeup haline gelmiş ve böylece sebeup olmuştur. Sebeup bir ilkede son bulur ki, bu ilkeden, nesnelere sebepleri, onun nesnelereki bilgi düzenine uygun olarak, kaynaklanmıştır. Böylece sen oluş (kevn) aleminde önceli bir doğa ya da önceli bir seçime gücü ancak bir sebepten dolayı bulursun ve sebeplerin sebeplerine doğru yükselirsin. İnsanın, seçme gücü olmayan dış nedenlere dayanmadan bir eylemin başlangıcı olması mümkün değildir. Bu nedenler düzene; düzen takdire; takdir kazaya dayanır; kaza da emr'den kaynaklanır. “Herşey bir ölçüye göredir” (krş., Kur’an, Kamer (LIV), 49).

### Temel Önerme LVIII

Kişi dilediğini yaptığını, istediğini seçtiğini sanırsa, seçimi sonucu şunu keşfeder: Acaba bu seçim yoktu da, kendisinde sonradan mı başladı, yoksa bir başlangıcı yok mudur? Eğer bir başlangıcı olmasa idi, bu seçimin, onun varlığının başlangıcından beri onunla birlikte bulunması; kendisinden ayrılmayan bir seçime doğal olarak sahip olması gerekirdi ve nihayet seçiminin onda başkasından kaynaklandığını söylemek gerekirdi. Eğer başlangıcı olsa idi, her başlangıcı olanın sebebi ve başlatıcısı olacağı için, seçimi gerektiren bir sebepten ve başlangıcı sağlayan başlatıcıdan ileri gelirdi. Bu durum ya onun seçimini seçimle var etmesi anlamına gelirdi ki, bu husus sonsuzca gider; ya da onda seçimin varlığı seçimle olmaz ve ona seçim başkasından yüklenirdi ki, bu da onun seçimiyle olmayan dış nedenlerde ve nihayet her şeye olduğu biçimiyle zorunlu düzenini veren ilk seçimde son bulurdu; çünkü önceli seçimde son bulma ifadesi tekrar başa döndürür.

Buradan açıkça anlaşılıyor ki, iyi-kötü her varolan, öncesiz istençten kaynaklanan sebeplere dayanır.

### [18] Temel Önerme LIX

Her kavrama ya özel bir şeye aittir, sözgelimi “Zeyd”; ya da genel bir şeye aittir, sözgelimi “insan”. Genel için görme gerçekleşmez ve o duyuyla algılanamaz.

<sup>161</sup> Görüldüğü gibi levha (*el-levh el-mahfûz*) Tanrı'nın genel bilgi ve yargısını, kalem ise Tanrı'nın özel bilgi ve yargısını ifade etmektedir.

Özele gelince, ya çıkarımla ya da çıkarımsız algılanır. Gözlem (*müşâhede*) terimi (*'ism*), çıkarımın aracılığı olmadan, varlığı özelin kendi özünde bulunana verilir. Çünkü çıkarım görünmeyene ilgili olup, görünmeyene çıkarımla ulaşılır. Kendisine kanıt getirilen ve böylece onun, kuşkusuz varlığına (*bi-inniyetihi*) hükmedilen, görünmeyen (*gâ'ib*) değildir. Her varlık görünmeyen olmayıp, gerçekte gözlemlenendir. Gerçekte gözlemlenenin algılanması gözlem olup, gözlem de ya doğrudan ve temaslıdır ya da dolaylıdır, derin düşünce (*reviyye*) yoluyla.

İlk Hakkın özü kendisine gizli değildir. Bu husus çıkarımla olmaz. O'nun özü özünden dolayı yetkinliğini gözlemleyebilir. Başkasına, çıkarımsız, doğrudan ilişki ve temas olmadan, görüldüğünde, bu başkasınca öylesine görülür ki, uzak olduğu doğrudan ilişki onun için olanaklı olur; dokunulur ve tadılır vb. . Eğer yaradan bu kavrama yetisini öteki dünyada görme organında meydana getirme gücüne sahipse, O'nun kıyamet gününde, kendilerinden yüce olduğu hiçbir benzetme, niteleme ve karşılıklılık ve koşutluk olmadan görülmesi de olanaksız değildir. Bu O'nun (Hz. Muhammet'in) şu sözünün yorumudur: "*O gizli olmayıp, açık ve seçiktir*". Herşey ya tıpkı zayıf bir ışık gibi zayıf bir varlığa sahip olacak kadar gerçekteki hali gerilediği için ya da tıpkı güneş ışığı, daha doğrusu güneş yuvarlağı gibi, gücünün şiddeti, kavrama yetisinin ona karşı yetersiz kalması ve güçlü bir varlık payına sahip olmasından ötürü, gizlidir. Gözler ona baktıklarında yorgun düşer ve şekli son derecede bulanıklaşır. Yahut da engelden ötürü gizlidir. Engel, [19] gözle, gözün ilerisindeki duvar gibi, ya ayrıktır ya da ayrık değildir. Bu ikincisi de ya nesnenin gerçekliğiyle karışıktır ya da karışık olmayıp, bitişiktir. Karışık, insanlığın gerçekliğini bir örtü gibi gizleyen dayanak ve ilinekler gibi, onda gizlidir. Öteki duyulur şeyler için de durum aynıdır. Akıl onun gerçek özüne ulaşmak için bunları soyutlamak zorundadır. Bitişik ise, giyilmiş giysi gibidir ve ayrık durumundadır.

#### **Temel Önerme LX**

Bitişik ve ayrık, kavramayı kendilerinde alıkoydukları için gizlidir; çünkü her ikisi de kavranana yakındır.

#### **Temel Önerme LXI**

Dayanak açık gerçekliği gizler; çünkü onun edilginlikleri, insan suretini gizleyen nutfe gibi, yabancı (*garib*) eklentilerden kaynaklanır. Eğer denge çok yüksek derecede ise, kişi büyük cüsseli ve yakışıklı olur. Biraz kuru ise, tersi söz konusudur. Aynı şekilde onların çeşitli doğaları çeşitli garip durumlara yol açar.

#### **Temel Önerme LXII**

Yakınlaşma (*kurb*) ya mekansaldır ya da tinseldir. Hak (Tanrı) mekanda değildir; dolayısıyla O'nda mekansal yakınlık ve uzaklık düşünülemez. Tinsel ya varlıkta birleşme ya da nelikte birleşmedir. Nelik bakımından hiçbir şey İlk Hakka benzemez; bu nedenle hiçbir şey O'na oranla daha yakın ve daha uzak değildir. Varlıkta birleşme de daha bir yakınlığı gerektirmez. Nasıl gerektirsin ki? Çünkü O, her varlığın ilkesi ve vericisidir. Aracıyla iş görseydi, aracının



aracısı olurdu; oysa O, aracıdan daha yakındır. Bitişik ya da ayrık, İlk Hakkı gizleyen bir engel yoktur. İlk Hak dayanağın karışımından uzak, dayanağın ilineklerinden ve yabancı eklentilerinden kutsaldır. Sahip olduğu şeylere özünde sahiptir.

### [20] Temel Önerme LXIII

O'nun varlığından daha yetkin bir varlık yoktur. O'nda varlığın eksikliğinden ileri gelen bir gizlilik yoktur. O özünde açık (*zâhir*), açıklığının fazlalığından ötürü gizli (*bâtın*) dir. Tıpkı güneşin her gizli olan şeyi açığa çıkarması ve gizliliği ortadan kaldırarak nüfuz etmesi gibi, herşey O'nunla açıklık kazanır.

### Bundan Sonraki Temel Önermenin Yorumu

Hakkın özünün o'luğunda (varlığında) çokluk ve karışım olmayıp, bütün örtülerden soyutlanmış, kendindedir. Onun açıklığı (*zâhiriyyetuhu*) buradan gelir; her türlü çokluk karışım ise, özünden ve açıklığından sonra olup, bir olmaları bakımından O'nun özündendir. Onlar açık olmaları bakımından açıktır. Onlar gerçekte özleriyle açık olup, onların ortaya çıkmalarıyla herşey ortaya çıkar. Bir başka kez her şeye her şeyle görünür. Bu, ayetlerle açığa çıkma (*zuhûr*) olup, özünü açığa çıkmasından sonradır. Onun ikinci açıklığı çoklukla ilgilidir ve birlik olan O'nun ilk açıklığından kaynaklanır.

### Temel Önerme LXIV

İlk Hakkın, kudretiyle yarattığı şeyleri, tıpkı duyulur nesnelere varolmaları (hazır olmaları) ve bizde izlenim bırakmaları yönünden kavranmaları gibi, bu nesnelere yönünden kavradığı söylenemez. Tersine O'nun, nesnelere kutsal özünden dolayı kavradığının bilinmesi gerekir. Özünü gözlediğinde, yüce kudretini gözlemiş olur. Kudret sayesinde kudrete konu olan şeyi ve her şeyi gözlemiş olur. O'nun özünü bilmesi, başkasını bilmesinin nedenidir. Bir bilginin bir başkasının nedeni olması olanaklıdır; çünkü İlk Hakk'ın kul için belirlediği taati bilmesi, onun rahmete nail olduğunu bilmesinin sebebi; O'nun sevabının kesintiye uğramayacağını bilmesi de, bir kimsenin cennete girdiğinde, cehenneme girmeyeceğini bilmesinin sebebidir. Bu, zamanda öncelik ve sonralığı gerektirmez; özünü bir öncelik ve sonralığı gerektirir. [21] Önce'den bir kaç biçimde söz edilir: **Zamanda öncelik.** Sözelimi, yaşlı çocuktan öncedir. **Doğada öncelik,** kendisi başkasının gerisinde yer aldığı halde, bir başkasının kendisinin gerisinde yer almamasıdır; sözelimi, bir ile iki arasındaki ilişki. **Düzende öncelik.** Sözelimi, kıble bakımından ele alındığında ilk safın ikinci saftan önce gelmesi. **Üstünlükte öncelik.** Sözelimi, Ebu Bekir'in Ömer'e önceliği. **Özde ve Varlığa Hak Kazanma Bakımından Öncelik.** Sözelimi, Yüce Tanrı'nın istenci ve bir nesnenin olması. Çünkü bunların her ikisi de birlikte (zamandaş) olup, şeyin olması Yüce Tanrı'nın istencinden zamanda sonra olmayıp, özün gerçekliğinde sonradır; zira sen "Tanrı diledi ve nesne oldu" dersin; "nesne oldu ve Tanrı diledi" demezsin.

### **Temel Önerme LXV**

O'nun özünü bilmesi, özünden ayrı olmayıp, özünün kendisidir. Oysa O'nun her şeyi bilmesi özü olmayıp, özünün ayrılmazı olan özüne ait bir niteliklidir. Onda sonsuz sayıda çokluk bulunur; bu da sonsuz sayıda kuvvet ve kudretin karşılığı olarak sonsuz sayıdaki bilinenlerin çokluğuna dayanır. Çokluk öзде olmayıp, özden sonradır. Çünkü nitelik özden zamanda değil, varlık sıralamasında sonradır. Ancak bu çokluk, açıklaması uzun bir zaman alacak olan öze yükselmeyi sağlayan bir sıralamadır. Sıralama çokluğu bir düzene sokar ve düzen de O'ndaki birliktir. Hak (Tanrı) öz ve nitelikler olarak göz önüne alındığında, hepsi birliktedir. Dolayısıyla herşey O'nun kudreti ve bilgisinde simgelenen her şeydir. Buradan herşeyin gerçekliği süreklilik kazanır ve maddelere bürünür. O, nitelikleri bakımından bütünü bütünü olup, O'nun özünün birliği onları kuşatır.

### **Bundan Sonraki Temel Önermenin Yorumu**

Söze uygun düştüğünde kendisinden haber verilene uygun söze doğru (*hakk*) denir. Yine gerçeğe uygun düştüğünde kendisinden haber verilene ilişkin varlığa da doğru (*hakk*) denir. [22] Yine yanlış olması olanaksız olana da doğru denir. Yüce İlk, kendisinden haber verilen yönünden doğru; varlık yönünden doğru; yanlış olmasının olanaksız olması yönünden de doğrudur. Fakat biz O'nun doğru olduğunu söyleriz, çünkü O, kendisine yanlışlık karışmayan ve her yanlışın varlığını zorunlu kılan zorunlu'dur: "Tanrı'nın dışında herşey yanlış değil mi?" O gizlidir, çünkü O'nun açıklığı kavramayı giderecek kadar şiddetli olup, gizlenir. O açıktır, çünkü sonuçlar O'nun niteliklerine uygun olup, O'nun özünden dolayı zorunludur. Kudret, ilim vb., bu sonuçlar sayesinde kabul edilir. Bir başka deyişle, kudret ve ilimde imkan alanı geniştir. Öze gelince, olanaksız olup, özün gerçekliği kavranamaz; o, bize göre gizlidir ve bu durum bir yönden değildir. Kendine göre ise bir yönden açıktır. O'nun niteliklerinden biraz elde ettiğinde, bu durum seni beşeri niteliklerden yoksun bırakır ve senin özünü (soyunu) cismani yatağından söküp çıkarır. Böylece sen kavranamayan özü kavrar; kavrayamadığını kavramaktan haz duyarsın. İşte bu nedenledir ki, senin O'nun gizliliğinden açıklığına ulaşman gerekir. Böylece en yüce olan ve tanrısallık alemi, en aşağı ufuktan ve beşeri alemden açıklığa kavuşur.

### **Temel Önerme LXVI**

Tanım cins ve ayırımdan oluşur. Sözelimi, "insan konuşan canlıdır" denir. Burada insan cins; konuşan ise ayırımdır.

### **Temel Önerme LXVII**

Dayanak, niteliği ve çeşitli durumları taşıyan şeydir. Suyun donması ve kaynaması, kerestenin iskemle olması ve kapı olması; giysinin siyah ve beyaz olması gibi.

### **Temel Önerme LXVIII**

O, kendisinden her varlığın başkasına sudur etmesi bakımından İlk olduğu gibi, varlığa en yaraşır varlık olması ve O'na ilştirilen her zamanda varlığın var

olması bakımından da İlk'tir. Zaman O'nunla birlikte bu şey olmadan bulunur. Demek istiyorum ki, O'nda değil, O'nunla birlikte bulunur. O [23] İlk'tir; çünkü her şeyin O'nda önce sonucu olarak, ikinci olarak da alıcılığı olarak bulunduğu düşünüldüğünde, zamanda değildir. O sondur; çünkü nesnelere nedenlerine ve ilkelerine iliştiirildiğinde iliştiirilen şey O'nda durur. O sondur, çünkü her dilekteki gerçek amaçtır. Amaç mutluluğa benzer. Sözelimi, "suyu niçin içtin?" sorusuna karşılık, "mizacı değiştirmek için" yanıtını verebilirsin; "niçin sağlık istedin?" diye sorulunca da, "mutluluk ve iyilik için" diyebilirsin. Böylece geriye yanıtlanacak soru kalmaz; çünkü mutluluk ve iyilik başkası için değil, kendisi için istenir. İlk Gerçeğe her şey gücü ölçüsünde doğa ve istenç ile ulaşır. Onların en üstünü de ayrıntılara, uzun söze sahip olan ilimde derinleşmiş olanlardır. O ilk sevilendir. Bu nedenle O, her amacın sonu, düşüncenin ilki, gerçekleşmenin de sonudur. Her zamanda olanın, kendisinden sonra gelen bir zamanda bulunması ve Gerçek'ten sonra bir zamanın bulunmaması bakımından sondur. O isteyendir, yani her şeyin kendi payını almasını isteyendir. O egemendir, yani yokluğu yok etmeğe, özleriyle yanlışlığa yaraşır oldukları için nelikleri ortadan kaldırmağa muktedirdir. "Her şey yok olur, yalnızca O'nun yüzü kalır" (Kur'an, Kasas (XXVIII), 88). Bizi kendi yoluna ilettiği ve erdemliğine yönelttiği için O'na hamdolsun.

**MANTIK VE ESKİ FELSEFENİN İLKELERİ KONUSUNDA  
SORUNLARIN KAYNAKLARI**  
(‘UYÛN EL-MESÂ’İL FÎ’L-MANTIK VE MEBÂDÎ’ EL-FELSEFET EL-  
KADÎME)

**I**

[2]

**KAVRAM**

(TASAVVUR)

Bilgi güneşin, ayın, aklın ve zihnin (*nefsin*) kavranması gibi, saltık (*mutlak*) kavram; ve göklerin küreler şeklinde birbiri içinde gerçekleşmesi ve alemin önceli (*muhdes*) olduğunun bilinmesi gibi olumlmalı kavram (*önerme*) biçiminde ikiye ayrılır.

Kimi kavramlar ancak kendilerinden önce gelenin kavranması ile tamamlanır. Sözelimi, uzunluk, genişlik ve derinlik kavranmadan cisim kavranamaz.

Kendisinden önce gelenin kavranmasına gereksinim duyulması her kavram için söz konusu değildir. Daha doğrusu, kendisinden önce gelenin kavranmasıyla kavranmayan bir son kavramda durmak gerekir: Zorunluk (*vucûb*), varlık (*vucûd*) ve olumsal (*mumkin*) gibi<sup>162</sup>. Bunların, kendilerini içerecek daha önceki bir şeyin kavranmasına gereksinimleri yoktur. Daha doğrusu, bunlar zihinde yer etmiş açık ve seçik anlamlardır. Bir kimse bu anlamları sözle açıklamak istediğinde, bu, ancak zihin için bir uyarıdır; çünkü o, bu anlamları, kendilerinden daha iyi bilinen şeylerle açıklayamaz<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Daha sonra önermeler konusunda da ele alınacağı gibi, burada Ortaçağ felsefesinin temel ilkelerinden biri olan “*dizileri sonsuzca geriye doğru uzatmak olanaklı değildir*” ilkesinden hareket edilmektedir. Bu ilke ontolojik alanda, varlıklar dünyasında olduğu kadar soyut kavramlar ve önermeler dünyasında da geçerlidir. Buna göre ne kavramları ne de önermeleri sonsuzca geriye doğru uzatabiliriz; çünkü böyle bir şeyin olması bilgiyi olanaksız hale getirir. Aynı şekilde nedenleri geriye doğru uzatmak da varlıklar dünyasını tehlikeye sokar. Ancak burada kavramlar ve önermeler alanıyla varlıklar dünyası arasında bir fark vardır: Kavramlar ve önermeler alanında dizi, kavramlar ve önermeler cinsinden olduğu halde, varlıklar dünyasında ilk ya da temel neden dünyasal varlıklar cinsinden değildir ve eleştiriye son derecede açıktır. Birincisi makul ve geçerli olduğu halde ikincisi akıl dışı ve geçersizdir. Nitekim varlıklar dünyasıyla ilgilenen bilimler varlıklarla ilgili nedenleri varlıklar dünyası dışında değil, varlıklar dünyası içinde arar ve nedenler dizisinin sonsuzca uzatılabileceği varsayımıyla hareket eder ve bilir ki, nedenleri, bırakın varlıklar dünyası dışında durdurmayı, varlıklar dünyası içinde durdurmak bile bilimin önünde bir engel oluşturur.

<sup>163</sup> Çünkü bu kavramların tanımlanabilmeleri için klasik **Aristotelesçi** Mantık’ın gerekli gördüğü cins ve ayrımları yoktur.

## II

[3]

### ÖNERME (TASDİK)

Önermenin bir türü, kendisinden önce başka şeyler kavranmadan kendisi kavranamayan önermedir. Biz alemin önceli olduğunu bilmek isteriz. Önce, alemin bileşik olduğunu, her bileşiğin önceli olduğunu olumlamak (*tasdik*) gerekir. Böylece biz alemin önceli olduğunu biliriz. Kuşkusuz bu önerme (*tasdik*) kendisi bir başka önermeye dayanmayan bir önermede son bulur.

Bunlar akılda açık ve seçik olan yargılardır (*ahkâm*): Sözelimi, *her zaman iki karşıttan biri doğru, öteki yanlıştır*<sup>164</sup>; *bütün parçadan büyüktür*.

Kendisiyle bu yolları bildiğimiz ve böylece nesnelere kavram ve önermelerine ulaştıran ilim, Mantık İlmî'dir.

Bizim amacımız sözünü ettiğimiz bu iki yolu bilmek ve böylece eksiksiz kavramla eksik olanı, kesin önerme ile kesine yakın önermeyi ve olası (*doğru*) sanı ile kuşkuyu birbirinden ayırmaktır<sup>165</sup>. Biz bu bölümlerden kuşku duyulması mümkün olmayan eksiksiz kavram ile kesin önermeyi ele aldık.

Deriz ki:

## III

[4]

### VARLIKLAR (MEVCÛDÂT)

Varlıklar ikiye ayrılır: a) Özü düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan. Buna "varlığı olumsal" (*mumkin el-vucûd*) denir. b) Özü düşünüldüğünde varlığı zorunlu olan: Buna da "varlığı zorunlu" (*vâcib el-vucûd*) adı verilir<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> Bu, o dönemin **Aristotelesçi** iki değerli mantık anlayışının sonucudur. Bu mantık doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bütün olasılıkları dikkate almadığı için kısır bir mantıktır ve modern bilimin doğasına da aykırı düşmektedir. Çağdaş bilgi kuramına göre, mutlak doğru kavramı bir yanılsamadır; biz gerekçelendirebilmelerimiz ölçüsünde doğruya yaklaşırız ve elde ettiğimiz sonuçla tatmin oluruz; ancak bu mutlak sonuca ulaştığımız anlamına gelmez. Mutlak ulaşılması olanaksız bir ütopya, bizim için bulanık ve belirsiz bir şeydir.

<sup>165</sup> Kesin önerme, kesin bilgi Ortaçağ bilimi ve felsefesinin bir ürünüdür ve fizikötesi bir kavramdır. Kesin bilgi çoğu kez dünyalık bilgi olan doğru sanıdan farklı olarak öte dünyalık bir bilgidir. Doğru sanı (*doksa=right opinion, true belief*) kavramı **Eflatun** kaynaklı bir kavramdır ve bu dünyalık bilgiyi ifade eder; kesin bilgi *episteme*'dir. Bu türden bir bilgi bu dünyada değil, *ideler* dünyasında bulunur. **Eflatun**'un diyaloglarında, özellikle *Thaetetus* adlı diyalogunda bu konuda yer alan farklı bilgi tanımları ve anlayışı hakkında bkz., **Th. Gomperz, age.**, ss. 160-166.

<sup>166</sup> Bilindiği gibi, yalnızca olumsalın deneyimi edinilebilir. **Fârâbî** ve öncülleri buradan hareketle tamamıyla deneyim dışı bir varlık türünün olabileceğini düşünüyorlar ve burada da yine iki değerli mantığın sunduğu seçenekleri doğru olarak kabul ediyorlar.

Olumsalın olmadığını düşündüğümüzde, bir olanaksızlık gerekmez. Onun varlığı bir nedeni gerektirir. O, zorunlu olduğunda da, başkasıyla zorunlu olur.

O halde o, her zaman özüyle olumsal, başkasıyla zorunludur. Bu olumsallık ya öncesiz bir şeydir ya da belli bir andadır.

Olumsal nesnelere neden-sonuç biçiminde sonsuzca uzayıp gidemez. Onlar döngü (*devr*) de oluşturamazlar. Daha doğrusu, onların bir şeyde son bulmaları zorunludur<sup>167</sup>. Bu şey de İlk Varlık'tır.

#### IV

#### VARLIĞI ZORUNLU

#### (*VÂCİB EL-VUCÛD*)

Varlığı zorunlunun, var olmadığı düşünüldüğünde, böyle bir şey olamazlığa yol açar<sup>168</sup>. Onun varlığının nedeni yoktur. Onun varlığı başkası sayesinde olamaz. O nesnelere varlığının İlk Nedenidir. Onun varlığının, varlığın başlangıcı olması ve her türlü eksiklikten uzak olması gerekir. Onun varlığı eksiksizdir. Onun varlığının en eksiksiz varlık olması; madde, suret, fiil ve gaye gibi nedenlerden uzak olması gerekir.

<sup>167</sup> *Teselsül* (zincirleme sonsuzca geriye doğru gidiş) ve *devr* (döngü) Ortaçağlarda Tanrı'nın yadsınmasına yol açacağı endişesiyle olanaksız görülmüş; olumsalın kendi kendine yeterli olmaması nedeniyle bir İlk Nedensiz var olmasının olanaksız olduğu kabul edilmiştir. İlk Neden'in olumsallar cinsinden olmamasının İlk Neden kavramını anlamsız ve evreni açıklayıcı bir ilke olmaktan çıkaracağı düşünülmemiştir. Üstelik İlk Neden'e olumsallardan varlığa engel olacağı için esirgenen öncesizlik ve sonsuzluk yüklenmiştir.

<sup>168</sup> Kuşkusuz, *Varlığı Zorunlu* diye bir şeyin var olması, nesnel (bizim dışımızda) bir örneğinin bulunması halinde böyle bir olamazlık söz konusudur. **Fârâbî** burada tamamıyla zihinsel bir tasarımı gerçekte karşılığı bulunan bir şey olarak düşünmekte; varlık (ontolojik) kanıtı yanlılarının salt kavramdan nesnel gerçekliği olan bir varlığa geçilebileceği yanlına düşmektedir. Salt kavramdan gerçekte yokluğa geçiş, *kare biçiminde çember*, *bin kenarlı dörtgen* kavramlarında olduğu gibi, olanaklı olduğu halde, salt kavramdan gerçekte varlığa geçiş olanaklı değildir; salt kavramdan, eğer mantıksal bir çelişki taşııyorsa, gerçekte onun olabileceği sonucuna varılabilir; sözgelimi, *anka kuşu* dış dünyada karşılığı bulunmayan bir kuştur, ancak çeşitli organlarıyla olumsal varlıklara benzediği için mantıksal olarak böyle bir kuşun hiç olamayacağı söylenemez. *Klasik Tanrı* kavramı bu açıdan daha da sorunlu bir kavramdır; çünkü olumsal varlıklar alanının dışında bir varlık olarak tasarlanır; O'nun var olduğunu söylemek bir yana, olabileceğini söylemek bile anlamsız ve çelişiktir. Bu nedenle *Tanrı* bizim sığınma, bir başka deyişle inanma gereksinimimizin bir ürünüdür. Nitekim **Fârâbî**'nin metninin devam eden satırlarında dikkati çeken Tanrı'yı tanımlama ve açıklama girişimi, bilgi alanımızı oluşturan olumsal dünyayı dışlayan bir girişimdir. Bu açıklamalarla Tanrı'yı var sayabiliriz, ama var edemeyiz.

## V

**[5] VARLIĞI ZORUNLUNUN NİTELİKLERİ**

“*O vardır*” dediğinde, O’nun cisim gibi neliği yoktur. Varın da cismin de tanımını şeydir; ancak O, varlığı zorunlu olandır. O’nun varlığı böyledir.

O halde O’nun cinsi, ayırımı (*fasl*), tanımı, kanıtı yoktur; O her şeyin kanıtıdır. Varlığı özü nedeniyle sonsuz ve öncesiz olup, yokluk O’nunla birlikte bulunmaz. Varlığı gizil halde (*kuvve halinde*) değildir.

O halde O’nun olmaması olanaksız olup, sürekli kalması için hiçbir şey gereksinimi yoktur; bir durumdan bir başkasına geçmez. O, sahip olduğu gerçekliğin kendisinden başka bir şeyin sahip olduğu gerçeklik olmaması anlamında birdir. Büyüklük ve niceliğe sahip olan nesnelere olduğu gibi bölünemez olması anlamında birdir. O halde O’na nicelik, zaman ve mekan yüklenemez. O cisim de değildir; O yine varlığı gibi özünün de kendisinden başka şeylerden olmaması anlamında birdir. O’nun özü suret, madde, cins ve ayırım gibi anlamlardan oluşmaz. Karşıtı yoktur. Salt iyilik, salt akıl, salt akıldedir, salt akledendir. Bu üç şeyin hepsi O’nda birdir. O bilgedir, diridir, bilgilidir, güçlü ve istençlidir. En yüce görkemlik, yetkinlik ve güzelliştir. O özüyle en büyük mutluluğa sahiptir. O ilk sevendir; ilk sevilendir. Bütün nesnelere varlığı O’ndan kaynaklanır; çünkü O’nun varlığının etkisi nesnelere ulaşır ve nesnelere var olur. Bütün var olanlar O’nun varlığının etkisinden kaynaklanan bir düzen içindedir<sup>169</sup>.

**[6]**

## VI

**VARLIĞI ZORUNLUNUN VARLIKLARLA İLİŞKİSİ**

Her varlığın O’nun varlığından kaynaklanan bireysel bir bölümü ve basamağı vardır. Nesnelere O’ndan var olması bizimkilere benzeyen bir amaç nedeniyle değildir. Ne de o nesnelere ait bir amaca sahiptir. Nesnelere On’dan, sudur etmeleri ve gerçekleşmeleri için bir bilgiye ve hoşnutluğa sahip olmadan, doğal olarak sudur etmez. Nesnelere O’ndan, özünü bildiği ve gerçekte olması gerektiği biçimde [var olan] iyilik düzeninin ilkesi olduğu için, zuhur eder.

O halde O’nun bilgisi, bildiği şeyin varlığının nedenidir. O’nun nesnelere bilmesi zamansal bir bilgi değildir. O bütün nesnelere varlığının, yok olmalarından sonra soyut varlığı verdiği anlamında değil, onlara sonsuz varlığı

<sup>169</sup> Bütün bu açıklamalar Kelam düşüncesinin gelişmesiyle Tanrı konusunda İslam inancının bir parçası haline gelen *muhâlefetün li’l-havâdis* (olumsallardan farklı olma) niteliğiyle yakından ilgili olan açıklamalardır. Buna göre, Tanrı, deneyimine sahip olduğumuz bütün olumsallardan farklıdır; hatta olumsalların karşıtıdır. Böyle olunca, Tanrı kavramının bizce açık bir kavram olması, evreni açıklaması ve anlamlı bir hale getirmesi nasıl düşünülebilir, bu noktada bir paradoks (garabet) ile karşı karşıya değil miyiz? **İslam Filozofları** olayın bu boyutunu hiç tartışmamışlardır.

vermesi ve onlardan saltık yokluğu kaldırması anlamında, nedenidir. O, ilk yaratılanın nedenidir.

Özgün yaratma (*ibdâ*), varlığı özünden olmayan bir nesnenin varlığının sürekliliğinin korunmasıdır. Bu sürekliliğin Yaratıcının özü dışında bir nedenle ilişkisi yoktur<sup>170</sup>.

Bütün nesnelere O'nunla ilişkisi, Yaratıcı olması ya da Kendisiyle var ettikleri arasında bir aracı bulunmaması ve O'nun aracılığıyla öteki nesnelere nedeni olması bakımından, bir tek ilişkidir.

O, eylemlerinin nedeni olmayandır. O yaptıklarını bir başka şey için yapmayandır.

[7]

VII

### İLK YARATILAN (EL-MUBDA' EL-EVVEL)

O'ndan kaynaklanan ilk yaratık sayıca bir tek şeydir<sup>171</sup>. O da İlk Akıl'dır. İlk yaratıkta çokluk ilineklilik olarak gerçekleşir; çünkü onun varlığı özünü olumsal, İlk Varlık'la zorunludur. Çünkü o, özünü ve İlk'i bilir.

<sup>170</sup> Özgün ya da örneksiz, benzersiz yaratma, genellikle Tanrı'ya özgü bir yaratma olarak kabul edilir. İnsanın yapıp etmeleri ise bir örneğe, bir benzere bakarak oluşturulan yapıp etmelerdir. Bu açıdan bakıldığında insan yalnızca öykünür (taklit eder). Sözelimi, Tanrı'ya öykünür, peygamberlere, velilere, müritlere, dervişlere ve babalara öykünür. **Fârâbî**'nin siyaset kuramında bu husus daha açık bir biçimde yer almaktadır.

<sup>171</sup> Çünkü *birden ancak bir tek şey çıkar*. **Plotinus** kaynaklı bu anlayış hemen hemen bütün İslam Filozofları çevresinde yaygındır. Krş., daha önce sözünü ettiğimiz *Kitâb Esûlücyâ*, s. 75; burada yapının yazarı şunları söylüyor: “*Yüce alemde bu aleme ulaşan şeyler bir tek şey olup, bu alemde çok olur*” (ve'l-eşyâ'u el-vâkı'atu min el-âlem el-a'lâ hezâ'l-âlemi innemâ hiye şey'un vâhidun yetekesseruhâ hünâ). Yine aynı yapıtta (s. 73) şöyle deniyor: “*Deriz ki: [İlk] Akıl eksiksiz ve yetkin varlıktır, onun bir olduğundan kuşku yoktur*”. **Plotinus**'a göre Bir'den ya da İyi'den yine bir olan İlk Akıl; İlk Akıl'dan henüz birliği yitirmeyen Evrensel Nefs oluşur; ancak bunlar Bir'den ya da İyi'den farklı olarak birliklerinde çokluğu da barındırırlar. **A. H. Armstrong**, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge University Press 1967)'de yer alan çalışmasında bu konuda şunları söylüyor: “*Plotinus Aklın Bir'den, Nefsin Akıldan çıkışını ışığın güneşten, ısının ateşten, soğğun kardan ve kokunun kokulu şeyden yayılması benzetmeleriyle açıklamaktan kesinlikle hoşlanmaktadır; fakat o bu benzetmeleri yeterli bulmaz,..yapmış olduğu bu benzetmelerin keskin bir eleştiricisidir. Bu çıkışın özgürlük ve bağımsız seçimi dışlama ya da onu bilinçli olarak tasarlanmış yaratıcı bir eylemden daha aşağıda yer alan bir eylem durumuna getirme anlamında otomatik ve zorunlu olduğunu söylemek istediğini düşünmek onun düşüncesini temelde yanlış anlamak olacaktır*” (bkz., s. 240). Bir sonraki sayfada ise şöyle der: “*Plotinus'a göre, Aklın Bir'i olağan temasında olan şudur: Akıl kaynağının saltık birliğine kendisini yöneltse de, bu birliği olduğu gibi alamaz, onu parçalara ayırır ya*



Ondaki çokluk İlk'ten değildir; çünkü varolabilirlik onun özüne ait olup, onun İlk'ten aldığı varlık yönüdür.

### VIII

#### İKİNCİ AKIL VE EN YÜKSEK GÖK KÜRESİ

İlk Akıl'dan, varlığı zorunlu olduğu ve İlk'i bildiği için, bir başka akıl gerçekleşir. Onda çokluk ancak sözünü ettiğimiz biçimde olur.

Bu ilk akıldan, varlığının olumsal olması ve özünü bilmesi bakımından, maddesiyle en yüksek gök küresi ve nefis olan sureti gerçekleşir. Bundan amaç, bu iki şeyin iki şeyin sebebi olmasıdır. Bir başka deyişle, gök küresi ve nefsin [sebebi olmasıdır].

[8]

### IX

#### AKILLAR VE ÖTEKİ GÖK KÜRELERİ

İkinci akıldan bir başka akıl ve en yüksek gök küresinin altındaki bir başka gök küresi oluşur. Ondandır böyle bir şeyin oluşmasının tek nedeni, onda ilineklilik olarak bulunan çokluğun, sözünü ettiğimiz gibi, İlk Akıl'da başlamasıdır. Buna göre, akıldan akıl ve gök küresi oluşur. Biz bu akılların ve gök kürelerinin niceliğini ancak kısa ve öz bir biçimde bilebiliriz. Şöyle ki, bu eylem durumundaki akıllar, maddeden soyutlanmış etkin akılda son bulur. Burada gök kürelerinin sayısı sona erer. Akılların birbirlerinden oluşmaları sonsuzca sürüp gidemez.

Bu akılların çeşitli türleri vardır; her biri tek başına bir türdür. Sonuncu akıl bir yönden yersel nefislerin varlığının, bir başka yönden de gök küreleri aracılığıyla dört unsurun varlığının sebebidir<sup>172</sup>.

---

*da onu çok yapar ve böylece Bir'in gücü sayesinde kendisini birlikte çokluk olarak oluşturur*".

<sup>172</sup> Bu dört unsur toprak, su, hava ve ateştir. Biçimsiz İlk Maddeye suret vererek onu gök küreleri aracılığıyla unsurlar haline getiren bu sonuncu göksel akıldır. Buna **Fârâbi** ve diğer İslam Filozofları "etkin akıl" adını veriyorlar ve dinsel deyişle "Cebrael" ile özdeşleştiriyorlar. Bu bakış açısına göre, tözsel temel değişimler nesnelere kendi etkinliği olmayıp, tanrısal varlıkların etkinliğidir; bir başka deyişle, su hava olacaksa, bu değişimi göksel oluşumlar ve etkin akıl sağlar. Türler bu dört unsurun çeşitli oranlarda dengeli karışımıyla meydana gelir; bu dengeli karışımları sağlayan ve onları belli bir türün suretini almağa hazır hale getiren de yine göksel oluşumlar aracılığıyla etkin akıldır; ayrıca türün suretini de etkin akıl verir. Kuşkusuz buradaki göksel oluşumlar bugün Astronomide tanıdığımız oluşumlar değil, Tanrı'nın istencini (iradesini) gerçekleştiren oluşumlardır ve mistik bir anlamı vardır. O günün düşünürleri için nesnelere kendi iç işleyişlerinden kaynaklanan etkinlikleri bulunmamaktadır. Bu nedenle gözler o dönemlerde gökyüzüne çevrilmiş; müneccimlik gözde bir meslek haline gelmiştir. Sözelimi, Ortaçağ bilimine katkıları

## X

### VARLIKLARIN OLUŞUMU

Çeşitli karışımların unsurlarından, aralarındaki orana göre, töz bakımından bitki, hayvan ve insan nefslerini alabilecek yatkınlıkta bir şeyin oluşması gerekir. Bu töz bu alemdaki oluşların sebebi olduğu gibi, hareketleri kendisi hareket etmeyen bir eksen çevresinde olan gök kürelerinin de sebebidir. Onların hareketlerinden, düzenli bir biçimde birbirleriyle temasından, dört unsur oluşur.

Akıllardan her biri, kendisinden kaynaklanması gereken iyi düzeni bilir. Bu durum kendisinden kaynaklanması gereken iyi varlığın nedeni olur. Gök cisimlerinin tümel ve tikel bilgileri vardır. İmgeleme yoluyla onlar, bir durumdan ötekine geçiş türlerinden birini alır ve bu imgeleme nedeniyle de cismani imgeleme oluşur. Bu sebep hareketin sebebidir. Tikellerden cismani hareketlere ilişik imgelemeler oluşur. Ayrıca bu değişmeler dört unsurun değişmesinin, bu oluş ve bozulmuş aleminde ortaya çıkan değişmelerin de nedenidir.

[9]

## XI

### HAREKETİN BİRLİĞİ, FARKLILIĞI VE DEĞİŞMESİ HEYULA (İLK MADDE) VE SURET

Gök cisimlerinin bir tek anlamda, yani kendilerinden sudur eden döngü hareketinde ortaklığı, dört maddenin (*unsurun*) bir tek maddede ortaklığının nedeni olur. Onların hareketlerinin farklılığı ise, dört suretin farklılığının nedenidir.

Bir durumdan ötekine değişmeleri dört maddenin ve onlardan meydana gelenlerin meydana gelişlerinin ve yok oluşlarının nedeni olur.

Gök cisimleri, dört maddenin madde ve suretten bileşik olması bakımından, ortak olsalar da, onların maddesi ve cisimleri dört unsurun ve var olanların maddesinden farklıdır. Sözgelimi, hepsi cisim olmakta ortak oldukları halde, oradaki suretler buradakilerden farklıdır; çünkü onlardaki üç boyut varsayımsaldır.

Durum böyle olduğu içindir ki, heyulanın (ilk maddenin) eylemsel varlığı suretten yoksun olamaz; doğal suretin varlığı da heyuladan yoksun olamaz. Daha doğrusu, heyula eylemsel olarak var olmak için sureti gerektirir.

Onlardan biri bir başkasının nedeni olamaz. Daha doğrusu, burada her ikisini birlikte var eden bir neden bulunur.

---

olduğu ileri sürülen **Ebû Bekr Zekerıyyâ er-Râzî**'nin bakırdan altın elde etmek için yıllarca uygun göksel oluşumları beklediği bir öykü olarak anlatılır.

[10]

XII

### HAREKET TÜRLERİ

Göksel hareketler durumsal döngü (*vaz`iyye devriyye*) hareketleridir. Oluşup, bozulan hareketler mekansal hareketlerdir. Nicel ve nitel hareketler ve doğrusal hareketler (*el-hareket el-müsteviyye*) basit cisimlerden ayrılmayan hareketlerdir. Bunlar da ikiye ayrılır: a) Ortadan, b) ortaya doğru [olanlar]. Bunlar bileşik nesnelere hareketi olup, dört maddenin basitlerinin onlara üstün gelmesiyle oluşur<sup>173</sup>.

XIII

### HAREKETİN AYRILMAZ NİTELİKLERİ

Hareket ve sükunun ilkesi, dışarıdan ya da istençten değilse, “doğa”<sup>174</sup> diye adlandırılır. İstençten yoksun hareketler eşit olup, [bu hareketlerin ilkesi] “bitkisel nefis” adını alır; ya da [hareketler] istençli olup, tek biçimli veya olabildiğince farklı biçimlerde olabilir; bunların ilkeleri hayvansal ve feleksen nefis diye adlandırılır. Nesnelere ilişkili olduğu harekete “zaman”; zamanın kesintiye uğradığı noktaya da “an denir”<sup>175</sup>.

Hareketin zamanda başlangıcı ve sonu bulunamaz. O halde hareketli ve hareket ettiricinin de böyle olması gerekir. Hareket ettirici de hareketli olsa idi, hareket ettiriciyi gerektirirdi; çünkü hareketli hareket ettiriciden ayrılmaz ve hiçbir şey özü dolayısıyla hareketli değildir. O halde, böyle bir şeyin sonsuzca olmaması gerekir; daha doğrusu, hareketli olmayan hareket ettiricide son bulması gerekir. Böyle olmasaydı, sonsuz sayıda hareketliler ve hareket ettiricilere ulaşıldı ki, böyle bir şey olamaz.

Hareketli olmayan hareket ettiricinin bir olması, büyüklüğü ve cisminin olmaması, parçalanmaması ve kendisinde hiçbir biçimde çokluk bulunmaması gerekir.

<sup>173</sup> Bunların çağdaş fizikteki hareket açıklamalarıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır; bu açıklamalar çıplak gözle elde edilen sıradan algılamaların sıradan bir tasnifi niteliğindedir.

<sup>174</sup> “Doğa” nesnelere Tanrı'nın yerleştiği etkin gücü anlatır ve cansız nesnelere “türsel ayırım”ıyla bir anlamda özdeşdir. Sözelimi, yakıcılık ateşe Tanrı'nın araçlar vasıtasıyla yüklediği ayırdedici bir güçtür. Canlılarda var olan “nefis” ve insanda var olan “akıl” da böyledir. Bunlar nesnelere kendi etkinliklerinin sonucu olmayıp, Tanrı'nın etkinliğidir.

<sup>175</sup> İslam Aristocularının “zaman” görüşü konusunda geniş bilgi için bkz., benim, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, AÜİF. Dergisi, c. XIX, Ankara 1978, ss. 97-116.

[11]

XIV

### CİSMİN AYRILMAZ NİTELİKLERİ

İçeren cismin yüzeyi ile içerilen cismin yüzeyi “mekan” adını alır. Boşluğun gerçekliği yoktur. Yön gök cisimlerinden kaynaklanır; çünkü onlar her şeyi çevreler ve onların bir merkezi vardır.

Kendisinde doğal eğilim (*el-meyl et-tabî`î*) bulunan cisimde zoraki eğilim (*el-meyl el-kasrî*) bulunamaz, çünkü onun doğasında döngüsel eğilim (*el-meyl ed-devrî*) bulunduğu, doğrusal eğilimi (*el-meyl el-mustakîm*) alamaz. Her var olan yok olur ve onda doğrusal eğilim bulunur. Gök küresinin ise, doğası gereği, küresel eğilimi (*el-meyl el-müstedîr*) vardır.

XV

### MADDENİN BÖLÜNMESİ VE HAREKETİN SÜREKLİLİĞİ

Bölünme sonucu parçası bulunmamakta (*atomda*) son bulan hiçbir büyüklük (*mikdâr*) yoktur. Cisimler parçaları bulunmayan parçalardan (*atomlardan*)<sup>176</sup> birleşik değildir. Cismin birleşikliği, hareket ve zaman, parçaları bulunmayan parçalardan (*atomlardan*) oluşamaz.

Nesnelerin büyüklükleri vardır. Sayıların da birleşik olması söz konusudur; sonluluk olabildiği halde, onlar eylemsel olarak sonsuz olamaz, boşlukta ve dolulukta sonsuz boyut bulunamaz<sup>177</sup>.

Sürekli hareket ancak küresel hareket için olanaklıdır. Zaman bu hareketle ilişkilidir. Doğrusal hareketlerin sürekliliği yoktur. Yönecekleri bir yer; arzulanacakları bir zaman; yönelişlerinde meydana getirebilecekleri bir açı yoktur.

[12]

XVI

### MEKAN

Her cismin özellikle kendisine cezbedildiği bir mekanı vardır. Eğer cisim basit olsaydı, onun mekanı ve biçiminin aynı türden olup, kendisinde farklılığın bulunmaması gerekirdi. Yuvarlak cisim de böyledir. Dördünden her birinin biçimi küreye benzer.

<sup>176</sup> Buradaki atom kavramından çağdaş bilimdeki atom kavramına sıçramak olası değildir. Çünkü bu anlayış, tıpkı İlkçağ Yunan düşünürlerinde olduğu gibi, deneysel temellere değil, daha çok kurgulamalara, zihinsel olasılıklara dayanır. Sözelimi, uzamı bulunan bir şeyin bölünebilirliği hakkında akla gelen olasılıklardan biri onun sonlu parçalardan oluşması, öteki ise sonsuz parçalardan oluşmasıdır. İslam Dünyasında Filozoflar çevresi ikinci olasılığı benimser.

<sup>177</sup> İslam Dünyasında felsefi çevreler sonsuzca bölünmeyi kabul ettikleri halde evrenin boyutları bakımından sonlu olduğunu kabul ederler.

Her cismin bir gizil durumu bulunur; bu gizil durum onun hareketinin, özü dolayısıyla bir başlangıcı bulunmasını sağlar. Farklı türlerin bulunmasının nedeni, kendilerindeki ilkelerin farklı olmalarıdır.

Alemin basit unsurlarının, içinde buldukları yerleri vardır. Onlardan hiçbiri olanaksız değildir. Alem, bir tek küre oluşturarak basit unsurlardan birleşiktir. Alemin dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla alem mekanda değildir. Ne boşluğa ne de doluluğa iletir.

Her doğal (*tabi`î*) cisim, özel mekanına vardığında, ancak zoraki olarak hareket edebilir. Mekanından ayrıldığında ise, ona doğru doğa dolayısıyla hareket eder.

[13]

XVII

### GÖK KÜRESİ

(EL-FELEK)

Gök küresinin doğası beşinci doğadır. Ne sıcak ne soğuk, ne ağır ne de hafiftir. Gök küresine hiçbir şey nüfuz edemez. Onda doğrusal hareket ilkesi yoktur. Hareketinin karşıtı yoktur. Gök küresinin varlığı, ondan başka bir şey olsun diye değildir. Aslında bu onun kendine özgü durumudur. Hareketi doğal olmayıp nefsanidir. Onun hareketi şehvet ve öfkeden ileri gelmez; maddeden ayrık akılsal şeylere benzeme arzusundan (*şevk*) kaynaklanır.

Gök kürelerinden her birinin kendisine benzemeyi arzuladığı kendine özgü ayrık bir aklı vardır. Hepsinin arzusunun aynı cinsten bir tek şeye yönelik olmayıp, her birinin, başkasının sevdiğinden ayrı özel bir sevdiği bulunur. Her şey (hepsi) sevilenin bir olması hususunda ortaktır ve bu sevilen de İlk Sevilen'dir<sup>178</sup>.

[Gök kürelerinden] her birinin hareket ettirici yetisinin sonsuz olması gerekir. Cismani yetilerden her biri sonludur. Sonlu bir yeti bir cismi sonsuz bir süre hareket ettiremeyeceği gibi, sonlu bir güç de sonsuz bir cismi hareket ettiremez. Bir cisim, bir başka cismin nedeni olamayacağı gibi, nefsin ve aklın nedeni de olamaz.

<sup>178</sup> Göksel akılların ve gök kürelerinin sürekli döngü hareketi birbirlerine ve son aşamada Tanrı'ya olan sevgilerinden ötürüdür. Bu bakış açısı bütünüyle **Aristoteles** kaynaklıdır ve maddeyi canlı olarak gören bir anlayışın (hylozoism) sonucudur. O diyor ki: "*Kendisi Hareket etmeyen Hareket Ettirici (Tanrı) fiziksel olarak hareket ettirmez; O sevilen olduğu için her şey hareket eder*" (*De Caelo*, 279a 18). Aynı konuda **Gomperz** de özetle şunları söylüyor (*age.*, s. 116): İlk Hareket Ettiricinin her nasılsa dokunduğu ve sevilen nesnenin seveni hareket ettirmesi gibi hareket ettirdiği gök küreleri üzerindeki etkinliği, **Aristoteles**'in öğretisine göre, bütün göksel ve yersel hareketlerin son kaynağını oluşturur.

[14]

XVIII

### DÖRT UNSURDAN OLUŞAN CİSİMLERİN YETİLERİ

Dört unsurdan oluşan cisimlerde, eyleme yatkın olmayı sağlayan yetiler bulunur. Bu yetiler sıcaklık ve soğukluktur. Eylemin alınmasına yatkınlığı sağlayan yetiler bulunur; bunlar da yaşlık ve kuruluktur.

Onlarda ayrıca etkin ve edilgin olmak üzere başka yetiler de bulunur; dilde ve dudakta etkin olan tad; koklama organında etkin olan koklama, katılık, yumuşaklık, sertlik ve yapışkanlık gibi. Bütün bunlar hepsi de ilk olan dört unsurdan kaynaklanır.

Doğası gereği yoğun sıcaklığa sahip olan cisim, ateş; yoğun soğukluğa sahip olan cisim su; yoğun alıcılığa sahip olan hava; yoğun yapışkanlığa sahip olan topraktır. Oluş ve bozuluşun ilkeleri (*usûl*) olan bu dört madde, birbirine dönüşmeyi kabul eder. Oluşup bozulan nesnelere, ancak kendilerinde, yapılarının oluşmasında rol oynayan çeşitli yaratılışların alınmasına yatkın olmayı sağlayan farklı oranlara göre ortaya çıkan yatkınlıklardan (mizaçlardan) kaynaklanır.

[15]

XIX

### SURETLER, NİTELİKLER, YATKINLIKLAR (MİZAÇLAR) VE TÜRLELER

Bu suretlerden duyulur nitelikler (*keyfiyyet*) kaynaklanır. Bu nitelikler kendilerinden başkalarını ortadan kaldırıp, onların yerlerini alırlar. Suretler oldukları gibi kalır.

Dört mizaçtan<sup>179</sup> doğan şeylerin güçleri ve suretleri kalıcı olup, yok olmaz. Mizacın gerçekliği, dört niteliğin bulunduğu durumdan değişerek, bir karşıttan ötekine geçmesidir. Bu ilkesel güçlerden doğar ve bir orta nitelik gerçekleşinceye değin bunların birbirini etkilemesi, Tanrı'nın amaç bakımından bilgeliğidir; çünkü ilkeleri yaratan ve onlardan çeşitli mizaçları meydana getiren, her mizacı belli bir türe özgü hale getiren ve dengeli olmaktan uzak her mizacı yetkinlikten uzak her türün nedeni kılan O'dur. Dengeli olmaya en yakın türü insan mizacı kılan ve böylece konuşan nefsi almasını sağlayan da O'dur.

---

<sup>179</sup> Dört yatkınlık (mizaç), dört karışım (hılt)'la yakından ilgilidir. Bu dört karışım kan, kara safra, sarı safra ve balgamdır. Dört yatkınlık bunlara göre, kansı yatkınlık, kara safra yatkınlık, sarı safra yatkınlık ve balgamsı yatkınlık biçiminde sıralanır. Burada dört sayısı da önemlidir. Evren dört öncesiz, Tanrı, akıl, nefis ve maddeden oluşmuştur; yeryüzündeki nesnelere temel öğeleri, toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dördtür; dört ana nitelik, dört ana karışım, dört ana yatkınlık, dört ana yön ve dört iklim vardır. Evrenin dörtlülere göre düzenlenmesi dört sayısının göksel dörtlülükle ilişkili olmasından dolayı kutsallaştırılmasıyla ilgilidir; kutsallığın kanıtı olarak da genellikle ilk dört sayının toplamının (1+2+3+4=10) yetkin olduğu kabul edilen 10 sayısına denk gelmesidir.

Her bitki türünün bir nefsi olup, bu nefis, o bitki türünün suretidir<sup>180</sup>. Bu suretten, eylem yapmayı sağlayan organlar sayesinde türü yetkinliğe eriştiren güçler meydana gelir.

Her hayvan türünün durumu da buna benzer.

[16]

XX

### İNSAN TÜRÜNÜN AYRIK OLMAYAN YETİLERİ

Bir canlı türü olan insanın şu özellikleri bulunur: Onun, cismani yetilerle eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan yetilerin kendisinden kaynaklandığı bir nefsi bulunur. Onun artık bir yetisi ise, cismani bir organ olmadan eylemini gerçekleştirmesidir ki, bu yeti eylem (*fi'l*) yetisidir.

Bu yetiler arasında beslenme, büyüme ve üreme bulunur. Bunlardan her birinin hizmet ettiği bir yetisi vardır.

Kavrama yetileri arasında da; dış yetiler ve imgeleme, kuruntu, anımsama, düşünme gibi iç duyum ile istek, öfke ve organları hareket ettiren hareket yetileri bulunur.

Sözünü ettiğimiz bu yetilerden her biri bir organla iş görür. Böyle olmadan olamaz. Bu yetiler ayrik olmadan bir olamaz.

[17]

XXI

### İNSAN TÜRÜNÜN AYRIK YETİLERİ

Eylemsel akıl bu yetiler arasındadır. Bu akıl yapılması gereken insani eylemleri bulup ortaya çıkarır. Nefsin yetileri arasında bilen (*kuramsal*) akıl yer alır. Bu akıl sayesinde nefsin tözü yetkinleşir; eylemsel akli töz durumuna gelir. Bu aklın basamakları vardır: Kimi zaman a) heyulani (*maddesel*), kimi zaman b) meleke durumunda, kimi zaman da c) kazanılmış, akıl olur.

Akılsalları kavrayan bu yetiler basit birer töz olup, cisim değildir; gizillikten eylemselliğe geçmez. Ancak ayrik akıl dolayısıyla yetkin akıl durumuna gelir ki, bu ayrik akıl, onu eyleme çıkararak etkin akıldır.

Akılsalların bölünebilir şeylerden olması ya da bir durumunun olması olanaklı değildir. O maddeden ayrik olup, beden ölümünden sonra da varlığını sürdürür. Onda yokluğu alma gücü yoktur. O bir tek töz olup, gerçekte insandır.

Onun organlarına yayılmış yetileri vardır. Onun “suret verici”den çıkışı onu almaya yatkın nesnenin çıkışı sırasında olur ki, bu nesne bedendir. O zaman çıkışa hak kazanır.

<sup>180</sup> ‘Nefs’in suret olduğu konusunda krş., **Aristoteles**, *De Anima*, II 1, 412a, 20-22.

[18]

XXI

**RUH VE CESET, İYİLİK VE KÖTÜLÜK  
ÖDÜL VE CEZA**

Bu şey (insan), ceset, ve bedenin parçalarından biri olan kalpte yerleşik, ruhtur ve nefsin ilk dayanağıdır. **Eflatun**'un dediği gibi, nefsin varlığı bedenden önce olamaz. **Tenasühçülerin** (ruh göçünü savunanların) dediği gibi, nefsin cesetten cesede geçmesi de olanaklı değildir.

Bedenin ölümünden sonra nefsin mutlulukları ve mutsuzlukları (*şekâvât*) vardır. Bu durumlar nefsler için farklılık gösterir. Bunlar nefslerin hak ettikleri şeylerdir. Nefsler bütün bunlara zorunlu ve dengeli olarak sahip olurlar; tıpkı insanın bedeninin sağlığına dikkat etmesiyle güzelleşmesi gibi. Bedene hastalık bu yönden gelir. Sorunlarda yardım Tanrı'nın eliyle (*gücüyle*) sağlanır. Herşey yaratılış amacına ulaşır.

Yüce Tanrı'nın gözetimi (*inâyet*) herşeyi kapsar; herkesle ilişkilidir. Her şey O'nun kaza ve kaderiyle olur. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyledir; çünkü kötülükler (*eş-şurûr*) zorunlu olarak kötülüğe sahip olan nesnelere tabi şeylerdir. Kötülükler var olup yok olan şeylere ilişirler<sup>181</sup>.

Bu kötülükler ilinekli olarak övülen şeylerdir; çünkü bu kötülükler olmasaydı, pek çok iyilik sürekli olmazdı. Eğer bu şeye ilişik olan birçok iyilik zorunlu olan kötülüğün kolaylıkla elde edilmesinden ötürü gelip geçici olsaydı, bu durumda kötülük daha çok olurdu.

---

<sup>181</sup> Burada **Fârâbî** konuya bir filozof gibi değil, geleneksel bir kelamcı gibi yaklaşmaktadır.



**ABSTRACT**

Two short works of **Farabi**, translated into Turkish under the title of “*The Basic Principles of Philosophy*” and “*The Sources of the Problems in respect of Logic and the basic principles of the Ancient Philosophy*” of which **Farabi**'s authorship of the former is controversial, deserve to be held of high importance in the History of Islamic Thought and have a special place in understanding the conceptual world of the Middle Ages. They almost offer us briefly his conceptual world and show us the fundamentals of his political philosophy. It is just for this reason that we added before the translations in sequel of a brief explanation about the works translated a part which includes a summary of his political philosophy.

His abovementioned former work, which we disputed its authenticity but may be placed in the same conceptual tradition of **Farabi**, is coloured with Islamic Mysticism. In this respect it greatly differs from his other works. The fact that it greatly differs from his other works should not be taken to mean that the contents of his other works are foreign to it. This can be verified by the very fact that he attributes every new and original knowledge to the indirect communication of God with a chosen person and that he forms his whole thought with reference to God.

We not only supported translations with notes and paraphrases, but also tried to show in places the problematic nature of the conceptual tradition of the Middle Ages.

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ SON SINIF ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÖĞRETMENLİK UYGULAMASI İLE ÖĞRETMENLİK MESLEĞİNE YÖNELİK TUTUMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Doç.Dr. Mevlüt KAYA\*

## ÖZET

Bu araştırmada, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması ile öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıfta 1998-1999, 1999-2000 ve 2000-2001 öğretim yıllarında öğretmenlik uygulaması yapan toplam 683 öğretmen adayı üzerinde yapılmıştır. Araştırmada öğretmen adaylarına “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği” uygulanmıştır. Öğretmen adaylarının genel olarak öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarının olumlu olduğu görülmüştür. Öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile öğretmenlik uygulamasıyla ilgili şu değişkenler arasındaki ilişki önemli bulunmuştur: Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında kendilerini yeterli görüp görmemeleri, öğretmenlik uygulamasının kendilerinin öğretmenlik mesleği konusunda gelişmelerine katkısının olup olmadığı, öğretmenlik uygulamasında öğrencilerden kaynaklanan sorunlarının olup olmaması.

**Anahtar kelimeler:** Öğretmenlik uygulaması, öğretmenlik mesleğine yönelik tutum, öğretmen adayları, İlahiyat Fakültesi öğrencileri.

## Giriş

Öğretmen yetiştirmede okullardaki öğretmenlik uygulamasının vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Ancak bu uygulamanın kapsamı ve biçimi, öğretmen yetiştirme sistemlerinde daima tartışıla gelmiş ve bu konuda çeşitli modeller ortaya konmuştur. Ülkemizde öğretmen yetiştirmenin tarihine bir göz attığımız zaman, bu konuda bizim de sürekli bir arayış içinde olduğumuz göze çarpmaktadır.<sup>1</sup>

---

\*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Ali Yıldırım, “Öğretmen Eğitiminde Eğitim Fakültesi-Uygulama Okulu İşbirliği: YÖK/Dünya Bankası Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitimi Projesi Çerçevesinde Geliştirilen Bir Program”, **Milli Eğitim Dergisi**, Sayı:140, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1998, s.7.

Ülkemizin öğretmen yetiştiren kurumlarında ilk kez öğretmenlik uygulaması çalışmalarını başlatan kişi olarak Satı Bey bilinmektedir. Satı Bey, 1909'dan önceki öğretmen okullarının zayıflığının nedenlerinden birinin, bu öğretmen okullarında uygulama okullarının bulunmayışını göstermektedir.<sup>2</sup>

Satı Bey, İstanbul Öğretmen Okulu'na (Darülmüallimin'e) müdür olarak atandıktan sonra, 1911 yılında bu okulun içinde bir uygulama okulu açmıştır. 1915 yılında öğretmen okullarının ilkökul üzerine üç yıldan dört yıla çıkarılması dolayısıyla hazırlanan yeni öğretmen okulu programında öğretmenlik uygulamaları 4. sınıfta haftada dokuz saat olarak yer almıştır.<sup>3</sup> Bu ders, 1924 yılından sonra öğretmen okullarının programlarında Öğretim Metodu ve Uygulama "Usulü Tedris ve Tatbikat" dersine dönüştü. İlk ve orta dereceli okullara öğretmen yetiştiren kurumlardaki öğretmenlik uygulaması, değişik süreç ve biçimlerden geçerek günümüze kadar gelmiştir.

Cumhuriyet döneminde ülkemizde din eğitimi öğretmeni yetiştiren kurumların tarihi gelişimine baktığımızda, din öğretimi yapan ilk yüksek öğretim kurumu olarak 1924'de Darülfünun'da açılan İlahiyat Fakültesi'ni görüyoruz. Bu İlahiyat Fakültesinin amacı, 3 Mart 1924 tarih ve 430 numaralı Tevhid-i Tedrisat Kanununun 4. maddesinde, "yüksek din uzmanları yetiştirmek" olarak belirlenmiştir. Esas amacı öğretmen yetiştirmek olmayan bu fakültenin ders programında pedagoji dersleri yer almamıştır.<sup>4</sup> Darülfünun İlahiyat Fakültesi 1933 yılında kapanmıştır. Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin kapanmasından sonra, 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak bir İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Ankara İlahiyat Fakültesi'nin ders programında ise, iki saatlik bir "Pedagoji" dersi bulunmaktaydı.<sup>5</sup>

Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasına kadar İmam-Hatip Liselerinin meslek dersleri ve orta dereceli okulların din dersi öğretmeni ihtiyacını Ankara İlahiyat Fakültesi karşılamaya çalışmıştır. Ankara İlahiyat Fakültesi'nin artan İmam-Hatip Okullarının meslek dersleri öğretmeni, öğretmen okullarının ve orta dereceli okulların Din Dersi öğretmeni ihtiyacını karşılayamaması sonucu, bu okullara öğretmen yetiştirmek amacıyla 1959 yılında Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak, Eğitim Enstitüleri seviyesinde 4 yıllık İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuştur. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nü 1962'de Konya, 1965'de Kayseri, 1966'da İzmir, 1969'da Erzurum, 1975'de Bursa, 1976'da Samsun ve 1979'da Yozgat Yüksek İslam Enstitülerinin açılışları takip etmiştir. Yüksek İslam Enstitüleri, Ankara İlahiyat Fakültesi ile birlikte öğretmen

<sup>2</sup> Hasan Ali Koçer, **Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi** (1773-1923), Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1991, s.174

<sup>3</sup> Cavit Binbaşoğlu, **Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, s.105

<sup>4</sup> Halis Ayhan, **Türkiye'de Din Eğitimi** (1920-1998), M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.41

<sup>5</sup> Ayhan, **a.g.e.**, s.218

yetiştirme görevleri yanında, Diyanet İşleri Başkanlığının ihtiyacı olan müftü ve vaiz gibi din görevlilerini de yetiştirmiştir.

1971-1982 yılları arasında yüksek din öğretimi yapan Erzurum Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi on yıl kadar din eğitimi öğretmeni ve din görevlisi yetiştirmiştir. Bu Fakültenin ders programında 1971-1975 yılları arasında haftada bir-iki saatlik pedagoji dersi yer almıştır.<sup>6</sup>

Yüksek İslam Enstitülerinin ders programında 1972 yılına kadar öğretmenlik meslek dersleri bulunmamaktaydı. Sadece, haftada iki saatlik “Dini Pedagoji” dersi vardı.<sup>7</sup> 19.01.1972 tarihinde çıkan 14077 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan Yüksek İslam Enstitüleri Yönetmenliği ile öğretmenlik meslek dersleri bu kurumların ders programlarında yer almıştır. Bu dersler Eğitim Psikolojisi (2), Ruh Sağlığı ve Rehberlik (2), Ölçme ve Değerlendirme (2), Eğitim Sosyolojisi (2) ve Öğretim Bilgisi (2) dersleridir.<sup>8</sup> 1979 yılında öğretmenlik meslek derslerinde yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Bu yeni düzenlemede öğretmenlik meslek dersleri Eğitime Giriş (2), Eğitim Psikolojisi (2), Genel Öğretim Metotları (3), Ölçme ve Değerlendirme (1), Eğitim İdareciliği (1) ve Eğitim Sosyolojisi (1) şeklinde belirlenmiştir.

1972 yılında çıkarılan Yüksek İslam Enstitüleri Yönetmenliğinde öğretmenlik uygulamasına ilişkin bir ifade yoktu. Talim ve Terbiye Kurulunun 1974 yılında 469 sayılı kararında, öğretmenlik uygulamalarının mart ayı içerisinde üç hafta süreyle yapılması hükmü yer almıştır.<sup>9</sup> Yüksek İslam Enstitülerinde 1974 yılından 1982 yılına kadar son sınıfta üç hafta süreyle öğretmenlik uygulaması yapılmıştır.

Yüksek İslam Enstitüleri, 1982 yılında çıkarılan 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olan diğer bütün öğretmen yetiştiren kurumlar ile birlikte üniversitelere bağlanmış ve İlahiyat Fakültesi olarak teşkilatlanmışlardır.<sup>10</sup> Ülkemizde 1982 yılındaki bu düzenleme ile Ankara Üniversitesi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, Konya Selçuk Üniversitesi, Kayseri Erciyes Üniversitesi, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Bursa Uludağ Üniversitesi'ne bağlı olmak üzere sekiz İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. 1987'de Şanlıurfa'da Gaziantep Üniversitesi'ne, 1993'de Sakarya'da Sakarya Üniversitesi'ne, Rize'de Karadeniz Teknik Üniversitesi'ne, Darendede İnönü Üniversitesi'ne, Diyarbakır'da Dicle Üniversitesi'ne, Isparta'da Süleyman Demirel Üniversitesi'ne ve Van'da Yüzüncü Yıl Üniversitesi'ne, 1994'de Çorum'da Gazi Üniversitesi'ne, Elazığ'da Fırat

<sup>6</sup> M.Şevki Aydın, **Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı** (1923-1998), İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayını, Kayseri, 2000, s.110

<sup>7</sup> Aydın, **a.g.e.**, s.99

<sup>8</sup> Tayyip Duman, **Türkiye’de Orta Öğretime Öğretmen Yetiştirme** (Tarihi Gelişimi), Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1991, s.83

<sup>9</sup> Duman, **a.g.e.**, s.183

<sup>10</sup> **Resmi Gazete**, Sayı:17760, Tarih:20.07.1982

Üniversitesi'ne, Adana'da Çukurova Üniversitesi'ne ve Sivas'da Cumhuriyet Üniversitesi'ne, 1995'te Çanakkale'de Onsekiz Mart Üniversitesi'ne, 1996'da İstanbul'da İstanbul Üniversitesi'ne, 1997'de Kahramanmaraş'da Sütçü İmam Üniversitesi'ne ve Eskişehir'de Osmangazi Üniversitesi'ne bağlı olarak açılanlar ile İlahiyat Fakültelerinin sayısı yirmi üçe ulaşmıştır.<sup>11</sup>

Talim ve Terbiye Kurulu 1980 yılında 62 sayılı kararıyla 1981-1982 yılından itibaren öğretmen yetiştiren kurumlarda uygulanmak üzere 21 kredilik öğretmenlik meslek dersleri programını kabul etmiştir.<sup>12</sup> Yükseköğretim Kurulu Başkanlığının 03.10.1995 tarihli yazısı ile öğretmenlik meslek dersleri programında bazı küçük değişiklikler yapılarak uygulanmasını istediği programda şu dersler bulunmaktaydı: Eğitim Bilimine Giriş (3), Eğitim Psikolojisi (3), Genel Öğretim Metotları (3), Ölçme ve Değerlendirme (3), Özel Öğretim Metotları (3), Eğitim Sosyolojisi (2), ve 2'şer kredilik iki tane seçmeli ders. Bu programda 21 kredilik öğretmenlik meslek derslerine ilave olarak en az üç haftalık süreyi kapsayan öğretmenlik uygulaması da yer almıştır. İlahiyat Fakültelerinde son sınıflarda üç haftalık öğretmenlik uygulaması 1982-1994 yılları arasında uygulanmıştır. İlahiyat Fakültelerinde dördüncü sınıfın ikinci dönem başında bütün derslere ara verilerek öğrenciler okullarda üç hafta süreyle öğretmenlik uygulaması yapmıştır.

Yükseköğretim Yürütme Kurulu'nun 05.07.1994 tarihli kararı ile öğretmenlik uygulaması bir yarıyıl devam eden bir ders olarak düzenlenmiştir. Öğrenciler son sınıfta ikinci yarıyıl süresince haftada bir gün okullarda öğretmenlik uygulaması yapmışlardır. Bu öğretmenlik uygulaması ve 21 kredilik öğretmenlik meslek dersleri 1998-1999 öğretim yılından önce İlahiyat Fakültelerine kayıt yaptıran öğrenciler için 2001-2002 öğretim yılında mezun oluncaya kadar devam etmiştir.

1998 yılında YÖK/Dünya Bankası Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitimi Projesi kapsamında, öğretmen yetiştiren kurumların yeniden yapılandırılması çerçevesinde mevcut İlahiyat Fakülteleri de Yükseköğretim Yürütme Kurulunun 11.07.1997 tarihli kararı ile yeniden yapılandırılmıştır. İlahiyat Fakültelerinde, 1998-99 öğretim yılından itibaren İlahiyat Lisans Programı ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı olarak iki farklı program uygulanmaya başlanmıştır.

Yeniden yapılandırma sonucu oluşan yeni İlahiyat Lisans Programında 1998-1999 öğretim yılından itibaren öğretmenlik meslek dersleri kaldırılmıştır. Bu program mezunlarından lise dengi okullara Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni ve İmam-Hatip Liselerine meslek dersleri öğretmeni yetiştirmek amacıyla seçilecek öğretmen adaylarına tezsiz yüksek lisans programında üç dönem öğretmenlik meslek derslerinin verilmesi Yükseköğretim Yürütme Kurulunun 11.07.1997 tarihli kararı ile kabul edilmiştir. İlahiyat Lisans

<sup>11</sup> Aydın, a.g.e, s.128

<sup>12</sup> Milli Eğitim Bakanlığı **Tebliğler Dergisi**, Sayı:2064, Tarih:30.06.1980

Programı mezunlarının önemli bir kısmının Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında yaygın din eğitiminde birer din eğitimcisi olarak görevlendirildiği dikkate alındığında, pedagojik formasyon derslerinin İlahiyat Lisans Programından kaldırılmasının önemli bir eksiklik olduğu düşünülmektedir.

İlahiyat Fakültelerindeki yeniden yapılanma kararı ile Ankara, Marmara, Uludağ, Dokuz Eylül, Selçuk, Ondokuz Mayıs, Erciyes, Çukurova, Atatürk ve Dicle Üniversitelerine bağlı İlahiyat Fakültelerinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı açılmış ve bu programlara 1998-1999 öğretim yılından itibaren öğrenci alınmıştır. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeliği öğretim programında 36 kredilik yeni öğretmenlik meslek dersleri okutulmaya başlanmıştır. Bu öğretmenlik meslek dersleri şunlardır: Öğretmenlik Mesleğine Giriş (3), Gelişim ve Öğrenme (3), Okul Deneyimi-I (3), Öğretimde Planlama ve Değerlendirme (4), Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme (3), Sınıf Yönetimi (3), Özel Öğretim Yöntemleri-I (3), Okul Deneyimi-II (3), Özel Öğretim Yöntemleri-II (3), Rehberlik (3) ve Öğretmenlik Uygulaması (5). Bu yeni öğretmenlik meslek dersleri programında, uygulamalı derslere ve öğretmenlik uygulamalarına ağırlık verilmiştir. Özellikle öğretmen yetiştiren kurumlar 1982 yılında üniversiteye bağlandıktan sonra bu kurumların öğretmenlik formasyonu programı derslerinin eğitim bilimleri alanındaki bazı teorik derslerden ibaret olduğu, okullarda öğretmenlik uygulamalarının giderek küçülen ve ihmal edilen bir ders haline geldiği, öğretmen yetiştiren kurumların uygulama okullarıyla bağlarının zayıfladığı, Fakülteler ile Milli Eğitim Bakanlığı arasındaki koordinasyonun bozulduğu, bunun sonucu olarak da mezun olan öğretmen adaylarının meslekte öncelikle ihtiyaç duyacakları pratik öğretmenlik tecrübesini yeterince elde edemedikleri gibi nedenlerle eleştirilmiştir.<sup>13</sup>

İlahiyat Fakülteleri İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programında ikinci sınıfın birinci yarısında “Okul Deneyimi-I” ve dördüncü sınıfın birinci yarısında “Okul Deneyimi-II”, ikinci yarısında da “Öğretmenlik Uygulaması” yer almıştır. Yeni yapılanma sürecinde öğretmen eğitimi programlarında yapılan değişiklikler okul deneyimi ve öğretmenlik uygulaması konularını da kapsamıştır. 1997-1998 eğitim-öğretim yılına kadar öğretmen eğitimi programlarında bulunan öğretmenlik uygulamalarına ayrıntılı yönerge ve yönetmeliklerin bulunmaması nedeniyle yeterli ölçüde yer verilememiştir.<sup>14</sup> Öğretmen adaylarının Milli Eğitim Bakanlığına bağlı eğitim-öğretim kurumlarında yapacakları öğretmenlik uygulamalarının başarılı olarak yürütülebilmesi amacıyla, Milli Eğitim Bakanlığı ile Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı arasında “Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Koordinasyon ve İşbirliği Protokolü” 28.07.1998 tarihinde imzalanmış ve “Öğretmen Adaylarının Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim-Öğretim Kurumlarında Yapacakları

<sup>13</sup> Yıldırım, a.g.m., s.8

<sup>14</sup> Komisyon, **Fakülte-Okul İşbirliği**, YÖK/Dünya Bankası Milli Eğitimi Geliştirme Projesi Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitimi, Ankara, 1998, s.1

Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge” uygulamaya konulmuştur.<sup>15</sup> Bu yönergede, öğretmenlik uygulamasının ilkeleri, öğretmenlik uygulamasında görevli kişi ve kurumların görev yetki ve sorumlulukları ile uygulamanın nasıl yapılacağı belirlenmiştir. Bu yönerge gereği, öğretmen adayları mezun oluncaya kadar üç dönem haftada bir gün uygulama okullarında gözlem ve öğretmenlik uygulaması etkinliklerine katılmış olmaktadır. Okul deneyimi, öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleği ve kendi özellikleri arasında bağlantılar kurup, mesleğe yönelik tutumlarını daha da netleştirmelerine imkan sağlamaktadır.<sup>16</sup>

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programında ikinci sınıfta başlayan okullardaki deneyim ve uygulama etkinlikleri, öğretmen adaylarında öğretmenlik ruhu ve bilinci geliştirmede, öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu bir tutum oluşturmada etkili olmaktadır. Ayrıca, öğretmen adayları gözlem ve uygulama yaptıkları derslerde yeni bilgiler öğrenmekte, öğrencilerin sordukları sorular ve ilgi duydukları konular sonucu Fakülteadaki alan derslerinde nelere daha çok ihtiyaçlarının olduğunu farkına varmaktadırlar.

Tarihsel gelişimi itibariyle uzun bir geçmişe sahip olan öğretmenlik uygulamaları, belirli aşamalardan geçmiştir. Günümüzde gelişen bilim ve teknoloji, öğretmenlik mesleğinde görülen profesyonelleşme ve uzmanlaşma yönündeki gelişmelere paralel olarak öğretmenlik uygulaması da özel bir önem kazanmıştır.<sup>17</sup>

Hizmet öncesi öğretmen eğitiminde okullarda öğretmenlik uygulaması, öğretmen adaylarının lisans öğrenimi boyunca öğrendiği bilgi ve becerinin bizzat okul ve sınıf ortamında uygulamaya konulması ve denenmesi açısından oldukça önemli bir aşamayı oluşturur.<sup>18</sup> Öğretmenlik uygulama yönergesine göre öğretmenlik uygulamaları, öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine hazırlanmalarını, öğrenimleri süresince kazandıkları bilgi, beceri, tutum ve alışkanlıklarını gerçek eğitim-öğretim ortamı içinde kullanabilme yeterliği kazanmalarını amaçlar.<sup>19</sup> Nasıl hastanelerde uygulama olmadan nitelikli doktor yetiştirmek mümkün olmuyorsa, aynı şekilde okullarda uygulama yapılmadan nitelikli öğretmen yetiştirmek de mümkün değildir. İlahiyat Fakültesi

<sup>15</sup> “Öğretmen Adaylarının Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim-Öğretim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge”, Milli Eğitim Bakanlığı **Tebliğler Dergisi**, Sayı: 2493, Tarih: Ekim 1998.

<sup>16</sup> Zeki Uslu, “Okul Deneyimi Derslerinin Öğretmen Adaylarına Etkileri”, **Çağdaş Eğitim Dergisi**, Sayı: 282, Tekışık Yayınları, Ankara, 2001, s.34

<sup>17</sup> Cevat Alkan ve Fatma Hacıoğlu, **Öğretmenlik Uygulamaları**, Alkım Yayınları, Ankara, 1997, s.152

<sup>18</sup> Aydın Özyar, “Milli Eğitim Bakanlığının Öğretmen Yetiştirme Politikaları”, **Bilgi Çağında Öğretmenimiz Sempozyumu** (8-9 Ekim 1998), Anadolu Çağdaş Eğitim Vakfı Yayını, Ankara, 1998, s.98

<sup>19</sup> “Öğretmen Adaylarının Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim-Öğretim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge”, Milli Eğitim Bakanlığı **Tebliğler Dergisi**, Sayı:2493, Tarih:Ekim 1998.

öğrencilerinin de meslekleri ile ilgili olarak mezuniyet öncesi yapacakları öğretmenlik ve cami uygulamaları, onların hem hayat tecrübelerini artıracak hem de görevlerini daha güvenli olarak yapmalarını sağlayacaktır.<sup>20</sup>

Öğretmenlik uygulamalarındaki başarı, fakülte ve okul işbirliğine bağlıdır. Öğretmenlik uygulamaları fakülte ve okul idareleri, fakülte ve okul uygulama koordinatörleri, uygulama öğretim elemanları ve uygulama öğretmenleri arasında işbirliği içerisinde bir ekip çalışmasını gerektirir.

Bilindiği gibi, öğretmenlik uygulamasının amaçlarından biri de, öğretmen adaylarında öğretmenlik mesleğine karşı olumlu bir tutum ve ilgi geliştirmektir. Öğretmen adayları, öğretmenlik mesleğinin mutluluk veren zevkli bir meslek olduğunu ancak gerçek okul ortamında öğrencilerle etkileşim halinde bulduklarında anlayabilmektedirler. Öğretmen adaylarına öğretmenlik mesleğini sevdirmede öğretmenlik uygulamaları önemli bir rol oynamaktadır. Bunun için, fakülte ve okul idarelerinin, uygulama öğretim elemanları ve uygulama öğretmenlerinin öğretmenlik uygulaması ile ilgili görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmeleri gerekmektedir. Öğretmenlik uygulamalarında görev alan personelin, öğretmen adaylarına gerekli ilgi ve yardımı göstermeleri bu açıdan önemlidir.

Bu çalışmada, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğretmen adaylarının 1998-1999, 1999-2000 ve 2000-2001 öğretim yıllarında Samsun ili merkez ilköğretim ve ortaöğretim uygulama okullarında yaptıkları öğretmenlik uygulaması değerlendirilmekte, öğretmenlik uygulaması açısından öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları incelenmektedir.

### **Problem**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasıyla ilgili değişkenleri ile öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir ilişki var mıdır?

### **Alt Problemler**

1. Öğretmen adaylarının genel olarak öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları nasıldır?
2. Öğretmen adaylarının cinsiyetleri bakımından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?
3. Öğretmen adaylarının mezun oldukları lise türü bakımından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?
4. Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasını yaptıkları uygulama okulu türü bakımından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

<sup>20</sup> Osman Cilâcı, "İlahiyat Fakültelerindeki Uygulamaların Önemi Üzerine", **Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sepozyumu** (21-23 Ekim 1987), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Samsun, 1988, s.42



5. Öğretmenlik uygulamasının öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğiyle ilgili önceki mevcut tutumunu etkileyip etkilemediği açısından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

6. Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması sonucu kendilerini öğretmenliğe hazır buluş düzeyine göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

7. Öğretmenlik uygulamasının öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleği konusunda gelişmelerinde katkısı olup olmamasına göre öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

8. Uygulama okul idaresi tarafından uygulama okulunda öğretmen adaylarına uygulama konusunda yeterli bir imkan sağlanıp sağlanmaması açısından öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

9. Uygulama öğretmenlerinin öğretmenlik uygulaması konusunda öğretmen adaylarına yeterli bir rehberlik yapıp yapmamaları açısından öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

10. Uygulama öğretim elemanlarının öğretmenlik uygulaması konusunda öğretmen adaylarına yeterli bir rehberlik yapıp yapmamaları açısından öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

11. Öğretmenlik uygulamasında öğretmen adaylarının öğrencilerden kaynaklanan sorunlarının olup olmamasına göre öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

12. Uygulama sınıflarındaki disiplin durumlarını algılayışlarına göre öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

13. Öğretmen adaylarının uygulama okullarında öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı ilgi ve motivasyonlarını algılayışlarına göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

14. Öğretmen adaylarının İmam Hatip Lisesi'nde girdikleri sınıflardaki öğrencilerin meslek derslerine karşı ilgi ve motivasyonlarını algılayışlarına göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark var mıdır?

#### **Sınırlılıklar**

1. Bu araştırma Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1998-1999, 1999-2000 ve 2000-2001 öğretim yıllarında öğretmenlik uygulaması yapan son sınıf öğretmen adaylarını ve uygulama öğretim elemanlarını kapsamaktadır.

2. Araştırma 1999, 2000 ve 2001 yılları mart, nisan ve mayıs aylarında öğretmenlik uygulaması yapılan Samsun ili merkez ilköğretim ve ortaöğretim uygulama okulları, uygulama öğretmenleri ve öğrencileri ile sınırlıdır.

3. Araştırma, uygulanan ankette yer alan sorular ve “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği”nin maddeleri ile sınırlıdır.

### **Yöntem**

#### **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıfta öğretmenlik uygulaması yapan 1998-1999 öğretim yılında 210 öğretmen adayı, 1999-2000 öğretim yılında 250 öğretmen adayı ve 2000-2001 öğretim yılında 223 öğretmen adayı olmak üzere toplam 683 öğretmen adayı oluşturmuştur. Örneklem kapsamına bu yıllardaki tüm son sınıftaki öğretmen adayları alınmak istenmiştir. Ancak öğretmenlik uygulamasına katılan öğretmen adaylarından bir kısmına anketlerin uygulandığı sırada ulaşılabilmiştir. Öğretmen adaylarından bir kaçısı anketleri eksik cevaplandırdıkları için, bu öğretmen adaylarının anketleri değerlendirmeye katılmamıştır. Anketler araştırmacı tarafından öğretmen adaylarına öğretmenlik uygulamasının bitiminde sınıf ortamında uygulanmıştır. Haziran 1999’da uygulanan 198 anket, Haziran 2000’de uygulanan 208 anket ve Haziran 2001’de uygulanan 155 anket olmak üzere toplam 561 anket değerlendirmeye alınmıştır. Böylece, araştırma örneklemini evrenin %82’sini oluşturmuştur.

#### **Veri Toplama Araçları ve Verilerin Analizi**

Öğretmen adaylarından araştırmanın bulgularına esas olacak verileri toplamak amacıyla 13 soruluk bir anket ve “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği” hazırlanmıştır. Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği 10’u olumlu ve 10’u olumsuz olmak üzere toplam 20 maddeden oluşmuştur. Maddelerin cevaplandırılmasında “Tamamen katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum, Tamamen katılmıyorum” şeklinde beşli likert dereceleme ölçeği kullanılmıştır. Ölçekten elde edilebilen en düşük puan 20, en yüksek puan ise 100’dür.

Araştırmada kullanılan “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğinin” geçerliğini kontrol etmek amacıyla faktör analizi yapılmıştır. Maddelerin birinci faktörde toplanan yükleri sırasıyla şöyle bulunmuştur: 0.66, 0.57, 0.69, 0.54, 0.83, 0.80, 0.61, 0.79, 0.73, 0.65, 0.73, 0.59, 0.77, 0.82, 0.78, 0.71, 0.69, 0.73, 0.69, 0.66. Ölçeğin birinci faktör yüklerinin yüksek çıkması maddelerin yapı geçerliğinin bulunduğunu göstermektedir. Ölçeğin Cronbach alfa güvenirlik katsayı 0.95 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlar, ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunun kanıtı sayılmıştır.

Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel analizi SPSS bilgisayar programında yapılmıştır. Öğretmenlik uygulamasının değerlendirilmesinde, değişken gruplarına düşen öğretmen adaylarının sayıları (N) ve yüzdeleri (%) bulunmuştur. Öğretmenlik uygulaması değişkenlerine göre, “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği”nden elde edilen puanların ortalamaları (X) ve standart sapmaları (S) hesaplanmış, puan ortalamaları arasındaki farkın önemli olup olmadığına t-testi ve varyans analizi (F testi) ile bakılmıştır. Varyans

analizi sonucu önemli bulunan öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puan ortalamaları farkının hangi gruplar arasında önemli olduğuna ise Scheffe testi ile bakılmıştır. Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puan ortalamaları arasındaki farkın önemlilik düzeyi için en çok 0.05 hata payı kabul edilmiştir. Analiz sonucu daha yüksek önemlilik düzeyi bulunduğu anda, bunlar ( $p < 0.01$  veya  $p < 0.001$ ) olarak gösterilmiştir.

### Bulgular ve Yorum

Araştırmada elde edilen bulgular aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

#### 1. Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları

Tablo 1: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Maddelerine Verdikleri Cevapların Seçenek Başına Düşen Sayıları (N) ve Yüzdeleri (%)

Seçenekler:

- |                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| 1. Tamamen katılıyorum  | 4. Katılmıyorum |
| 2. Katılıyorum          | 3. Kararsızım   |
| 5. Tamamen katılmıyorum |                 |

Olumlu Maddeler*		1	2	3	4	5	Top.
Seçenekler:							
4. Bence, öğretmenlik onurlu bir meslektir.	N	306	201	28	15	11	561
	%	54.5	35.8	5.0	2.7	2.0	100.0
5. Öğretmenlik mesleğini seviyorum.	N	288	167	62	35	9	561
	%	51.3	29.8	11.1	6.2	1.6	100.0
6. Öğretmenlik, benim için ideal bir meslektir.	N	288	160	90	66	17	561
	%	40.6	28.5	16.0	11.8	3.0	100.0
8. Öğretmenlik yapmak çok hoşuma gider.	N	211	195	81	49	25	561
	%	37.6	34.8	14.4	8.7	4.5	100.0
11. Meslek hayatımda kendimi hep öğretmen olarak düşünürüm.	N	149	160	99	121	32	561
	%	26.6	28.4	17.7	21.6	5.7	100.0
12. Öğretmen olacağımı düşünerek, derslere daha çok çalışırım.	N	69	153	126	176	37	561
	%	12.3	27.3	22.5	31.4	6.6	100.0
14. Öğretmenlik mesleğinde çalışmak, bana gurur verir.	N	223	216	75	35	12	561
	%	39.8	38.5	13.4	6.2	2.1	100.0
15. Öğretmenlik yapmak bana haz verir.	N	210	213	82	39	17	561
	%	37.4	38.0	14.6	7.0	3.0	100.0
17. Öğretmenlik mesleğinde ilerlemeyi çok isterim.	N	219	177	85	57	23	561
	%	39.0	31.6	15.2	10.2	4.1	100.0
20. Öğretmenlik mesleğinde çalışan kişilere gıpta ederim.	N	144	202	122	71	22	561
	%	25.7	36.0	21.7	12.7	3.9	100.0

Olumsuz Maddeler*		1	2	3	4	5	Top.
Seçenekler:							
1. Öğretmenlik, yapmak istediğim en son iştir.	N %	16 2.9	26 4.6	62 11.1	188 33.5	269 48.0	561 100.0
2. Bence, öğretmenlik zevkli bir meslek değildir.	N %	32 5.7	50 8.9	74 13.2	223 39.8	182 32.4	561 100.0
3. Öğretmen olmak istemem.	N %	28 5.0	47 8.4	69 12.3	187 33.3	230 41.0	561 100.0
7. Öğretmenlik mesleğinde uzun süre çalışmak istemem.	N %	46 8.2	121 21.6	130 23.2	167 29.8	97 17.3	561 100.0
9. Öğretmenlik, benim yapacağım bir meslek değil.	N %	16 2.9	36 6.4	60 10.7	229 40.8	220 39.2	561 100.0
10. Öğretmenlik mesleğinde çalışmak, beni duygusal yönden rahatlatmaz.	N %	22 3.9	71 12.7	88 15.7	229 40.8	151 26.9	561 100.0
13. Öğretmenlik mesleğine ilgi duymam.	N %	17 3.6	34 6.1	54 9.6	255 45.5	201 35.8	561 100.0
16. Öğretmen olmayı düşünmek bana sıkıntı verir.	N %	19 3.4	34 6.1	55 9.8	251 44.7	202 36.0	561 100.0
18. Öğretmenlik mesleğinde çalışmak beni mutlu etmez.	N %	16 2.9	36 6.4	63 11.2	239 42.6	207 36.9	561 100.0
19. Bence, öğretmenlik tatmin edici bir meslek değildir.	N %	17 3.0	58 10.3	89 15.9	214 38.1	183 32.6	561 100.0

\*Tabloda madde numaraları, Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğindeki sırasına göre verilmiştir.

Tablo 1'deki olumlu maddelere ve olumsuz maddelere verilen cevapların yüzdeleri incelendiğinde, öğretmen adaylarının büyük çoğunluğu olumlu maddelerde "Tamamen katılıyorum" ve "Katılıyorum" seçeneklerini, olumsuz maddelerde ise "Tamamen katılmıyorum" ve "Katılmıyorum" seçeneklerini işaretlediği görülmektedir. Ayrıca, anket uygulanan öğretmen adaylarının tümünün öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puan ortalaması, 100 puan üzerinden 77.8 olarak bulunmuştur.

Bu sonuçlara göre, genel olarak öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine karşı tutumlarının olumlu olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Öğretmen Adaylarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Tablo 2: Öğretmen Adaylarının Cinsiyetine Göre Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Cinsiyet	N	%	X	S
1.Kız	192	34.4	79.4	14.8
2.Erkek	366	65.6	76.9	15.2
Toplam	558	100.0	77.8	15.1

SD=556 t=1.89 p>0.05 Önemsiz

Anket uygulanan öğretmen adaylarının %34.4'ünü kız, %65.6'sını erkek öğrenciler oluşturmuştur. Kız ve erkek öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında t-testi sonucu önemli bir fark bulunmamıştır. Bu sonuçlara göre, İlahiyat Fakültesi kız ve erkek öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarının farklılaşmadığı görülmektedir.

### 3. Öğretmen Adaylarının Mezun Oldukları Lise Türüne Göre Dağılımı

Tablo 3: Öğretmen Adaylarının Mezuniyet Lisesine Göre Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Mezuniyet Lisesi	N	%	X	S
1.İmam-Hatip Lisesi	481	86.4	78.0	14.9
2.Genel Lise	60	10.8	74.9	16.1
3.Meslek Lisesi	16	2.9	81.6	15.2
Toplam	557	100.0	77.8	15.1

SD=2/554 F=1.67 p>0.05 Önemsiz

Öğretmen adaylarının %86.4'ü İmam-Hatip Lisesi, %10.8'i Genel Lise ve %2.9'u Meslek Lisesi mezunudur. Mezun oldukları liselere göre öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark olmadığı görülmüştür. Farklı liselerden İlahiyat Fakültesi'ne gelen öğretmen adaylarının öğretmenliğe bakış açılarında önemli bir değişiklik oluşmadığı söylenebilmektedir.

### 4. Öğretmen Adaylarının Uygulama Yaptıkları Okul Türüne Göre Dağılımı

Tablo 4: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasını Yaptığı Uygulama Okulu Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Uygulama Okulu	N	%	X	S
1.İlköğretim Okulu	126	22.5	76.2	15.9
2.İmam-Hatip Lisesi	288	51.5	78.7	14.8
3.Genel ve And. Li.	71	12.7	76.4	14.8
4.Meslek Lisesi	74	13.2	78.1	15.1
Toplam	559	100.0	77.8	15.1

SD=3/555 F=1.06 p>0.05 Önemsiz

Öğretmen adaylarının %22.5'i İlköğretim Okullarında, %51.5'i İmam-Hatip Lisesinde, %12.7'si Genel Lise ve Anadolu Liselerinde, %13.2'si ise Endüstri Meslek ve Ticaret Meslek Liselerinde öğretmenlik uygulaması

yapmıştır. Farklı okullarda öğretmenlik uygulaması yapan öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ortalamaları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark ortaya çıkmamıştır.

## 5. Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasının Tutumlarına Etkisine Göre Dağılımı

Tablo 5: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasının Tutumlarına Etkisi Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Uygulamanın Etkisi	N	%	X	S	Scheffe
1.Olumlu Etkiledi	325	58.6	82.1	12.4	1-2*
2.Olumsuz Etkiledi	145	26.1	70.1	15.8	1-3*
3.Etkilemedi	85	15.3	74.3	17.3	
Toplam	555	100.0	77.8	15.1	*p<0.05

SD=2/552 F=39.26 p<0.001 Önemli

Öğretmen adaylarının %58.6'sı öğretmenlik uygulamasının, öğretmenlik mesleği ile ilgili önceki mevcut tutumlarını daha çok olumlu yönde etkilediğini, %26.1'i olumsuz etkilediğini ve öğretmen adaylarının %15.3'ü önceki tutumlarında önemli bir değişiklik oluşturmadığını ifade etmişlerdir.

Öğretmenlik uygulamasının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarını olumlu etkilediğini belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik tutum puan ortalamaları, öğretmenlik uygulamasının öğretmenlik tutumlarını olumsuz etkilediğini ve tutumlarını etkilemediğini ifade eden öğretmen adaylarının öğretmenlik tutum puanlarının ortalamasından, varyans analizi (scheffe testi) sonucu, daha yüksek olarak bulunmuştur.

Öğretmenlik uygulamalarının, öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarını büyük oranda olumlu etkilediği ve öğretmenlik mesleğini sevdiği görülmektedir. Bu konuda yapılan bir araştırmada da, öğretmen adaylarının fakülteye gelmeden önce öğretmen olmayı isteme oranlarına göre fakülteden mezun olmaya yakın öğretmen olmayı isteme oranı daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu yükselişin nedeni olarak, öğretmenlik meslek derslerinin ve öğretmenlik uygulamalarının etkisinin olduğu düşünülmektedir.<sup>21</sup>

Öğretmen adayları, kendilerinin öğretmenlik tutumunu olumlu olarak etkileyen öğretmenlik uygulamasındaki nedenler olarak; öğrencilerin kendilerine karşı ilgi sevgi saygı gösterdiğini, öğrencilere bilgiler öğretmenin kendilerine mutluluk verdiğini ifade etmişlerdir. Öğretmen adayları, öğretmenlik tutumlarını

<sup>21</sup> Hilal Kazu, F.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi ile Teknik Eğitim Fakültesi'nde Yapılan Öğretmenlik Uygulamalarının Yürütülmesine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Araştırma, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1990, s.98

olumsuz etkileyen nedenler olarak ise, öğrencilerin derslere karşı ilgisiz ve motivasyonlarının düşük olmasını belirtmişlerdir.

## 6. Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Sonucu Kendilerini Öğretmenlikte Yeterli Görüp Görmemelerine Göre Dağılımı

Tablo 6: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Sonucunda Kendilerini Öğretmenlikte Yeterli Görüp Görmemeleri Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Öğretmenlik Yeterlilikleri	N	%	X	S	Scheffe
1.Yeterli	314	56.3	79.5	14.7	1-2*
2.Biraz yeterli	230	41.2	76.3	14.4	1-3*
3.Yetersiz	14	2.5	63.4	22.8	2-3*
Toplam	558	100.0	77.8	15.1	*p<0.05

SD=2/552 F=9.87 p<0.001 Önemli

Öğretmenlik uygulaması sonucu, öğrencilerin %56.3'ü kendilerini öğretmenlik mesleğinde yeterli görürken, %41.3'ü kendilerini öğretmenlikte biraz yeterli görmekte, öğretmen adaylarının %2.5'i ise kendilerini öğretmenlik için yetersiz görmektedir.

Bu konuda yapılan bir başka araştırmada, öğretmen adayları öğretmenlik uygulaması çalışmalarında, öğretmenlik davranışları yönünden kendilerini daha fazla yeterli hissetmişlerdir.<sup>22</sup> Yine bir başka araştırmada da, öğretmen adayları, okul deneyiminin kendilerine yüksek derecede mesleki yeterlikler kazandırdığı yönünde görüş belirtmişlerdir.<sup>23</sup>

Kendilerini öğretmenlik için yeterli, kısmen yeterli ve yetersiz gören öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında varyans analizi sonucu (p<0.001) düzeyinde önemli bir fark görülmüştür. Scheffe testi sonucu ise, kendilerini öğretmenliğe karşı yeterli gören öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları, kendilerini öğretmenlik için biraz yeterli ve yetersiz gören öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarına göre daha olumlu olarak bulunmuştur. Ayrıca, kendilerini öğretmenlikte biraz yeterli gören öğretmen adaylarının öğretmenlik tutumları da, kendilerini yetersiz algılayanlara göre daha olumlu olarak ortaya çıkmıştır.

<sup>22</sup> Semra Ünal, "Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi'nin ve Uygulama Okullarının Öğretmenlik Uygulaması Yönünden Değerlendirilmesi", **Eğitim Dergisi**, Sayı: 7, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1994, s.82

<sup>23</sup> Behçet Oral ve Abidin Dağlı, "Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimine İlişkin Algıları", **Çağdaş Eğitim Dergisi**, Sayı: 254, Tekişik Yayınları, Ankara, 2000, s.6

Öğretmen adaylarından öğretmenlik uygulamalarında kendilerini yetersiz görenler, bazı konularda bilgi eksikliklerinin olduğunu ve öğrencilerin sordukları bazı soruları cevaplandırmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir.

## 7. Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasının Öğretmenlik Mesleği Konusunda Gelişmesinde Katkısına Göre Dağılımı

Tablo 7: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasının Öğretmenlik Mesleği Konusunda Gelişmesinde Katkısı Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Uygulamanın Katkısı	N	%	X	S	Scheffe
1.Fazla	233	42.0	83.3	11.8	1-2*
2.Biraz	302	54.4	74.4	15.8	1-3*
3.Hiç	20	3.6	64.9	15.6	2-3*
Toplam	555	100.0	77.8	15.1	*p<0.05

SD=2/552 F=34.21 p<0.001 Önemli

Öğretmen adaylarının %42'si öğretmenlik uygulamasının kendilerinin öğretmenlik mesleği konusunda gelişmelerine fazla katkısı olduğunu, %54.4'ü biraz katkısı olduğunu, öğretmen adaylarının %3.6'sı ise öğretmenlik uygulamasının öğretmenlik mesleği konusunda yetişmelerine hiç bir etkisinin ve faydasının olmadığını belirtmişlerdir.

Bu konuda yapılan başka bir çalışmada, öğretmen adayları ve uygulama öğretmenleri okul deneyimi uygulamasının öğretmenlik bilgi ve becerisinin kazandırılması açısından son derece yararlı olduğu görüşünde birleşmişlerdir.<sup>24</sup> Yine başka bir araştırma sonucuna göre öğretmen adaylarının çoğunluğu, öğretmenlik uygulaması sayesinde kendilerini ve mesleğin özelliklerini daha doğru değerlendirebilmiş, kendilerine özgüveni artmış ve kuramsal bilgilerin nasıl kullanılacağını öğrenmişlerdir.<sup>25</sup>

Öğretmenlik uygulamasının öğretmenlik mesleği ile ilgili bilgi ve becerilerinin gelişmesine fazla katkısı olduğunu belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarının, biraz katkısı olduğunu ve hiç katkısı olmadığını belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarından daha fazla olumlu olduğu, biraz katkısı olduğunu belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik tutum düzeyinin de hiç katkısı olmadığını

<sup>24</sup> Mansur Harmandar ve Diğerleri, "Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi'nde Okul Deneyimi Uygulaması ve Sonuçlarının Değerlendirilmesi", **Milli Eğitim Dergisi**, Sayı: 148, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 2000, s.6

<sup>25</sup> Gürcü Koç, **Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi Öğrencileri Üzerindeki Etkileri**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998, s.109



belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik tutumlarından daha olumlu olduğu varyans analizi sonucu görülmüştür.

Öğretmen adayları öğretmenlik uygulamasının kendilerine kazandırdıkları bazı davranışlar olarak şunları ifade etmişlerdir: Okul ortamını ve öğrencileri tanıma, kendi yeteneklerinin ve eksikliklerinin farkına varma, toplum karşısında konuşma alışkanlığı ve kendine güven kazanma, sınıf yönetimi ve disiplini sağlama, öğrencilerin dinî konularda neler öğrenmek istediklerini bilme, öğretmenlik tecrübesi ve meslek sevgisi kazanma.

### 8. Öğretmenlik Uygulamasında Okul İdaresinin Öğretmen Adaylarına Yeterli İmkan Sağlama Durumu

Tablo 8: Öğretmenlik Uygulamasında Okul İdaresinin Öğretmen Adaylarına

Yeterli İmkan Sağlayıp Sağlamaması Bakımından Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

İmkan sağlandı mı?	N	%	X	S
1.Evet	368	66.1	78.7	15.0
2.Hayır	39	7.0	76.9	17.7
3.Kısmen	150	26.9	75.7	14.3
Toplam	557	100.0	77.8	15.1

SD=2/554 F=2.20 p>0.05 Önemsiz

Öğretmen adaylarının %66.1'i okul idaresinin kendilerine öğretmenlik uygulamasında yeterli bir imkan sağladığını, %26.9'u okul idaresinin kendilerine uygulama konusunda kısmen imkan sağladığını ve %7'si ise okul idaresinin kendilerine uygulama konusunda imkan sağlamadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda yapılmış bir başka araştırmada öğretmen adayları, okul deneyiminin yapıldığı okulların, uygulama için sağladıkları imkanların orta derecede olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>26</sup> Öğretmenlik uygulamalarının yapıldığı okulların yöneticilerinin büyük bir çoğunluğunun öğretmen adaylarını benimsedikleri bir başka araştırmada belirtilmiştir.<sup>27</sup>

Öğretmenlik uygulamasında okul idaresinin kendilerine okulda imkan sağlama açısından farklı görüşteki öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark görülmemiştir.

Öğretmen adaylarından bazıları, öğretmenlik uygulamasında okul idaresinden kaynaklanan önemli sorunlar olarak, ilgi ve diyalog eksikliğini, bazı okullarda öğretmenler odasında öğretmenlerle birlikte olamadıklarını ve uygulama dosyasının hazırlanmasında gerekli yardımı göremediklerini ifade etmişlerdir.

<sup>26</sup> Oral ve Dağlı, a.g.m., s.23

<sup>27</sup> Ünal, a.g.m., s.80

## 9. Öğretmenlik Uygulamasında Uygulama Öğretmenlerinin Öğretmen Adaylarına Yeterli Rehberlik Yapma Durumu

Tablo 9: Öğretmenlik Uygulamasında Uygulama Öğretmenlerinin Öğretmen Adaylarına

Yeterli Rehberlik Yapıp Yapmaması Bakımından Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Rehberlik yapıldı mı?	N	%	X	S
1.Evet	390	69.6	78.0	15.0
2.Hayır	45	8.0	76.2	17.9
3.Kısmen	125	22.3	77.5	14.2
Toplam	560	100.0	77.8	15.1

SD=2/557 F=0.31 p>0.05 Önemsiz

Öğretmen adaylarının %69.6'sı uygulama öğretmenlerinin öğretmenlik uygulaması konusunda kendilerine yeterli bir rehberlik yaptığını, öğretmen adaylarının %22.3'ü öğretmenlerin kendilerine kısmen rehberlik yaptığını, öğretmen adaylarının %8'i ise uygulama öğretmenlerinin kendilerine yeterli bir rehberlik yapmadığını belirtmişlerdir. Bu konuda yapılan bir başka araştırmada, öğretmen adaylarının çoğunluğu uygulama öğretmenlerinin uygulamalarla ilgili olarak üzerlerine düşen görevleri yerine getirmelerine ilişkin görüşlerin hemen hemen hepsine olumlu yönde katılmışlardır.<sup>28</sup>

Uygulama öğretmenlerinin öğretmenlik uygulaması konusunda kendilerine yeterli bir rehberlik yaptığını belirten öğrenciler ile kendilerine rehberlik yapılmadığını belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark bulunamamıştır.

Öğretmen adaylarından bazıları uygulama öğretmeninden kaynaklanan sorunlar olarak, kendilerine yeterli rehberlik yapılmadığını ve ilgi gösterilmediğini, kendilerine yeterli ders anlatma imkanının ve güvenin verilmediğini ifade etmişlerdir.

<sup>28</sup> Kuzu, a.g.t., s.107

### 10. Öğretmenlik Uygulamasında Uygulama Öğretim Elemanlarının Öğretmen Adaylarına Yeterli Rehberlik Yapma Durumu

Tablo 10: Öğretmenlik Uygulamasında Uygulama Öğretim Elemanlarının Öğretmen Adaylarına Yeterli Rehberlik Yapıp Yapmaması Bakımından Öğretmen Adaylarının

Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Rehberlik yapıldı mı?	N	%	X	S
1.Evet	361	65.5	78.8	14.3
2.Hayır	59	10.7	74.6	16.5
3.Kısmen	131	23.8	76.7	15.3
Toplam	551	100.0	77.8	14.8

SD=2/548 F=2.47 p>0.05 Önemsiz

Öğretmen adaylarının %65.5'i grup sorumlusu uygulama öğretim elemanlarının kendilerine yeterli bir yardım ve rehberlik yaptığını, öğretmen adaylarının %23.8'i uygulama öğretim elemanlarının kendilerine kısmen yardım ve rehberlik yaptığını, öğretmen adaylarının %10.7'si ise uygulama öğretim elemanlarının kendilerine yeterli bir yardım ve rehberlik yapmadığını ifade etmişlerdir.

Bu konuda yapılan başka araştırma sonuçları da, uygulama öğretim elemanlarının görevleri ile ilgili bazı eksiklikleri ortaya koymaktadır. Uygulama öğretim elemanlarının uygulamalarla ilgili olarak yapmaları gereken görevlerini tam anlamıyla yerine getirmede bir takım aksamalar olmaktadır.<sup>29</sup> Öğretmen adaylarına öğretmenlik uygulamasında danışmanlık yapan elemanların rehberlik bilgilerinin yetersiz olduğu vurgulanmaktadır.<sup>30</sup> Uygulama öğretim elemanlarının öğretmen adaylarını uygulama sırasında yeterince gözlememesi, değerlendirme aşamasında öğretmen adayları hakkında kesin bir yargıya varamamasına neden olmaktadır.<sup>31</sup>

Grup sorumlusu uygulama öğretim elemanlarının en önemli görevlerinden birisi, öğretmen adaylarının okullarda yaptıkları gözlem ve yaşantılarını uygun bir ortamda onlarla paylaşmaktır. Bu değerlendirmelerde ortaya çıkan kritik

<sup>29</sup> Kuzu, a.g.t., s.107

<sup>30</sup> İsmail Eski, **Öğretmenlik Uygulamalarında Araştırma Okulları Modeli**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1997, s.98

<sup>31</sup> Gülsen Balcıoğlu, **Genel, Mesleki ve Teknik Eğitim Fakültelerindeki Öğretmenlik Uygulaması Dersine İlişkin Öğretim Elemanı ve Öğrenci Görüşleri**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara, 1997, s.129

durumlara, teorik ve uygulamaya dayalı pedagojik öneriler getirilmelidir. Bu tür toplantılar öğretmen adaylarının birbirlerinin yaşantılarını paylaşmalarına da imkan verir. Gözlem sonuçlarının raporlaştırılması, gelecekteki öğretmen adayları için çok yararlı bir doküman olabilir.<sup>32</sup>

Uygulama öğretim elemanlarının öğretmenlik uygulaması konusunda kendilerine yeterli rehberlik yaptıklarını belirten öğretmen adayları ile kendilerine rehberlik yapılmadığını belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark bulunmamıştır.

Öğretmen adayları öğretmenlik uygulamasında uygulama öğretim elemanlarından beklentileri olarak, kendilerinin uygulama hakkında bilgilendirilmesini, kendileriyle uygulama çalışmalarında ilgilenilmesini, denetimin olmasını, kendilerine rehberlik yapılmasını ve haftalık uygulamaların birlikte kritiğinin yapılmasını istemektedirler.

## 11. Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının Öğrencilerden Kaynaklanan Önemli Sorunlarının Olup Olmama Durumu

Tablo 11: Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının Öğrencilerden Kaynaklanan Önemli Sorunlarının Olup Olmaması Bakımından

Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Öğrenci sorunları var mı?	N	%	X	S	Scheffe
1.Evet	37	6.7	71.2	15.5	1-2*
2.Kısmen	154	27.8	79.3	15.0	1-3*
3.Hayır	362	65.5	77.9	14.7	
Toplam	553	100.0	77.9	14.9	*p<0.05

SD=2/550 F=4.49 p<0.05 Önemli

Öğretmen adaylarının %65.5'i uygulama okullarında öğrencilerden kaynaklanan önemli sorunlarının olmadığını, %27.8'i uygulama okullarında öğrencilerden kaynaklanan önemli sorunlarının kısmen olduğunu, öğretmen adaylarının %6.7'si ise uygulama okullarında öğrencilerden kaynaklanan önemli sorunlarının olduğunu belirtmiştir.

Uygulama okullarında öğretmen adaylarının öğrencilerden kaynaklanan sorunları açısından, öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarına bakıldığında, tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark bulunmuştur. Öğrencilerle sorunları olmayan ve az sorunları olan öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları,

<sup>32</sup> Ziya Selçuk, *Okul Deneyimi ve Uygulama*, Nobel Yayınları, Ankara, 2000, s.19

öğrencilerle sorunları olan öğretmen adaylarının öğretmenliğe ilişkin tutumlarına göre daha olumlu olduğu görülmüştür.

Böyle bir sonuç, öğretmenlik mesleğini ve öğrencilerini seven öğretmen adaylarının öğrencileri ile daha az sorunlarının olabileceğini gösterebileceği gibi, öğretmenlik uygulamalarında öğrenciler ile sorunu olmayan öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğini daha fazla sevebileceğini de gösterebilir.

Öğretmenlik uygulamasında öğrencilerden kaynaklanan sorunlarının olduğunu ifade eden öğretmen adayları bu sorunlarını şu şekilde belirtmişlerdir: Sınıfların kalabalık olmasından dolayı kontrolün zor olması, sınıflarda disiplinsizlik ve gürültünün olması, öğrencilerin öğretmen adaylarını ciddiye almaması, öğrencilerin derse karşı ilgisizliği.

## 12. Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının Girdikleri Sınıfların Disiplin Durumunu Algılayışları

Tablo 12: Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının Girdikleri Sınıfların Disiplin Durumunu Algılayışları Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Disiplin Durumu	N	%	X	S	Scheffe
1.Çok iyi	69	12.3	79.6	15.8	1-3*
2.Biraz iyi	274	48.9	78.9	13.9	2-3*
3.İyi değil	217	38.8	75.5	15.9	
Toplam	560	100.0	77.7	15.1	*p<0.05

SD=2/557 F=3.91 p<0.05 Önemli

Öğretmen adaylarının %12.3'ü uygulama okullarında uygulamaya girdikleri sınıfların disiplin durumlarını genel olarak çok iyi, %48.9'u biraz iyi ve %38.8'i ise sınıfların disiplin durumlarının iyi olmadığını görmüşlerdir.

Okullarda öğretmenlik uygulamasına girdikleri sınıfların disiplin durumlarını çok iyi, biraz iyi ve kötü olarak gören öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları arasında varyans analizi sonucu (p<0.05) düzeyinde önemli bir fark bulunmuştur. Girdikleri sınıfların disiplin durumunu iyi gören öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarının, sınıfların disiplin durumunu kötü olarak algılayan öğretmen adaylarının öğretmenliğe ilişkin tutumlarına göre daha olumlu olduğu ortaya çıkmıştır.

Öğretmen adayları okullarda disiplinsizliğin nedenleri olarak şunları belirtmişlerdir: Bazı öğrencilerin aile ortamının düzenli olmaması, bazı öğretmenlerin olumsuz tutum ve davranışları, sınıfların kalabalık olması, başarısız ve disiplinsiz öğrencilerin aynı sınıfta toplanması, ders işleme yönteminin sadece anlatma yöntemine dayanması, sınıf geçmenin kolay olması ve öğretmen korkusunun olmaması, öğrencilerin geleceğe yönelik belli amaç ve ideallerinin olmaması, öğrencilerin okula ve derse karşı ilgisizliği.

### 13. Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının Girdikleri Sınıflardaki Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Motivasyonlarını Algılayışları

Tablo 13: Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının Girdikleri Sınıflardaki Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Motivasyonlarını Algılayışları Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik

Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Motivasyon	N	%	X	S
1.Çok iyi	75	29.0	77.6	13.0
2.Biraz iyi	132	51.0	77.7	16.0
3.İyi değil	52	20.0	74.3	16.1
Toplam	259	100.0	77.0	15.1

SD=2/556 F=1.03 p>0.05 Önemsiz

Öğretmen adaylarının %29'u ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı ilgi ve motivasyonlarının çok iyi olduğunu, %51'i öğrencilerin motivasyonlarının biraz iyi olduğunu, %20'si ise öğrencilerin bu derse karşı ilgi ve motivasyonlarının iyi olmadığını belirtmiştir.

Öğretmenlik uygulamasının değerlendirilmesiyle ilgili yapılan bir başka çalışmada da, 50 öğretmen adayının %56'sı öğrencilerin derslere karşı ilgi gösterdiklerini, %34'ü biraz ilgi gösterdiklerini ve %10'u da hiç ilgi göstermediklerini ifade etmişlerdir.<sup>33</sup>

İlköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı ilgi ve motivasyonlarını çok iyi olduğunu belirten, biraz iyi olduğunu belirten ve iyi olmadığını belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları arasında varyans analizi sonucu önemli bir farklılık görülmemiştir.

Öğretmen adayları, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı ilgi duymayan öğrencilerin bu ilgisizliğinin bazı nedenleri olarak, öğretmenlerin derse gereken önemi vermemelerini, aktif öğretim yöntemlerini kullanmamalarını, çevre ve televizyonun etkisini belirtmişlerdir.

<sup>33</sup> Mustafa Köylü, "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirmesi", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Samsun, 1992, s.176

#### 14. Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının İmam-Hatip Lisesi'nde Girdikleri Sınıflardaki Öğrencilerin Meslek Derslerine Karşı Motivasyonlarını Algılayışları

Tablo 14: Öğretmenlik Uygulamasında Öğretmen Adaylarının İmam-Hatip Lisesi'nde Girdikleri Sınıflardaki Öğrencilerin İHL. Meslek Derslerine Karşı Motivasyonlarını Algılayışları Bakımından Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Motivasyon	N	%	X	S	Scheffe
1.Çok iyi	24	8.8	83.1	18.7	1-3*
2.Biraz iyi	125	45.8	81.6	13.6	2-3*
3.İyi değil	124	45.4	74.9	15.0	
Toplam	273	100.0	78.7	15.1	*p<0.05

SD=2/270 F=7.72 p<0.01 Önemli

İmam-Hatip Lisesi'nde öğretmenlik uygulaması yapan öğretmen adaylarının %8.8'i öğrencilerin meslek derslerine karşı ilgi ve motivasyonlarının çok iyi olduğunu, %45.8'i öğrencilerin meslek derslerine karşı motivasyonlarının biraz iyi olduğunu, %45.4'ü ise öğrencilerin meslek derslerine karşı ilgi ve motivasyonlarının iyi olmadığını belirtmişlerdir.

İmam-Hatip Lisesi'nde öğrencilerin meslek derslerine karşı ilgi ve motivasyonlarının iyi olmadığını belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları, İmam-Hatip Lisesi'ndeki öğrencilerin meslek derslerine karşı ilgi ve motivasyonlarının çok iyi ve biraz iyi olduğunu belirten öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarından daha olumsuz olarak bulunmuştur.

İmam-Hatip Lisesi'nde öğretmenlik uygulaması yapan öğretmen adayları, İmam-Hatip Lisesi meslek derslerine karşı ilgi duymayan öğrencilerin bu ilgisizliklerinin bazı nedenlerini şu şekilde belirtmişlerdir: Üniversite giriş sınavlarında meslek derslerinden soru sorulmaması, gelecekte bu derslerin kendilerine faydalı olmayacağı düşüncesi, bazı meslek dersleri öğretmenlerinin olumsuz tutum ve davranışları, derslerin sevdirmemesi, derslerin güncel ve çekici olarak işlenmemesi, öğrencilerin gelecek kaygısı.

#### Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğretmen adaylarının 1999, 2000 ve 2001 yıllarında mart, nisan ve mayıs aylarında Samsun ili merkez ilköğretim ve ortaöğretim okullarında yaptıkları öğretmenlik uygulaması bazı değişkenler açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca, öğretmenlik uygulamasıyla ilgili bazı değişkenler açısından öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları incelenmiştir.

Öğretmen adaylarının genel olarak öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları olumlu bulunmuştur. Öğretmen adaylarının çoğunluğu öğretmenlik uygulamasının mevcut tutumlarını olumlu etkilediğini ve öğretmenlik mesleği konusundaki gelişmelerine katkısı olduğunu belirtmişlerdir. Öğretmenlik uygulaması sonucu, öğretmen adaylarının yaklaşık %97.5'i kendilerini öğretmenlik mesleğinde yeterli olarak görmüşlerdir. Öğretmen adaylarının yarısından fazlası, öğretmenlik uygulamasında okul idaresinin kendilerine yeterli imkanı sağladığını, uygulama öğretmenlerinin ve uygulama öğretim elemanlarının yeterli bir rehberlik yaptığını ifade etmişlerdir. Öğretmen adaylarının çoğunluğu, öğretmenlik uygulamasında öğrencilerden kaynaklanan önemli sorunlarının olmadığını, ancak girdikleri sınıflarda disiplinin istenen düzeyde olmadığını belirtmişlerdir. Öğretmen adayları, ilköğretim ve liselerdeki öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine karşı gösterdikleri motivasyonlarının, İmam Hatip Lisesi'ndeki öğrencilerin meslek derslerindeki motivasyonlarına göre daha olumlu ve iyi olduğunu ifade etmişlerdir.

Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasıyla ilgili değişkenler açısından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarına bakıldığında; öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasının tutumlarına etkisinin olumlu olup olmaması, öğretmenlikte kendilerini yeterli görüp görmemeleri, öğretmenlik mesleği konusunda gelişmelerine katkısı olup olmaması, öğrencilerden kaynaklanan sorunlarının olup olmaması ve İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin meslek derslerine karşı motivasyonlarının iyi olup olmamasını algılayışları bakımından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır.

Öğretmen adaylarının cinsiyeti, mezun oldukları lise türü, öğretmenlik uygulamasını yaptıkları okul türü, okul idaresinin yeterli imkanı sağlayıp sağlayamaması, uygulama öğretmenleri ve öğretim elemanlarının yeterli bir rehberlik yapıp yapmaması, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumunu algılayışları açısından öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında önemli bir fark görülmemiştir.

Araştırma sonuçlarına göre şu öneriler yapılabilir:

1. Öğretmenlik uygulamasının öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği bilgi, beceri ve tutum yönünden olumlu etkilerinin olduğu görülmektedir. Bu nedenle, öğretmenlik uygulamasının planlamasından işleyişine ve değerlendirilmesine kadar gerekli önem verilmelidir. Okul ve fakülte, uygulama öğretmeni, uygulama öğretim elemanı ve öğretmen adayı arasında iyi bir işbirliği ve eşgüdüm kurulmalıdır.

2. Okul idaresi, öğretmenlik uygulamalarında öğretmen adaylarına uygun bir ortam sağlamalı, ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Öğretmen adaylarına, ders aralarında öğretmenler odasında oturabilmeleri için gerekli imkan sağlanmalıdır. Öğretmen adaylarına okul müdürü ya da müdür yardımcıları tarafından yöneticilik konularında seminerler düzenlenmelidir. Uygulama dosyasının hazırlanmasında gerekli belge ve formların temininde yardımcı



olunmalıdır. Okulda rehberlik faaliyetleri konusunda rehber öğretmen tarafından öğretmen adaylarına bilgiler verilmelidir.

3. Öğretmenlik uygulamasının öğretmen adaylarına öğretmenlik mesleği konusunda katkısını artırmak ve öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu tutum geliştirmek için uygulama okul idarecileri, uygulama öğretmenleri ve uygulama öğretim elemanları tarafından öğretmen adaylarına yeterli rehberlik yapılmalı, gerekli ilgi gösterilmelidir. Okul idaresi ile uygulama öğretmenleri ve uygulama öğretim elemanları öğretmenlik uygulamasıyla ilgili görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmelidirler. Uygulama öğretim elemanları her hafta yapılan öğretmenlik uygulamasının değerlendirmesini öğrencilerle birlikte yapmalıdır.

4. Öğretmenlik uygulamasının verimini artırmak amacıyla uygun uygulama okulları, rehberlik yapabilecek uygulama öğretmenleri ve uygulama öğretim elemanları seçilmelidir. Öğretmenlik uygulamalarında görev alacak personelin tecrübeli ve pedagojik yönden yeterli olmasına dikkat edilmelidir. Uygulama öğretmenleri ve uygulama öğretim elemanları öğretmenlik uygulaması konusunda belirli zamanlarda toplanarak, kurs ve seminerler düzenlenmelidir.

5. Öğretmen adayları kalabalık sınıflı okullara verilmemeli, sınıfın kontrolünü ve disiplinini sağlayabilecekleri, mevcudu az olan uygulama okulları seçilmelidir.

6. Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine karşı motivasyonlarını artırmak ve dersi sevdirmek için bu dersin uygulama öğretmenleri ve öğretmen adaylarının istenen öğretmen niteliklerine sahip olmaları sağlanmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Alkan Cevat ve Fatma Hacıoğlu, **Öğretmenlik Uygulamaları**, Alkım Yayınları, Ankara, 1997.
- Aydın M.Şevki, **Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı** (1923-1998), İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayını, Kayseri, 2000.
- Ayhan Halis, **Türkiye’de Din Eğitimi** (1920-1998), M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Balcıoğlu Gülsen, **Genel, Mesleki ve Teknik Eğitim Fakültelerindeki Öğretmenlik Uygulaması Dersine İlişkin Öğretim Elemanı ve Öğrenci Görüşleri**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara, 1997.
- Binbaşoğlu Cavit, **Türkiye’de Eğitim Bilimleri Tarihi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Cilâcı Osman, “İlahiyat Fakültelerindeki Uygulamaların Önemi Üzerine”, **Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sepozyumu** (21-23 Ekim 1987), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Samsun, 1988.
- Duman Tayyip, **Türkiye’de Orta Öğretime Öğretmen Yetiştirme** (Tarihi Gelişimi), Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1991.
- Eski İsmail, **Öğretmenlik Uygulamalarında Araştırma Okulları Modeli**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1997.
- Harmandar Mansur ve Diğerleri, “Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi’nde Okul Deneyimi Uygulaması ve Sonuçlarının Değerlendirilmesi”, **Milli Eğitim Dergisi**, Sayı: 148, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 2000.
- Kazu Hilal, **F.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi ile Teknik Eğitim Fakültesi’nde Yapılan Öğretmenlik Uygulamalarının Yürütülmesine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Araştırma**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1990.
- Koç Gürcü, **Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi Öğrencileri Üzerindeki Etkileri**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.
- Koçer Hasan Ali, **Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi** (1773-1923), Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Komisyon, **Fakülte-Okul İşbirliği**, YÖK/Dünya Bankası Milli Eğitimi Geliştirme Projesi Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitimi, Ankara, 1998.
- Köylü Mustafa, “Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirmesi”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 6, Samsun, 1992.
- Milli Eğitim Bakanlığı **Tebliğler Dergisi**, Sayı:2064, Tarih:30.06.1980
- Oral Behçet ve Abidin Dağlı, “Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimine İlişkin Algıları”, **Çağdaş Eğitim Dergisi**, Sayı: 254, Tekışık Yayınları, Ankara, 2000.
- “Öğretmen Adaylarının Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim-Öğretim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge”, Milli Eğitim Bakanlığı **Tebliğler Dergisi**, Sayı: 2493, Tarih: Ekim 1998.
- Özyar Aydın, “Milli Eğitim Bakanlığının Öğretmen Yetiştirme Politikaları”, **Bilgi Çağında Öğretmenimiz Sempozyumu** (8-9 Ekim 1998), Anadolu Çağdaş Eğitim Vakfı Yayını, Ankara, 1998.
- Resmi Gazete**, Sayı:17760, Tarih:20.07.1982

Selçuk Ziya, **Okul Deneyimi ve Uygulama**, Nobel Yayınları, Ankara, 2000.

Uslu Zeki, “Okul Deneyimi Derslerinin Öğretmen Adaylarına Etkileri”, **Çağdaş Eğitim Dergisi**, Sayı: 282, Tekışık Yayınları, Ankara, 2001.

Ünal Semra, “Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi'nin ve Uygulama Okullarının Öğretmenlik Uygulaması Yönünden Değerlendirilmesi”, **Eğitim Dergisi**, Sayı: 7, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1994.

Yıldırım Ali, “Öğretmen Eğitiminde Eğitim Fakültesi-Uygulama Okulu İşbirliği: YÖK/Dünya Bankası Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitimi Projesi Çerçevesinde Geliştirilen Bir Program”, **Milli Eğitim Dergisi**, Sayı:140, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1998.

*The Examining of the Relationship Between the Practice of Teaching and the Attitudes towards the Teaching of the Last Grade Teacher Candidates of the Faculty of Theology, Ondokuz Mayıs University*

**ABSTRACT**

In this study, the relationship between the practice of teaching and the attitudes of the last grade students of the Faculty of Theology, Ondokuz Mayıs University, towards the teaching was examined. This research was accomplished to the total of 683 teacher candidates who worked at the schools for the purpose of practicing of teaching in the academic years of 1998-1999, 1999-2000 and 2000-2001. In the study, "an attitude scale of orientation to the teaching" was administered to the teacher candidates. In general, it was found that the attitudes of teacher candidates towards the teaching were positive. Some statistical significances were found in terms of the practice of teaching and the attitudes toward it between the following variables: whether the teacher candidates found themselves in teaching qualified or not, whether the teaching process contributed to their development of career or not, and whether they had any problems concerning to the students during the practice of teaching in the schools or not.

**Key words:**The practice of teaching, The attitudes towards the teaching, The teacher candidates, The students of the Faculty of Theology.

# KASTAMONU VE SİNOP YÖRESİNDE BULUNAN AHŞAP CAMİLER

Doç.Dr. Yılmaz CAN\*

## ÖZET

Çalışmamızda sanatsal değeri haiz beş ahşap cami incelenmiştir. Bu camilerden Geyikli Camii özellikle tavan düzenlemesi bakımından Kastamonu Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii'ne yakın bir benzerlik arz etmektedir. Derepazarı ve Çağlar Köyü Merkez camileri ise Samsun yöresinde gördüğümüz ahşap camiler gibi, kurtboğazı geçme tekniğiyle birbirine bağlanmış ahşap perdelerle yığma olarak inşa edilmişlerdir. Beldeğirmeni ve Güde camilerine gelince, bu iki cami yörede mevcut ahşap ev yapı geleneğinden fazlaca etkilenmiş bir düzenleme sergilemektedirler.

Birkaç yıl önce gerçekleştirdiğimiz “Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler”<sup>1</sup> konulu çalışmamız Samsun yöresinde kökleri çok eskilere giden oldukça gelişmiş bir ahşap yapı ve cami geleneğinin mevcut olduğu gerçeğini ortaya çıkarmış ve bu tespit bizi komşu illerde de aynı durumun olup olmadığını merakla sürüklemiştir. Bu merakımızı gidermede önceliği, zengin orman örtüsüyle bezenmiş bulunmaları ve literatüre geçmiş ahşap mimari örneklerine sahip olmaları dolayısıyla Kastamonu ve Sinop illeri almış ve bu iki bölge bir proje desteğinde ahşap cami mimarisi bakımından tarafımızdan taranmıştır. Bilindiği üzere ahşap cami mimarimizin en seçkin örneklerinden biri olan Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii<sup>2</sup>, Kastamonu’da bulunmaktadır. Yine Kastamonu ilimiz, sanat değerini haiz ahşap ev örnekleriyle de ünlüdür. Bununla birlikte hemen belirtelim ki, incelememiz sonucunda bu iki bölgedeki tespitlerimiz umutlarımızı karşılamamış ve hem nitelik hem de nicelik bakımından Samsun yöresinin gerisinde kalan bir ahşap cami mirasıyla karşılaşmışır. Bu sonuçta ihmalin, sorumsuzluğun kısacası mimari mirasımıza sahip çıkıp onları koruyamamanın ne kadar etkili olduğunu bilemiyoruz. Ancak bildiğimiz ve söylemek istediğimiz bir gerçek vardır ki, geçmişine sahip

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi

<sup>1</sup> Y. Can, **Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler**, Samsun 1998

<sup>2</sup> Bu ünlü ahşap camimiz pek çok yayında yer almış ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. Bu itibarla bu çalışmamızda adı geçen esere tekrara düşmemek amacıyla yer vermediğimizi belirtmek isteriz.

çıkamayan millet ve toplumlar geleceklerini kuramazlar. Dolayısıyla mevcut mimari mirasımızı bu bağlamda Kastamonu ve Sinop illerinde bulunan çok az sayıdaki ahşap cami örneklerimizi özenle korumamız gerekmektedir. Şimdi sırasıyla bu iki ilimiz topraklarında tespit ettiğimiz sanat değeri olan ahşap camileri sırasıyla inceleyelim<sup>3</sup>.

### **Derepazarı (Dereçatı) Camii**

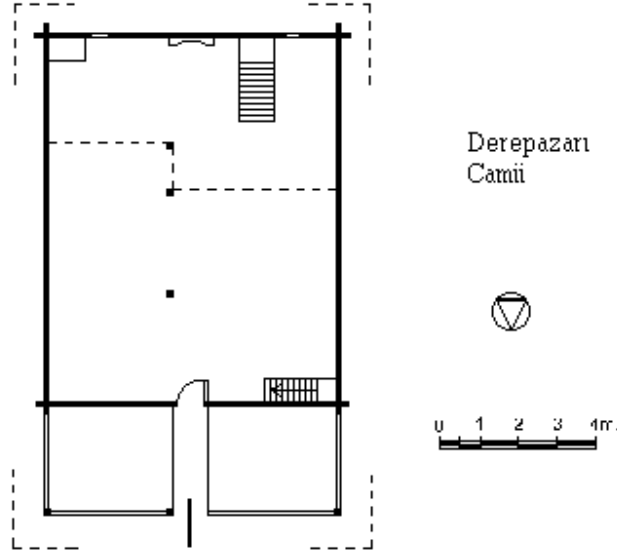
Derepazarı Camii Sinop/Boyabat'a yaklaşık 40 km.'lik bir mesafede bulunmaktadır. Bugün metruk bir durumda olan cami, vaktiyle birkaç köyün cuma mescidi olarak kurulmuş olup, yöre sakinlerinin rahatça toplanabileceği bir derenin vadisinde konumlanmıştır. Yapı kaba yontu ahşap malzemeyle yığma olarak inşa edilmiştir. Ahşap perdeler köşelerde birbirine kurtboğazı geçme usulüyle bağlanmıştır. Dört omuz kırma çatılı yapı alaturka kiremitle örtülüdür.

Derinlemesine dikdörtgen formda bir mekan düzenlemesi sergileyen cami kuzey cephede yer alan son cemaat mahalli ile birlikte dıştan 12.30 x 7.45 m. ebatlarındadır. Son cemaat mahalli 2.80 m.'lik bir genişliğe sahiptir. Harime kuzey cephenin tam ortasına yerleştirilmiş, girenin eğilmek zorunda olduğu oldukça alçak bir kapıdan girilmektedir. Tek kanattan oluşan kapı ahşap geçme mekanizmalı menteşe sistemiyle çalışmaktadır. Harime girişin üstüne, oldukça geniş tutulmuş harimin ortalarına kadar uzanan mahfil yerleştirilmiştir. Mahfil, minberin karşısına denk düşmeyen kısımda kible istikametine doğru biraz daha uzatılmıştır. Harim içinde kible duvarına dikey olarak sıralanmış üç ahşap sütun mahfil katını taşımaktadır. Harim sonradan açılmış pencerelere rağmen yine de yeterince aydınlık değildir. Harimi aydınlatan orijinal pencereler, 30 x 40 cm. boyutlarında mazgal benzeri deliklerden ibarettir. Ahşap malzemeyle yapılmış mihrap, minber ve vaaz kürsüsü oldukça sade ve basit bir yapı sergilemektedirler.

Caminin duvarlarını oluşturan ahşap perdeler yekpare olup, 13-15 cm.'lik kalınlığa ve 35-40 cm.'lik genişliğe sahiptirler. Harim kapısının her iki yanında, ahşap perdeleri sağlamlaştırmak için duvarın iç yüzünde açılan dikey kanallara ince ahşap perdeler yerleştirilmiştir. Cami tezyini unsurlara sahip değildir. Son cemaat mahallinde harim kapısının önüne denk düşen yaklaşık 1 m. genişliğindeki giriş yolu son cemaat mahallinin zemininden daha alçak yapılmıştır. Yapının inşa tarihi bilinmemektedir. Ancak gözlem ve mukayeselerimizin bizi, caminin, orijinal halini koruyarak yaklaşık iki asırlık bir geçmişe sahip olabileceği kanaatine götürdüğünü söyleyebiliriz.

---

<sup>3</sup> Çalışmamızda tamamen ahşap camilere yer verilmiş, kısmen ahşap unsurlara sahip camiler kapsam dışında bırakılmıştır.

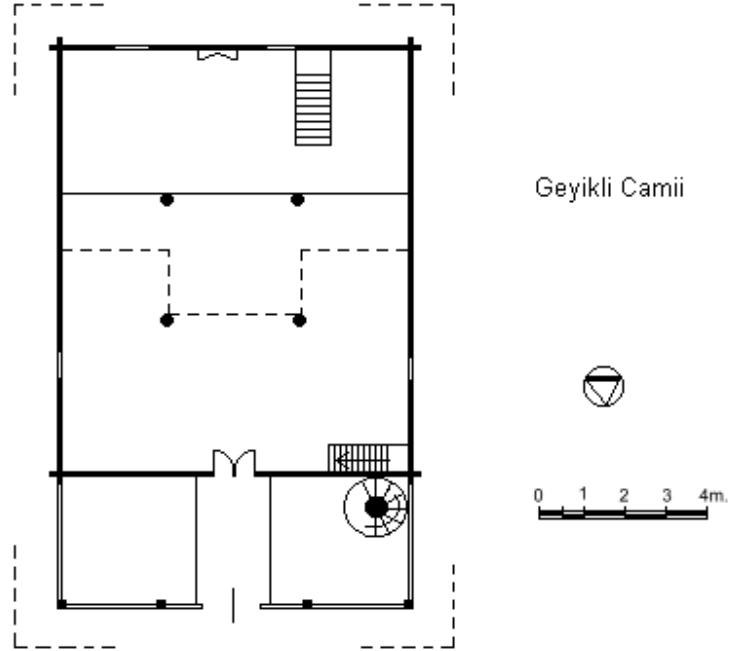


### Geyikli Camii

Tosya-İskilip istikametinde Kastamonu/Tosya'ya yaklaşık 30 km. mesafededir. Bölge halkının ifadesine göre vaktiyle 5 köyün cuma camii olarak kurulmuştur. Bu gün sadece cenaze ve bayram namazı gibi belirli ibadetler için kullanılmaktadır. Meskun mahallin dışında, hizmet verdiği köylerin ortası sayılabilecek bir yerde konumlanmıştır. Yanı başında mezarlık bulunmaktadır. Caminin güney-doğu tarafında camiden yaklaşık 4-5 m. mesafede şadırvan yer almaktadır. Kurtboğazı geçme tekniğiyle ahşap yığma olarak inşa edilmiş olan yapı, dört omuz kırma çatılı olup alaturka kiremitle örtülüdür. Yapının tabanı yerden 50 cm. kadar kaldırılmıştır.

Geyikli Camii, kuzey cephede yer alan, muhtemelen son cemaat mahalli olarak düşünülmüş giriş revakıyla birlikte dıştan 13.95 x 8.95 m. boyutlarındadır. Giriş revakının eni ise 3.35 m.'dir. Kuzey cephenin tam ortasına yerleştirilmiş iki kanatlı bir kapıyla harime girilmektedir. Kapı, Derepaşarı Camii'nde olduğu gibi ahşap geçme mekanizmalı menteşe sistemine ve oldukça küçük ebatlara sahip olup, 1.40 m. yüksekliğindeki kapıdan içeri girebilmek için, girenin başını eğmesi gerekmektedir. Harimin içinde tavanı ve mahfil katını taşıyan direvi 4 ahşap yekpare sütun bulunmaktadır. Harime girişin üstüne yerleştirilmiş mahfilin ortası, asılı bulunduğu sütunlar hizasında tutulurken iki yanları 1.70 m. kadar ileri doğru uzatılmıştır. Yapının ilk kurulduğunda doğu,

batı ve kible cephesinde bulunan mazgal şeklinde deliklerle aydınlatıldığı, orijinal aydınlatma sisteminin yetersizliğini gidermek için, sonradan adı geçen üç cephede büyük ebatlı yeni pencerelerin açıldığı anlaşılmaktadır. Geyikli Camii'nin, Kastamonu Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii'ni taklit eden orijinal bir tavan sistemi vardır. Kuzey-güney istikametinde uzatılmış iki ana kiriş yapının tavanını üç parçaya ayırmıştır. Bu parçalardan kirişlerle yan duvarlar arasında kalan kısımlar eşit aralıklarla dizilmiş dökmelerle donatılmıştır. Kirişler arasında kalan orta kısmın dökmeleri ise yan kısımlara ait dökmelerin üzerine yerleştirilmek suretiyle orta kısmın tavanı yükseltilmiştir. Minber ve mihrap da ana yapı gibi ahşap olup oldukça sade unsurlardır.



Yapı, köknar kütüklerinin tam ortasından yarılp kaba bir şekilde yontulmasıyla elde edilmiş yaklaşık 10 cm. kalınlığında ve 30 cm. eninde ahşap perdelerle inşa edilmiştir. Geyikli Camii'nde başka ahşap camilerde rastlamadığımız ahşap perdeler üzerinde, oyularak oluşturulmuş, büyük ihtimalle yapının güvenli bir şekilde inşasını temin amacına hizmet etmiş görülmektedir. Giriş revakının sağ tarafında yaklaşık 1 m. çapında ahşap bir minare yükselmektedir. Etrafi sonradan tuğla bir duvarla çevrilmiş olan giriş revakının zemini harim kapısının önüne denk düşen kısımda alçak tutulmuştur.

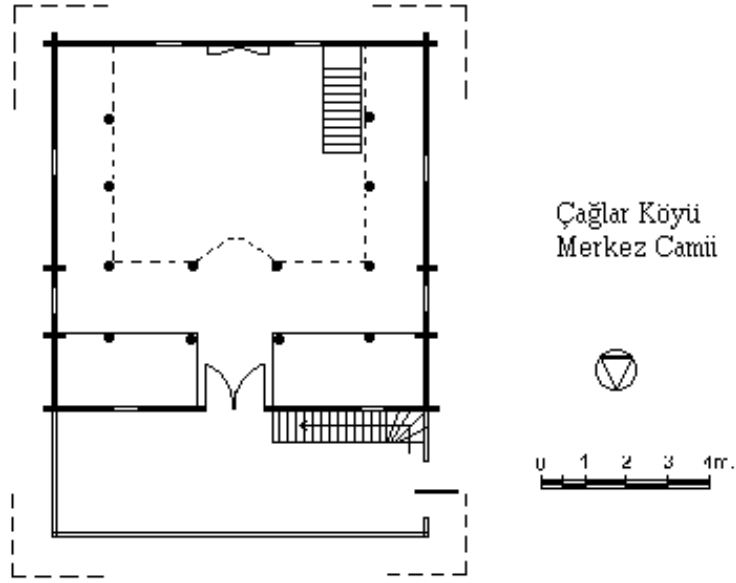
Caminin mihrap,minber tavan kiriş ve dökmeleriyle, sütun başlıklarında oldukça basit oyma ve boyama süs unsurları gözlenmektedir. Yapının kesin inşa



tarihi bilinmemektedir. Harim kapısının üzerine kazınmış bir rakam H. 1207 (M.1292-93) yılını göstermektedir. Bu tarihe göre cami yaklaşık iki asrı aşkın bir geçmişe sahip olmaktadır. Bu tarih bize göre de gerçeğe yakın görünmektedir. Yöre halkı ise yapının bu tarihten daha öncelere uzandığını belirtmektedir.

### Çağlar Köyü Merkez Camii

Kastamonu/Çatalzeytin-Devrekani yoluna birkaç km., Çatalzeytin ilçe merkezine ise yaklaşık 20 km. mesafede bulunmaktadır. halen ibadete açık olup Çağlar Köyü Merkez Camii olarak bilinmektedir. Yapı biraz meyilli bir arazide kısmen düzlenmiş zemin üzerinde kurulmuştur. Yanı başında mezarlık bulunmaktadır. Ahşap yığma tekniğiyle inşa edilmiş olan yapı, yerden yaklaşık 50-60 cm. yüksekliğinde taş duvar üzerine bindirilmiştir. Taş duvar içinde antik malzeme parçaları seçilmektedir. Yapı dört omuz kırma çatılı olup alaturka kiremitle örtülüdür.



Cami kuzey cephede yer alan son cemaat mahalli ile birlikte 11.80 x 8.85 m. boyutlarındadır. Son cemaat mahallinin genişliği ise 2.80 m.'dir. Harime iki kanatlı bir kapı ile girilmektedir. Girişin üzerine U şeklinde, iki yandan mihrap duvarına kadar uzanan mahfil yerleştirilmiştir. Mahfil toplam 12 ahşap sütunla taşınmaktadır. Bu sütunlardan 10 tanesi mahfil katından tavana kadar devam etmektedir. Tavanda bu 10 sütunun tavana birleştiği noktalarla sınırlandırılmış kısım tekne tavan şeklinde düzenlenmiştir. Harim kuzey hariç her cepheye

yerleştirilmiş altı üstlü toplam dörder pencere ile aydınlatılmaktadır. İki katlı olarak tanzim edilmiş son cemaat mahallinin üst katı bir kapıyla mahfil katına açılmaktadır. Kapının sağında ve solunda iki küçük pencere bulunmaktadır. Bu küçük pencereler güzel işlenmiş ahşap lokmalı kafeslerle örülmüştür. Caminin içi çirkin bir şekilde yağlı boya ile boyanmıştır. Son cemaat mahallinin ikinci katının sağ tarafından, köy halkının sonradan yapıldığını belirttiği ahşap bir minare yükselmektedir. Ahşap minare çürümeyi önlemek amacıyla çinko sac ile kaplanmıştır. Son cemaat mahallinin ikinci katına, girişin sağına yerleştirilmiş bir merdivenle çıkılmaktadır. Son cemaat mahallinin cami girişini muhtevî alt katının etrafı sonradan tuğla duvarla kapatılmıştır. Mahfil katı ile son cemaat mahallinde zaman içinde bazı ufak değişiklikler ve yenilemeler gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Cami Yaklaşık 7-8 cm. kalınlığında düzgün biçilmiş ahşap perdelerle inşa edilmiştir. Yapının güney ve batı cephelerini teşkil eden duvarların sağlamlığı temin için dıştan ahşap rabitalarla rabtedildiği görülmektedir. Tekne tavanın ortasına yerleştirilmiş çokgen çerçeveli tavan göbeği hariç camide başka tezyini unsura rastlanılmamaktadır. Caminin inşa tarihi bilinmemektedir. Köy halkı yapının üç asırlık bir geçmişe sahip olduğunu söylemektedir. Caminin haziresinde yer alan bir mezar taşında H.1189 (M.1775) tarihi okunmaktadır. Kanaatimiz odur ki, caminin inşa tarihi mezar taşındaki bu tarihten önceye uzanmalıdır. Bu durumda caminin iki asırdan fazla bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir.

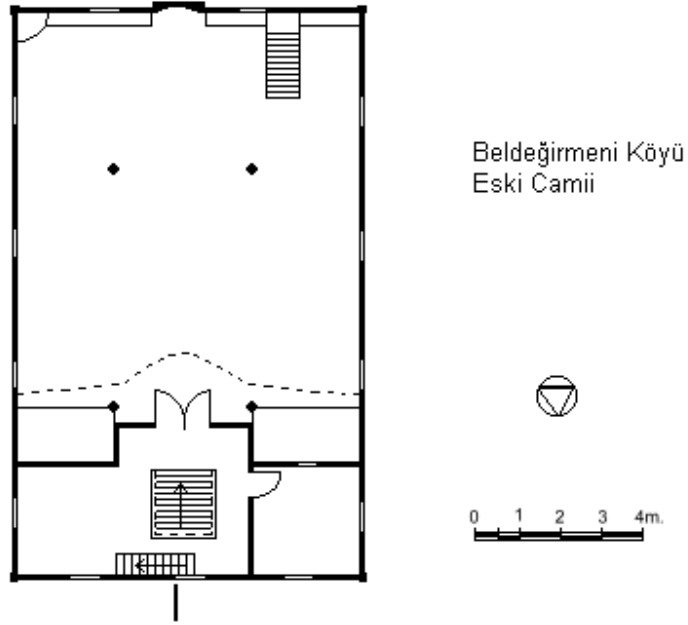
### **Beldeğirmeni Köyü Çarşı Mahallesi Eski Camii**

Kastamonu/Abana-Çatalzeytin yolu üzerinde deniz kenarında birkaç ulu çınarın gölgesinde konumlanmıştır. İbadete kapalıdır. Bu cami daha önceki camilerden oldukça farklı mekan düzenlemesine ve inşa tekniğine sahiptir. Tamamen ahşap malzemeyle inşa edilmiş olan yapı diğer camilerde görülmeyen bir tarzda fazladan bir zemin kata sahiptir. Zemin kata dükkan ve depolar yerleştirilmiştir. Yapının ölçüleri zemin katın üstüne çıkıldığında kuzey ve güneyde daha fazla olmak üzere, çıkmalarla bir miktar büyütülmüştür. Dört omuz kırma çatılı yapının damının eskiden doğal taş plakalarla örtülü olduğu belirtilmektedir. Yapının damı üzerinde bu taş plakalardan bazı örnekler geçmişin bir hatırası olarak günümüzde de korunmaktadır.

Dikdörtgen bir forma sahip yapının birinci kata ait ölçüleri dıştan 14.50 x 8.70 m.'dir. Camiye kuzey cephenin ortasına yerleştirilmiş zemin kata açılan bir kapıdan girilir. Geniş tutulmuş merdivenle ikinci kata çıkılır ve iki kanatlı harim kapısından harime girilir. İkinci katta merdiven boşluğunun sağ ve soluna iki küçük oda yerleştirilmiştir. Harim içinde ikisi önde ikisi geride olmak üzere toplam dört güzel sütun yükselmektedir. Sütunlar yuvarlak olup kaide ve başlık kısımlarında poligonal forma dönüştürülmüşlerdir. Harimin tam ortasına yerleştirilmiş öndeki iki sütun nefis kaidelere sahiptirler. Gerideki daha ince iki sütuna ortası kibleye doğru bombelenmiş mahfil katı asılmıştır. Mahfil bölümü

harim kapısına çıkılan merdiven boşluğunun sağ ve soluna yerleştirilmiş iki küçük odanın üstüne doğru uzatılarak mahfil katı şeklinde geniş bir mekana dönüştürülmüştür. Mahfil katına merdiven boşluğu etrafındaki yükselen bir merdivenle çıkılmaktadır.

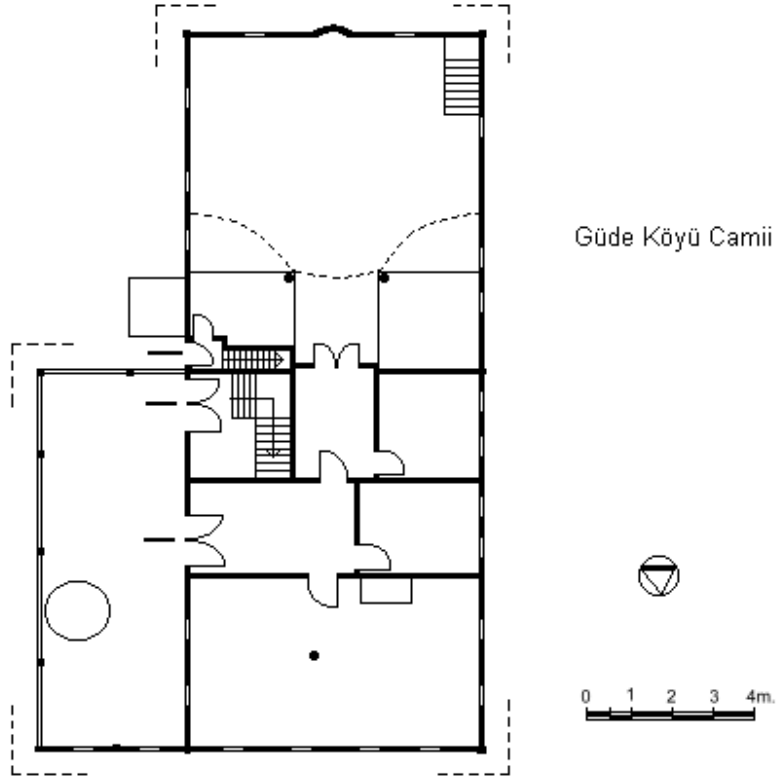
Harim altı üstlü iki sıra halinde yerleştirilmiş 14 sürgülü pencere ile aydınlatılmaktadır. Harimin tavanı farklı bir düzenleme arz etmektedir. Piramidal bir formla belirli bir yüksekliğe kadar yükseltile tavan örtüsünün tam ortasına oldukça derin tutulmuş bir tekne tavan yerleştirilmiştir. Böylece mekan yükseltilmiş, ferahlık yaratılmıştır. Minber, mihrap, mahfil korkulukları ile tekne tavan çerçeve ve göbeğinde oyma ve çakma tarzında yapılmış ve genellikle geometrik diyebileceğimiz tezyini unsurlar görülmektedir. Geometrik tezyini unsurların dışında bir tezyini unsur da oldukça dikkat çekicidir.



Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Beldeğirmeni Köyü Camii'nde farklı bir inşa tekniğiyle karşılaşmaktayız. Yapı, ahşap iskeletin içten ve dıştan yatay olarak yerleştirilmiş tahtalarla kaplanmasıyla inşa edilmiştir. Binanın temiz bir işçilik sergilediğini belirtmek gerekir. Caminin kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Yöre halkının baba ve dedelerinden naklettikleri haberlere göre yapı yaklaşık bir asrı biraz aşkın bir geçmişe sahiptir. Yapıda kullanılan ahşap malzemenin mukayeseli tahlili de bu fikri teyid eder görünmektedir.

### Güde Köyü Camii

Beldeğirmeni Köyü Çarşı Mahallesi Eski Cami'ye yaklaşık 2 km. mesafede bulunmaktadır. İbadete açıktır. Yanı başında mevcut okul binasıyla birlikte bir külliye teşkil etmektedir. Okul binası camiye bitişik olup caminin kuzey cephesinde yer almaktadır. Vaktiyle medrese olarak kullanılan yapıda, günümüzde Güde Köyü İlköğretim Okulu hizmet vermektedir. Her iki yapı kuzeye doğru fazlaca meyilli bir yamaç üzerinde konumlandığından, caminin kuzeyinde bulunan okul binası, caminin zemini seviyesinin altında bugün depo olarak kullanılan bir zemin kata sahiptir. Okul binası bu zemin kat hariç iki kattan oluşmaktadır. Zemin dahil üç kattan oluşan okul binasının zeminden başlayarak her katta 15-20 cm.lik çıkıntılarla büyütüldüğü görülmektedir. Cami ile camiye göre daha yüksek olan okul binası, birbirine bitişik cepheleri hariç her ikisi de üç omuz kırma çatıyla örtülüdür.



Cami 7.45 x 8.75 m. ebatlarında, okul binasının birinci katı ise 7.45 x 10.20 m. ölçülerindedir. Okul binasının batı cephesi boyunca yaklaşık 3.50m. eninde içinde şadırvan yer alan bir revak bulunmaktadır. Okul binasının ikinci katı revak bölümünün üstünü de içine alarak genişletilmiştir. Okul binasının batı cephesinde camiye yakın konumda yan yana iki kanatlı iki ana giriş kapısı yer almaktadır. Bu kapılardan camiye yakın olanı okul binasının ikinci katına çıkılan bir merdivene, diğer kapı ise birbirine bitişik iki hole açılmaktadır. Bu iki hol okul binasının alt katında düzenlenmiş biri oldukça geniş üç odaya ve camiye giriş imkanı vermektedir. İçinde ocak bulunan büyük oda bugün köy odası olarak kullanılmaktadır. Camiye yani harime kuzeye düşen iki kanatlı bir kapıdan girilir. Girişin üzerine ortası oval bir formda geriye çekilmiş mahfil yerleştirilmiştir. Mahfil iki ahşap sütunla taşınmaktadır. Mahfilin önü ahşap korkuluğa bitişik, oldukça yüksek tutulmuş ahşap kafesle kapatılmıştır. Mahfile, caminin kuzey-batı tarafında cami ile okul binasının duvarları arasında gizlenmiş iki ayrı kapı ile hem cami içine hem de cami dışına açılan bir merdivenle çıkılmaktadır. Beldeğirmeni Köyü Çarşısı Mahallesi Eski Camii'nde olduğu gibi, mahfilin altında, girişin sağ ve solunda iki bölümlü müezzin mahfili düzenlenmiş, tavan örtüsünün ortasına da fazla derin olmayan tekne tavan yerleştirilmiştir. Harim altı üstlü iki sıra halinde dizilmiş pencerelerle yeterince aydınlatılmıştır.

Okul binasının ikinci katında, dikdörtgen bir hol etrafında, biri holün ucuna yerleştirilmiş diğerleri birbirine simetrik toplam 5 oda bulunmaktadır. Bu kat bu gün Güde Köyü İlköğretim Okulu olarak kullanılmaktadır. Okul binasının her iki katı da ölçülü olarak yerleştirilmiş çok sayıda pencere ile aydınlatılmaktadır.

Hem caminin hem de okul binasının tümü yağlı boya ile boyanmıştır. Bu gün caminin kuzey-batı köşesinde camiye bitişik olarak inşa edilmiş beton bir minare yükselmektedir. Yöre halkının belirttiğine göre eskiden caminin orijinal minaresi ahşap olup, caminin kuzey duvarına bitişik olarak okul binasının ikinci katından yükselmekteydi.

Camide harim içinde mihrap, minber ve mahfil korkuluklarında fazlaca önemli olmayan bazı tezyini unsurlar mevcuttur. Bu yapı kompleksi inşa tekniği bakımından Beldeğirmeni Köyü Çarşısı Mahallesi Eski Camii'ne benzerlik arz etmektedir. Burada da yapı, ahşap iskeletin içten ve dıştan yatay tahtalarla kaplanmasıyla inşa edilmiştir. Dıştan kaplanan tahtalar, yağmur serpintilerinin içeriye sızmasını önlemek için birbiri üzerine bindirilerek rabtedilmiştir. Camide oldukça ilginç bir kaplama tekniğiyle karşılaşmaktayız. Harimi çeviren ahşap duvarların iç yüzü ahşap üzerine çakılan tel örgünün, içine keten serpiştirilmiş alçı ile kaplanmasıyla sıvanmış ve üzeri de kireçle boyanmıştır.

Giriş kapısı üzerine yerleştirilmiş yağlı boyalı bir tabelada yapının inşa tarihi M.1820 olarak gösterilmektedir. Tabela üzerindeki tarihin gerçeğe yakın olduğu kanaatindeyiz. Yöre sakinleri de bu tarihin rastgele yazılmadığını belge

ve bilgiye dayandığını söylemektedirler. Ancak hemen belirtelim ki, araştırmalarımız bizi bu tarihi doğrulayacak bir belgeye ulaştırmamıştır.

İncelememize konu olan bu beş ahşap camiyi plan, form, yapı usul ve tekniği ile tezyinat bakımından değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda şunları söyleyebiliriz. Plan form özellikleri ile yapı inşa tekniği bakımından Derepezarı, Geyikli ve Çağlar Köyü Merkez camilerini bir arada mütalaa etmek mümkündür. Bu üç cami kurtboğazı geçme tekniğiyle birbirine bağlanmış ahşap perdelerle yağma olarak inşa edilmişlerdir. Bu yapıların Samsu yöresindeki ahşap camilerle yakın benzerlik arzettikleri görülmektedir. Geyikli Camii'nin daha önce işaret ettiğimiz gibi, tavan örtü sistemi bakımından Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii'nden oldukça etkilendiği anlaşılmaktadır.

Beldeğirmeni Köyü Camii ile Güde Köyü camileri ise yapı inşa tekniği ve dolayısıyla planlama ve form yönünden farklı bir grup olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu iki cami ahşap iskeletin içten ve dıştan tahta ile kaplanmasıyla inşa edilmişlerdir. Güde Köyü Camii'nde dıştan kaplanan tahtalar, yağmur serpintilerinin içeriye sızmasını önlemek için birbiri üzerine bindirilerek raptedilmiştir. Yine bu camide harimi teşkil eden duvarların iç yüzü duvar üzerine çakılmış tel örgü ve harç içerisine yerleştirilmiş keten lifleri yardımıyla alçı ile kaplanmıştır. Bu iki camide rastladığımız söz konusu inşa teknikleri mevcut tespitlere göre, Karadeniz Bölgesi için yaygın olmayan uygulamalardır.<sup>4</sup>

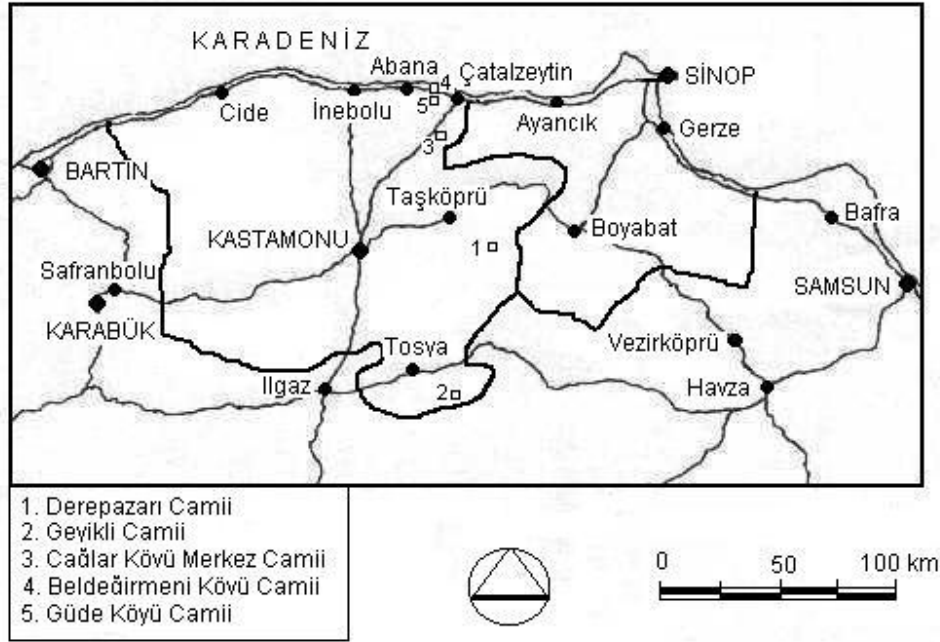
Beldeğirmeni Köyü Camii, tavanı epeyce yüksek tutulmuş bir harime sahiptir. Mekan tasarımı ve işçilik bakımından bu camide oldukça iyi bir seviye yakalandığını söyleyebiliriz. Caminin altına depo ve dükkanlardan oluşan bir zemin katın yerleştirilmiş olması farklılık arzeden bir düzenlemedir. Güde Köyü Camii de camiye bitişik olarak inşa edilmiş okul binası ve doğu cepheye yerleştirilmiş şadırvanlı revak sırasıyla geçmişe özlem duyan biraz farklı bir düzenlemeye sahiptir.

Birinci grubu oluşturan ahşap yağma camiler tezyinat bakımından yok denebilecek kadar fakir durumdadırlar. Geyikli Camii'nde kök boyasıyla yapılmış çok basit süslemeler görülmektedir. İkinci grubu oluşturan camilerde ise oyma ve çakma tekniğiyle gerçekleştirilmiş mihrap, minber, mahfil alınlıklarıyla tavan göbeklerinde daha ziyade geometrik tasarımlı süslemeler seçilmektedir. Ayrıca Beldeğirmeni Köyü Camii'nde harim tavanını taşıyan sütun başlık ve kaidelerinin ilgi çekici olduklarını ilave etmek isteriz.

Mevcut tespit ve incelemelere bakarak, Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii'ni hariç tutarsak, Sinop ve Kastamonu yöresinde belirleyip incelediğimiz camiler, genel bir gözlemlerle sanatsal değer bakımından Trabzon, Rize ve Samsun yöresi ahşap camilerinin biraz gerisinde kalmaktadır. Buna karşılık ahşap ev mimarisi alanında özellikle Kastamonu yöresinin seçkin, önemli bir yere sahip

<sup>4</sup> Bkz. H. Karpuz, **Trabzon**, Ank. 1990; H. Karpuz, **Rize**, Ank. 1991; O. Özgüner, **Köyde Mimari Doğu Karadeniz**, Ank. 1970; Y. Can, **a.g.e.**

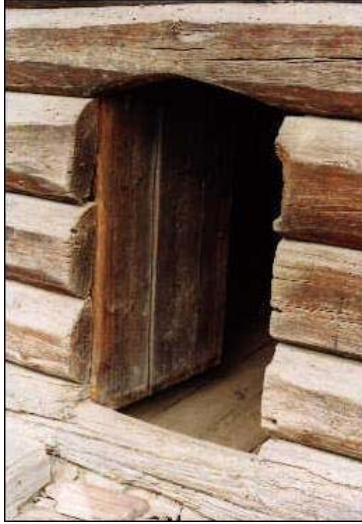
olduğunu biliyoruz. Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii'nin ihtişamını Kastamonu evleriyle birlikte düşündüğümüzde bu yöremizde ahşap mimarının oldukça gelişmiş bir seviyeye eriştiğini söyleyebiliriz. Bu gerekçelere rağmen Kastamonu ve Sinop yöresinde sanatsal değer bakımından ileri seviyede başka ahşap camilere rastlanılmamasını manidar bulduğumuzu belirtmek isteriz.



İncelememize konu ahşap camilerin yerlerini gösterir harita



Res. 1- Derepaazarı Camii, giriş revakı



Res. 2- Derepaazarı Camii, harim kapısı





Res. 3- Geyikli Camii, güney-doğu köşeden genel görünüş



Res. 4- Geyikli Camii, harim kapısı



Res. 5- Geyikli Camii, tavan düzenlemesi



Res. 6- Geyikli Camii, ahşap perde üzerinde açılmış tutacak



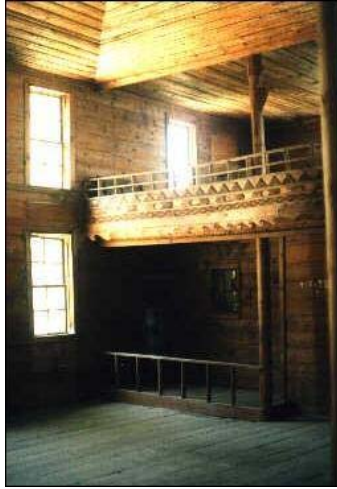
Res. 7- Çağlar Köyü Merkez Camii, genel görünüş



Res. 8- Çağlar Köyü Merkez Camii, pencere kafesi



Res. 9- Beldeğirmeni Köyü Camii, genel görünüş



Res.10-Beldeğirmeni Köyü Camii, mahfil katı



Res. 11- Güde Köyü Camii, genel görünüş



Res.12- Beldeğirmeni Köyü Camii, mahfil süslemesinden detay

*The Wooden mosques in The Regions of Kastamonu and Sinop*

**ABSTRACT**

In this article, five wooden mosques of artical value are studied. Among these mosques The Geyikli Mosque presents close similarity to The Kasaba Köyü Mahmut Bey Mosque in Kastamonu from the viewpoint of ceiling arrangement. Derepazarı and Çağlar Köyü Central mosques, like the wooden mosques we have seen in Samsun, were built using wooden curtains which have been connected each other with the tecnique of kurtboğazı geçme. As regards The Beldeğirmeni and Güde mosques, these two mosques presents some different arrangements which were affected from the housing constructing tradition in the area.

# ALİ REŞAD'IN TARİH-İ KADİMİNDE İBRANİLER

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Usta\*

## ÖZET

Ali Reşad'ın Tarih-i Kadim adlı eserinin sadeleştirmesini yaptığımız bu bölümün ana konusu; Kitab-ı Mukaddes'e göre kısa Yahudi Tarihi'dir. Bu bölümde İbranilerin Hz. İbrahim'le birlikte Filistin'e gelişleri, Hz. Yusuf zamanında Mısır'a giderek orada uzun süre kalışları, Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıkışları, Hz. Musa'nın vefatından sonra başa geçen Yeşu zamanında Filistin'de yaşayan bazı kavimlerle yaptıkları savaşlarda sağladıkları başarılar anlatılmaktadır. Ayrıca Filistin'de on iki boy halinde yaşadıkları, Hakimler Devri, Krallar Devri, Hz. Süleyman'ın vefatından sonra krallığın İsrail ve Yahuda adları ile ikiye bölünüşü, Babil esareti, sürgün sırasında ve sürgünden sonra Yahudi peygamberlerinin faaliyetleri, ibadet ve mabetleri gibi konular ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Din, Dinler Tarihi, Yahudiler, Yahudi Tarihi

## 1. GİRİŞ

### A. ALİ REŞAD'IN HAYATI VE ESERLERİ

“Tarih-i Kadim” isimli eserinin “İbraniler” kısmı üzerinde çalıştığımız Ali Reşad, 1877 yılında Lofça'da doğmuş, 1929'da İstanbul'da vefat etmiştir.

O, İstanbul İdadisi (İlisesi) ve Mülkiye Mektebi (Siyasal Bilgiler) mezunudur. İstanbul liselerinde tarih dersleri vermiş, Darulmuallimiyn'de (İstanbul Erkek Öğretmen Okulu) müdürlük yapmıştır. Maarif müsteşarlığı ve Tercüme Meclisi üyeliği görevlerinde de bulunmuş olan Ali Reşad, Darulfünun Edebiyat Fakültesi'nde ‘Yakın Çağ’ ve ‘Siyasi Tarih’ dersleri de okutmuştur ve İkdam, Sabah, Saadet ve Tasvir gazetelerinde çeşitli makaleler yayınlamıştır.

Başlıca eserleri şunlardır:

1. *Dreyfus Meselesi ve Esbab-ı Hafiyesi* (Babanzade İsmail Hakkı ile birlikte) 1897.
2. *Asr-ı Hazır Tarihi*, 1909
3. *Avrupa ile Münasebat-ı Hariciyemiz Nokta-i Nazarından Tarihi Osmani*, 1911.
4. *Mufassal Musavver Fransa İhtilali Kebir Tarihi* (iki cilt) 1913.
5. *Türkiye ve Tanzimat* (Engelhardt'dan çeviri) 1913, 1928.<sup>1</sup>

\* OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## B. TARİH-İ KADİM

Ali Reşad'ın ayrıca liselerde ders kitabı olarak okutulmak üzere hazırladığı tarih kitapları da bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Üzerinde inceleme yaptığımız “İbraniler” konusunun da içerisinde bulunduğu *Tarih-i Kadim* isimli iki ciltlik eser de liselerin 10 ve 11. sınıfları için hazırlanmış ve 1331 (1913) yılında yayımlanmıştır.

“Tarih-i Kadim”in 1. Cildinde Mısırlılar, Keldaniler, Asurlular, İbraniler, Fenikeliler, İranlılar, İslamiyetten önce Türkler ve Yunanlılar; 2. cildinde ise Romalılar, Bizanslılar, Slavlar, Türkler ve Moğollar hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Osmanlıca yazılmış olan bu eserlerin 1. cildi 600, 2. cildi 509 sayfadır.

Bu çalışmada Dinler Tarihi açısından önemli gördüğümüz *Tarih-i Kadim* isimli eserin 1. cildinin 177-232 sayfaları arasında yer alan “İbraniler” kısmını Osmanlıca’dan günümüz Türkçe’sine bazı notlar ve açıklamalarla aktarmaya çalıştık.

Sadeleştirmesini yaptığımız bölümün ana konusu Kitab-ı Mukaddes’e göre kısa Yahudi Tarihi’dir. Özetle, bu kısımda İbranilerin Hz. İbrahim’le birlikte Filistin’e gelişleri, Hz. Yusuf zamanında Mısır’a giderek orada uzun süre kaldıkları, Hz. Musa önderliğinde Mısır’dan çıkarak yaklaşık kırk yıl kadar çölde dolaştıkları, Hz. Musa’nın vefatından sonra başa geçen Yeşu zamanında Filistin’de yaşayan bazı kavimlerle savaşlar yaparak başarı sağladıkları ve Filistin’in bazı bölgelerinde yerleştikleri, orada on iki boy halinde yaşadıkları, Hakimler Devri, Krallar Devri, Hz. Süleyman’ın vefatından sonra krallığın İsrail ve Yahuda adları ile ikiye bölünüşü, Babil esareti, sürgün sırasında ve sürgünden sonra Yahudi peygamberlerinin İsrailoğullarını ayakta tutabilmek için gösterdikleri çabaları, ibadet ve mabetleri gibi konular ele alınmaktadır.

Ders kitabı niteliğinde yazıldığı için eserde yararlanılan kaynaklarla ilgili bilgi verilmemektedir. Ancak metin incelendiğinde temel kaynak olarak Eski Ahit’in kullanıldığı görülmektedir.

Yaptığımız çalışmada önce bu bilgilerin yerlerini Kitab-ı Mukaddes’ten bularak dipnotta gösterdik. Sonra da açıklanmasına gerek duyduğumuz deyimleri yine dipnotta açıkladık.

Eserde geçen yer ve şahıs isimlerini çoğunlukla, Kitabı-Mukaddes’in Türçe tercümesinde yer aldığı şekliyle vermeyi uygun gördük.<sup>3</sup>

Metinde geçen başlıkları da sadeleştirerek ve aslına uygun olarak koymağa çalıştık.

---

<sup>1</sup> Bkz. **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, İstanbul, 1986, c.1, s.385; İhsan Işık, **Yazarlar Sözlüğü**, İstanbul, 1999, s.34.

<sup>2</sup> Bkz. Ali Reşad, **Tarih-i Kadim**, İstanbul, 1331, s.2.

<sup>3</sup> **Kitab-ı Mukaddes**, (Eski ve Yeni Ahit), İstanbul, 1958



## 2. TARİH-İ KADİMDE İBRANİLER

### A. FİLİSTİN

Anadolu ile Mısır arasında kuzeyden güneye doğru düz bir çizgi doğrultusunda uzanan sahilin hemen arkasında Fırat'ın batısındaki kum çölüne kadar uzanan dağlık bir bölge vardır. Bu bölgenin Lübnan ve Anti Lübnan adında yüksek iki dağ silsilesi arasında yer alan kuzey kısmı Suriye'dir. Dağların daha alçak olduğu güney tarafı ise Filistin'dir.

Deniz tarafından gelindiği zaman, bir hayli dar bir oviden geçildikten sonra oldukça engebeli yollardan dağlık araziye çıkılır. Burası taşlık bir bölgedir. Ötede beride yuvarlak zirveli tepeler görülür. Tepelerin sarp yamaçlarında az sayıda bodur ağaçlardan başka bitki bulunmaz. Bu tepeleri teşkil eden tebeşirli kayalar arasında doğal mağaralar vardır. Bölge halkı ölümlerini buralarda defnederler. Köy ve şehirler tepelerin üzerinde kuruludur. Evler penceresizdir. Tavanları da düzdür. Bu evler dışarıdan bakıldığında beyaz taştan yapılmış kübik bir görünüm arzeder.

Ülkenin her tarafında çakıl taşlarıyla dolu, dar sel yatakları bulunur. Büyük yağmurlardan sonra oluşan seller gürültüyle buralardan akarak kaya parçalarını sürükler götürür. Diğer zamanlarda sel yataklarında, ancak çakıl taşları altında çok az su bulunur.

Doğu tarafındaki dağlar birdenbire adeta bir duvar şeklinde sona erer. Alt tarafta Ürdün (Şeria) Vadisi ile Lut Denizi'nin bulunduğu arazinin alçaklığı sebebiyle dağlardan inen seller, şelaleler oluşturarak vadiye kadar inerler Bunların en büyüğü Kudüs dağının eteğinden geçen Kidron Şelalesidir.

Kuzeydeki bölgeye Celile (Galile) denilir. Burada dağlar yüksek, kaynaklar daha bol, otlaklar daha iyidir.

Filistin'de sadece iki mevsim vardır: Kış ve yaz. Ekim ayı sonlarına doğru yağmur mevsimi başlar; sel yatakları su ile dolar. O zaman soğuk oldukça şiddetlidir. Çoğu kez geceleri dağlar üzerinde sular donar. Fakat nadiren kar yağar. Mart sonlarına doğru yağmurlar kesilir; bazen aylarca bir damla bile yağmur yağmaz. Birkaç gün içinde toprak, ot ve çiçeklerle süslenir, hatta arazisi kumdan ibaret olan yerlerde bile rengarenk bitkiler yetişir.

Mayıs sonuna doğru çöl tarafından esen sert ve sıcak doğu rüzgarı her şeyi yakar. O zaman bölge kül renginde görülür. Artık ottan, çiçekten eser kalmamıştır. Küçük ağaçlar tozla örtülüdür. Gündüz şiddetli bir sıcaklık hüküm sürer, gece ise çığ düşer. Her sabah bu çığ buharlaşarak yoğun bir sis meydana getirir.

Bugün bölge kurak, çıplak ve verimsizdir. Fakat bir zamanlar dağlar çam, sedir, servi, meşe ormanları ile kaplı idi. Bundan dolayı da iklim daha rutubetliydi. Sarnıçlar, kuyular, kanallar gerek duyulan suyun elde edilmesini sağlardı. Vadilerde bol miktarda buğday ve arpa üretilirdi. Buralarda elbiselik kumaşın dokunduğu keten dahi yetiştirilirdi. Tepelerin yamaçlarında; bağların, zeytinliklerin, incir, badem, nar ve fıstık ağaçlarının yetiştirildiği taştan örülmüş

küçük duvarların oluşturduğu bir takım setler bulunurdu. Bu ağaçlar çok az suya ihtiyaç duyduğu için bol miktarda yetişirdi. Halkın en büyük eğlencesi her gün işini bitirince asma çardaklarının ve incir ağaçlarının altında oturup dinlenmekti. Bahçelerde; leylak, nergiz, haşhaş gibi çiçekler bulunurdu.

En taşlık ve ve çöle yakın yerlerde keçi ve koyun sürüleri güdülür meralarda ise öküz yetiştirilirdi. Eşek bu memlekette yük taşıyıcının yerini almıştı. Dikenli bitkileri yiyen eşeklere Filistin'in her tarafında çokça rastlanırdı.

Bu bölgenin doğu tarafında arazi o kadar alçaktır ki bu taraftan bakıldığı zaman Filistin kayalardan meydana gelmiş yüksek bir duvar gibi görünür.

Düşük seviyeli arazi kuzeye doğru uzanır. Orada dağlardan çıkan güçlü kaynaklar birleşerek Şeria nehri de denilen Ürdün nehrini oluştururlar. Ürdün nehri Akdeniz seviyesinden daha düşük seviyede bulunan bu vadiye iner. Genezareth (Taberiye) gölünden geçtikten sonra suları hiçbir hayvan ve bitkinin yaşayamayacağı derecede tuzlu olan Lut Denizi'ne dökülür.

## B. İSRAİLOĞULLARI BOYLARI

Filistin'de Kenaniler diye bilinen Sami ırktan bir kavim yaşamakta idi. Ham'ın çocuklarından Kenan'a mensup olduğu rivayet edilen Kenaniler<sup>4</sup> çok eskiden Basra Körfezi sahillerinde oturuyorlarken daha sonraları Suriye'ye göç etmişlerdi. Filistin'de tarımla geçinirdi. Bunların buğday tarlaları, bağları, incir bahçeleri vardı. Etrafı surla çevrili şehirlerde otururlar, tunçtan yapılmış silahlarla savaşır, savaş arabası da kullanırlardı. Tapındıkları tanrıları put ya da taş şeklinde tasavvur ederlerdi.

Tarihin tam olarak belirleyemediği bir dönemde Mısır'da ondokuzuncu sülale devrinden sonra ve Asur krallığının kurulmasından önce, doğudan gelen bir topluluk Filistin'i istila etti. Bunlar, Ürdün'ün öte tarafından geldikleri için Kenaniler kendilerine "karşı taraf adamları" anlamına gelen (İbriler, İbraniler Hebrew) adını verdiler. Bu topluluk ise kendilerini "İsrail Oğulları" adıyla anarlardı.<sup>5</sup>

Musevi kutsal kitaplarına göre İsrailoğullarının tümü vaktiyle Kalde yöresinde çölde yaşayan bir ailenin çocuklarıydı. Asırlarca önce en büyük dedeleri Hz.İbrahim'in Filistin'e gelip yerleştiği, adı geçen torunlarının

<sup>4</sup> Tekvin:10/6

<sup>5</sup> Tevrat'a göre İbraniler, Hz. İbrahim ile birlikte güney Filistin'e gelerek yerleşmiş olan toplumdur. Bu toplum yine Tevrat'ta belirtildiği şekliyle Hz. Yakub'tan itibaren İsrailoğulları diye anılmaya başlamıştır. İsrail, Hz. Yakub'un lakabıdır. O'na bu unvan, bizzat Tanrı Yehova tarafından verilmiştir.

Hız. Yakub'a verilen İsrail lakabından hareketle, Yakub'un oniki oğlunun soyundan türeyen halka da İsrailoğulları denilmiştir.

Bu iki deyim, tarihte hep kullanılagelmiş ve aynı toplum anlaşılmalıdır. Bkz. Tekvin: 13/12, 32/22-32, Ekrem Sarıkçıoğlu, **Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi**, 3. Baskı, Isparta, 2000, s.224., Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, 1998, s.182., 198-199, Ahmet Çelebi, **Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik**, çev.Ahmet M. Büyükcınar-Ömer F. Harman, İstanbul, 1978, ss.26-28.

Mısır'a göçtükleri, orada çoğalıp bir kavim teşkil ettikleri, sonra Mısırlıların zulüm ve baskısından kurtulmak için Hz. Musa'nın kendilerini alıp Mısır'dan çıkardığı, "Arz-ı Mev'ud" adını verdikleri Filistin'e gitmek üzere çölden geçip Ürdün Nehri'ne kadar geldikleri-Musevi kaynaklarında- rivayet edilir.<sup>6</sup> İsrailoğulları o zamanlarda bedevi hayatı yaşıyorlardı. Çadırlarda otururlar, koyun keçi ve deve sürülerinin ürünleri ile geçinirlerdi. Bugünkü Arabistan bedevilerine benziyorlardı.

İsrailoğulları tek bir boydan ibaret değildi. Her birinin ayrı reisi olan ve yalnız başlarına savaşıyan bir takım boylara ayrılmıştı. Bu boylardan en kalabalık olan ikisinin yani Manasse ile Efraim'in Hz. Yusuf'un; diğerlerinin ise Hz. Yakub'un öteki on bir oğlunun torunları oldukları rivayet olunmuştur.<sup>7</sup>

Başlangıçta İsrail oğullarının bütün boyları Ürdün Nehri'nin doğusunda Gilead mevkiinde ikamet ettiler. Burası şeria vadisinden 800 metre yüksek bir yayla olup büyük otlaklar ihtiva ediyordu.

Ruben ve Gad boyları burada kaldılar. Diğerleri Ürdün Nehri'nden geçerek Kenanilerle savaşa başladılar. Rastladıkları Kenanileri ya yavaş yavaş imha ettiler, ya da egemenlikleri altına aldılar; sonra onların yerini alarak hayat tarzlarını değiştirdiler. Bundan sonra İsrailoğulları bedeviliği bıraktılar, toprağı sürüp ekmeye, ağaç yetiştirmeye ve evler inşa etmeye başladılar.

Her bir boy Arz-ı Mev'ud'un bir kısmını işgal etti. Merkezde bulunan Efraim ve Manasse boyları Ürdün Nehri'ne hakim dağlarda yerleştiler. Güneyde Benyamin boyu oldukça verimli olan Eriha vadisine hakim tepeleri, batıda Yahuda boyu ise Lut Deniz'ine (Ölü Deniz'e) eğilip bel veren dağları işgal ettiler. Şimeon ve Levi boyları daha güneyde Şekem bölgesinde yerleşmeye çalıştılar. Fakat yerli halkla meydana gelen savaşlarda yok oldular. Bu iki boydan kurtulan aileler diğer boylara katıldılar.

Yizrael adındaki geniş ovanın kuzeyinde ötekileri kadar kuvvetli olmayan İssakar, Aşer, Zebulun, Naftali boyları Fenike ile Taberiye gölü arasındaki ormanlık ve meralık araziye yerleştiler.

Dan boyu uzun zaman uygun bir arazi aradı. Nihayet zabtedilmesi mümkün bir yer aramaya gönderilen beş genç, Sayda'dan gelen Fenikelilerin kurdukları Leşem şehrine ulaştılar. Bu şehir halkı oldukça barışseverdi. Ülke içinde düşmanları bulunmadığından rahat yaşıyorlardı. Dan boyunun casusları dönerek "Haydi bunlara hücum edelim. Çünkü memleketlerini gördük; gayet iyidir. Oraya girdiğinizde savunma araçlarından yoksun bir halk bulacaksınız. Ülke geniştir. Cenab-ı Hak burasını size bahşetti" derler. Altıyüz kişi silahlanarak harekete geçer ve birdenbire Leşem halkına saldırırlar. Halkı öldürür, şehri yakarlar. Leşem hiçbir yerden yardım alamaz. Çünkü Sayda'dan uzak olması nedeniyle Fenikeliler yardıma imkan bulamazlar. Halkın komşu topluluklarla münasebetleri de olmadığından hiç kimse Leşem'in zaptedilip

<sup>6</sup> Bkz. Tekvin: 12/1-10; 13/12; 46/1-28; Çıkış: 14/1-31; Yeşu: 1, 2, ve 3. Baplar.

<sup>7</sup> Bkz. Yeşu: 16, 17, 12, 13, 18 ve 19. Baplar.

yakılıp yıkılmasına önem vermez. Dan boyu şehri yeniden inşa eder ve bundan sonra buraya Dan adını verirler.<sup>8</sup>

İsrail oğulları yan yana yaşadıkları Filistin'in eski sakinlerinin dinlerini kabul ederler. Bunlar dağlarda bulunan büyük bir kaya parçasına veya bir taş sütuna tapınırlardı. Kutsal saydıkları bazı ağaçlara, aya, yıldızlara bile ibadet ederlerdi. Tunçtan bir boğa veya yılan gibi putlar yaparlar ve bunlara secde ederek taparlardı. Bazı yerlerde tanrının ikametgahı gözüyle baktıkları kaya parçalarını tam bir itina ile korurlar ve bunlara Beth El (Beytullah-Allah'ın evi) derlerdi. Bu din Musevi şeriatine tersti. Bununla birlikte İsrailoğullarından bazıları Cenab-ı Hakka ibadet ederler, put yapmazlar ve Cenab-ı Hak adına Filistin'deki putperest topluluklarla savaşmaktan geri durmazlardı.

### C. HAKİMLER

Tevrat'a göre o zamanlar İsrailoğulları arasında kral yoktu; herkes istediğini yapıyor, her boy kendi kendini idare ediyor ve düşmanlara karşı elinden geldiği kadar savunma yapıyordu. Filistin'de İsrailoğullarının zaptettiği yerlerle civar beldelerde bir çok savaşçı kavim vardı: Doğuda Moablılar ve Ammonlular, güneyde Amalika, Kenanlılar, Amoriler Edomlular ve Medyenliler. Bu kavimlerin adları Tevrat'ta zikredildiği için meşhurdur. Bunlarla İsrailoğulları arasında sürekli savaşlar meydana gelmiş ve bu savaşların detayları Tevrat'ta anılmıştır.

Ara sıra düşmanları güçlenerek İsrailoğulları için daha tehlikeli bir durum aldıklarında İsrailoğullarından bazı boylar ortak düşmana karşı kendilerini savunmak üzere birleşirler ve Sophet<sup>9</sup> adını verdikleri bir başkanın komutası altına girerlerdi. Sophet hem komutan hem de hakim idi; İsrailoğullarını savaşa yönlendirirdi. İşte bu savaşçı başkanlara Hükkam-Hakimler denilmiştir.

Hakimlerin en ünlüleri; Manesse boyundan olan ve Medyenlilere galip gelen Gideon, Ammonluları yenen Gileadlı Yeftah, ve Filistileri yenerek hepsinden daha çok ün kazanan Şimşon, (Samson)'dur.

Tevrat bu hakimler hakkında şu açıklamayı yapar: Yeftah bir fahişenin oğluydu. Babasının kendi nikahlı karısından olan oğulları, Yeftah'ı baba evinden kovduklarından Yeftah çöle çekilmiş etrafına bir sürü serseri toplayarak yağma ile geçinmeye başlamıştı. Gilead şehri halkı Ammon oğullarının saldırılarına maruz kaldıkları zaman Yeftah'ı çağırıp kendilerine reis olmasını teklif ederler. Yeftah da bu teklifi kabul ederek düşman üzerine yürür. Savaştan önce Cenab-ı Hak'a adakta bulunarak : "Eğer Ammanoğullarına galip gelerek sağ salim dönersem beni karşılamak için evimin kapısından ilk önce kim çıkarsa onu sana kurban edeyim" der. Savaşta muzaffer olur. Evinin kapısına geldiği zaman tek

<sup>8</sup> Yeşu: 19/40-48

<sup>9</sup> Sophet (Şofet veya suffet) hakim anlamına gelmektedir. Hakimler veya şofetimler, zaman zaman meydana çıkan kurtarıcılar, ümitsizlik ve avare kalan kabilelerin sevk ve idaresini ellerine alan kuvvetli şeflerdir. (Bkz. M. Şemsettim Günaltay, **Yakın Şark III, Suriye ve Filistin**, Ankara, 1947, ss.304-305)

çocuğu olan kızının kendisini karşılamak için tef çalıp dans ederek çıktığını görür. Olağanüstü bir üzüntüye kapılarak elbiselerini yırtar ve “Eyvah! Kızım, beni ızdıraba boğdun. Ben seni Cenab-ı Hakka adadım.” der. Kızı şu cevabı verir: Babacığım madem ki beni Cenab-ı Hakka adadın, bana o şekilde davran. Çünkü Cenab-ı Hak düşmanın olan Ammonoğullarından senin intikamını aldı. Yalnız beni iki ay (serbest) bırak. Kız arkadaşlarımla dağlara gidip ağlayayım.” Kız iki ay arkadaşları ile dağlarda gezer; babasının yanına geldiği zaman kurban edilir.<sup>10</sup>

Bu olaydan dolayı İsrailoğulları kızlarının senede dört gün Yeftah'ın kızı için ağlamaları gelenek halini aldı.

O zamanlarda Akdeniz sahiline “Filistiler” adıyla bilinen yeni bir topluluk gelerek yerleşti. Deniz yolu ile batı ülkelerinden, belki de adalardan gelen bu adamlar tunçtan zırh giyen, savaş arabaları üzerinde muharebe eden ve mahir okçu olan savaşçılardı. Sahilde müstahkem beş şehirde ikamet ediyorlardı. Bu şehirlerin başlıcası Gaza (Gazze) tanrıları ise insan başlı balık şeklinde hayal ettikleri Dagon ile (Derceto) idi.<sup>11</sup>

Bunlar, İsrailoğulları ile savaşa girişerek yendiler ve onları kırk yıl kadar yönetimleri altında tuttular. O sıralarda Dan boyundan çıkan Şimşon'un olağanüstü macerası İsrailoğulları arasında çok fazla ün yapmıştı.

Tevrat'ın aktardığına göre Şimşon çok kuvvetli idi. Bir arslanı oğlak gibi (tutup) sıkarak öldürmüştü.<sup>12</sup> Uzun saçları doğduğu günden beri hiç tıraş edilmemişti. Bir gün Yahuda ülkesinde bir mağarada bulunduğu sırada Filistiler halktan kendisinin teslim edilmesini isterler. Yahuda halkı, Şimşon'un öldürülmeyeceğine dair söz aldıktan sonra iplere bağlayıp Filistilere teslim etmeye razı olur. Fakat Filistilerin yanına gelince bağları kolayca koparır, eline bir eşeğin çene kemiğini geçirir ve bu garip silahla bin kadar düşmanı tepeler.<sup>13</sup>

Yine bir gün Gazze'de bir fahişenin yanına gitmişti. Gazzeliler Şimşon'un geldiğini haber alınca bulunduğu yeri kuşatıp şehrin kapısına pusu kurarlar. Şimşon gece yarısı uykudan kalkar, şehrin kapı kanatlarını koparıp omuzuna alır, Hebron'un karşısındaki dağın tepesine çıkar.

<sup>10</sup> Bkz. Hakimler: 11/1-40

<sup>11</sup> Yarı balık yarı insan (insan başlı balık) olarak temsil edilen tanrı Dagon'a Batı Samilerde, Mezopotamya, Anadolu ve Filistin'de tazim edilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'te Dagon'un Filistilerin Tanrısı olduğu açıkça yazılıdır. (Bkz. Hakimler: 16/23; Sarıkçıoğlu, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, s.61; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s.89, W. J. Beecher, “Dago”, James Hastings, ed. **Dictionary of the Bible**, c.1,Edinburgh: T.T. Clark, 1903, s.544.

Metinde yine Filistilerin tanrısı olarak ismi geçen “Derceto” hakkında ise Kitab-ı Mukaddes'te herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ayrıca yapmış olduğumuz araştırmalarda da bu tanrı ile ilgili bir açıklama göremedik.

<sup>12</sup> Hakimler: 14/5-7

<sup>13</sup> Hakimler 15/9-16

Bundan sonra Şimşon, Delila adında bir kadını sever. Filistilerin beyleri bu kadına başvurarak Şimşon'un harikülade gücünün nereden kaynaklandığını anlayıp kendisine haber vermesini isterler. Delila bir hayli uğraşır. Şimşon'u bıktırır. Sonunda Şimşon şayet saçları tıraş edilirse gücünün tükenerek diğer adamlar gibi olacağını söyler. Delila bu sırrı öğrenince Filistileri çağırıp yanında saklar. Şimşon'u dizlerinde uyuttuktan sonra saçlarını tıraş ettirir. Sonrasında "Ey Şimşon! Filistiler sana baskın yaptı" diye bağırır. Şimşon uyanır, önceden olduğu gibi silkinip çıkmak ister. Fakat gücü yok olmuştur. Filistiler kendisini yakalayıp gözlerini çıkarırlar. Gazze'ye götürüp zincire vurarak hapishanede değirmen çevirtirler.

Bir gün Filistilerin beyleri, ilahları Dagon'un şerefine bir şenlik düzenler. Halkı eğlendirmek için Şimşon'u hapishaneden çıkartıp yanlarına getirtirler. Şimşon binanın çatısını tutan sütunların arasında durur, elinden tutan çocuğa sütunlardan birine yaslanması için yardım etmesini rica eder. Sonra da Cenab-ı Allah'a dua ederek "Ya Rab, beni yalnız bir defa güçlendir. Filistilerden çıkardıkları iki gözümün intikamını alayım" der. Tıraş edilen saç uzamaya başladığından eski gücü yerine gelir. Orta yerdeki sütunlardan ikisini tutup sarsar; bütün bina yıkılır. Şimşon ile Filistiler de enkaz altında kalarak ölürlər.<sup>14</sup>

İsrailoğullarını yenen Filistiler bir çok şehre muhafızlarlar yerleştirdiler. Ve İsrailoğulları boylarının çoğunu buyunduruk altına aldılar. Öyle ki İsrailoğullarını kılıç ve mızrak bulundurmaktan alıkoymak için demirci bulundurmalarını dahi yaskladılar. İsrailoğulları çapa, sapan demiri, balta v.b. aletlerini bilemek için Filistilerin şehirlerine inmeye mecbur kaldılar.<sup>15</sup>

#### **D. HZ. DAVUD VE SÜLEYMAN**

Nihayet İsrailoğulları Filistilere karşı birleşme gereğini duydular; Benyamin boyundan Saul (Talut)'u kral seçtiler.<sup>16</sup> Saul, İsrailoğullarını Filistilerden kurtarmayı başardı. Vefatından sonra İsrailoğulları Saul'un oğlu İşboşet'i kral olarak tanıdılar. Fakat Yahuda boyu Hebron'da toplanarak Hz. Davud'un krallığını ilan ettiler.<sup>17</sup> Hz. Davud, Yahuda ülkesinde bulunan Beyt Lehem halkından olup Saul'ün hizmetinde bulunmuş cesaret ve kahramanlığı ile şöhret yapmıştı. Hz. Davud ile İşboşet arasında uzun bir savaş başladı. Yedi sene sonra İşboşet'in iki hizmetçisi tarafından öldürülmesi üzerine kuzey taraflarda ikamet eden İsrailoğulları da Hz. Davud'un krallığını kabul ettiler.<sup>18</sup>

Hz. Davud bütün İsrailoğullarını kendi yönetimi altına topladıktan sonra ülkenin orta kesimlerinde bir şehri başkent yapmak istedi. Henüz Kenanlıların elinde bulunan Yebus şehri Siyon dağı üzerine kurulmuş sağlam korunaklı bir belde idi. Şehrin üç tarafında içinden Kidron ırmağının aktığı üç derin boğaz

<sup>14</sup> Hakimler: 16/1-31.

<sup>15</sup> I. Samuel: 13/19-21

<sup>16</sup> I. Samuel: 13/1

<sup>17</sup> II. Samuel: 2/8-11

<sup>18</sup> II. Samuel: 3/1; 4/1-8. 5/1-5.

bulunmaktaydı. Yebus ise; denizden Ürdün'e ve Suriye'den çöle giden yollar üzerinde tabii bir korunak gibiydi. Hz. Davud şehri kuşatarak ele geçirdi. Sonra da başkent yapıp Kudüs (Yeruşalim) adını verdi. Siyon Dağını kendi korumasına aldı ve orada taştan ve sedir ağacından bir saray yaptırdı. İsrailoğulları da Moryah tepesine yerleşti.

Bununla birlikte savaşlar devam etti. Hz Davud, maiyetinde İsrailoğulları ile Süryani ve Filistilerden 600 savaşçı bulundurdu. Gibborim<sup>19</sup> denilen bu cengaverlerin kahramanlıkları Tevrat'ta anlatılmaktadır. Abişay, yalnız bir günde üçyüz düşman öldürmüş, Benaya, karlı bir günde bir sarnıca inerek orada bulunan bir arslanı parçalamış, bir savaşta elinde yalnız bir sopa olduğu halde mızrakla silahlanmış uzun boylu bir Mısırlının üzerine saldırarak mızrağını elinden almış ve onu kendi mızrağı ile öldürmüştü. Şamma bir mercimek tarlasını Filistilere karşı yalnız başına savunmuştu.<sup>20</sup>

Hz. Davud komşu milletlerin tümüne karşı üstünlük sağladı. Bunlara karşı komutan Yoab'ın komutasında ordular göndererek muzaffer oldu. Batı taraflarında Filistileri kesin bir şekilde geri püskürttü. Bunlar, ellerindeki Gat şehrini yitirdikten sonra isimleri bir daha duyulmadı. Güney taraflarında oturan milletler de yenildiler. Moablılar büyük bir savaştan sonra İsrailoğullarına vergi vermeye başladılar. Edomlular tuz deresinde yenildiler. Hükümdarları savaş meydanında öldürüldü. Bütün savaşçılar İsrailoğulları tarafından katledildi. Bütün ülke işgal edildi ve Kızıldeniz sahilindeki Eziongeber şehrine kadar bütün şehirlere güvenlik kuvvetleri yerleştirildi. Amalıklar tamamen ortadan kaldırıldı.

Hz. Davud'un vefatından sonra yerine oğlu Hz. Süleyman geçti.<sup>21</sup> Hz. Süleyman savaşmaya gerek duymadı. Kudüs'te barış ve huzur içinde bir hayat sürdürerek Sur'dan getirilen mimarlara sedir ağacından bir saray yaptırdı. Bu sarayın büyük salonu elli iki metre uzunluğunda, yirmi altı metre genişliğinde, on beş metre yüksekliğinde olup sedir ağacından dört sıra sütun üzerine oturtulmuştur.

Hz. Süleyman iki tarafında birer arslan bulunan altınla süslenmiş fildişinden büyük bir taht üzerinde oturarak adaleti uygulardı. Bu tahta altı basamakla çıkılırdı. Basamakların iki tarafında iki sıra arslan bulunurdu.<sup>22</sup> İsrailoğulları o zamana kadar böyle şeyleri hiç görmemişti. Hz. Süleyman Mısır firavununun kızı ile evlenmiş, bu eşi için de başka bir saray yaptırmıştır.

Hz. Süleyman'ın sarayında üç yüz odalığı ve yedi yüz hanımı ve çok kalabalık bir maiyeti vardı Bu sarayda her gün otuz sığır, yüz koyun kesilirdi.

<sup>19</sup> Hz. Davut zamanında İbrani ordusu, biri Davud kahramanları denilen ve daimi orduyu oluşturan Gibborimler, diğeri de savaş ve tehlike zamanlarında İbrani boylarının eli silah tutan erkeklerinden oluşan Şaba'lar olmak üzere iki grup askerden meydana gelmekte idi. Bkz. Günaltay, **Yakın Şark III, Suriye ve Filistin**, s.322.

<sup>20</sup> Bkz. II. Samuel: 23/11-24

<sup>21</sup> I. Krallar: 2/12

<sup>22</sup> II. Tarihler: 9/17-20

Geyik, ceylan ve kuş gibi hayvanlar ise bu hesabın dışındaydı. Bu masrafın karşılanması için Hz. Süleyman ülkesini on iki bölgeye ayırarak her birini büyük bir yöneticinin emrine verdi. Bu memurlardan her biri nöbetleşe Hz. Süleyman'ın sarayının bir aylık masrafını karşılamakla yükümlüydü. Bundan başka ülke topraklarından geçen kervanlar geçiş vergisi öderlerdi. Hz. Süleyman Mısırlılardan iplik, at, harp arabası gibi şeyler satın alır ve bunları kuzey halklarına satarak ticaretinden kar sağlardı.

Hz. Süleyman'ın maiyetinde idari işleri yürütmek için üç katip, bir evrak depo memuru, bir levazım başkanı, bir saray bakanı, bir vergi mutemedi, bir baş komutan ve bir de bakan bulunurdu. Silah imalathaneleri ve depoları inşa edilmişti.

Hz. Süleyman Kızıl Deniz sahilinde Elot'un yakınında olan Etsyon-Geber Limanı'nda gemiler yaptırdı. Bu gemiler Hint Okyanusu'na açılarak zenginliği ile ünlü Ofir<sup>23</sup> diyarına demir attılar. Üç yıl sonra döndüklerinde Hz. Süleyman'a altın, gümüş, fildişi kıymetli taşlar, güzel kokular ve İsrailoğullarının o zamana kadar görmediği maymun, tavus kuşu gibi Hindistan hayvanları getirdiler.<sup>24</sup>

Hz. Süleyman, İsrailoğulları krallarının en zengini ve en kuvvetlisi idi. Saltanatı döneminde savaş olmamış, İsrailoğulları güven içinde yaşamış herkes "kendi asması ve kendi incir ağacı altında" rahatça yaşamıştır. Hz. Süleyman'ın darb-ı mesel ve hikmetli sözleri ünlü olup bunlar "Süleyman'ın Meseller," ve "Neşideler Neşidesi" adlı kitaplarda toplanmıştır. Binden fazla (binbeş) ilahi ve üçbin mesel söylemiştir.<sup>25</sup> Devrin bütün krallıklarından pek çok kimse Hz. Süleyman'ı görmeye gelirdi.<sup>26</sup> Yemen'de Seba Melikesi Belkıs kalabalık bir heyetle altın, kıymetli taşlar ve güzel kokular yüklü develerle Kudüs'e gelmiş ve Hz. Süleyman'a bir çok soru sormuş, Hz. Süleyman da bu soruların tümüne cevap vermiştir. Melike Kudüs'e geldiğinde, "Söylendiğinden daha hikmetli ve daha zenginsin," demiştir.<sup>27</sup>

Hz. Süleyman'ın en önemli eseri Mescid-i Aksa veya Beyt-i Makdis adıyla bilinen Süleyman Mabedi'dir.<sup>28</sup> İsrailoğulları abideler inşa

<sup>23</sup> Ofir ülkesinin neresi olduğu bilinmemektedir. Arabistan'da, Afrika sahilinde, İran'da Hindistan'da, Cava'da hatta Peru'da olduğunu söyleyen müellifler vardır. Hindistan'da olması daha muhtemeldir. Bununla beraber Hz. Süleyman'a ait gemilerin Hindistan'a kadar gitmeyip, bu kıta ile çok eskiden beri ilişkisi bulunan Afrika sahilindeki bazı yerlere gitmiş olması muhtemeldir. Bkz. Ali Reşad, **Tarih-i Umumi**, İstanbul, 1331, s.194.

<sup>24</sup> I.Krallar: 9/26-28,10/11

<sup>25</sup> I. Krallar: 4/32

<sup>26</sup> I. Krallar:4/34

<sup>27</sup> I Krallar: 10/1-11, II. Tarihler: 9/1-10

<sup>28</sup> Süleyman Mabedi, Kudüs'te Hz. Süleyman tarafından yaptırılan muhteşem mabettir. İsrailoğulları geleneğinde ve yahudilikte bu mabede önemli bir yer verilir.



etmediklerinden Hz. Süleyman mabedinin yapımı için sur kralı Hiram'a müracaat ederek Finikeli mimarlar getirtmiştir. Lübnan dağlarından kalın sedir ağaçları kestirmiş ve Kudüs civarından büyük taşlar çıkartmıştır.<sup>29</sup>

Önce mabedin yerini hazırlamak gerekiyordu. Hz. Süleyman, mabedin kendi sarayına yakın ve dağın tepesinde yapılmasını istiyordu. Halbuki tepe oldukça dardı. İlk iş olarak burasını genişlettiler. Kuzey tarafında dağ yukarı doğru yükseliyordu. Burada kayalık içinde sekiz metre yüksekliğinde bir yarık açıldı. Diğer taraflarında arazi uçurum halinde aşağıya doğru iniyordu. Buraları büyük kayalarla dolduruldu. İstinad duvarları yapıldı. Bu suretle 450 metre uzunluğunda, 300 metre genişliğinde düz ve muntazam bir set meydana geldi. Üç tarafı uçurum olan bu seddin üzerine mabed yedi senede inşa edildi.

Hz. Süleyman'ın vefatından sonra İsrailoğullarının çoğu, oğlu Rehoboam'ın krallığını tanımaktan kaçındılar. Yeroboam'ı kral ilan ettiler. Bu Yeroboam'ın krallığı İsrailoğulları boylarının on tanesi tarafından tanındı. Böylece İsrailoğulları ikiye bölündü.

Rehoboam'ın elinde Kudüs ile etrafındaki yerler, yani Yahuda arazisi ve Benyamin boyuna ait şehirler kaldı.<sup>30</sup>

Bundan sonra kuzeyde İsrail, güneyde Yahuda olmak üzere iki krallık kuruldu. İsrail krallığına bağlı kalanlar İsrailoğulları adını korurken, Yahuda krallığına bağlı kalanlar Yahudi adıyla anılır oldular. Bu iki toplum birbirinden nefret ederek zamanlarını sürekli savaşmakla geçirmişlerdir.

---

M.Ö. 586'da Babililer Kudüs'le birlikte Süleyman Mabedini de yerle bir ettiler. Mabedin tekrar inşası İsrailoğullarının Babil sürgünü döneminin bitimiyle başladı (M.Ö. 520). Süleyman Mabedi'nin temelleri üzerinde yapılan bu ikinci tapınak, sonraki dönemlerde Herod zamanında geliştirildi ve ortaya görkemli bir yapı çıktı. Bu yapı Herod Mabedi olarak da adlandırıldı.

Romalılara karşı başlattıkları ayaklanma girişiminin M.S. 70'te kanlı bir şekilde bastırılması sırasında tapınak yeniden yerle bir edildi. Geriye yalnızca günümüze kadar gelen ayaktaki tek kalıntı olan mabedin batı duvarı kaldı.

Kur'an'da bu mabedi kasteden bir mekan ismi olarak Mescid-i Aksa terimi kullanılır. Sonradan Kudüs'te Süleyman Mabedinin bulunduğu alan üzerine Emevi Halifesi Abdulmelik (685-705) tarafından yaptırılan mescide de Mescidi Aksa denilmiştir. Bu mescid daha sonra Abbasi halifesi el-Mehdi (775-785) ve Fatimi Halifesi ez-Zahir (1021-1036) tarafından geliştirilmiş ve günümüze kadar da gelmiştir.

Süleyman Mabedi (Mescidi Aksa) hem İsrailoğulları hem de müslümanlar için önemi olan bir mescittir. Hz. Muhammed'in İslam'ı tebliğ ettiği dönemlerde müslümanlar bir müddet namazlarında kıble olarak Kudüs yönüne dönmüşlerdir. Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s.257, 347.

<sup>29</sup> Bkz. I.Krallar: 5/1-18

<sup>30</sup> Bkz. I. Krallar: 12/1-25

### E. İSRAİL KRALLIĞI

Bu iki krallığın en büyüğü ve en güçlüsü İsrail krallığı idi. İlk kral Yeroboam ilk iş olarak Şekem'i yani Nablus şehrini başkent yaparak kendini sağlama aldı. Vatandaşlarının Kudüs'e giderek Süleyman Mabedi'nde ibadet etmelerini engellemek için biri kuzeyde yer alan Dan, diğeri ise güneyde yer alan Beyt-El'de iki ibadethane inşa ettirdi. İkisi de birer dağ üzerine yapılmış, her birinde ilah gibi tapınılan altından yapılmış birer buzağı ve kurban kesmek için mezbahlar vardı. Ayinleri uygulamak için ruhani reisler tayin edilmişti. Yeroboam bu ibadethaneleri yaptırdıktan sonra kavmine hitaben, "Artık Kudüs'e gittiğiniz yeter.! Ey İsrail seni Mısır diyarından çıkararak ilahların bunlardır" dedi. Bundan böyle İsrail halkı putlara tapınmaya başladılar.<sup>31</sup>

İsrail krallarından hiç biri yaklaşık yarım asır saltanatını çocuklarına bırakmadı. Şöyle ki Yeroboam ailesi, komutan Baaşa tarafından öldürüldü. Baaşa, kral oldu. Baaşa ailesi de komutan Zimri tarafından ortadan kaldırıldı. Ancak Zimri ailesi de komutan Omiri tarafından öldürüldü.<sup>32</sup> Bu şekilde krallığı ele geçiren Omiri bir hanedan krallığı kurabildi. Omiri Şekem'den üç fersah uzakta Efraim diyarında Samiriye şehrini inşa ederek başkent yaptı. Bu kent civardaki dağlarla hiçbir bağlantısı olmayan dolayısıyla da savunması kolay, geniş, verimli, suyu bol bir ovaya hakim olan bir tepenin sırtına kurulmuştu. Çevredeki dağların tümü doruklarına kadar ekilmişti. Burası bütün Filistin'in en güzel yeri idi. Omiri'nin oğlu Ahab, Finike kralının kızı İzebel ile evlendi. Bu kız kendi dinini İsrail ülkesine soktu. Samiriye'de Baal adına bir tapınak ve mezbah inşa edildi. İlahe Aşera (Astarte)'nin<sup>33</sup> putu dikildi. Fakat Ahab'ın vefatından sonra bütün aile bireyleri öldürüldü.

İsrail devleti savaş ve kavgalar içinde kaldığından Şam tarafında oturan Suriyeliler, ülkeye saldırarak halkı ilahları şerefine öldürdüler. Sonra İsrailoğulları daha büyük bir tehlikeyle karşılaştılar. Devamlı batıya doğru ilerleyen Asur orduları Filistin'e ulaşır her tarafı yağmalamaya başladılar.

Bununla beraber İsrail Krallığı bir süre daha varlığını sürdürdü. Hatta kral ikinci Yeroboam bir ara Yahuda Krallığını hakimiyeti altına aldı. Fakat komşularına direnmekte aceze düşen Yahuda hükümdarı Ahaz, Asur Devleti'nden yardım istedi. Bunun üzerine Asur ordusu geldi. İsrail Krallığı'nın yarısını zaptederek halkını Asur'a götürdü. Ülkenin diğer kısmı Asurlulara vergi vermeye başladı.

<sup>31</sup> Bkz. I. Krallar: 12/25-33.

<sup>32</sup> I. Krallar: 15/28-30, 16/10-12, 16/16-21.

<sup>33</sup> Aşera (Astarte), Fenikeliler ve Kenanilerin yüce verimlilik tanrıçasına verdikleri isim. İki boynuzlu bir kadın şeklinde tasvir edilen bu tanrıça sürülerin artıp çoğalmasıyla ilişkili olarak görülüyordu.

Astarte kültü, Filistin'den Mısır'a götürüldü., ve orada Tanrı Ra veya Ptah'ın kızı olan şifa tanrıçası olarak tapıldı. Kartaca'da ise ona Tanit adı altında tapılmıştır. Bkz. I. Krallar: 16/32-33, Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s.44.

İsrail kralı Hoşea, Asurlulara direnebilmek için Mısır Firavunu ile anlaşma yapmaya çalıştıysa da Mısır'dan yardım alamadan Asur hükümdarı tarafından tutuklanarak hapse atıldı. Sonra Asur ordusu Samiriye'yi kuşattı. Şehir üç yıl kuşatmaya direndi ise de sonunda zaptedilerek yağmalandı. Yirmi bin kişi kadar olan ahalisi Asur'a götürüldü (M.Ö.722). Bu halkın yerine Asur Hükümdarı Keldanilerle Süryanileri Samiriye'ye yerleştirdi. Bu yeni Samiriyeliler İsrailoğullarının dinini kabul etmeyerek Yahudilerin amansız düşmanı oldular.

#### F. YAHUDA KRALLIĞI

Yahuda Krallığı Hz. Süleyman'ın soyundan gelen Rehoboam, Abiya, Asa ve Yehoşofa adındaki krallar tarafından yönetildi. Fakat bu devlet kesintisiz bir şekilde İsrail krallığı ile çarpışıyor, çoğu kez de yeniliyordu. Yahuda kralları İsrail krallığına devletine karşı durabilmek için önce Asur devletinden yardım istediler ve buyruğu altına girdiler. Fakat İsrail Krallığı'nın yıkılmasından sonra yeniden bağımsızlıklarını kazanmaya çalıştılar.

Yahuda kralı Hizkiya, Asur Kralı Sanherib'in himayesi altına girmeyi kabul etmiş ve onun sayesinde vergi vermek şartıyla krallığını devam ettirebilmişti. Bir süre sonra Mısır Firavunu'ndan yardım görebileceği ümidiyle baş kaldırdı. Sanherib ordusuyla Filistin'e gelerek Mısırlıları bozguna uğrattı, Yahuda krallığını yağmalamaya başladı. Küçük şehirlerin tümünü aldı ve ikiyüzbin kişiyi hayvan sürüleriyle birlikte Asur diyarına götürdü. Kudüs surları müstahkem değildi; duvarlarında bir çok gedik vardı; onun için Kral Hizkiya Asur Kralı'ndan af talebinde bulundu. Üçyüz talant gümüş, otuz talant altın vermek şartıyla affa mazhar olabildi.<sup>34</sup>

Tamamen tahrip olmaktan kurtulan Yahuda Krallığı bir asırdan fazla hükümdarlığını sürdürdü. Asur hükümdarları bu devleti tarih arenasından yok etmediler. Fakat Keldaniler yeni bir devlet kurunca Babil ve Mısır hükümdarları karşılıklı savaşa tutuştular. Yahuda toprakları düşman ordularının yol güzergahı üzerinde bulunuyordu. Kral Yoşiya Mısır ordusunu durdurmaya çalıştıysa da savaş alanında öldü, oğlu da esir düştü.

Mısır ordusu Keldan ordusuna yenildi. Yahuda kralı önce Keldanilerin boyunduruğu altına girerek yaklaşık üç yıl vergi verdi. Fakat sonra Mısır Firavunu'nun yardımına güvenerek vergi vermekten kaçındı. Bunun üzerine Babil ordusu gelerek Kudüs'ü ablukaya aldı. Mısırlılar yerlerinden kıyılamadılar. Şehir teslim oldu. (M.Ö.597) Keldaniler, Yahuda kralını, eşini ve bütün ileri gelenleri, on bin kişiyi bulan savaşçıları marangozları ve çilingirleri Asur diyarına götürdüler. Yahuda ülkesinde fakirlerden başka kimse kalmadı.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> II. Krallar: 18/13-17. Talant= Tartı birimi. 1 Talant= 58941.00 gram. Bkz. Kitab-ı Mukaddesi Tartılar, ölçüler ve paralar cetveli.

<sup>35</sup> II. Krallar: 23/28-30, 24/1-18

Kildaniler tarafından tahta oturtulan Kudüs'ün yeni kralı Tsedekiya başlangıçta Keldanlılara bağlı kaldıysa da daha sonra halkın emel ve duygularına uymaya mecbur oldu; Mısır Firavun ile anlaştı. Bunu haber alan Nabukadnezzar (Buhtunnasır) büyük bir ordu ile gelerek ülkenin her tarafını yakıp yıktı, Kudüs'ü kuşattı. Yahudiler tam bir cesaretle savunmaya çalıştılar. Kudüs bir buçuk yıl dayandı. Şehirde ekmek kalmadı. Buna rağmen kuşatma altındakiler teslim olmak istemediler. Sonunda Keldanlılar surda bir gedik açtılar. Artık direnişe dayanamayan Yahudi savaşçıları geceleyin kralları ile birlikte kaçtılar. Kildaniler onları takip ettiler. Tsedekiya yakalandı. Nabukadnezzar, bedbaht kralı huzuruna getirtti.

Önce oğullarını ve halkının önderlerini gözleri önümde öldürttü. Tsedekiya'nın gözlerini oydu ve onu tunçtan zincirlere vurdurarak Kudüs'e girdi. Hükümdarlık sarayını, mabedi, şehri yaktırdı ve surları yıktırdı. Mabede bulunan altın, gümüş ve tunç eşyanın hepsini Kildaniler alıp götürdüler. Baş rahip, ibadethane korumaları, kralın danışmanları ve şehrin eşrafından altmış kişi idam edildi. Geri kalan eşraf ise Keldan ülkesine götürüldü(M.Ö. 588).

Keldan ülkesine götürülen Yahudiler öteki toplumlar arasında topluca yaşayarak dinlerini koruyabildiler. Bu durum yaklaşık yetmiş sene sürdü. Buna "Babil Esareti" denilir.<sup>36</sup>

Koreş (Keyhüsrev) Babil'i zaptettiğinde İsrailoğullarının ülkelerine dönmelerine ve ibadethanelerini yeniden inşa etmeye izinli olduklarına dair bir ferman yayınladı. Buhtunnasır'ın Süleyman mabedinden aldığı altın vazoları ve diğer eşyaları iade etti.

İsrailoğullarının sadece bir kısmı bu izinden yararlandı(M.Ö.536). Hemen hepsi Yahudi olmak üzere 42.360 kişi Kildanistan'dan döndü. Yahuda ülkesini harabe ve ıssız bir halde buldular. Kudüs harabelerinde ve civardaki köylerde yerleştiler. Beytül Makdis'i yeniden inşaya başladılar. Birinci yılın sonunda mezbah tamamlandı, bütün halkın katıldığı yeni ibadethanenin temel atma töreni düzenlendi. Halk mutlu ve sevinçliydi. Ancak ihtiyarlar ve rahipler eski ibadethanenin daha büyük olduğunu düşünerek ağlıyorlardı.

Yahudilerin isyan etmek ve vergi vermemek için Kudüs'ün surlarını yeniden inşa etmekte olduklarının Filistin halkı tarafından ileri sürülmesi üzerine İran Hükümdarı inşaatın durdurulmasını emretti. On beş yıl sonra Yahudiler, Darius (Dara) döneminde inşaatı yeniden başladılar. Vali durumu hükümdara haber verdiğinde ise Dara, inşaatın engellenmemesi emrini verdi.

İbadethanenin tamamlanmasından sonra İsrailoğulları Ruhani Liderlerin yönetiminde yaşadılar. Ancak Yahudiler artık küçük bir topluluktu. Öyle ki, sadece Ruhani liderlerle Beyt-ül Makdis'in hizmetlileri Yahudi toplumunun sekizde birinden fazla idi. Orduları yoktu. İran hükümdarının fakir ve güçsüz tebaası idiler.

---

<sup>36</sup> Bkz. II. Krallar: 25/1-21

## G. DİN

İsrailoğulları Tevhid esasını benimsemişlerdi. Tanrı'ya “Yahve” veya “Yehova” derlerdi. Varlıkların yaratıcısı olan Allah, bütün insanlar arasından İsrailoğullarını ayırmış “seçkin millet” yapmıştı. İsrailoğullarının büyük atası olan Hz. İbrahim'e çocuklarının ve torunlarının gökteki yıldızlar ve denizdeki kumlar kadar çoğalacağı sözü ve müjdesi verilmiştir. Hz. İbrahim'in torunları ilahi emirle Mısır'a gittiği gibi, Hz. Musa da yine ilahi emirle İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarmıştır. Mısır'dan çıkan İsrailoğulları Cenab-ı Hakk tarafından Hz. İbrahim'in nesline va'd edilen “Arz-ı Mev'ud”a “Va'd olunmuş topraklar”a yerleşmişlerdir.

Hz. Musa, Tur dağında peygamberlik görevini alıp ilahi emirleri halkına bildirdiği zaman, halkın liderleri bu emirlere uyup ona itaat edeceklerine söz vermişler ve dosdoğru yoldan ayrılmadıkça İsrailoğullarının kuvvet ve mutluluğa erişeceği konusunda ilahi va'de mahzar olmuşlardır. İsrailoğulları buna “Ahd-Sözleşme” demişlerdir. Daha sonra, Yahudiler, Babil esaretinden dönünce bir ahidname yazıp milletin önünde okumuş ve hükümlerine uyacaklarına dair yemin etmişlerdir.

Finikeliler, Suriyeliler ve Asurlular gibi Sami ırktan olan milletlerin her biri bir ilaha tapınır ve onu sadece o millete has bir ilah sayarlardı. İlahlarını görülen bir cisim ve genellikle de insan veya hayvan şeklinde tasavvur ederek diğer milletlerin ilahlarının da varlığını kabul ederlerdi. Musa şeriatı putlara tapınmayı yasakladı. Vacib-ül Vücut olan Allah'ın tüm kainatı yarattığını, Cenab-ı Hakk'tan başka ilah olamayacağını, diğer milletlerin ilahlarının putlardan ibaret olduğunu ortaya koydu. Bir başka ifadeyle Tek Allah inancını korudu.

Hz. Musa Tur'da iken İsrailoğullarının üç gün süreyle elbiselerini ve bedenlerini yıkayıp temizlemelerini, üçüncü gün dağın eteğinde toplanmalarını emretmişti. Dağın üzerini, şimşek çakıp gök gürlemesi ile birlikte bir bulut kaplamış bir duman sarmıştı. Dumanın içinden nurani bir direk belirmiş ve dağ tümüyle sarsılmıştı. Bunu gören İsrailoğulları kendilerinden geçerek güçsüz düşmüşlerdir.

Hz. Musa meydana gelen bu dumanın içine girerek aracısız Allah kelamını işitmiş ve on emri içeren levhaları alarak çıkmıştır. Tevrat on emri aynen şöyle ifade ediyor:<sup>37</sup>

“Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Allah'ın Yehova benim.”

1.Karşımda başka ilahların olmayacaktır.

2.Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara iğilmeyeceksin; ve onlara ibadet etmeyeceksin. Çünkü ben, senin Allah'ın Rab, benden nefret edenlerden babalar günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil

---

<sup>37</sup> Çıkış: 20/1-18.

üzerinde, ve dördüncü nesil üzerinde arayan, ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden kıskanç bir Allah'ım.

3.Allah'ın Rabbin ismini boş yere ağza almayacaksın. Çünkü Rab kendi ismini boş yere ağza alanı suçsuz tutmayacaktır.

4.Sebt gününü takdis etmek için onu hatırında tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işlerini yapacaksın. Fakat yedinci gün Allah'ın Rabbe Sebtir. Sen ve oğlun ve kızın ve kölen ve cariye ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksın, çünkü rab gökleri, yeri ve denizi ve onlardan olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti. Bunun için Rab, Sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti.

5.Babana ve anana hürmet et, ta ki, Allah'ın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun.

6.Katletmeyeceksin.

7.Zina etmeyeceksin.

8.Çalmayacaksın.

9.Komşuna karşı yalan tanıklık etmeyeceksin.

10.Komşunun evine tama etmeyeceksin. Komşunun karısına, yahut kölesine, yahut cariyesine, yahut öküzüne, yahut eşeğine, yahut komşunun hiçbir şeyine tama etmeyeceksin.”

Bu on emre, Tevrat'ın ilk beş kitabında yazılı daha birçok hüküm eklenmiştir. Bu hükümler, ibadetleri ve ayinleri, özel günleri vesaireyi belirledikten başka, kişilerin özel hayatlarına, nikaha, aileye, hakkın kullanım yetkisine, cezaya, yönetime, sağlığın korunmasına, yiyecek ve içecekler, ilaçlara ait detayları kapsamaktadır. Tümüyle dini, medeni, cezai, siyasi bir kanun hükmündedir.

İşte bu dini hükümlerin hepsine birden “yasa” denilmiştir. Bu yasalara İsrailoğullarının hepsi uymamıştır. Ancak çok az bir bölümü Hz. Musa'nın yasasına bağlı kalmıştır. Diğerleri ise çevrelerindeki milletlerin tanrılarına tapınmışlardır. Öyle ki, bölünmelerinden sonra Yahudi toplumunun en büyük kısmını oluşturan İsrail Devleti krallarının çoğu putperest idi. Hz. Musa'nın yasasına sadece küçük Yahuda Devleti'nde uyulmuş ve bu yasa Yahudilerin dini olmuştur. Daha doğrusu, Hz. Musa'nın yasası bir Yahudi milleti teşkil etmiştir. Cenab-ı Hakk'a itaat etmeyen İsrail halkı Filistin'de yaşayan ve sami ırktan olan öteki komşu milletlere karışmışlardır. Ancak Musa dinine uyan Yahudiler ayrı bir millet halinde kalmışlardır.

Kudüs'ün tahribinden kısa bir süre önce Yahuda devletinde yasa yayınlanmış ve herkesin ona itaat etmek zorunda olduğu bildirilmiştir.

Baş kahin (Hilkiya), o zaman henüz genç olan kral Yoşiya'ya kanun kitabını Beytül Makdis'de bulduğunu söylemiş; hükümdar kitabı okutturmuş, içeriğini anlayınca ilahi gazaptan korkarak şehir halkını Beytül Makdis'te toplayıp, kitabı halka okuduktan sonra ilahi emirlere itaat edeceklerine dair

yemin ettirmiştir. Bundan sonra diğer milletlerin tanrılarını tapınılmasını engellemek için Baal mezbahını, Astarte putunu, kamus dağlarında yapılmış olan mabetleri, Moab tanrısını ve Amon İlahını yıkıp yok etmiştir. Güneş tanrısına vakfedilen atları yaktırması, Baal kahinlerini tanrılarının mezbahları üzerinde kurban ettirmiştir (M.Ö. 621).<sup>38</sup> Ancak Babil esaretinden sonra ve özellikle de Ezra döneminde (M.Ö. 458) Musevilik şimdiki şeklini almış, İbranice yazılmış mukaddes kitaplar derlenerek genel durumuyla şimdi elde bulunan Tevrat'ı meydana getirmiştir.

O zaman İsrailoğullarının ne kralı ne ordusu ne de milleti vardı. Yahudiler İran hükümdarına bağlı kahinleri tarafından yönetilen fakir ve sefil küçük bir topluluk idi.

## H. İBADET

Hız Davut zamanına kadar İsrailoğullarının dini ayinleri ve törenleri oldukça sade idi. İndirilen Levhaların içinde saklandığı bildirilen ve “Şehadet Sandığı” veya “Ahid Sandığı” adı verilen kıymetli ağaçtan yapılmış bir sanduka takdis edilirdi. Ahid Sandığı, Cenab-ı Hakk ile İsrailoğulları arasındaki sözleşmenin timsali sayılırdı. Hz. Davud Ahid Sandığını yeni başkente taşımış, Hz. Süleyman da Beyt-ül Makdis'i inşa ettirince tabut buraya nakledilmiş, bundan sonra Beyt-ül Makdis ibadet merkezi olmuştur.

Mabed surla çevrilmişti. Surdan geçildiğinde önce herkese açık olan bir dış avluya üç kapıdan girilirdi. Buraya “Cemaat Avlusu” denilirdi. Buradan iç avluya üç kapıdan girilirdi. Kahinlere ve mabed hizmetlilerine ait olan bu avluya “Kahinler Avlusu” adı verilmişti. Kurbanlar burada kesilirdi.

“Tunç Havuz” da burada idi. Bu; 2.60 metre yüksekliği, 3.25 metre genişliği ve 8 metre kalınlığı bulunan iri bir tunç leğen olup, üçer üçer dört gruba ayrılmış tunçtan yapılmış oniki öküz üzerine oturtulmuştu. Kahinler gerek temizlenmek için gerekse kurban bıçaklarını yıkamak için bu havuzun suyunu kullanırlardı.

Mabed iç avlunun sonunda idi. Buraya girmek için önce üzerleri işlemeli 13 m yüksekliğinde, başlıkları nar resmi ile süslü iki tunç sütun arasından büyük kapıya ulaşılır, sonra da asıl mabede girilirdi. Duvarlar iri taşlardan yapılmıştı. Bu duvarlar; çiçekler ve Ebu Cehil karpuzu yaprakları ile süslü, yaldızlı erz ağacından yapılmış kaplamalarla örtülü idi.

Bina dört renkli ve nakışlı büyük bir ipek perde ile birbirinden ayrılmış iki odadan ibaretti. Aziz denilen birinci odada yedi kutsal alametten Buhurdan, Yedi kollu şamdan ve sofra bulunurdu. Kahinler ayinlerini burada icra ederlerdi.

Debir veya Azizler Azizi adıyla anılan ve öncekinden daha küçük olan ikinci oda ise gizli bir ibadethane idi. Buraya senede bir gün sadece Başkahin girebilirdi. Ondan başka hiç kimse giremezdi. Hz. Süleyman “Ahid Sandığı”nı buraya koymuştu. “Ahid Sandığı”nın bir kaide üzerine konulmuş olması

---

<sup>38</sup> II. Krallar: 22/8-20; 23/1-20.

muhtemeldir. Tabutun iki ucunda altın levhalarla kaplanmış ve yabani zeytin ağacından yapılmış iki kulpu bulunuyordu.

Mabedin korunmasıyla görevli Başkahinin emrinde ayinleri yapmakla yükümlü birçok kahin vardı. Bunlar mabedin suru içinde otururlar ve halkın mabede getirdikleri sunulardan birer pay alarak geçinirlerdi.

Öteki şehirlerdeki ibadethaneler kaldırılmadı. Fakat İsrailoğulları arasında dini ayinler için Kudüs Mabedine gelmek adet oldu. O zamana kadar ülke içinde dağınık bir halde yaşayan Kahinler, Beyt-ül Makdis'in çevresinde yerleştiler. Bunlara –Hz. Yakub'un oğlu Levi'nin soyundan oldukları için- Levililer denilmiştir. Ruhani görevler babadan oğula geçtiği için yavaş yavaş Mabedin yanında, sırf kahinler ve mabed hizmetlilerinin oturduğu bir mahalle oluştu. Bunların başlıca görevleri ayinleri icra etmektir.

İsrailoğullarının ibadeti özellikle dua okumak ve kurban kesmekten ibaretti. Tanrı'dan bir şey isteyen, yahut Allah'a şükretmek arzusunda bulunan bir Musevi, Tanrı'nın nasıl hoşnut edileceğini anlamak için mabed kahinlerine baş vururdu. Kurbanın kesilmesi işini bizzat kahinler üstlenirlerdi. Buhurdanda buhur yakarlar; öküzleri ve koyunları avluya getirerek keserlerdi. Kan suya akardı. Sonra, hayvanın yağını, bazen de etini mihrapta yakarlardı. Kurban yerine ekmek veya turfanda meyveler de sunulabilirdi.

Belirli günlerde büyük ayinler yapılırdı. O zaman bütün halk mabed önünde toplanırdı.

Mısır'dan çıkışın anısına “Hamursuz bayramı (Pesah)” yapılırdı. O gün her aile bir kuzu keser ve kuzunun kanını evinin kapı yanlarına sürerdi. Geceleyin mayasız ekmekle, kuzunun eti yenir ve güya yola çıkılacakmış gibi elde bir baston, ayakta durulurdu. Elli gün sonra Tur-ı Sina'da On Emr'in inişi hatırası içinde “pentecôte” denilen “Gül Bayramı” yapılırdı. Hasat zamanı yapılan “Kamış” veya “Çadır” bayramında, çölde çadırlarda oturduğunun anısına sekiz gün süreyle herkes evinin dışında yeşil yapraklarla örtülmüş çadırlarda otururdu. Özetle, haftanın bir günü Tanrı'ya ibadete ayrılmıştı. O gün hiçbir iş yapılmazdı.

## I. İSRAİLOĞULLARI PEYGAMBERLERİ

İsrail ve Yahuda Krallıklarının iki asır boyunca uğradıkları istilâlar, yenilgiler İsrailoğullarını çok fazla şaşdırtmıştı. Öyle ki; bazılarının inancı sarsılmış: “Niçin Allah'ımız Yehova bizi düşmanlarımıza karşı savunmuyor?” diye soruyorlardı. Bazıları da İsrailoğullarının Tanrısının öteki milletlerin tanrılarından daha güçlü olmadığı kanısına varmışlardı. Bunlar, galip gelen milletlerin Tanrılarına, Suriyelilerin tanrıları olan Baal ve Astarte'ye Güneşe, Ay ve yıldızlara tapınmaya başladılar. Bazıları ise; “Yehova diğer tanrılardan daha güçlüdür. Kavmini savunmaması veya savunmak istememesi, bize karşı kızgın oluşundandır. Bu kızgınlığı gidermek için Yehova'nın hoşuna gidecek şeyler yapmalıyız” diyorlar ve Kudüs'e gidip öküzler kurban ediyorlar, buhurlar yakıyorlar, kâhinlere ürünlerinin onda birini veya nakdi hediyeler verip oruç



tutuyor, üstlerine başlarına kül sürüyorlardı. Buna rağmen felaketler birbirini izliyordu.

Halkı hak yola davetle görevli olarak çeşitli zamanlarda ortaya çıkan Nebilerden İsrailoğulları nazarında en çok ün kazananlar İlyas (İlya), Elyasa (Elişa), Yunus, İşıya, Hezekiel, Yeremya, Daniel ve Üzeyir (A.S.) dir. Kur'an-ı Kerim'de isimleri anılan Hz. Davud ve Hz. Süleyman ile Zekeriya ve Yahya (A.S.) da İsrailoğulları peygamberlerindedir. Hatta Hz. İsa bile İsrailoğulları peygamberlerindedir.

Musa ve Harun (A.S.)dan sonra İsrailoğullarının ilk peygamberi olan Hz. İlyas M.Ö. dokuzuncu asrın ortalarına doğru Kral Ahab'ın saltanatı döneminde İsrailiye Devleti'nde halkı Baal'e tapınmaktan vazgeçirmek için öğütlerde bulunmuş, sonunda semaya yükseltilmiştir.

Tevrat'ta peygamberlerden olduğu belirtilen ve Kitabı Eski Ahit'e dahil edilen Amos, (M.Ö.) 750 yıllarında çobanlık yaptığı köyden İsrail Devleti'ndeki Beyt-el'e gelerek halka hak yoldan sapmamalarını öğütlemeye başlamıştır. Halk Liderlerine demiştir ki: "Yontulmuş taştan evler yaptınız. Fakat onlarda oturamayacaksınız. Güzel bağlar diktiniz, fakat onların şarabını içemeyeceksiniz. Çünkü cinayetlerinizin çok ve suçlarınızın ağır olduğunu biliyorum. Ey salihî sıkıştıranlar, rüşvet alanlar, ve kapıda yoksulların hakkını saptıranlar! ... Kötülüğü değil, iyiliği arayın ki yaşayasınız ve böylece Rab, orduların Allah'ı, dediğiniz gibi sizinle beraber olur. Kötülükten nefret edin ve iyiliği sevin ve kapıda hakkı pekiştirin. Belki Rab, orduların Allah'ı Yusuf'un bakiyesine lütfeder."<sup>39</sup>

İsrailoğulları; züht ve takvanın dini ayin ve merasimleri yerine getirmekten ibaret olduğuna inanmıştı. Amos, bu inancı düzeltmek için şöyle söylemiştir:

Cenab-ı Hakk buyuruyor ki: "Bayramlarınızdan nefret ediyorum. Onları hor görüyorum ve bayram toplantılarınızdan hoşlanmıyorum. Yakılan takdimelerinizi bana arzetseniz de razı olmayacağım. Ve besili hayvanlarınızdan selamet takdimelerine bakmayacağım. İlahilerinin gürültüsünü benden uzaklaştır. Çünkü santurlarının ahengini de dinlemeyeceğim. Ancak hak sular gibi ve adalet kuvvetli ırmak gibi aksın."<sup>40</sup>

Bilahare İsrailoğulları Devleti çöktüğü sırada Yahuda Krallığı'nda İşıya ortaya çıkmış, kırk yıl halka, kahinlere, krala va'z-u nasihatta bulunarak onlara hatalarını saymış ve başlarına gelecek felaketleri haber vermiştir. İbadetin ayin ve kültlerden ibaret olmayıp erdemli hareket etmek olduğunu söylemiştir.

Tanrı şöyle buyurmuştur: "Kurbanlarınızın çokluğunun bana ne yararı var?! Koçların yanıklarından, besili hayvanların yağlarından bana gına geldi. Boğaların, koyunların, tekelerin kanından hoşlanmıyorum. Ayaklarınızla mabedin çevresini kirleterek huzurumuza gelmenizi sizden kim istiyor?! Artık

<sup>39</sup> Amos: 5/11-16.

<sup>40</sup> Amos: 5/21-25.

boş yere takdimeler getirmeyiniz. Buhurlarınızdan nefret ediyorum. Ay başlarına, sebtlere cemaatlerin toplanmasına dayanamıyorum. Büyük bayram bile fisktır (yüktür).

“Elleriniz kanla doludur. Yıkanınız, paklanınız. Kötü fiillerinizi gözlerimin önünden kaldırınız. Kötü iş işlemeyi terk ediniz. Hayır işlemeyi öğreniniz. Adaletle bağlanınız. Mazluma hakkını veriniz. Yetimin hakkını koruyunuz. Dul kadını savununuz. O zaman günahlarınız kırmızı gibi kızıl da olsa yine kar gibi beyaz olacaktır.”<sup>41</sup>

İşaya, Cenab-ı Hakk’ın Yahudileri, günahlarına ceza olarak Asurlulara teslim edeceğini ve bunların Kudüs’ü alacaklarını söylerken, bununla birlikte bir süre sonra İsrailoğullarına iyi günlerin doğacağını da haber vererek şöyle demiştir: “Rab Sion dağında ve Kudüs’te bütün işini tamamlayınca kalbi kibirle dolu olan Asur Kralını cezalandıracaktır.” Orduların Rabbi olan Yehova böyle buyuruyor: “Ey sen, Sion’da oturan kavimim! Asurludan korkma. Mısır’ın ettiği gibi sana değnekle vursa da ve sana karşı sopasını kaldırırsa da. Çünkü çok az bir zaman sonra, sana karşı olan gazabım sona erecek ve öfkem onların helakine yönelecek.”<sup>42</sup>

“Yesse’nin kütüğünden bir filiz çıkacak ve onun kökünden bir fidan meyve verecek, onun üzerinde Rabb’in ruhu yerleşecek. O, fakirlerin davasını adalet üzere çözecek, dudaklarının üfürmesiyle kötülerini öldürecek. O zaman kurt kuzu ile beraber bulunacak, kaplan oğlak ile birlikte yatacak. Dana ile arslan yavrusu beraber dolaşacak ve bir küçük çocuk onları güdecek. O gün Davud’un nesli kavimler için bayrak gibi olacak. O gün Rab (Yehova) elini tekrar uzatacak. İsrail sürgünlerini dünyanın dört köşesinden toplayacaktır.”<sup>43</sup>

İşaya’nın bu va’di üzerine Yahudiler Kudüs’ün kat’i tahribinden sonra da ümit ve cesaretlerini kaybetmemiş İsrail devletini yeniden kuracak ve bütün Yahudileri Arz-ı Mukaddes’e götürececek Mesih’i beklemişlerdir.

Bir asır sonra Kildaniler, Yahuda Krallığı’nı tehdide başladıkları zaman, Yeremya ortaya çıktı. Yeremya özel bir günde mabedin avlusuna girerek orada toplanmış olan halka, “Cenab-ı Hakk böyle buyuruyor: Eğer beni dinlemez, kanunuma itaat etmezseniz bu mabedi Şilo mabedi gibi yıkacağım. Ve bu şehirde artık ahali kalmayacaktır...” demiştir. Bunun üzerine Yeremya’yı yakalamış ve öldürmek istemişlerse de kavmin önderleri tarafından kurtarılmıştır. Bir süre sonra Babil Kralı’nın oğlu tarafından komuta edilen Kildani ordusu gelmiştir. Yeremya omuzlarında bir boyundurukla halk arasına çıkmış ve kral Yehoyakim’e Kildaniler’e itaat etmesini tavsiye etmiş ve şöyle söylemiştir. “Allah buyuruyor ki: Eğer bir kavim boynunu Babil Kralı’nın boyunduruğu altına koymak istemezse onu kılıç, kıtlık, veba ile

---

<sup>41</sup> İşaya: 1/11-20.

<sup>42</sup> İşaya: 10/12, 24-27.

<sup>43</sup> İşaya: 11/1-16.

cezalandıracağım ve mahvedeceğim. Babil Kralına hizmet etmeyiniz diyenlere inanmayınız. Çünkü onlar size yalan yere peygamberlik ediyorlar.”<sup>44</sup>

Kral, Yeremya'ya hiddetlenerek idam ettirmek istedi. Fakat Yeremya kaçtı. Buhtunnasr Kudüs'ü kuşattığında şehirden çıkmak istedi. Fakat yakalanarak dövüldü ve hapisane avlusunda tutuklandı. Buna rağmen orada diyordu ki, “Allah şöyle buyuruyor: Bu şehirde kalan mahvolacaktır. Kildaniler'e teslim olmak için çıkan sağ kalacaktır. Çünkü bu şehir Babil Kralı'na teslim edilecektir.”

Önde gelen bürokratlar kral Tsedekiya'ya giderek: “Bu adamı öldürmek gerek. Zira askerlerimizin ve bütün halkın cesaretini kırıyor” dediler. Kral da Yeremya'yı onlara teslim etti. Onlar da kendisini hapishanenin içinde su bulunmayan bir sarnıca attılar. Yeremya çamura düştü. Açlıktan orada ölecekti. Kralın hizmetçilerinden biri kendisine acıdı ve ipe onu yukarı çekmek için izin aldı. Tsedekiya gizlice Yeremya'yı yanına çağırarak fikrini sordu. Yeremya dedi ki:

“Eğer Kildani liderlerine teslim olursan hayatta kalacaksın ve şehir kurtulacak. Aksi halde Kildaniler şehri yakacaklar. Sen de kaçamayacaksın.”<sup>45</sup>

Şehrin yıkılıp yakılmasından sonra Yeremya ülkesinde kalmış ve Kuds-ü Şerif'in enkazı üzerinde şu meşhur mersiyesini söylemiştir:

“Ah!... bir zamanlar halkı o kadar çok olan bu şehir, şimdi nasıl da yalnız, تنها duruyor. Vaktiyle milletler arasında azametli olan şehir şimdi bir dul gibidir. Siyon yolları matemdedir. Zira bayramlarına hiç kimse gelmiyor. Kapıları viran olmuş, kahinleri ah-u figan ediyorlar. Zira Allah onu günahlarının çokluğu nedeniyle sıkıntıya soktu. Bu harabe şehir diyor ki: Ey yolcular! Hepiniz bana bakınız. Başıma gelen dertler gibi dert var mıdır?!... Allah bütün savaşçılarımı ve yiğitlerimi mahvetti. Dünyanın tüm kralları ve dünyada hiç kimse düşmanın Kudüs kapılarından içeri girebileceğine imkan ve ihtimal vermezdi. Eyvah bize, zira günah işledik.”<sup>46</sup>

Bununla birlikte Yeremya bu cezanın son bulacağını da bildiriyor ve diyor ki, “Allah buyuruyor: Bir gün gelecek ki Davud'un torunu kral gibi hüküm sürüp, adalet dağıtacaktır.”

Kalde bölgesinin çeşitli şehirlerine esir olarak götürülen Yahudiler yarım asırdan fazla orada kaldılar. Dinlerini koruyor, peygamberler tarafından haber verilen iyi günlerin gelmesini gönül rahatlığı içinde bekliyorlardı.

Esaret döneminde zuhur eden Hezekiel ve Daniel (A.S.) halkı teselli etmekten geri durmuyorlardı. Hezekiel (A.S.) şöyle söylemiştir:

<sup>44</sup> Yeremya: 26/1-20; 27/8-16.

<sup>45</sup> Yeremya: 38/1-28.

<sup>46</sup> Yazar bu pasajı “Yeremya'nın Mersiyesi” nden özetlemiştir. Bk. Yeremya'nın Mersiyesi, 1-5. bablar.

“Rabbin eli üzerime kondu. Ve Rab beni kemiklerle dolu bir ovanın ortasına götürdü. Bana: “Ey Ademoğlu bu kemikler dirilebilir mi?” dedi. Ben de: “Ya Rab Yehova, Sen bilirsin” cevabını verdim. Bana: “Bu kemiklere; ey kuru kemikler, Rabbin sözünü dinleyiniz diye söyle” dedi. Ben de böyle söyledim. Derhal bir gürültü işittim. Bir hareket meydana geldi. Sonra Rab bana: “Ey ruh dört yelden gel, bu ölümler üzerine üfle ki dirilsinler diye söyle” dedi. Böyle söyledim. Ruh onlara girdi. Onlar da dirilerek ayak üstü kalktılar. Kalabalık bir ordu oldu. Rab bana: “Ey Ademoğlu bu kemikler bütün İsrailoğullarıdır. Onlar, kemiklerimiz kurudu, ümidimiz kırıldı, biz mahvolduk diyorlar. Onlara de ki: “Rab Yehova şöyle buyuruyor: Ey kavmim ben kabirlerinizi açacağım, sizi oradan çıkaracağım, İsrail ülkesine götüreceğim.”<sup>47</sup>

İsrailoğulları peygamberleri hayatları boyunca kahinlerin ve pek çok kralın karşısında yer almışlar ve mabeddeki ayinleri çirkin bulmuşlardır. Ancak esaretten sonra Yahudiler onların eserlerine saygı göstererek hepsini Eski Ahid’e dahil ettiler. İşte Musevilik tüm bunların bir araya gelmesinin bir ürünüdür.

---

<sup>47</sup> Hezekiel: 37/1-15.

***Jewish People in Ali Rasadh's "Ancient History"***

**ABSTRACT**

In this article we have simplified with some notes a part of Ali Rasadh's "Tarih-i Kadim" which is called "A Short Jewish History According to the Bible". In this section Ali Rasadh gives information about coming of Jews to Palestine with the Prophet Abraham; their emigration and establishment in Egypt in the time of the Prophet Joseph; their exodus from Egypt under the leadership of the Prophet Moses; and the successes of some Jewish tribes in their fighting with non-Jewish in the time of Joshua who became the leader of Jewish after the death of Moses. In addition to these informations, the author also deals with the lives of Jewish under twelve tribes in Palestine; the period of Judges and Kings; their division into two states such as Israel and Judah after the death of Solomon; their exile to Babil; and the various activities of Jewish Prophets in time of exile.

**Key words:** religion, history of religion, Jews, history of Jewish people,

# MODERNLİK VE POSTMODERNLİKTE DİN PROBLEMİ

Yrd.Doç.Dr. Erkan PERŞEMBE\*

## ÖZET

Modernlik ve din arasındaki ilişkilerin Batı ve Batı-dışı toplumlarda ifade ettiği anlamlar, farklı yorumları mümkün kılarken, postmodern durum veya dönemleştirmede ise, din kavramının anlaşılması belirli bir tanım ölçeğine uymamaktadır. Modernlik düşüncesi evrensel bir meşrulaştırma potansiyeli ile din ve gelenekten arındırılmış bir dünya kurgusu üzerinde varolmuştur. Postmodern durum ya da söylem, modernlik eleştirileri üzerine kendisine yer belirlemeye çalışırken, bu durum çağımız insanların yaşantılarında yeni bir anlam dünyası keşfetmelerinden çok, varolan anlam dünyasının daha da bulanıklaşmasını ve belirsizleşmesini gündeme getirmiştir. Böylesine bir belirsizlikte, din ve geleneğin postmodernlikle birlikte yeniden ele alınışı da sorunlu bir alana girmek olarak görülmektedir. Çünkü Postmodernlikte ne dinlerin yeniden tesisi, ne de ritüele yeniden dönüş söz konusudur. Yalnızca dinlerdeki adalet, sevgi ve yardımlaşma duyguları postmodern dünyanın çoğulcu toplumsal yaşantısında kendisini gösterebilecek bir zemin bulabilmektedir. Modernliğin din konusundaki kesin tavrı bu nedenle postmodern söylemde bir sorunsal olarak kalmaktadır.

**Anahtar Kelimeler :** Modernlik,, postmodernlik, modernlik ve din, postmodernlik ve din

Yirminci yüzyılda, bilimsel ve teknolojik gelişmeler baş döndürücü bir hız kazanarak bütün dünyada, daha önceki yüzyıllarda görülmeyen yoğunlukta bir değişim ve dönüşüm sürecini yaygınlaştırdı. Yeni bir yüzyıla girerken artık bilgi ve enformasyon teknolojilerinin gelecekte ortaya çıkartabileceği yeni dünya düzeni üzerinde senaryolar yazılıyor. “Toplumların tüketim kültürünün nesnesi konumuna getirildiği dünya yüzeyinde küresel kültürün kapsayıcılığı yerel kimlikleri farklılıklar temelinde yeniden üretiyor.”<sup>1</sup> Geleneksel yaşam biçimleri ve *modern* yaşam biçimleri farklı renklerde dünyanın her yerinde kendisine özgü yaşam kodları oluşturuyor. “Buna karşılık tartışmalar, daha çok ‘içinde yaşadığımız sürecin adlandırılması, tarihte daha önce yaşanmış diğer

---

\* Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Anthony Giddens, **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**,Ç:Osman Akınhay,Alfa Y.,İstanbul 1999,s.15.

köklü toplumsal değişikliklerden ayrılan yönlerinin belirlenmesi ve gelecekte alabileceği muhtemel biçimlerin şimdiden kestirilebilmesi' gibi sorunlar üzerinde odaklanıyor."<sup>2</sup> Bir başka açıdan, "Batı dünyasında sanayi sonrası dönemi açıklayabilecek yaklaşımlar arasında, "post-fordist", "postmodern", "tarih sonrası", "enformasyon toplumu", "üçüncü dalga", "globalleşme(küreselleşme)" gibi nitelemeler yapılıyor."<sup>3</sup> Batı dışındaki toplumlarda ise *modernleşme* süreçleri, adı konulamayan tepkilerle ifade ediliyor. "Siyasetçiler, bilim adamları, sanatçılar başta olmak üzere her meslek ve kesimden kişilerle; başta üniversiteler ve araştırma kuruluşları olmak üzere değişik toplumsal kurum ve kuruluşlar bu değişim sürecini de kendi açılarından anlamlı hale getirmeye, böylece onu denetlenebilir, yönlendirilebilir bir sürece dönüştürmeye gayret ediyorlar."<sup>4</sup> *Modernlik* ve din arasındaki ilişkilerin Batı ve Batı-dışı toplumlarda ifade ettiği anlamlar, farklı yorumları mümkün kılarken, *postmodern* durum veya dönemleştirmede ise, din kavramının kavramsallaştırılması belirli bir tanım ölçeceğine uymamaktadır. *Modernlik* ve *postmodernlikte* din sorununun karşılaştırılması bu bakımdan önemli güçlükler içermektedir. Makalemiz kapsamında çağdaş toplumlarda din problemini *modernlik* ve *postmodernlik* kavramlarının ortaya koyduğu projeler açısından karşılaştırmaya çalışacağız.

### 1)Modernlik kavramı :

Etimolojik kökeni itibariyle "Modern" kavramının uzun bir tarihi geçmişi vardır. Zaman zaman popülerleşen bu kavramın tarih boyunca en karakteristik özelliği bir kopma durumunu yansıtmaması olmuştur. "Modern terimi" Hans Robert'e göre Latince "Modernus" biçimiyle ilk defa beşinci yüzyılda resmen, Hıristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı. İçerikleri sürekli değişse de, "modern" terimi hep, kendini 'eski'den yeni'ye bir geçişin sonucu olarak görmek için dile getirilmiştir."<sup>5</sup> *Modernlik* konusundaki *modern* düşüncenin, yani bizim *modernlik* düşüncemizin ise genellikle onyedinci yüzyılda doğduğu düşünülmektedir.<sup>6</sup> *Habermas*'a göre, *Aydınlanma*'ya kadar "modern" terimi Avrupa'da tam da yeni bir çağ bilincinin kendisini eskilerle kurulan yeni bir ilişki yoluyla oluşturduğu dönemlerde, eskinin taklit yoluyla tekrar ele geçirilmesi anlamında bir model olarak ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Nabi Avcı, **Enformatik Cehalet**, Kitabevi, İstanbul 1999, s.39.

<sup>3</sup> Krishan Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Ç:Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s.9.

<sup>4</sup> Avcı, a.g.e., s.39.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, "Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje", Ç:Gülengül Naliş, **Postmodernizm**, Ed.Necmi Zeka, Kıyı Y., İstanbul 1994, s.31.

<sup>6</sup> Kumar, a.g.e., s.96.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, **On the Logic of the Social Sciences**, Cambridge 1988, s.42'den aktaran Andrew Davison, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, Ç:Tuncay Birkan, İletişim Y., İstanbul 2002, s.54.

“Modern”, tanımı gereği zaman içinde yapılan bir ayrıma karşılık gelir. “Kök anlamı bugün ya da bugüne aittir ve düne ait olandan yapılan zamansal bir ayrıma işaret eder.”<sup>8</sup> “Modern” olarak kabul edilen ürünlerin ayırt edici özelliği “yeni” olmasıdır; bir sonraki stilin yeniliği ile onun da modası geçecektir. Böylece, “modernlik” anlayışımız, kendisine ait klasik olma ölçülerini yaratmaktadır.<sup>9</sup> Ancak yine de, “modern” kavramı tartışmaya açıktır, çünkü üzerinde kendini *modern* olarak gören herkesin anlayabileceği tek bir *modern* tanımı yoktur.<sup>10</sup>

*Modernliğin* temel olarak kendinden önceki dönemden bir kopuş olarak görenlerin yanında, *gelenek*(geçmiş), *modern* ve *postmodern* kavramlarının tarihsel dönemler olabileceği de öne sürülmüştür. Bu kavramlar arasında öncelik-sonralık sıralamasından başka bir şey yoktur ve bu sıralama olağandır.<sup>11</sup> Zira “*Modernlik* düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık vardır.”<sup>12</sup> *Modernlik* bilinci, *modern* kavramının ayrılmaz bir parçası olan dönem ayrımını yeniden üretirken bunu, *modern* ile *modern-öncesi* arasındaki zamansal ilişkiyi değerlendiren yapılmıştır.<sup>13</sup>

## 2) Modernlik Düşüncesi :

*Modernliğin*, en geniş anlamıyla değişimi ifade etmesi ve *modernleşme* sürecine giren toplumların tüm yönlerinin değişiminin söz konusu olması, total bir değişimin gerekliliğinin ortaya çıkışı, *modernliğin* temel özelliğini oluşturur. *Modernlik*, salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle, *modernlik* toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise, siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din ve özellikle de sanattır. “Weber”in sözünü ettiği ve *modernliğin* entellektüelleşmeyle tanımlayan “dünyevileştirme (sekülerleşme)” ve “dünyanın büyüünün bozulması” gibi kavramlar, aslında aklileştirilen bir dünyada, dinsel ruhun kaybını ifade eder.”<sup>14</sup> *Modernlik*, toplumun merkezindeki *Tanrı*’nın yerine bilimi koyarak dinsel inançlara en iyi ihtimalle, ancak özel yaşam dahilinde yer bırakır. “*Modernlikle* birlikte *Batı* düşüncesi, akılcılığa temel rol tanıyarak, rasyonel bir toplum fikrini de benimsemiştir. Dolayısıyla *modernlik* sıkı sıkıya rasyonel düşünceyle

<sup>8</sup> Davison, a.g.e., s.54.

<sup>9</sup> Habermas, a.g.m., s.32.

<sup>10</sup> Davison, a.g.e., s.53.

<sup>11</sup> Orhan Koçak, “Modernizm ve Postmodernizm”, **Defter**, 18(Ocak-Haziran 1992), s.10-11.

<sup>12</sup> Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Ç:Ersin Kuşdil, Ayrıntı Y., İstanbul 1994, s.39.

<sup>13</sup> Davison, a.g.e., s.58.

<sup>14</sup> Francis Robison, “Säkularisierung im Islam”, **Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik**, Ed: Wolfgang Schluchter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1987, s.257.



bağıntılıdır.<sup>15</sup> *Modernlik*; bilimsel/ düşünsel etkinliği, *Aydınlanmanın* varlık, bilgi ve tarih anlayışını kristalize eden insan-merkezci matrislerine oturarak, *modern* bilime meşrulaştırıcı ve belirleyici bir arka plân sağladı.<sup>16</sup> Bu anlamda *modernlik*; bir kopuş, bir rasyonelleşme olduğu kadar bir sekülerleşme ve laikleşmedir. “*Modernlik*, yalnızca kendisinden önceki dönemlerden farklılaşmayı değil, daha iyi, daha ileri ve gelişmiş olmayı da içeren bir nitelişsellikle bütünleşmedir. Yani *modernlik* aynı zamanda ilerleme, gelişme ve kalkınma düşüncesini de içermektedir.”<sup>17</sup> *Modernlikle* beraber adeta insan yeniden keşfedilmiş, insanın içinde yaşadığı doğa üzerindeki denetimi gündeme gelmiştir. Bu yüzyıla kadar insan, daha çok belirlenen görevleri yerine getiren bir varlık olarak tanımlanırken, artık kendi geleceğini ve etrafındaki olayları kendisinin belirleyebildiği etkin bir konuma geçmiştir.

*Jeanniere*, “*modernliğe* geçişi sağlayan dayanaklar” ve “*modernliğin* parametreleri” bağlamında dört temel devrimden söz etmektedir; “bilimsel, kültürel, endüstriyel ve siyasal devrimler.” Bilimsel devrimden *Aydınlanma* bağıntılı pozitivismi, siyasal devrimden demokrasiyi, kültürel devrimden lâikliği, endüstriyel devrimden endüstriyalizmi kastetmektedir.<sup>18</sup> *Berman*, “*modernliğin* kaynak ve dayanakları olarak büyük keşifleri, sanayileşme ve kentleşmeyi, büyük/kitleleşme göçleri, kitle iletişim düzeneklerini, ulus-devletleri, kitleleşme toplumsal hareketleri ve kapitalist dünya pazarını görmektedir.”<sup>19</sup>

*Modernlik kültürü*, gündelik yaşamın değerlerini değiştirmekte ve yeni bir dünya yaratma idealini ön plâna almaktadır. “*Modernizmin* güçleri sayesinde, sınırsız bir kendini ortaya koyma(self-realization), otantik bir kendini duymama deneyimi (self-experience) isteği, aşırı uyarılmış bir duygusallığın öznelciliği hakim olmaya başlamıştır. Bu atmosfer, toplumdaki meslekî yaşam disipliniyle bağdaşmayan hedonistik motifleri serbest bırakmıştır.”<sup>20</sup> Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan gündelik yaşamın akışı, bilim ve teknolojinin sunduğu sürekli gelişen ve büyüyen yeni yaşantı deneyimleri, *modernliğe* ait bilinç düzeyini yaygınlaştırmaktadır. İnsanların zaman ve mekânla ilgili algılamaya biçimleri sürekli dönüşmektedir. *Modern* olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme imkânları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamla karşı karşıya bırakır.

<sup>15</sup> Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Ç:Hülya Tufan, Yapı Kredi Y., İstanbul 1994, s.23-24.

<sup>16</sup> Ahmet Kara, **İktisat Kuramında Pozitivism ve Postmodernizm**, Vadi Y., Ankara 2001, s.83.

<sup>17</sup> Birkan Uysal Sezer, “Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet”, **Amme İdaresi Dergisi**, 100 (Mart 1993), s.28.

<sup>18</sup> Abel Jeanniere, “Modernite Nedir?”, Ç:N.Tutal Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ed:Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara 1993, s.16-22.

<sup>19</sup> Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Ç:Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Y., İstanbul 1999, s.28-29.

<sup>20</sup> Habermas, **a.g.m.**, s.34.

*Modern* ortamlar ve deneyimler, coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçerek, insanlığı birleştirmektedir.

### 3) *Modernlik ve Din* :

Dünyanın son iki yüz yıllık tarihinde, din ve geleneğin azalan etkisi, toplumsal bilim literatüründe çok sık tartışılmıştır. *Modern* toplumsal yaşamdaki konumların çoğu, dinin günlük yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin vermeyecek biçimde, açık bir uyumsuzluk göstermektedir. “Din ve gelenek her zaman yakından ilişkili olagelmıştır ve gelenek, ona tam bir karşıtlık oluşturan *modern* toplumsal yaşamda, dinsel söylemle birlikte çok ciddi bir şekilde anlam kaybına uğramaktadır.”<sup>21</sup> Gelenekle *modernlik* arasında varolduğu iddia edilen farklılıkların temelinde, dinlerin geleneksel toplumlarda sahip olduğu konumların ve değişmelere adapte olamayan dogmatik yapısının neden olduğu ileri sürülmektedir. Geleneksel toplumlarda din yaygın değer olarak günlük yaşamın bütün kodlarını etkilemekte ve toplumsal kurumlar dine göre organize olmaktadır. Dinsel inançlar ve insanın davranışlarında etkili dinsel söylemler, özü itibarıyla nihaî, mutlak ilkeleri bünyelerinde taşıdığı için, dünyadaki gelişmelere karşı mensuplarını pasif bir tutum seçmeye motive ederler.

*Modern* toplum gelenekten ve dinsel yaşamdan özgürleşme ve bireyselleşmeyi gündeme getirirken, aynı zamanda ulus-devlet endeksli bir toplumsallaşma sürecini yaratan, devleti siyasetin tanımlayıcı öznesi yapan bir disiplin ve normalleştirici istikrar toplumunu da ortaya çıkartmaktadır. *Modernlik*, dinci ötekileri, kısmen onlar üzerindeki otoritesini pekiştirmek için geçmişe ait bir şey olarak görür. *Modernliğin* bütün alternatiflerine karşı oluşturduğu karşıt ikilikler, kendi tarihsel meşruiyetini ve tarih anlayışını bütün diğerlerinden üstün bir norm haline getirmesini sağlar. Bu çerçevede dinsel siyasetin de *fundamentalist* olarak bir karşıt tanımlanması söz konusu olabilmektedir.<sup>22</sup>

*Modernlik* bilincinin yükselmesi ve yaygınlaşmasıyla birlikte, Batı’da din ve gelenek yoğun eleştirilere konu olmuştur. Ortaçağ dinsel bilincinin dogmatik anlayışına karşı *Aydınlanma*’da üst düzeye çıkan bu eleştiriler, yeni bir *modernlik* bilinci yaratırken, akıl dogmatik düşünceye karşı savaş açmıştı. Din ve geleneğin etkili olduğu alanlarda, artık akıl, yeni perspektifler üretmekteydi. *Aydınlanma projesi*, doğa bilimlerinin, nesnel olarak insanı ve ona ait gerçekliği anlayabileceği bir bakış açısı geliştirmiştir. Buna göre insanın gerçekliği algılamasında akledilebilir kabuller dışında bütün geleneksel bakış açılarının reddedilmesi gündeme gelmiştir. *Aydınlanma* öncesinde, Avrupa’nın karanlık çağları olarak anılan Ortaçağda ise Kilise, kendi din yorumunu birey ve topluluk yaşamı üzerinde kurduğu baskıcı ve total yaklaşımla kabul ettirmişti. Gündelik yaşamın bütün alanlarında dinsel bakış açısı egemendi ve Kilise’nin tekelinde

<sup>21</sup> Giddens, *Modernliğin Sonuçları...*, s.100.

<sup>22</sup> Davison, *a.g.e.*, s.48.

olmayan hiçbir bilgi ve düşünce kabul edilemezdi. *Aydınlanma* döneminde gelişen bilim anlayışı Kilise'nin bilim anlayışıyla hemen her alanda önemli çelişkiler gösterince, Kilise'nin dünya görüşleri ciddi biçimde sorgulanmaya başladı. *John Carroll*, kendisinin "hümanizm" dediği *modern* devrimin kültürel sonuçlarını incelediği bir çalışmada şöyle bir değerlendirmede bulunuyor : "Bunun hedefi, yeryüzünde insani bir düzen kurmaktır; aşkın ya da doğaüstü hiçbir desteğin olmadığı, özgürlük ve mutluluğun egemen olduğu, tamamıyla insani bir düzen, insanı merkeze koymak."<sup>23</sup> Buna bağlı olarak tarihin akışı içinde *modernliğin* dinle olan ilişkilerinde, dine ve geleneğe özgü kabul edilen bütün kurumların zamanla yok olup gideceğini öngören bakış açıları da ön plâna çıkmıştır. Böylece "*modernlik* düşüncesi, dinin ve Tanrısal bir bakış açısının mukadder kıldığı gerçekliği, iyi ve doğru algılamalarını eleştirmiştir."<sup>24</sup> Bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak gündeme gelen sekülerleşme (dünyevileşme) ve onun yol açtığı *modernlik* bilinci, son yüzyıl insanının kendini içinde bulduğu durumdur.

*Aydınlanma*'ya kadar geri götürülebilecek sekülerleşme teorisinin ana teması gayet nettir: *Modernleşme* ile hem toplumsal seviyede hem de ferdin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir. *Modernleşmenin* bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Fakat *modernleşmenin* sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi de doğurduğu ortadadır.<sup>25</sup> Ayrıca toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka ferdi bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Bazı dinî kurumlar birçok toplumda güçlerini ve etkilerini kaybetmişler, ama hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı bir dinî ifadeye dönüşerek fertlerin yaşamlarındaki yerlerini korumuşlardır. Buradan çıkan sonuç, en azını söylemek gerekirse, din ile *modernlik* arasındaki ilişkinin karmaşık bir mahiyet arzettiğidir.

Tarihsel deneyim ile *modern* dönemin ayırt edici öznel durumları arasındaki bağı, belli belirsiz ayırımına karşın, çağdaş dünyada dinsel düşünce ve pratiklerdeki gözle görülür canlanmalar, dinsel farklılıklar temelinde medeniyetler arasında zaman zaman ortaya çıkan gerilimler, sekülerleşmeyle ilgilenenlerin kafasını karıştırmaktadır. Bunun yanında, *modernliğin* dünyanın bütün alanlarında küreselleşme kapsamında yaygınlaşan sonuçları, dinsel kimliklerin varoluş biçimlerini sorguluyor, kimi zaman dinin sönüp gideceğine ilişkin bakış açıları, kimi zaman da dinin yeniden *modern* dünyada kendisine yer bulabileceğine ilişkin görüşlerle karşılaşılıyor. Özellikle "soğuk savaş sonrası

<sup>23</sup> John Carroll, *Humanism: The Wreck of Western Culture*, London 1993'den aktaran, Bauman, a.g.e., s.245.

<sup>24</sup> Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma)*, Ç: Mehmet Küçük, Sarmal Y., İstanbul 1996, s.29.

<sup>25</sup> Sekülerleşmenin tartışıldığı bilimsel bir çalışma olarak Bkz. Haz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

dünyanın birçok bölgesinde etnik milliyetçiliklerde ve dini fundamentalizmlerde yükselmeler gözlenmektedir.”<sup>26</sup>

### 6) *Postmodern Durum ve Postmodernizm* :

Dünyanın son yüzyıllar içinde geçirdiği toplumsal değişmelerin önemli bir dinamiği olarak, geleneksel yaşam formlarından, *modernliğe* geçişin yarattığı sorunlar ve doğurduğu gerilimler, nihai olarak *modernlik* krizi olarak değerlendirilen süreçlerle yeni arayışları gündeme getirmiştir. *Modernleşme* problemlerini farklı süreçlerde yaşayan toplumlara göre, *modernlik* bilincinin ortaya çıktığı Batı dünyasında da *modernliğin* alternatif modelleri ve eleştiriler yoğunlaşmaktadır.

“*Modernlik* düşüncesinin kriziyle birlikte, kutsanmış ve tesbit edilmiş tek bir hedeften yoksun kalan insanoğlu için ütopyaların da eski anlamını yitirdiğine tanık olmak ve *modern* ütopyaların ve ters-ütopyaların yerini “*postmodern*” karşı ütopyaların aldığını gözlemek mümkündür.”<sup>27</sup> *Postmodernlik* aynı zamanda *modernist* sorunsala bir eleştiri olarak, alternatif yeni bir yapı, yeni bir dönem arayışını ifade etmektedir. *Modern* toplumun içine girmiş olduğu bunalım, *postmodern bakış açısının* temelinde yer alan bir ön kabuldür. Bu bunalımı, bu krizi yansıttığı ölçüde *postmodernlik* eleştirel, olumlu, katkı yapıcı ve sorgulayıcıdır. Ve öyle görünüyor ki, *postmodern* teriminin güçlü yanını bu eleştirel boyutu oluşturuyor. Asıl sorun ise “*postmodernliğin*, *modernlikten* bir kopuşu dile getirmesi, bir başka deyişle, *postmodernliğin* kendini bir alternatif olarak, yeni bir kültürel oluşum, yeni bir dönem olarak sunmasıdır. “*Postmodernliğin*, toplumsal çalkantılar, kültürel dönüşüm, siyasî değişim, temel değerler hakkındaki derin felsefi tartışmalar ve disiplinlerin bunalımı ile eşzamanlı olarak –belki de bunlara tepki olarak- ortaya çıkmış olması onu daha duyarlı bir biçimde karşılamamıza izin veriyor.”<sup>28</sup>

Bu durumda, *modern* dönemin yapısal ve kültürel temelini değiştirdiği, etkin insan anlayışı yerine, kişiliğini ve özgürlüğünü yitiren bir insan tipinin ortaya çıktığı belirtilmekte ve *modern*den *postmoderne* veya “sanayi toplumundan sanayi sonrası topluma geçiş sürecinden bahsedilmektedir.”<sup>29</sup>

*Modernlik* tarihe, insanlığı bilgisizlik ve akıl dışılıktan kurtarmayı vaad eden ilerici bir güç olarak girdi, ama bu vaadin yerine getirilip getirilmediği tartışmalıdır.<sup>30</sup> *Postmodernlik* gündelik yaşamda metalaşmanın uzanmasına ve kültürel sistemler üzerinde kitle tüketim sistemlerinin etkisine, yüksek ve aşağı

<sup>26</sup> Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung, Der Islam und die Weltpolitik*, H.Beck Verlag, München 1992, s.36.

<sup>27</sup> Kıvanç Kılıç, “Pısrıklar Çağı”, *Birikim*, 148 (Ağustos 2001), s.77.

<sup>28</sup> Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, Ç:Tuncay Birkan, Ark Y., Ankara 1998, s.30.

<sup>29</sup> Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, London 1974.

<sup>30</sup> Rosenau, a.g.e., s.24.

kültürler arasındaki ayırımın bulanıklaşmasına işaret eder.<sup>31</sup> *Modern* bilimin kendi formel standartlarını kendisinin de uygulamadığı ileri sürülmektedir. Bilimin bütün sorunları çözebileceği yolundaki inanç, yirminci yüzyılda dünya ölçeğinde yaşanan ilerlemelere rağmen insanlığın karşılaştığı sorunların çeşitliliği ile kırılmaya uğramıştır. Nükleer enerji merkezlerinin ve nükleer silahların ortaya çıkarttığı atıklar, zehirli kimyasal ilaçlar ve atıkların yarattığı tehditler, doğal yaşamın dengesine yönelik kirlilik, insanın ve etrafındaki her şeyin metalaştırılması gibi sorunlar *modern* dönemde ortaya çıkmıştır. Yaşadığımız yüzyılda, “*modern*”liğin sicili –dünya savaşları, toplama kampları, soykırım, dünya çapında bunalımlar, Hiroşima, Vietnam, Kamboçya, Körfez Savaşı, zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumun genişlemesi- ilerleme fikrine duyulan her türlü inancı ya da gelecekte ümit beslemeyi sorgulanabilir bir hale getirmektedir.<sup>32</sup>

F. Jameson’un “*Postmodernizm* ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı”<sup>33</sup>, J.Habermas’ın “tamamlanmamış bir proje olarak; *modernlik*”<sup>34</sup> dediği, A. Huyssen’in “*neo-modernizm*”<sup>35</sup>, Marc Argue’nin “üst *modernizm*”<sup>36</sup>, Guy Debord’un “gösteri toplumu”<sup>37</sup> olarak adlandırdığı ya da tanımladığı *modernlik* sonrası dönem için, ‘*postmodernizm*’ veya ‘*postmodern durum*’ tanımlamaları yapılabilmektedir. Adı tam olarak konulmamış bu dönemleştirmelerde gündeme gelen “*postmodernizm*” kavramı, “*modernlik*-sonrası” olarak anlaşılmaktadır. *Postmodernizm*, “post” ekinden kaynaklanan bir sonralık, bir başkaldırı boyutu taşımaktadır. Herhangi bir tanıma indirgenemeyecek bir karmaşıklığa, düzensizliğe sahipse de, *postmodernizm*, öncelikle *modernlikle* bir hesaplaşmayı ya da “*modernliğin* toptan radikal bir eleştirisini içeriyor.”<sup>38</sup> *Postmodernistler* bugünün geçmişten, *modernin modern* öncesinden üstün olduğu düşüncesini sorgularlar. Böylece “geleneksel, kutsal, duygular, coşkular, sezgiler, tefekkür, spekülasyon, kişisel deneyim, âdet, şiddet, metafizik, kozmoloji, büyü, mit, dini hisler ve mistik deneyimler dahil *modernliğin* kenara attığı her şey yeniden önem kazanmaktadır.”<sup>39</sup>

<sup>31</sup> Bryan S.Turner, **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**,Ç:İbrahim Kapaklıkaya,Anka Y., İstanbul 2002,s.27.

<sup>32</sup> Rosenau,a.g.e.,s.25.

<sup>33</sup> Bkz. Fredric Jameson, “Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”,Ç:Deniz Erksan, **Postmodernizm**,Ed:Necmi Zekâ,Kıyı Y.,İstanbul 1994 s.59-116.

<sup>34</sup> Bkz. Habermas,”**Modernlik: Tamamlanmamış...**,s.31-44.

<sup>35</sup> Ali Yaşar Sarıbay,**Postmodernite,Sivil Toplum ve İslâm**,İletişim Y., İstanbul 1994.,s.109.

<sup>36</sup> Marc Ague,**Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**,Ç:Hülya Tufan,Kesit Y.,İstanbul 1995,s.114.

<sup>37</sup> Guy Debord, **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**,Ç: Ayşen Ekmekçi,Okşan Taşkent,Ayrıntı Y.,İstanbul 1996,s.10.

<sup>38</sup> Gencay Şaylan,**Postmodernizm**,İmge Y.,Ankara 1999,s.88.

<sup>39</sup> Rosenau,a.g.e, s.26

“Postmodernizm kapsamında yapılmış en iyi çalışmalar, çoğunlukla çifte kodlu ve alaycı bir özellik taşır; birbirleriyle çelişen ve süreksizlik gösteren çok sayıda gelenekten yararlanır, çoğulculuğu sağlayan da bu çeşitliliğidir.”<sup>40</sup> *Postmodern düşünce geleneğinde, modernlik eski kılınmaz, “modernliğe yeni bir ışık tutulur” ve “kendi amaçları doğrultusunda kullanmak üzere modernliğin birçok tekniği ve stratejisi bir arada kullanılmaya çalışılır.”*<sup>41</sup> Bu çerçevede “postmodernlik, modernliğin bir parçası olarak da değerlendirilir ve modernlikten bir kopuş olarak veya onun sürekliliği içinde anlaşılır.”<sup>42</sup> Ancak postmodernlik ve postmodernizm kavramları, yine de muğlak bir özellik taşımakta ve henüz tam anlamıyla anlaşılmalı, tanımlanabilmiş değildir.

Postmodernizm ilk olarak mimaride ve sanatta kendini göstermiştir. Özellikle mimari anlayışta, *post-modern* olarak nitelendirilen somut ürünler, yapılar ortaya çıkmıştır. "Ayrıcalıklı bir estetik dil" olarak mimarlık belki de Jameson'ın ileri sürdüğü gibi, "geç-kapitalizm ile postmodern deneyim arasında en dolaysız ilişki"nin gösterilmesini sağladığı için, postmodernizm tartışmalarında bu kadar ön plana çıkıyor. Foucault'nun öne sürdüğü gibi, belki de ondokuzuncu yüzyıl bir zaman bir tarih çağı, yirminci yüzyıl ise bir mekan çağı olduğundan, mimarlık tartışmaları meslek içi tartışma boyutunu aşılıyor. Modernizmin, geçmişten ve onun sembollerinden bağımsız bir süreç olarak dikkate aldığı mimarlık anlayışı, adaleti ve eşitliği sağlamak, toplumu değiştirmek, daha doğrusu düzene sokmaya çalışmak için varoluyordu.<sup>43</sup> Sonuçta mitik bir modern insan tasarımını esas alan modernizm, postmodernlere göre, ancak çirkin çağdaş kentler, beton bloklar çıkarttı ortaya. Modern mimarlığın hâlâ en çok eleştirilen yanı, kuşkusuz "kent anlayışı"dır. Modern mimarlar, kendi toplum modellerine göre insan kitleleri yaratmak için, kentler yerine, işlevlerine göre belirlenmiş bölgeler inşa etmişlerdir. Kent, topyekün zihinde kurulabilir, müdahale edilebilir bir nesne haline gelmiştir.<sup>44</sup>

*Feyerabend*'in bilimsel akılcılığa karşı savunduğu “her şey olur” sloganyla, tam bir serbestliğe, kaçınılmaz olarak da eklektizme varılıyordu. “Tarihin içeri alınması”, bu her şeyin geçerli olduğu “ilkesizlik ilkesi” ile birleşince, postmodern binalar da, tarihi bir biçimler ve semboller repertuarı olarak görmekle suçlandılar. Postmodern mimarlara göre ise bu, kurallarla oynayıp zenginleştirmeye dayalı bir yaratıcılık, demokratik bir gönül

<sup>40</sup> David Harvey, "Postmodernizme Bir Bakış", Ç: Oğuz Işık, *Birikim*, 49, (Mayıs 1993), s.56.

<sup>41</sup> Kumar, a.g.e., s.169.

<sup>42</sup> Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Ç:A.Baki Güçlü, Ark Y., Ankara 1997, s.188.

<sup>43</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Ç:Sungur Savran, Metis Y., İstanbul 1997, s.84-120.

<sup>44</sup> Necmi Zekâ, “Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil oyunları ve Robespierre”, *Postmodernizm*, Ed:Necmi Zekâ, Kıyı Y., İstanbul 1994, s.13. Ayrıca Bkz. Mimarlık ve Kent tasarımında Postmodernist yaklaşım için Harvey, *Postmodernliğin Durumu...*, s.84-124.

genişliyi. Çelişkili, karşıt öğeler yan yana kullanılarak şaşkınlık elde ediliyor, soyut düşünceler yerine, insanların zevki ve duyarlılığı esas alınmıyordu.”<sup>45</sup>

*Modern* tarzların toplumsal yaşam alanında eleştirisine dayanan “postmodern durum” ya da dönem hakkındaki tartışmalar, 1960’ların sonlarıyla 1970’lerin başlarında yoğun olarak gündeme gelmiştir. “*Modern* olanla postmodern olanın birbirleriyle kesişim halinde mi oldukları, yoksa birbirlerinden ayrı mı oldukları, postmodernizmin modernlikten gerçek bir kopuşu mu işaret ettiği, yoksa onun mantıksal bir devamı mı olduğu konusunda görüş ayrılıkları vardır.”<sup>46</sup> *Postmodernizm* üzerine yapılan tartışmalardaki kafa karışıklıkları, *Jürgen Habermas*’ın postmodernistlere verdiği bir karşılıkta da görülebilir: *Habermas* postmodernistleri, “*Aydınlanma modernliğinin hâlâ gerçekleştirilmemiş olan vaadi karşısında bozguncu ve kaçak bir muhafazakarlık konumuna geçmekle suçlar ve ona göre modernlikten vazgeçmek için vakit çok erkendir.*”<sup>47</sup> Böylece yerden yere vurulan *modernlik* projesini, (*Aydınlanma*’nın mirasını), bir Robespierre katılığı ve kararlılığıyla savunan Habermas, *postmodernizm* tartışmasında, terazinin öteki yanını dengelemeye çalışıyor. “*Heidegger, Foucault, Lyotard, Derrida*, vb. düşünürleri kapsayan “*radikal akıl eleştiricileri*” ya da “*modernliğe elveda deycileri*” olarak adlandırdığı topluluğa karşı, akıl kavramını Habermas yeniden inşa etmeyi amaçlıyor.”<sup>48</sup> Habermas, bütün akılcı ölçütlerin yozlaştığını ve geçersizleştiğini göstermek için bile en azından akla dayalı bir ölçüt bulmak gerektiğini öne sürüyor.<sup>49</sup>

“*Postmodernizm*, zaman-mekân sıkışması çevresinde ve içinde kurulan geniş kapsamlı bir önermeler dizisidir. Hem *postmodernizmin* sunduklarının, hem de *postmodernizme* yönelik eleştirilerin bu denli çeşitlilik göstermesini ancak zaman-mekân ufukları değişen bir dünyada kimlik arayışı ile açıklayabiliriz.”<sup>50</sup> Bu anlamda, *postmodernizm* gerçekliği reddeder, şeylerin gerisinde mutlak bir gerçeğin olmadığı önermesini yapar. “Bizler sadece görmek istediklerimizi, zaman ve mekandaki konumlanışımızın bize izin verdiklerini, kültürel ve tarihi algılarımızın odaklandıklarını görürüz.”<sup>51</sup> Gerçeklik yerine elimizde olan, *postmodernizmin* ileri sürdüğü, imgeyle yani hayalle maddi gerçekliğin arasındaki farkların kaybolduğu bir dünyadır. “Tüm toplumsal yaşam, gerçeklerin değil taklitlerin, modellerin, saf imgelerin ve temsillerin denetimi altına alınmıştır.”<sup>52</sup> Eğer *postmodernizm* teorileri dışında *postmodern*

<sup>45</sup> Zekâ, a.g.e., s.16.

<sup>46</sup> Rosenau, a.g.e., s.24.

<sup>47</sup> Kumar, a.g.e., s.207.

<sup>48</sup> Zekâ, a.g.m., s.27.

<sup>49</sup> Zekâ, a.g.m., s.37.

<sup>50</sup> Harvey, a.g.m., s.58.

<sup>51</sup> Ziyüddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, (Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi), Ç:Gökçe Kaçmaz, Söylem Y., İstanbul 2001, s.22.

<sup>52</sup> Serdar, a.g.e., s.23.

yaşantılardan söz edebilirsek, kuşkusuz bu yaşantıların ortak paydası, kavramların “değer”lerini, değerlerin de, “gerçeklik”lerini yitirdiği “büyüden arınmış bir dünya”dır. Bu dünyayla ilgili tüm kavramlar elimizden kayıp gitmekte ve kavramların işaret edecekleri “gerçeklik” onlar daha işaret edemeden başka bir renge bürünmektedir. Gerçekten her şeyin “gösteri”ye dönüştüğü bir dönemde yaşıyoruz. Bütün kavramlarımız anlamını yitirip, kendi boşluğuna yuvarlanmaktadır.<sup>53</sup> “İnsan yaşamı, küçük bir klipe dönüşürken, hızlı, değişken, çarpıcı, karmaşık ve renkli; ancak yönsüz, başı sonu belli olmayan bir akışdır söz konusu olan.”<sup>54</sup> Baudrillard’a göre “çağdaş yaşamda hiçbir şeyin aslı yoktur ve her şey bir simülasyondur.”<sup>55</sup> Ticarileşmiş piyasa toplumunda, “gerçek” bir birey olmak, iyi bir “vitrin”e sahip olmak anlamına geliyor. Aydınlanmanın bireyi, Descartes’i izleyerek “Düşünüyorum, o halde varım”, diyordu; postmodern toplumun sessiz yığınları düşünmeden var olarak, hem Descartes’i hem de Aydınlanmayı çürütüyor.<sup>56</sup>

“Günlük yaşam söz konusu olduğu sürece modern insanların başkaldırabileceği ya da başkaldırması gereken pek çok ve çeşitli şeyler ve yaşam modelleri söz konusudur ve postmodernizm aslında her türlü başkaldırıya olanak tanır.”<sup>57</sup>

“Postmodern teori, önceki disiplinleri ve sınırları radikal bir sorgudan geçirir, hatta bazıları toplumsalın var olup olmadığını, hattâ olanaklı olup olmadığını dahi sorgularlar.”<sup>58</sup> Bu teori, karşı-aydınlanmacı çıkışlarıyla, “Aydınlanma çağının “aklı ve bilimi” kutsayan söylemini reddederken, belirli düşüncenin merkeze alınıp diğerlerinin bir kenara atılmasına karşı çıkarak çoğulculuktan ve çok faktörlü analizlerden yanadır.”<sup>59</sup> Postmodernist çağın kavranması, modernlik tasarımının sorgulanışı ve modernliğe duyulan inancın yitirilmiş olmasını, bir çoğulculuk ruhunun var olduğunu ve dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan ve kesin çözümlerle, sorulara tam karşılıklar bekleyen bakış açısının reddini öngörmektedir. “Postmodernizmi açabilmek için anlam berraklığından çok, anlam zenginliğini aramak; siyah-beyaz ayırımından kaçınıp, "ya biri ya öteki" yerine, "hem biri hem öteki"ni kabul etmek; birkaç düzeyde anlam ve birkaç odak noktasının birleşimini ortaya çıkarmak; kendini, kendi

<sup>53</sup> Şükrü Sargın, “Postmodern Yaşantı(lar), Medya ve Biz(ler)”, *Birikim*, 38-39 (Haziran-Temmuz 1992), a.g.m., s.118.

<sup>54</sup> Sargın, a.g.m., s.119.

<sup>55</sup> Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, Ç: Oğuz Adanır, Ayrintı Y., İstanbul 1990, s.14.

<sup>56</sup> Sargın, a.g.m., s.119.

<sup>57</sup> Agnes Heller, “Varoluşçuluk, Yabancılaşma, Postmodernizm” Ç: Ş. Argın-O. Akınhay, *Birikim*, 42 (Ekim 1992), s.80.

<sup>58</sup> Douglas Kellner, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, *Modernite Versus Postmodernite*, Ed: Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara 1994, s.227-229.

<sup>59</sup> Haluk Tüzün, “Postmodernizm” *Siyasal Araştırmalar*, Ankara 1 (yaz 1994), s.72.



hakkında bilgi sahibi olarak keşfetmek gerekmektedir.”<sup>60</sup> *Postmodernist* durum, kendisini temsil eden fikir ve imajların ironik, tabuları yıkan, serbest kolajının karşıtlığıdır. Evrensel, en yüksek düzeyi de, en alt düzeyi de, ciddiyeti de, dalgacılığı da aynı hevesle kucaklar. “*Postmodernizm* özne’yi adem-i merkezi kılarak, çoğul akılcılaştırmanın yolunu açar; böylece, *modernliğin* evrensel özelliğini bozar ve bireyci toplumsal düzenlemelere olanak tanır. Hatta yerel olanı meşrulaştırır. *Postmodernizm*, eski ayrımlar ve bölünmelerin dışındaki yeni biçimleri oluşturacak yeni dilleri bulma girişimidir. Bu girişim özellikle yüksek kültürle kitle kültürü arasındaki sınırları ortadan kaldırmaya yöneliktir.”<sup>61</sup>

Bu çerçevede, “*modernliğin* yarattığı hiyerarşi, araçsal akıllaştırma ve bütüncül toplumsal düzenlemelerin karşısına; *postmodernitenin* eşitliği, değersel akılcılaştırması ve bireyci düzenlemeler geçer. Böylece, *modernliğin* tek, evrensel ve mutlak kıldığı gerçeklik de *postmodernlikte* çoğul, tikel ve görelî hale dönüşür.” “*Postmodern* yaşam biçimi, sabit statü gruplarının olmadığı bir toplumsallığa dayanır. Böyle bir toplumsallık stabilize ve hiyerarşik olmayan aynı zamanda imaj bolluğuna dayanan bir tüketim kültürü ekseninde şekillenmiştir.”<sup>62</sup> *Baudrillard* ve *Lyotard* gibi düşünürlere göre *postmodernizm*, üretim ilişkilerinden tüketim ilişkilerine, üretim tarzından bilişim tarzına, emekten bilgiye, bilimsellikten, simülasyona geçişle ortaya çıkan bir durumdur.

*Lyotard*, “*postmodernizmi* ‘*meta-anlatı*’lara (üst-anlatılara)<sup>63</sup> inanılmazlık şeklinde tanımlıyor.”<sup>64</sup> “Anlatılar, yeterlik ölçütlerini belirler ve bu ölçütlerin nasıl uygulanacaklarını gösterirler. Böylece anlatılar, söz konusu kültürde neyin söylenilme ve yapılma hakkına sahip olduğunu tanımlarlar ve kendileri bu kültürün parçaları olduklarından, ne yapıyorlarsa onu yapıyor olma gibi basit bir gerçek tarafından meşru kılırlar.”<sup>65</sup>

*Postmodernlik*, bir açıdan da “kültürel hegemonya” çağını ifade etmektedir. *Postmodernliğin* en önemli özelliklerinden biri de, zamanımızda her şeyin kültürel hale gelmesi ve herkesin kendi kültür dünyasında yaşamasının veya kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesinin haklılaştırılmasıdır. Bu, aynı zamanda toplumsal çatışmaların yerini “kültür savaşlarının” aldığı anlamına gelir. Toplumlar arasındaki kültür savaşları, özneyi adem-i merkez kılmakta ve değer alanlarının hiper farklılaşmasına ve iç sınırlarının çoğalıp parçalanmasına sebep olmaktadır. Parçalılığın kendisini ifade

<sup>60</sup> Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, Ç: Mehmet Küçük, Ayrıntı Y., İstanbul 1998, s.138.

<sup>61</sup> Mehmet M. Arıkan, “Postmodernist Düşüncede Gerçekliğe ve Düzene Bakış”, **Birikim**, 34 (Şubat 1992), s.66.

<sup>62</sup> Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, Ç: Alev Türker, Ayrıntı Y., İstanbul 1998, s.25.

<sup>63</sup> Üst-anlatı deyimi ...

<sup>64</sup> Richard Rotry, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, Ç: Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ed: Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara 1994, s.153.

<sup>65</sup> Rotry, **a.g.m.**, s.156.

ettiği en anlamlı kavram “sivil toplum” olgusu olmaktadır. Sivil toplumun “olmazsa olmaz” koşulları vardır ve birincisi, farklılaşma, parçalanma ve buna bağlı olarak iktidarın bölünmüşlüğüdür, ikincisi, sivil toplumun kökeni, dinsel özgürlük için verilen mücadele sonucunda, her türlü dinsel hareketlerin sivil toplumda yer edinebilmesidir. Bu noktada sivil toplum ile *postmodernlik* arasında kuvvetli bir bağ oluşmaktadır. Öznenin merkeziliğini yitirmesi sonucu cemaat duygusu belirmiş ve geniş kitlelerin duygusal cemaatler de bir araya gelmesiyle yeni bir yaşam stili oluşmuştur.<sup>66</sup> Bazı sosyologlar, “oluşan bu cemaatlere “*postmodern* kabileler” demektedirler.”<sup>67</sup>

“*Postmodernlik* baskıcı bütüncülük ve baskıcı bir siyaset yerine çoğulcu ve açık bir demokrasi üzerinde durur.”<sup>68</sup> Lyotard, “*Postmodern Durum*” adını verdiği ünlü kitabında, “*modern* çağın meşrulaştırıcı söylencelerine (büyük anlatılar) bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci özgürleşimini ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli insanlık bilgisini öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insana felsefenin sağlayabileceği düşüncesine şiddetle saldırır. *Postmodern* kuram bu anlamda evrensel bilginin ve temeldenciliğin eleştirisiyle tanımlanır hale geldi. Lyotard ortada tek bir akıl değil, çeşitli akıllar olmasından ötürü artık bütüncüleştirici bir akıl düşüncesi hakkında konuşamayacağımıza inanır.”<sup>69</sup>

Özet olarak *postmodernizmin* temel özellikleri şöyle sıralanabilir; Genel geçerlilik iddiası taşıyan önermelerin (teoriler, üst anlatıları, evrensel üsluplar) reddedilmesi; (dil oyunlarında, ilgi kaynaklarında ya da bilim adamı topluluklarında) çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi; farklılığın (ya da başkalığın) ve çeşitliliğin vurgulanması; ve son olarak da her şeyin geçici olduğunun ruhsuzca ve alaycı bir şekilde kabul edilmesidir.

### 7) *Postmodernlik ve Din* :

Her din, “*mutlak hakikat*”i en kesin biçimde doğrudan doğruya kendisinin ifade ettiğini, dolayısıyla nihai kurtuluşun ancak kendi yaşam formuna katılmakla mümkün olacağını iddia eder. “*Modernlik* söylemi ise, dinlerin ve geleneğin hakikat anlayışına karşı dışlayıcı bir tutumu benimsemektedir.”<sup>70</sup> Buna bağlı olarak *modern* toplumlar, din ve geleneğin etkisinden arındırılmış, bilgi ve teknoloji üzerine temellendirilmiş bir dünyada var olmaktadır. Din ve gelenek, *modern* toplumsal yaşamın kendine özgü dünyasında ancak kişisel bir tercih konumunda anlam kazanabilmektedir.”<sup>71</sup> Böylece bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin yol açtığı olağanüstü başarılar, insana ve onun akılcı potansiyelinin tanrılaştırılmasına yol açarken, dine ve geleneksel değerlere bağlılıkları da zayıflatmıştır. Turner’in tesbitleriyle; “küreselleşmenin tanımı gereği, her gün

<sup>66</sup> Sarıbay, a.g.e., s.9-10.

<sup>67</sup> Sarıbay, a.g.e., s.91.

<sup>68</sup> Sarup, a.g.e., s.189.

<sup>69</sup> Sarup, a.g.e., s.190.

<sup>70</sup> Wagner, a.g.e., s.29.

<sup>71</sup> Giddens, a.g.e., s.100.

yaşamımızı büyük bir yoğunlukta etkileyen bazı davranış biçimlerinin deveranı içerisinde dinsel inanç ve pratikler, hiçbir imtiyaza sahip olamayacaklardır. Dinsel inanç ve pratikler, günümüz koşullarında müntesiplerine sağlam bir dünya tasavvuru sunamadığı gibi, en iyi ihtimalle insanlar için çok gevşek kimlik referansları oluşturabilecektir.”<sup>72</sup> “Max Weber’in dünya dinleri üzerine analizlerinin toplamından dinin veya dinsel inançların gündelik yaşamdan gittikçe daha fazla çekileceği ve modernliğin rasyonel ve seküler dünyasında dinin yerinin kalmayacağı yönünde bir öngörünün izleri rahatlıkla okunabilir.”<sup>73</sup>

*Modern* toplum gelenekten ve dinsel yaşamdan özgürleşme ve bireyselleşmeyi gündeme getirirken, aynı zamanda devlet endeksli bir toplumsallaşma sürecini yaratan, devleti siyasetin tanımlayıcı öznesi yapan bir disiplin ve rasyonel bir organizasyon olarak belirginleşir. Batı dünyası geleceğin zihniyet dünyasını belirlerken, kendi toplumsal kimliğini de bu mantığa göre yeniden biçimlendirmektedir. “*Modernlik* zihniyeti evrensel bir meşrulaştırma potansiyeli taşımakta ve küreselleşme kapsamında kendi yaşam formlarını bütün dünyaya yaymaktadır. Bu kapsamda yeni iletişim ve enformasyon teknolojilerinin dünyayı “küresel bir köy” haline getirdiği yoğunlukla gündeme geliyor.”<sup>74</sup> Ancak “*modernlik* zihniyetinin bütün dünyada ortak bir amaç duygusu yaratmaktan uzak olduğu da bir gerçekliktir.”<sup>75</sup>

*Modernlik* bilincinin küreselleşme kapsamında dünyanın farklı bölgelerinde ortaya çıkardığı tepkiler sosyologların ilgi duydukları bir olgudur. Kapitalizmin mantığı, dinsel kurumları ve ihtiyaçları da tüketim mantığına tabi kılmış, bu da genel bir eğilim olarak dinselikte artışı doğurmuştur. “Küreselleşen dünyayı simgeleyen kültür savaşlarının en önemli sembollerinden biri olan din, ortadan kalkacağı varsayılmasına rağmen bugünün dünyasında egemen kodlardan birisi olarak yaşamını sürdürmektedir.”<sup>76</sup>

Bugün bütün dünyada kitle iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte, daha hızlı ve kapsamlı bir bilgi alışverişi gerçekleşmekte, insanların yeryüzündeki farklı kültürleri tanıma ve işbirliği kurma istekleri artmaktadır. Bağlı olarak dünya çapında organize edilen spor olimpiyatları, vb. etkenlerle yolu açılan küreselleşme algısı, her türden ve her inançtan insanın

---

<sup>72</sup> Turner, a.g.e., s.286.

<sup>73</sup> Yasin Aktay, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı’nın İntikamı mı?”, **Din Sosyolojisi**, Ed:Yasin Aktay-Emin Köktaş, Vadi Y., Ankara 1998, s.300.

<sup>74</sup> Yirmibirinci yüzyılda dünyada meydana gelmesi muhtemel dönüşümler hakkında küreselleşmenin mantığını izah eden bir çalışma Bkz. Marshall McLuhan, Bruce R.Powers, **Global Köy**, Ç:B.Öcal Düzgören, Scala Y., İstanbul 2001.

<sup>75</sup> Bassam Tibi, “İslâm Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı : İslâm ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler”, Ç:Ahmet Fethi, **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası**, Ed:Elisabeth Özdalga, Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Y., İstanbul 1998, s.32.

<sup>76</sup> E.Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, **Global/Yerel Ekseninde Türkiye**, Bağlam Y., İstanbul 2000, s.43.

sıklıkla bir araya gelmesini ve bu bir araya gelişlerin iyice kanıksanmasını sağlamaktadır. “Bunun dinsel inançlar alanında ilk anda meydana gelen şok edici anomik sonuçlarının yanı sıra, bütün bir küreselleşme algısının kanıksandığı oranda dinsel inançların tekrar geri gelişine tanık olunabiliyor. Gilles Kepel’in Tanrı’nın intikamı dediği bu geri geliş, *postmodern* durumda din hakkında dikkat edilebilecek en önemli konu; dini olguda keşfedilmeyi bekleyen daha pek çok noktanın mevcudiyetine işaret etmektedir.”<sup>77</sup> Kepel, “dinle ilgili ne rasyonalizmin ne de *modernliğin* hesabının henüz bitmemiş olduğunu, bitecek gibi de görünmediğini açıklanabileceğini, zengin *amprik* örneklerle göstermeye çalışıyor. Kepel’in göstermeye çalıştığı şey, hakikaten de tüm hızıyla yaşanmakta olmasına rağmen günümüz *modernliğinin* dinsel hareketlerin canlanmasıyla karakterize edilmekte olduğudur.”<sup>78</sup>

Gellner, “günümüzde *hiper-göreci* postmodernistlerle, *fundamentalist dini* hareketlerin yükselişinin bir aradalığına aldanmamak gerektiğini, aslında bunların birbirlerine rakip unsurlar olduklarını kaydeder.”<sup>79</sup> Gellner, başvurduğu yüksek ve aşağı kültür İslamları arasındaki ayrımla özellikle İslâm dininin yükselişinin ciddiye alınabileceğini, diğerlerininse yükselişlerinin başka türlü açıklanabileceğini düşünür. Ona göre diğer “dinlerin varolmaya devam etmeleri hatta giderek dinsel bir canlanışı ifade etmelerinin sebebi muhtevalarını, özlerinden sapmak pahasına tamamen *modernleşirmiş* olmalarından kaynaklanmaktadır; bu yüzden bu tür dinlerin yükselişi, rasyonel bir içerikle değilse ancak çok geçici bir parıldama olarak görülmesi gerektiğinden, *modernizmin* genel seyrine hiçbir tehdit içermez.”<sup>80</sup>

Peter Berger’e göre ise “dinsellikte artışın Amerikan toplum yapısına ve yaşam tarzına ilişkin bir yanı vardır. Amerikan toplumunda dinsel kurumlar da kapitalizm sayesinde pazarlama vasıtası haline gelmiş; dinsel gelenekler tüketici malları vasfını kazanmıştır.”<sup>81</sup> Bugünün “küreselleşmeyle karakterize edilen kültürel durumunun en belirgin özelliği, kültürel formların, dinsel inançların, günlük yaşam örüntülerinin en yüksek düzeyde çoğulcu bir toplumsal pota içerisinde aşağı yukarı eşitlenmiş olması; aralarından birinin üstünlüğüne hüküm verecek bir üst ilkenin varlığıyla ilgili olanakları tüketmiş olmasıdır.”<sup>82</sup>

Çağdaş dünyada dinin ve dinsel söylemin yeniden canlanması süreci ve olgusu, bu anlamda hem kuramsal düzeyde hem de somut siyasal yaşamda, yorumsal bir zihin karışıklığı yaratıyor. “Çünkü dinsel söylemi ve hareketi açıkladığımızı söylediğimiz an, aynı zamanda bu söylemi hiç de anlamadığımızı

<sup>77</sup>Yasin Aktay, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı’nın İntikamı mı?”, **Din Sosyolojisi**, Ed:Yasin Aktay-Emin Köktaş,Vadi Y.,Ankara 1998,s.305.

<sup>78</sup> Aktay,**a.g.m.**,s.301.

<sup>79</sup> Ernest Gellner,**Postmodernizm İslâm ve Us**,Ç:Bülent Peker,Ümit Y.,Ankara 1994,s.124.

<sup>80</sup> Gellner,**a.g.e.**,s.31-40.

<sup>81</sup> Berger...den aktaran Ali Yaşar Sarıbay,**Postmodernite**, ....s.82.

<sup>82</sup> Aktay,**a.g.m.**,s.302.

fark ettiğimiz an oluyor. Bu hareketin ve söylemin yükselişini denetlediğimizi düşündüğümüz an, bu yükselişi körüklediğimiz ana karşılık geliyor. Toplumsal bir olgu olarak dinsel söylem ve hareket, “katı olan her şeyin buharlaştığını”, “tanımını yaptığımız olguların cevap arayan sorulara dönüştüğünü”, “nedensellik ilişkilerinin çarpıklaştığını” toplumsal ilişkilerin karmaşıklaştığını simgeleyen geç *modern* zamanların en önemli göstergelerinden biri olarak varlığını sürdürüyor.”<sup>83</sup> “Batı toplumlarının kendi içinde tek boyutlu olmayan oldukça heterojen bir görünüm sergilemesi ve yeni dinî anlayış ve yorumların yer yer etkinlik kazanması ilginç karşılanmakta ve dinin hâlâ ayakta kalmasının, insanın varoluş şartlarıyla ilgili olan çok önemli sebepleri ileri sürülmektedir. Bunların bir kısmı tarihî ve kültürel, bir kısmı derin anlamda psikolojik, bir kısmı sosyolojik ve şüphesiz önemli bir kısmı da eskatolojik çerçevede ele alınabilecek sebeplerdir.”<sup>84</sup>

*Modernlik* krizlerinin Batı ve Batı-dışı toplumlarda oluşturduğu problemler, birbirinden farklı değerlendirmelere açık olmasına rağmen din ve geleneğin yükselen konumları *postmodernlik* tartışmaları ile daha da anlam kazanmaktadır. “*Postmodernizm*, *modernlik* tasarımının sorgulanışını, *modernliğe* duyulan inancın yitirilmiş olmasını, bir çoğulculuk ruhunun var olduğunu, geleneksel bağnazlıklara karşı kuşkuculuğun arttığını ve nihayet dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan ve kesin çözümlerle, sorulara tam cevaplar bekleyen bakış açısının reddini öngörmektedir.”<sup>85</sup> Gelinek noktada, “her alandaki sekülerleşmenin yol açtığı tatsızlıklar, birtakım *modernlik* öncesi çağa dönme teorileri bir yana, *modernliği* aşmak gerektiği tezini gündeme getiriyor.”<sup>86</sup>

*Postmodernizm* öncelikle dünyayı eski gizemine kavuşturma sözü veriyor, hatta onu “*yeniden büyüli hale*”<sup>87</sup> getirmek istiyor. “*Modernizmin* ilkeselliğine, belirleme ve hesaplama tutkusuna, mantıklılık ve tutarlılık takıntısına toptan bir karşı çıkışla belirsiz ve raslantısal olanı selamlıyor.”<sup>88</sup> Böylece bir anlamda, “*postmodernliğin* en belirgin özelliklerinden biri de dine dönüşe imkan tanımasıdır. Farklı bakış açısına sahip düşünürler dini, *modernliğin* parçalayıp kırılğan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmektedirler. *Daniel Bell*, *F. Jameson* bu düşünürlerle örnektir.”<sup>89</sup>

<sup>83</sup> E.Fuat Keyman, “Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/ Sekülerleşme Söylemini Anlamak”, *Doğu Batı Dergisi*, 9(Kasım-Ocak 1999), s.55.

<sup>84</sup> Mehmet S. Aydın, “Dünyevileşme”, *İslâmiyat*, IV/3(2001), s.15.

<sup>85</sup> Ahmed S.Akbar, *Postmodernizm ve İslâm*, Ç:Osman Deniztekin, Cep Y., İstanbul 1995, 24.

<sup>86</sup> Temel Yeşilyurt, “Seküler Dünyada İmân Toplulukları-Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-“, *İslâmiyat*, V/3(2001), s.122.

<sup>87</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, s.46.

<sup>88</sup> Ali Ulvi Türkbağ, “Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti”, *Doğu Batı*, 13(Kasım-Ocak 2000-01), s.206.

<sup>89</sup> Sarıbay, *a.g.e.*, s.86.

*Postmodern* düşünürler dinlere ait olan ezeli ve ebedi bilgiyi elde edebilme veya dinlerin gerçeklik hakkındaki söylemlerini dikkate almazlar. Tanrısal tecrübenin bireyin ve toplumun yaşantısında ön plana çıkan etik özelliklerine değer verirler. Tanrıyla ilgili bütün sorular, insanî problemlerin çözümüne atıfla sorulmalıdır. İnsanlığın kurtuluşu için toplumsal adalet gereklidir. Din, insan yaşantısında bu türden bir adalet ve hakkaniyet duygusunu kazandırıyorsa önemlidir. *Pannenberg*, insanî müdahale için bir dinî etikin geliştirilmesi zorunludur demektedir. *Postmodern* anlamda o, etik eylemin ezeli ve ebedi formüllerden doğamayacağına inanır. “*Derrida*, “sorumluluk”, etikin kalbidir der. *Buber*, *Tillich* ve *Bonhoeffer*, toplumsal adalet bulunmaksızın Tanrı'nın öneminin olamayacağını savunurlar. *Postmodernlikte* din, barbarizmin ortasında adalete çağrışı temsil eder. Din, insanları arıtılmış kavramlara kelepçelemek yerine, birbirine bağlar.”<sup>90</sup> Diğer taraftan özellikle “kitle iletişim araçlarının gelişmesi, enformasyon ağının zenginleşmesi ve yoğun nüfus göçleri, farklı dini yaşam formlarının bir arada var olmalarını ve aralarında gerçek bir diyalogun tesis edilmesini zorunlu hale getirmektedir. Din, barış, aşk ve yardımseverlik gibi faziletlerin egemen olduğu bir cemaat tesiri çağrışıdır. Günümüzde bazı teologlar, “dinin kurtuluş politikası olduğunu söyleyecek kadar ileri gider; çünkü gerçekten dindar bir insan toplumsal adaletsizliğe müsamaha gösteremez. İnsanlar bütünlüklerini dinle restore ederek kendilerini bir yabancılaşma yaşamından kurtarabilirler.”<sup>91</sup> Bütün dünyada işsizlik, yoksulluk ve benzeri toplumsal sorunların yükselişi ile birlikte toplumsal eşitsizliğin ve adaletsizliğin her alanda yükselişi yanında, yolsuzluk, dolandırıcılık ve yasal olmayan yollarla belli kazanımlar elde edenlere saygı gösterilmesi önemli bir meşruiyet krizine neden olmaktadır.

*Postmodern* ahlak, ben ve öteki arasındaki ilişki üzerine temellendirilirken ötekini ihmal eden her davranış ahlak dışı olarak kabul edilir.<sup>92</sup> “*Postmodernlik*, sivil topluma önem veren, var olan düzende farklı kimliklerin yurttaş veya sınıf gibi merkezi bir kimliğe indirgenmesi yerine farklı kimliklerin kendi farklılıklarını korumak için verdikleri mücadele temelinde yükselme imkanı sunmaktadır.”<sup>93</sup>

Gerçekte “*postmodernizm* ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur.”<sup>94</sup> *Postmodernleşmenin* cemaat yaşamını ön plana çıkarması ne tam anlamıyla dinsel inancın yeniden tesisi, ne de ritüele yeniden dönüşü içermektedir. Çünkü “*postmodernlikte* Tanrı da diğer büyük anlatılar gibi bir boyuta

<sup>90</sup> John W. Murphy, **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri**, Ç:Hüsamettin Arslan, Eti Y., İstanbul 1995s.50.

<sup>91</sup> Murphy, **a.g.e.**, s.131.

<sup>92</sup> Murphy, **a.g.e.**, s.131.

<sup>93</sup> Fuat Keyman, “Postmodernizm ve Radikal Demokrasi”, **Toplum ve Bilim**, 62(1993), s.151.

<sup>94</sup> Rosenau, **a.g.e.**, s.29.

indirgenmektedir. Tanrı'nın tarihe anlam ve yön veren, moralitenin varlık sebebi olan nihai hakikat anlayışını temsil ettiği dönem gerilerde kalmıştır.”<sup>95</sup> Buna paralel olarak “dinselliğin sevgi, yardımlaşma ve adalet duyguları, *postmodernlikte*, Tanrı tarafından ilham edilmemekte, özneler arası bir anlamlandırmadan türemektedir. Onlara göre ‘Ben ve Öteki’nin birleştiği nokta gerçekliktir ve dini değerler de sadece bu alan içinde ifadesini bulur.”<sup>96</sup>

“*Postmodernizm* bir kez meta-anlatıların sonu olarak kabul edildiğinde, gerçekten de *postmodern* dünyada dinlerin de sağlam bir yer edinemeyecekleri kolaylıkla kabul edilebilir.”<sup>97</sup> “Turner, Lyotard ve Baudrillard gibi *postmodernistlerin* bir meta anlatı olarak dine kısa bir ömür biçen bütün bu gözlemleri dinin yükselişini, tabir caizse Tanrı'nın geri dönüşü sürecini yeterince değerlendirememekteymiş gibi görünüyor.”<sup>98</sup>

Turner, *postmodernliğin* her şeyden önce gündelik yaşamdaki metalaşmayla, kültürel sistemler üzerindeki kitle tüketim sistemlerinin etkisiyle ve yüksek ve aşağı kültür arasındaki ayrımın bulanıklaşmasıyla anlaşılabilirliğini düşünür. Dinsel inanca asıl tehdit gündelik yaşamın metalaşmasıdır.<sup>99</sup> İnsanlar yalnızca entelektüel bakımdan tutarlı olmadıkları rasyonalist temellere dayanarak bir takım inançları benimseyip reddediyor değiller. İnançlar, gündelik ihtiyaçlar ve kaygılar açısından münasip olma ve olmama durumuna göre benimsenip reddedilmektedirler. Dinî inancı veya dinsel mensubiyeti küreselleşmiş *postmodern* bir toplumda problematik kılan şey, gündelik yaşamın hiçbir şeyden etkilenmeyen küresel bir mübadele sisteminin metalaşmış bir parçası haline gelmesidir.<sup>100</sup> Bu durumda dinsel semboller, kavramlar ve pratikler de gündelik yaşantının tüketim evreni içinde birer meta haline gelmektedir. *Postmodernist* çağın kavranması, *modernlik* tasarımının sorgulanışını ve *modernliğe* duyulan inancın yitirilmiş olmasını, bir çoğulculuk ruhunun var olduğunu, geleneksel bağnazlıklara karşı kuşkuculuğun arttığını ve nihayet dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan ve kesin çözümlere, sorulara tam yanıtlar bekleyen bakış açısının reddini öngörmektedir. “*Postmodernistler* için, Marksizm ya da Budizm olsun, ideoloji, alışveriş merkezindeki çeşitlerden yalnızca biridir. Lyotard ve Baudrillard, Marksizmi fikirlerin süpermarketinde satışta olan binlerce markadan yalnızca biri olarak görürler.”<sup>101</sup> Batı dünyasında varolan tüketim ekonomisi, geleneksel yaşam tarzlarını dönüştürüp, modern bir yaşantı dünyasını organize ederken geleneksel yaşam tarzları ve dinsel alışkanlıklar da giderek aşınmaktadır. Bunun yanında medyadaki gündelik yaşamla ilgili bir çok konunun ve doğal olarak dinsel

---

<sup>95</sup> Murphy, a.g.e., s.130.

<sup>96</sup> Murphy, a.g.e., s.131.

<sup>97</sup> Aktay, a.g.m., s.308.

<sup>98</sup> Aktay, a.g.m., s.312.

<sup>99</sup> Turner, a.g.e., s.27.

<sup>100</sup> Turner, a.g.e., s.210.

<sup>101</sup> Akbar, a.g.e., s.24.

anlayışların tartışılmasında da popüler imajları ön plana çıkaran bir metalaştırılma söz konusudur. “Seçkin bir kültürün temsilcisi olarak, alimlerin entelektüel ilgileri, aşağı kültürün yani popüler kültürün ilgi ve beğenilerini pazara çıkartmanın kaçınılmaz sonucu olarak hedefledikçe, hem dinsel konularda dinin doğasına aykırı bir çokseslilik hakim olmakta hem de din gerçekten de yeniliklerin, icatların ve yeni teknolojilerin alanı haline gelmektedir.”<sup>102</sup> Özellikle din üzerindeki etkileri bağlamında *postmodernizmi*, hatta *modernizmin* kendisini, salt entelektüel veya bilişsel bir eğilim olarak almak her zaman çok yanıltıcı olmuştur. Çünkü, “aslında her ikisi de, din üzerindeki gerçek etkilerini, dinin gündelik yaşam örüntülerinin varlık alanını daraltma veya genişletme noktasında göstermişlerdir.”<sup>103</sup>

*Postmodernite*, dine şahıslar arası bir konum tayin etmektedir. Bu anlamda *postmodernite*, dini özel alana inhisar ettirmektedir. Çünkü *postmodernite*, özel alana rağbet ederek, dinsel canlanmayı de teşvik etmektedir. “*Modernizm*, sekülerizasyon yoluyla dinsel inançların kaybolacağını öngörürken *postmodernizm* ise bu anlayışı reddederek, dinsel canlanmanın sekülerizasyonun ortadan kalkması sonucunu doğuracağını kabul etmemektedir.”<sup>104</sup>

“*Modernizmin* dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık *postmodernizmin* etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerimleri, Müslüman entelektüeller açısından oldukça anlamlı karşılanmıştır.”<sup>105</sup> Son yüzyılda İslâm dünyasında gözlenen modernleşme ve geleneksel yapılar arasındaki uyum krizleri, Batı’nın kendi modernlik projesine karşı duyulan güvensizlikle paralellik gösterdiği ileri sürülebilmektedir. “*Postmodernliğin* Batılı kritiği bu anlamda İslâmî fundamentalizmle birlikte *modernliğe* alternatif olmaktadır.”<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Aktay, **a.g.m.**, s.310.

<sup>103</sup> Aktay, **a.g.m.**, s.307.

<sup>104</sup> Sarıbay, **Postmodernite...**, s.93-94

<sup>105</sup> Vehbi Başer, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, **İslâmiyat** IV/3(2001), s.76.

<sup>106</sup> Tibi, **Die fundamentalistische Herausforderung...**, s.50.



## SONUÇ

*Postmodernizmden* etkilenen bazı müslüman entelektüeller, başlangıçta *modernizmin* meydan okumalarına geleneksel dinsel kimlik ve birikimleriyle belirli bir direnç göstermişler; *modernliğin*, üzerlerinde hissettikleri yoğun baskısı karşısında bir yandan Batı'yı ve *modernizmi* daha yakından tanımaya çalışırken, Batılı *modernist* söylemleri, yaşam biçimlerini ve değerleri kuşkuyla karşılayan; bunları Batılı, düşman ötekinin İslam-dışı, saldırgan, büyüklük taslayıcı meydan okumaları olarak algılayan bir bakış açısı içinde yetişmişlerdir. Batı'yı tanıdıkça, postmodern eleştiri biçimlerini, *modernizme* karşı duydukları tepkilerinde önemli bir direnme noktası olarak algılamışlardır.

Postmodern durum ya da söylem modernlik eleştirileri üzerine kendisine yer belirlemeye çalışmaktadır. Bu durum çağımız insanların yaşantılarında yeni bir anlam dünyası keşfetmelerinden çok, varolan anlam dünyasının daha da bulanıklaşmasını ve belirsizleşmesini gündeme getirmiştir. Böylesine bir belirsizlikte, din ve geleneğin postmodernlikle birlikte yeniden ele alınışı da sorunlu bir alana girmek olarak görülebilir.

Bu dünyayla ilgili bütün kavramlar ve dinlerle ilgili değerler, postmodernliğin işaret edeceği gerçeklik konusunda tanımlanamaz gibi görülmektedir. Yaşamın bütün farklı renklerini aynı potada bazen bir boşluk denizinde kaybeden, bazen de piyasanın mantığına göre şekillendiren postmodernlik, dinin farklı renklerini de işine geldiği gibi kullanmaktadır. Modernliğin din konusundaki kesin tavrı, bu nedenle postmodern söylemde henüz bir sorun olarak kalmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Ague, Marc ; **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**,Ç:Hülya Tufan,Kesit Y.,İstanbul 1995
- Aktay, Yasin ; "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı ?",**Din Sosyolojisi**, Ed:Yasin Aktay-Emin Köktaş,Vadi Y.,Ankara 1998
- Arıkan, Mehmet M. ; "Postmodernist Düşüncede Gerçekliğe ve Düzene Bakış",**Birikim**,34(Şubat 1992)
- Avcı, Nabi ; **Enformatik Cehalet**, Kitabevi,İstanbul 1999
- Aydın, Mehmet S. ; "Dünyevileşme",**İslâmiyat**,IV/3(2001)
- Başer, Vehbi ; "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi"**İslâmiyat** IV/3(2001)
- Baudrillard, Jean ; **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**,Ç:Oğuz Adanır,Ayrıntı Y., İstanbul 1990
- Bauman, Zygmunt ; **Postmodern Etik**,Ç:Alev Türker,Ayrıntı Y.,İstanbul 1998
- Bell, Daniel ; **The Coming of Post-Industrial Society**,London 1974.
- Berman, Marshall ; **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**,Ç:Ümit Altuğ,Bülent Peker, İletişim Y.,İstanbul 1999
- Best, Steven - Kellner, Douglas ; **Postmodern Teori**,Ç:Mehmet Küçük,Ayrıntı Y.,İstanbul 1998
- Davison, Andrew ; **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, Ç:Tuncay Birkan, İletişim Y.,İstanbul 2002
- Debord, Guy ; **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**,Ç: Ayşen Ekmekçi,Okşan Taşkent, Ayrıntı Y.,İstanbul 1996
- Gellner, Ernest ; **Postmodernizm İslâm ve Us**,Ç:Bülent Peker,Ümit Y.,Ankara 1994
- Giddens, Anthony ; **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**,Ç:Osman Akınhay,Alfa Y.,İstanbul 1999
- Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**,Ç:Ersin Kuşdil,Ayrıntı Y.,İstanbul 1994
- Habermas, Jürgen ; "Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje",Ç:Gülengül Naliş, **Postmodernizm**, Ed.Necmi Zeka,Kıyı Y.,İstanbul 1994
- Harvey, David ; "Postmodernizme Bir Bakış",Ç:Oğuz Işık,**Birikim**,49,(Mayıs 1993)
- Harvey, David ; **Postmodernliğin Durumu**,Ç:Sungur Savran,Metis Y.,İstanbul 1997
- Jameson, Fredric ; "Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", Ç:Deniz Erksan, **Postmodernizm**,Ed:Necmi Zekâ,Kıyı Y.,İstanbul 1994
- Jeannerre, Abel ; "Modernite Nedir ?",Ç:N.Tutal Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ed:Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara 1993
- Kara, Ahmet ; **İktisat Kuramında Pozitivizm ve Postmodernizm**,Vadi Y.,Ankara 2001
- Kellner, Douglas ; "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", **Modernite Versus Postmodernite**, Ed:Mehmet Küçük, Vadi Y.,Ankara 1994
- Keyman, E.Fuat – Sarıbay, Ali Yaşar ; **Global/Yerel Ekseninde Türkiye**, Bağlam Y., İstanbul 2000,s.43.

- Keyman, E.Fuat ; "Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak",**Doğu Batı Dergisi**,9(Kasım-Ocak 1999)
- Köse, Ali(Haz.); **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk K.,İstanbul 2002.
- Kılıç, Kıvanç ; "Pısrıklar Çağı",**Birikim**,148(Ağustos 2001)
- Kumar, Krishan ; **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**", Ç:Mehmet Küçük, Dost Kitabevi,Ankara 1999
- McLuhan, Marshall – Powers, Bruce R. ; **Global Köy**,Ç:B.Öcal Düzgören, Scala Y.,İstanbul 2001.
- Murphy, John W., **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri**, Ç:Hüsamet Arslan, Eti Y.,İstanbul 1995
- Robinson, Francis;"Säkularisierung im Islam",**Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik**, Ed:Wolfgang Schluchter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1987
- Rosenau, Pauline Marie ; **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri**, Ç:Tuncay Birkan, Ark Y.,Ankara 1998
- Rotry, Richard ; "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", Ç:Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ed:Mehmet Küçük, Vadi Y.,Ankara 1994
- Sargın, Şükrü ; "Postmodern Yaşantı(lar),Medya ve Biz(ler)",**Birikim**,38-39(Haziran-Temmuz 1992)
- Sarıbay, Ali Yaşar, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm**, İletişim Y., İstanbul 1994.
- Sarup, Madan ; **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**,Ç:A.Baki Güçlü, Ark Y.,Ankara 1997
- Şaylan, Gencay ; **Postmodernizm**,İmge Y.,Ankara 1999
- Sezer, Birkan Uysal, "Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet", **Amme İdaresi Dergisi**, 100 (Mart 1993)
- Tibi, Bassam;"İslâm Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı : İslâm ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler", Ç:Ahmet Fethi, **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası**, Ed:Elisabeth Özdalga,Sune Persson,Tarih Vakfı Yurt Y.,İstanbul 1998
- Tibi, Bassam ; **Die fundamentalistische Herausforderung,Der Islam und die Weltpolitik**, C.H.Beck Verlag, München 1992
- Touraine, Alain ; **Modernliğin Eleştirisi**, Ç:Hülya Tufan,Yapı Kredi Y.,İstanbul 1994
- Turner, Bryan S., "Oryantalizm Postmodernizm ve Din", **Tezkire**, 9-10(Bahar 1996)
- Türkbağ, Ali Ulvi ; "Postmodernite ve Hukuk İdealleri:Adalet,Hukuk Devleti", **Doğu Batı**,13(Kasım-Ocak 2000-01)
- Tüzer, Abdüllatif ; "Kutsal'ın Tecrübesi ve Dini Çoğulculuk",**Düşünen Siyaset**,12(Ocak-Şubat 2000)
- Wagner, Peter ; **Modernliğin Sosyolojisi(Özgürlük ve Cezalandırma)**, Ç:Mehmet Küçük, Sarmal Y., İstanbul 1996
- Yeşilyurt, Temel ; "Seküler Dünyada İmân Toplulukları-Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-"**İslâmiyat**, V/3(2001)
- Zekâ, Necmi ; "Yolları Çatallanan Bahçe,Aynalı Gökdelenler, Dil oyunları ve Robespierre", **Postmodernizm**, Ed:Necmi Zekâ,Kıyı Y.,İstanbul 1994,

***The Problem of Religion in Modernity and Post-modernity***

**ABSTRACT**

Although the meaning of the relationship between modernity and religion can make possible different interpretations in Western and non-Western societies, in post-modernism the understanding the concept of religion does not fit certain measure. The modernity with its universal legal potential has prevailed on a world construction which has been purified from the religion and tradition. While the post-modern discourse tries to determine its own place by relying on the criticism of modernity, this situation has led the cloudiness and ambiguity of the present world-sense of our contemporary people more than leading them to explore a new world-sense. In this kind of ambiguity, it seems that dealing with the religion and tradition anew in the light of post-modernity can be regarded as an entering into a problematic area. Since, in post-modernism neither re-establishment of religions nor going back to rituals is told about. Only such common elements of religions – justice, love and helping each –other can find their places in the lives of the pluralitic post-modern societies. Due to this reason the certain attitude of modernity against religion is still a problem in post-modern discourse.

**Key words:** Modernity, Post-modernity, Modernity and Religion, Post-modernism and Religion.

# İLETİŞİM ODAKLI YENİ TÜRK EDEBİYATI DERSLERİNDE METİN OKUMA DENEMESİ

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KIRCI\*

## ÖZET

Eğitim fakülteleri yeniden yapılandı. Bu anlayışla alan bilgisi derslerinin içerikleri de ana çizgiler halinde belirlendi. Bu yazımızda içerikleri belirlenen Çağdaş Türk Edebiyatı dersi için günlük plana uygun bir ders durumu sunuyoruz. Alan bilgisi dersleri öğretimi için ortaya konacak modellerin gelecekte öğretmen olacak adaylar için yararlı olacağına inanıyoruz.

**Anahtar Sözcükler:** İletişim odaklı Türkçe ve Çağdaş Türk Edebiyatı Dersleri, Dilin İşlevleri, İletişim ve Kültür Aracı Olarak Dil, Günlük Plana Uygun Çağdaş Türk Edebiyatı Ders Durumu.

Türkçe ve edebiyat öğretiminin temelinde iletişim vardır. Metinlerin okunması, metinlerde gerçekleştirilen değerleri kavramak, bilgiyi yeniden üretmektir. Bilgi üretiminde öğretmen ve öğrencilerin eylemlerinin bileşimi vardır. İletişim, eylemlerin bileşimi olarak görülebilir. Eylemler bileşiminin belli bir amacı vardır. İletişim tek başına bir olay değildir. İletişim, işlevsel, amaçlı olaylar zinciridir. Türkçe ve edebiyat öğretiminde yapılan metin okuma, inceleme, açma ve değerlendirme çalışmaları da iletişim odaklı çalışmalardır.

Edebi metinleri ve eserleri değerlendirmede izlenmesi gereken tenkit (eleştiri) metodu pedagojik metottur. “Tenkit: Sanat ve edebiyat eserlerini değerlendirmek, sınıflandırmak, açıklamak, tanıtmak sanatı” olarak tanımlanabilir (Akalin, 1970:59). Derslerimizin amaçlarına uygun metot pedagojik tenkit metodudur. Pedagojik tenkit sanat eserinin ahlak, töre, öğretim, eğitim değerini önde tutan değerlendirmedir. Türkçe ve edebiyat derslerinde incelenecek metinlerde gerçekleştirilen pedagojik değerleri kavramak, benimsemek, sevmek yoluyla yapılan bilgilendirme, bilinçlendirmedir.

İncelediğimiz metinler dilin kullanılmasına göre genel olarak ikiye ayrılabilir. Dilin kullanımına bakarak metinlerin bir bölümü bilimsel, kullanmalık, öğretici metinlerdir. Diğer bölümü ise yazınsal(edebi) metinlerdir.

---

\* O.M.Ü. Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü.

Bu metinlerde dil yan anlamlarıyla kullanılır ve daha çok çağrışımlar uyandırmak, duygulandırmak ve heyecanlandırmak amacına dönüktür.

Öğretici metinlerde konu, konuya bakış açısı, ileti, iletinin gerçekleştirilmesi, anlatım biçimi, (açıklama: düz açıklama, öyküleyici açıklama, betimleyici açıklama vb.) gibi yönler üzerinde durulur. Bilimsel metinlerde anlamın kavranılması için özellikle kavramların, terimlerin üzerinde yoğunlaşılır. Söylenenlerin doğruluğu yanlışlığı tartışılabilir. Bu tür yazıların bilgilendirici, düşünceyi geliştirici yönü ağır basar. Metinlerin incelenmesinde elde edilecek sonuçlar kişiye göre değişmez. Birlikte ortak bir sonuca varılabilir. Bilimsel metnin dili gerçek anlamlıdır, gerçekleri anlatır.

İletişim odaklı Türkçe ve Edebiyat derslerinde incelenecek ikinci tür metinler de edebi metinlerdir. Edebi metinlerin ve eserlerin dili, mecazlı bir dildir. Sanatçıların ortak konusu hayattır, insandır, hayatın gerçeğidir. Sanatçı hayatın gerçeğini düş gücü ile yorumlar, anlamlandırır ve kurgular.

Bu, dünyada nesnelar arasında nesne olmayan insanın yeni bir dünya kurması ve sunmasıdır. Dünyayı kavrama, dönüştürme, nesnenin sınırlarını aşma eğiliminin sonucu olarak üretilen yapıya mecaz denir. Nesnel dünyaya karşı yeni bir dünya kurma, ayrı bir yol icat etme, ayrı yollardan gitme, yollar ve yeni yeni yorumlarla yeni bir dünya kurma: mecazdır.

Mecaz: Gececek yer, gerçeğin zıddı, kendi öz manasında kullanılmayıp benzetme yoluyla başka manada kullanılan sözdür. Sözü en geniş ve büyük planda bir eser olarak düşünecek olursak, eserler de dünyanın benzerlikle oluşturulan, başka yapıda olan bir taklididir. Genel anlamda bütün edebi metinlere ve eserlere mecaz diyebiliriz.

Derslerde edebi metinlerle yapılan okuma çalışmaları bir çeşit mecaz kavrama ve yorumlama çalışmalarıdır. Bir iletişim olarak gördüğümüz bu çalışmalarda iletişimin işlevsel amacını kavramak gerekir. İşlevlerle formlar arasındaki ilişki değişken olduğu için ve kesinlikle özel durumlar için tahmin edilemediğinden öğrencinin dilin temel işlevlerini bilip bunları kullanım anlamlarına göre düzenlemesi gerekir.

Genel olarak dil işlevleri ve bunların tanımları hakkında bilgi sahibi olmak, öğrencinin yapacağı çalışmaları daha bilgili yapmasında faydalı olacaktır.

“İşlev: 1. Bir nesne ya da kimsenin gördüğü iş; iş görme yetisi, görev, fonksiyon.

2. Bir yapının gerçekleştirebileceği ve onu başka yapılardan ayırt etme olanağı veren eylem türü ya da türleri, fonksiyon” (Türkçe Sözlük, 1983:601).

İletişimin en geçerli ve önemli yollarından biri olan dilin işlevleri belirlenerek sınırlandırılmıştır. A.B.D.’de yapılan bu çalışmanın sonuçları şöyle özetlenebilir :

1. Öyküleme, 2. Bildirme, 3. Düşleme, 4. İnanırma, 5. Betimleme, 6. Sorgulama, 7.Yaratma, 8. Sınıflandırma.

Ayrıca dilin yedi işlevi de şöyle tanımlanmıştır:

1. Araçsal (enstrümantal) İşlev: Gereksinimleri tatmin aracı olarak dil. Örnek metinleri: Diyaloglar, iş mektupları, editöre gönderilmek için yazılar, ilanlar, v.b.,

2.Kontrol İşlevi: Başkalarının davranışlarını kontrol etmek amacıyla dil: talimat verme, onaylama, dramatize etme, v.b.,

3. İç Etkileşimsel Dil: Sosyal ilişkilerin kurulması ve devamını sağlamanın aracı olarak dil: Diyaloglar, Dostça mektuplar, onaylama, tartışmalar, v.b.,

4. Dilin Kişisel İşlevi : Kişisel düşünceleri açıklama aracı olarak dil : Günlükler, panel, gösteri ve söylev, edebi etkinliklere cevap, v.b.

5. Araştırmaya Yönelik İşlev: Bilgi toplama aracı olarak dil: Kısaltmalar, mülakatlar, rol oynama, tartışmalar, v.b.

6. Düşünsel Hayali İşlev: Hayal ve yaratıcılığı tanımlama aracı olarak dil: Hikaye, drama, pandomim, okuyucu tiyatrosu, senaryo, şiirler, v.b.

7. Temsil işlevi: Bilgiyi ulaştırma aracı olarak dil: yazılı ve sözlü raporlar, paneller, gösteri, söylev ve tartışmalar” (Acat, 1981:35-36).

Türkçe ve Edebiyat dersleri okuma ve iletişime dayalı dersler olduğundan okunacak metinlerin kavranması ve yorumlanmasında dilin işlevsel kullanımını da dikkate almak gerekir. Her metin, ister yazınsal(edebi), isterse öğretici (kullanmalık) olsun, nesnel ve bağımsız bir varlıktır. Tanımlanabilir, ana özellikleri ve görevi olan varlığın yani metnin kavranması, metindeki özelliklerin işlevi olarak ortaya çıkar. Yazınsal metinlerde metnin gördüğü işlevi belirlemek, metin okunduğunda zihinde ortaya çıkan farklı durumları okuyucu üzerindeki farklı etkileri iyi kavramak, metnin işlevi ve özellikleri arasındaki ilişkilerin kavranmasıyla mümkündür. Özellikle dilbilgisel ve metinsel yapıların betimlenmesi, metinsel anlamları belirler. Yapısalcı anlayış bu doğrultuda faydalı olur. Ayrıca metinlerin doğru yorumlanması yöntemlerin geliştirilmesine bağlıdır. Ancak yorumların tartışmasız geçerliliği yine de kurulamayabilir.

İnceleyeceğimiz yazınsal metinlerde dil en çok düşünsel(hayal) işlevde kullanılır. Burada dil, hayal ve yaratıcılığı tanımlama aracıdır. İncelediğimiz yazınsal ürünler hangi türde olursa olsun(roman, öykü, şiir v.b.) dilin düşünsel işlevine dayanır.

İnsan, bilme ve anlama yetisine sahip bir varlıktır. Yapılan okuma çalışmalarının sonucunda insan, aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmadan kullanma bilincine ulaşır.

Okuma çalışmalarıyla kurulacak iletişimle sağlanacak olan, öğrencinin hayata anlam kazandırma, hayatı yükseltme, kolaylaştırma ve yönlendirme yeteneklerinin geliştirilmesidir.Çünkü okuduğumuz yazınsal metinler yazılı her çeşit iletişimi kapsar ve okunan metinler dünden bugüne insanlığın bütün tecrübeleriyle doludur. Zaten “ Belli bir ulusun ya da bireyler topluluğunun yaşamı içindeki deneyimleri düzyazı, oyun ve şiirden oluşan yazın, insan

deneyimlerinin geniş kapsamlı bir deposu olarak da tanımlanabilir” (Özünü, 1983:179-185).

Okunacak edebi metin ve eserlerde sanatçılar dünyaya ve insana insan-insan, insan-çevre, insan-toplum, insan-tabiat ilişkisine dayalı özel ve özgün bir dünya kurar ve sunar. Özel olarak kurulan ve sunulan bu dünyada gerçekte yaşanan soyut ve somut ne varsa hepsi ve hatta fazlası vardır. İnsanın nesnel olanın sınırlarını aşma eğiliminin sonucu olarak yapma ve dönüştürme sonucu ortaya çıkan bütün ürünler sanat kapsamına girer.

“İnsan kültürü olan bir canlıdır.” Kültür ise “ İnsanın soyaçekime, kalıtıma, genler aracılığına dayanmayan, olumlu veya olumsuz her türlü özellikleridir, ürünleridir, insanın maddi ve manevi olarak neyi varsa, içinde yaşadığı tabiata bu yolla kattıklarıdır. Dil, toplumsal kurumlar, adetler, örfler, gelenekler, bilim, teknik, felsefe, ahlak, din, hukuk, sanat, iktisat, ticaret...v.s. bunlar kültürü oluşturan öğelerdir, ama daha çok olumlu öğelerdir. Bu sayılmayacak kadar çok olan katkıların tümüne birden ‘medeniyet’ (la civilization) veya uygarlık denir. Teknolojinin, uygarlığın, genellikle maddi tarafını ‘kültür’ün ise manevi tarafını gösterdiği kabul edilir” (Türker, Küyel, 1994, 1-2). Sanat, kültürü oluşturan, bizi gösteren en önemli kültür ögesidir. Sanat eserini inceleme yoluyla öğrencilere kültürümüzü öğretme ve onları eğiterek onlara kültür kazandırma yoluna gideriz. Çünkü “kültür insanı kurandır, oluşturandır, yapandır, şekillendirendir, dokuyandır,...

“İnsan demek, doğuşuyla ölümü arasında biyolojik varlığına kültür eklenmiş ve eklenecek olan varlık demektir” (Türker, Küyel, 1994, 3).

Edebi eserleri ve metinleri okuma, onlarda gerçekleştirilen kültür değerlerini kavrama, hayati tecrübelerimizi geliştirmemize katkı yapacaktır. İnsan doğal ve sosyal bir ortamda yaşar. Ancak duyan düşünen hayal eden bir varlık olduğu için; bulunduğu ortamı kendi bakış açısına göre seçer, duyar, görür, algılar. Doğanın nesnel koynunda kendi öznel doğasını kurar ve orada yaşar. Toplumsal ortamların, kesinleşmiş kuralların ortasında, kendi algılayışına göre sosyal tavırlar gösterir. Atandığı makam veya mansıbı yasalar, yönetmelikler, bilimsellik ve ahlak kurallarına göre yürütürken, onlara kendi algılayışına göre katkıda bulunur. Yönetimi yine de kendine özgü olur. Yaptığı işe katacaklarını katar veya yaptığı işi bütün bağlayıcı kurallara rağmen aksatır. Bütün bunlar onun kendine özgü davranma, kurma, dönüştürme özelliğinin insani olan yanının bir göstergesidir. Eserleri ve metinleri inceleme insanı daima daha iyisini yapma konusunda tecrübeli yapacak, ateşleyecektir.

Kendi benliğimizden çıkma, edebi eserler yoluyla olur. Bizimkinin aynı olmayan bu dünyayı başkalarının nasıl gördüğünü sanat eserleri yoluyla kavrayabiliriz. Bu yönden sanat eserleri büyük bir bilgi ve farkına varma aracıdır. İnsanın diğer insanları ve varlıkları fark etmesi edebi eserlerle olur. Dünyanın en büyük sorusu bizim kim olduğumuzdur. Bu soruya cevap verebilme diğere dikkatle bakmasını öğrenen insanın bakışlarını kendi içine döndürerek ruhunu keşfetmeye başlamasıyla olabilir.



Öğretme, bilgilendirme ve bilinçlendirmedir. Eğitim daha çok yapma, dönüştürme anlamına gelir. Kültürlü insanın bilinçli olması ve yaptıklarını eleştirmesi, değerlendirmesi, yapacaklarını planlaması gerekir. Bu olgunluğa okuyacağımız edebi eserler ve metinlerle ulaşmaya çalışırız. Okuduğumuz bilimsel metinlerle gerçekleri, estetik metinlerle hayal ve duyguları kavrarız. Edebi eserlerin dili mecazın dilidir. Daha önce de dediğimiz gibi edebi metinleri açma, inceleme ve değerlendirme, mecazı inceleme, açma ve değerlendirmedir. Bu bilgiler ışığında aşağıdaki şiiri şöyle inceleyebiliriz:

## **ÖRNEK METİN OKUMA ÇALIŞMALARI**

### **1.METİN**

#### **BESBELLİ**

Besbelli ölümüm sabahleyindir.  
İlk ışık korkuyla girerken camdan,  
Uzan,başucumda perdeyi indir,  
Mum olduğu gibi kalsın akşamdan.

Sonra koş terlikle haber vermeye,  
“Kıracım bu sabah can verdi” diye,  
Üç beş kişi duysun ve belediye,  
Beni kaldırmaya gelsin odamdan.

Evden çıkar çıkmaz omuzda tabut,  
Sen de eller gibi,adımı unut,  
Kapımı birkaç gün için açık tut,  
Eşyam bakakalsın diye arkamdan.

(Tecer,1992:23).

## **GÜNLÜK DERS PLANI**

### **A.BİÇİMSEL YAPI**

Okulun Adı: Eğitim Fakültesi

Öğretmenin Adı ve Soyadı:

Dersin Adı: Çağdaş Türk Edebiyatı

Sınıf: 3

Süre: 40 dak.

Öğrenme ve Öğretme

Strateji-Yöntemi ve Teknikleri: Buluş yoluyla öğretim. Düz anlatım, soru cevap,

Araç ve Gereçler: Ders kitabı, yazı tahtası, tebeşir, silgi, yazım kılavuzu, Türkçe sözlük.

Kaynak kitaplar: Şiir Antolojileri, Yeni Şiirimiz, Sabahattin Batur, Varlık yay. İst. 1971, A.Kutsi Tecer, Şiirler, 1932; Doç.Dr. Mustafa Özbalcı, Ahmet Kutsi Tecer, Akçağ Yayınları, 1998

### **Öğrenme Ünitesinin Örüntüsü:**

Metnin Başlığı: BESBELLİ

Ana Nokta: Metnin öz ve biçim yönünden incelenerek, anlama ve anlatma becerilerinin amaçlarıyla ilgili davranış örüntülerini kazandırmak

Yardımcı Noktalar:

- a) Görünüş yapısının, ünitelere bölünerek kavratılması,
- b) Şiirde geçen sözcüklerin, anlam ünitelerinin anlamlarının kavratılması,
- c) Şiirin duygu ve düşüncesinin kavratılması,
- d) Duygu ve düşünceleri ifade eden sözcüklerin ve anlam ünitelerinin, yargısız anlamların kavratılması,
- e) Şiirde ahengi oluşturan ses, sözcük ve dize tekrarlarının (varsa) kavratılması, kafiye dizilişinin buldurulması,
- f) Şiirde öz ve biçim uyumunun belirlenmesi.

### **AMAÇLAR:**

**AMAÇ 1:** Metni Anlamına Uygun Biçimde Sesli Olarak Okuyabilme,

#### **Davranışlar:**

1. Sözcükleri doğru anlaşılır biçimde okuma,
2. Soluğu dizelerdeki anlama göre ayarlama,
3. Ses tonunu metnin anlamına ve duygusuna göre uydurma, metnin tür özelliklerine uygun tonlama yapma,
4. Sesin yüksekliğini, dinleyicilerin rahatça duyabileceği biçimde ayarlama,

**AMAÇ 2:** Şiirdeki Sözcük, Deyim, Anlam Ünitesi Ve Terimlerin Anlam Bilgisi

**Davranışlar:**

1. Metinde anlam, yapı, yazım yönünden üzerinde durulması gereken sözcükleri tespit etme, anlamlarını, yapılarını, yazımlarını yazma, söyleme
2. Metnin özünü yansıtıcı anlam ünitelerinin anlamlarını yazma, söyleme,
3. Metinde geçen sözcüklerin ve anlam ünitelerinin ifade ettikleri durum, duygu tanımı, anlayış ve davranışı yazma, söyleme.

**AMAÇ 3: Şiiri (Metni) Tam Ve Doğru Olarak Anlayabilme**

**Davranışlar:**

1. Metnin konusunu, temasını bir cümle ile yazma, söyleme,
2. Metindeki ana düşünceyi bir cümle ile yazma, söyleme
3. Metindeki insani, toplumsal ve ulusal değerleri ve bozulmuşlukları yazma, söyleme
3. Metnin bölümlerini metnin üzerinde gösterme,
4. Metnin biçim ve öz uyumunu, şekil özelliklerini gösterme, şiirin ses ve ahenk yönünden özelliklerini metin üzerinde işaretleme, gerekirse, bir (şema) çizelge biçiminde yazma, söyleme
5. Metnin şairi veya yazarı ve eserleri hakkında öz bilgi yazma ve söyleme

**B.EĞİTİM DURUMU-DERS DURUMU**

**GİRİŞ BÖLÜMÜ**

1.Dikkati Çekme:Çevrenizde, tanıdığınız, yalnız yaşayan insanlar var mı? Komşularınızın, başka şehirlerden gelmiş kiracıları,var mı?

2.Güdüleme: Şiirler insanların içinde bulunduğu durumu, duyguyu, heyecanlarını ifade etmek için yazılan ürünlerdir.Bunlarda okuyanı dinleyeni heyecanlandırma, duygulandırma, coşturma, kendini tanıma, insanların durumlarını sezme gibi eğilimler vardır. Şimdi okuyacağımız şiirde de, bu, insana özgü, özellikleri görmeye çalışacağız.

**GELİŞTİRME BÖLÜMÜ**

- 1.Metnin öğretmen tarafından, yüksek sesle, okunması, Dört öğrenciye, yüksek sesle, kontrol ederek okutturma,
- 2.Öğrencilerden metnin görünüş yapısının belirlenmesinin istenmesi,
- 3.Metnin yapı ve anlam yönünden ayrılan birimlerinin sözcükleri, anlam ünitelerin tespiti ve bunların yazım, yapı, söyleyiş ve anlam yönünden, metindeki yerlerinin dikkate alınarak incelenmesi,

4. Her yapı ünitesinin sorularla kavranması.

### C. EKİNLİKLER

**ETKİNLİK 1:** Şiir ilkelerine uygun olarak okunur.

**ETKİNLİK 2:** Birinci dördlükte üzerinde durulacak sözcükler

a) Sözcükler: besbelli, ölüm, mum, sabahleyin.

Sözcüklerin İncelenmesi:

Besbelli: Kesin, çok kesin, apaçık. Sıfatlarda dereceleme yönünden düşünürsek, üçüncü son dereceyi gösteriyor. Süperlative, en anlamını taşıyor. Açık, kesin, bellinin en derecesi.

“ ölüm, mum ” sözcüklerinin anlam ve tanımlarını siz bulun.

Sabah-leyin: sabah vakti, sabaha doğru anlamlarında.

“-leyin, -layın ” eki burada klişeleşerek yapım eki durumundadır. Vakit isimleri yapar. Burada vakti belirtici durumundadır. Vakit ismi yapmıştır.

b) Anlam Üniteleri:

Birinci dördlükte anlayış, davranış ve durum bildiren anlam üniteleri şunlardır:

korkuyla gir-  
ilk ışık  
perdeyi indir-  
olduğu gibi kal-  
akşamdan kal-

Bu anlam ünitelerinin ifade ettiği durum, davranış ve anlayışı düşünelim. Objeleri, nesnel görüntüleri zihninizde tekrarlamaya çalışalım

Sabahın, cama vuran, ilk ışıkları söndürür. Işıklar, güneş tam yükselmediği için, parlak ve dik gelmezler. Bu durum, ölünün odasına giren ışıkların, korku durumunun resmi biçiminde anlatılıyor. Korku insana ait bir davranıştır. Bu insani olan tabiata ait olanla, ışıkla, birleştiriliyor. Ortaya çıkan görüntü insana ait olana dönüşüyor. Ölü odasına insan ürpererek korkuyla girer.

perdeyi indir- İnen perde bitişi de ifade eder. Ölen kişinin odasının pencereleri kapatılır, ölünün yüzünün kapatılması gibi.

Şiir kişisi, şiirde konuşan, ben’ini anlatan kişi vasiyet ediyor: “ Kesin, sabaha karşı ölürüm! Odama ilk ışıklar girerken odamın pencerelerini kapat! Odamdaki yanan mum, akşamdan olduğu gibi kalsın! ”

Dördlükte söylenenleri inceledikten sonra şiir kişinin eşyalarıyla odasında yalnız yaşayan birisi olduğunu anlayabiliyoruz.

İkinci dördlük:

a) Sözcükler: kiracı:

duy-:

belediye:

- b) Anlam üniteleri: haber vermeye koş-  
can ver-  
ölüyü kaldır-

Şiir kişinin vasiyet ettiği, hitap ettiği kişinin “ ev sahibi ” olduğunu, şiir kişinin de bu odada kiracı ve yalnız olduğunu anlıyoruz. Kişinin kimsesiz olduğunu da “ Beni belediye kaldırsın ” , öldüğümü “ Üç-beş kişi duysun ” ifadesinde anlıyoruz. Şiir kişisi “ yalnız, kiracı, kimsesiz ” bir kişidir. Bunlar ikinci dörtlükten çıkarabileceğimiz, bilgi düzeyinde, sonuçlardır.

Üçüncü Dörtlük:

a: Sözcükler:

çıkarmaz:

tabut:

sözcüklerin anlamlarını, bağlamdaki yerine göre, tespit ediniz.

b: anlam üniteleri:

adını unut-

kapıyı açık tut-

bakakal-

arkasından bakakal-

Üçüncü, son dörtlükte, ölünün evden çıkarılışı, tabutun omuzlarda evden çıkarılışından söz ediliyor. Şiir kişisi burada da vasiyetine devam ediyor: “ Tabutum omuzlarda evden çıktığı zaman adımı unut, yalnız kapımı, eşyam arkamdan bakkalsın diye açık tut! ”

Bu dörtlükteki ifadelerden, kişinin insanlardan çok eşyalarıyla dostluğu, arkadaşlığı, ilişkisi olduğu anlaşılıyor. Bu dörtlükte, söylenenlerden çıkaracağımız anlam, şiir kişinin, insanlarla ilişki ve dostluklar kurmadığı, dünyada yalnız kimsesiz olduğudur. Adının unutulmasını isteyen kişi, sadece kapısının birkaç gün için açık tutulmasını diliyor. Onun ölümüne üzülecek, şaşırarak; yokluğunu hissedip arkasından bakakalacak olanların, sadece, eşyaları olabileceğini söylüyor. Bütün bunlardan, şiirdeki insanın dostsuz, arkadaşsız, kimsesiz olduğunu çıkarabiliriz.

Sözcük ve anlam üniteleriyle, genel olarak, metnin bütüncül anlamına yönelme çalışması yaptıktan sonra soracağımız sorularla metnin kavranmasına geçilebilir.

**ETKİNLİK 3:** Metnin özünü kavratıcı, anlamına ışık tutan soruların yanıtlanması.

1. Şiirdeki insan, ne zaman öleceğine inanıyor? Öldükten sonra odasının durumunu nasıl anlatıyor? Öldükten sonra odasında yapılmasını istediği şeyler neler?

2. Öldükten sonra dileklerini yerine getirmesini istediği kişi kimdir? İkinci dördlükten şiirdeki kişiyi tanıtınız.

3. Üçüncü dördlükte evden çıkan tabutun arkasından, kişi odasıyla ilgili, hangi dileklerde bulunuyor?

4. Bütün bunlardan sonra, şiirde kendini anlatan kişinin portresini, sözcüklerle çizebilir misiniz? Buradaki kişi imgesini sosyal, ekonomik, özellikle psikolojik yönden tanımlayabilir misiniz?

5. Şiirin temasını söyleyip yazabilir misiniz?

Konu: Üzerinde durulan, hakkında söz söylenen, olay, durum ve sorundur. Asıl, dinleyene, okuyana ulaştırılmak istenen ileti için bir araç durumundadır.

Tema: Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, konunun işlenmesi durumunda okuyucuda, dinleyicide uyandırılmak istenen duygudur. Metin okunduktan sonra okuyucuda oluşan duygusal tavidir. Bu metindeki söz konusu kişinin yalnız, kimsesiz ve garip bir insan olduğunu anlıyoruz. Şiirimizde tema insani yalnızlık kimsesizlik duygusu, şiirdeki kişinin anlatıldığı durumundan hareketle, okuyucuda oluşturulan duygudur. Ahmet Kutsi bu şiirde yalnızlığımızı dile getiriyor.

Buradaki kişi kim olabilir? Anadolu'da bu şekilde, bir kasabada çalışan, yoğun yalnızlık, kimsesizlik duygusuna kapılmış, ölümünü düşünen bir memur mu? Bir kimsesiz, yalnız, tek kişi mi?

Bu şiir bize Yunus Emre'nin:

“ bir garip ölmüş diyeler,  
üç günden sonra duyalar,  
soğuk su ile yuyalar,  
şöyle garip bencileyin.”,

çok sevilen dördlüğünü hatırlatıyor mu? İki şiirin söyleyişinde de bir söyleyiş benzerliği de sezilebiliyor mu?

Şiir bir dil, söz sanatıdır. Sözcüklerden oluşur, bir dil üretimidir. Şiir, bu metinde de görüldüğü gibi, içimize ait olanı, ruha ait olanı keşfetme ve ifade kalıplarına dökme sanatıdır.

**ETKİNLİK 4:** Şiirin biçim özelliklerinin, biçim ve içerik yönünden uyumunun kavranması: Şiirin üç dördlükten meydana geldiğini tespit ettik.

Şiirde dizelerin arasındaki ses ve anlam uyumuna dikkat edersek dördlüklerde kafiye dizilişini şöyle gösterebiliriz;

1-----a	2-----c	3-----d
-----b	-----c	-----d
-----a	-----c	-----d
-----b	-----b	-----b

Kafiye dizilişi ve insana ait hayat, ölüm ve insani olan macerayı ele alması bakımından, dikkat edilirse koşma'ya benzemektedir. Burada klasik biçim, halk edebiyatı nazım biçimi kullanılmıştır. Şiirde ritim alışılmışı ters düşülmeden oluşmuştur.

Şiirde ses unsurunu tekrar edilen ünsüzler sağlamıştır. İlk dörtlükte (l,k,r,n) gibi sesler tekrarlanmış, ikinci dörtlükte de ( r ) sesinin tekrarları dikkat çekicidir. Dörtlüklerde kafiyelerin dizilişi ve çok sesliliği de ses düzenini ve anlamı bir bütün halinde somutlaştırıyor. Bu yüzden, dikkatlice okunursa, şiir kolay ezberlenebilir bir ses ve anlam yapısına sahiptir. Kullanılan dil itibarıyla şiir, günlük, doğal dil düzeyine yakın yazılmıştır. Dikkat edilirse, şiirsel dil bir şey söyleyip bir başka şeyi anlamlandırmıyor. Söylenenler, düşünülenler gibi sade. Günlük doğal dildeki sözcükler, insani olanı ifade etmede, ne kadar güzel kullanılıyor.”besbelli, sabahleyin, ilk ışık; günlük, pratik yaşayışla ilgili davranışlar: terlikle haber vermeye koşmak, can vermek v.b. gibi kullanımlar hem içtenliği, hem sadeliği sağlıyor. Dilin realiteyle günlük yaşayış ve davranışla ilgili böyle güzel kullanımıyla şiirselliğe, insani olana yükselmek; şairin, dönemin şiirinin en güzel özelliğidir.

#### **D. SONUÇ**

Duygu ve düşüncelerimizi anlatma yollarından biri de şiirdir. Şiirler okununca duygu ve düşünce dünyamız değişir, zenginleşir. İnsani olanın, insan olmanın değerini bilmek şiir okumakla olur. Şiirler bizi coşturur, heyecanlandırır. Duygu ve çağrışımlarımız zenginleşir. Hayallerimiz genişler. İnsanı, tabiatı; toplumsalı, ulusalı ve evrenseli daha iyi kavramamızı sağlar. Şiirler sayesinde dünyanın içinde olmaktan kurtulur, dünyayı kendi içimizde kurarız.

## KAYNAKÇA

- ACAT, Bahattin(2000). **Dilin İşlevselliği Yaklaşımına Göre Hazırlanmış Türkçe Öğretimi Programının Temel Dil Becerilerini Kazandırmaya Etkisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacattepe Üniversitesi.
- AKALIN, Lütfullah S.(1970). **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Varlık Yayınevi.
- KAPLAN, Mehmet ve Diğerleri(1982). **Atatürk Devri Türk Edebiyatı II**, Ankara:KB.
- ÖZÜNLÜ, Ünsal (1982). “Anadili Öğretiminde Yazınsal Alanlara Açılım” **Türk Dili Dergisi, Dil Öğretimi Özel sayısı** Ankara:TDK.
- TÜRKER-KÜYEL, Mübahat(1994). “Bugünkü Batı Kültüründe Türklerin Etkisi ve Katkısı” **Araştırma** C.15 Ankara:DTCF.
- Türkçe Sözlük (1983). Ankara:TDK.



***Reading Application In Communicative-Based Contemporary Turkish Literature Courses***

**ABSTRACT**

Educational Faculties in Turkish universities have entered into an accreditation program. According to this program, the contents of the field subjects taught in curriculum of the faculties have changed accordingly. In this writing, we present a sample lesson appropriate to daily lesson plan designed for contemporary Turkish literature. For the teaching of the field classes we believe that the presentation of the model lesson will be helpful for prospective teachers.

**Key Words:** Communicative based contemporary Turkish Literature classes, functions of language, language as a means of communication and culture, Contemporary Turkish Literature taught based on daily plan.

# FELSEFE YAPMANIN ÜÇ TEMEL DİNAMİĞİ: AKIL, NEFRET, AŞK

Yrd.Doç.Dr. Metin YASA\*

## ÖZET

*Bu makalenin amacı, akıl, nefret ve aşk olarak bilinen üç temel dinamiğe dayalı felsefe yapmayı araştırmaktır. Aklın işlevselliğiyle başlayan, nefretin tutarsızlığıyla devam eden ve aşkın taşıdığı pratik önemle biten makalede, aşk, felsefe yapmada alternatif bir dinamik olarak önerilmektedir.*

*Anahtar Kavramlar: Akıl, nefret, aşk, felsefe.*

Felsefe, "gerçeğin en tam biçimde bilincine varma çabası"<sup>1</sup> şeklinde tanımlanabilir. Bu tanım bize, felsefenin bir ölçüde daraltılmış anlamını verir. Bununla birlikte, bilinen felsefe tanımlarına karşılaştırmalı olarak bakıldığında, büyük farklılıkların var olduğu görülür. Bunun önemli bir nedeni, göreceli olarak, "aynı soruya değişik cevapların verilmesidir."<sup>2</sup> Kolay bir çıkış yolu kabul edilmesine rağmen görece oluş, felsefenin, Emile Brehier'in deyişiyle "her yerde iyi karşılanmamasına"<sup>3</sup> neden olmuştur.

Yapılan felsefe tanımlarında, felsefe yapmayı belirleyen ve etkileyen bir takım *temel* dinamikler öne çıkar. Belirli dönemlerde, bu temel dinamiklerin biri, diğerlerine oranla, daha baskın hale gelebilmektedir. Sözü ettiğimiz temel dinamikler arasında, sözgelimi, akıl, nefret ve aşk kavramlarının ön sıralarda yer aldığı dikkat çekmektedir. Burada, sözü edilen temel dinamiklerin taşıdığı ya da çağrıştırdığı anlamlar çok önemlidir: Fenomenlerle işleyen akıl, genel olarak, daha dogmatiktir; nefret, çoğu kez bir isyan ya da saçmalığa işaret eder; aşk, diğer dinamiklere oranla, pratik, kapsayıcı ve varoluşa uygun olma iddiasındadır. Artık bundan sonra, temel dinamiklere bağlı *izmler* yavaş yavaş

---

\* O.M.Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi.

<sup>1</sup> Georges Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, çev.: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 11.

<sup>2</sup> Nihat Keklik, **Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987, s. 14.

<sup>3</sup> Emile Brehier, **Bugünkü Felsefe Konuları**, çev.: Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 26.

belirmeye başlar. Dolayısıyla ne tek bir felsefenin ne de tek bir felsefe tanımının varolduğu iddia edilebilir. Aksini söylemek, dogmatik din inançları ve pozitif bilim kuramlarında görüldüğü üzere, katı dayatmalara yol açar; bu da, gereksinim duyulan felsefi düşünceyi, son tahlilde, kesintiye uğratır. Başka bir deyişle, felsefenin gelişim seyrine paralel, otorite temelli, değişim karşıtı 'dayatma', felsefeyi yıpratır ve onu varlığını sürdürme sorunu ile baş başa bırakır.

Felsefenin bağlantılı olduğunu düşündüğüm temel dinamikleri tartışmaya akıl ile başlamak uygun, tutarlı ve yararlı bir seçimdir. Bize göre bunun iki gerekçesi vardır:

i- Felsefenin sınır, işleyiş ve amacının akıl ile belirlendiğine ilişkin genel kanı. Bu noktanın vurgulanışı, net bir biçimde, felsefe konularındaki rasyonel verilerde görülebilir.

ii- Tarihsel açıdan, felsefedeki gizemin deyim yerindeyse Pythagoras tarafından deşifre edilmesi. Burada, Pythagoras'ın, *sophia* kavramının yanında *philo* kavramına yer vermesi ve bu iki kavramı birlikte anması, sözü edilen deşifrenin en temel göstergesidir.

Bu iki nokta, saf aklın verilerinin pozitif eleştirisi olarak görülebilir, ama bu eleştiri, insanın felsefe yapmasına engel olmamıştır; sadece, artık en azından doğrudan felsefe yapan insan, Tanrı'nın bilgisi karşısında, iyiden iyiye hassas bir noktada bulunduğunu bir müddet aklından çıkaramayacaktı. Çünkü, tarihsel bir veri olarak kabul edildiği üzere, Pythagoras öncesi, felsefe yapılırken daha çok aklın öne çıkarılması, Tanrı'nın hakkının göz ardı edildiği türünden özel bir yanlış olarak algılanmıştı. Böylece, felsefenin kendini aşan bir objeye hizmet etme ve ona sadık kalma düşüncesinin ilk haberi de yine bu iki nokta içinde belirmiş oldu.

Sınırlı bir zaman dilimi için de olsa, akıl, felsefeye ilişkin konularda, kendine özgü projelerini unutmadı, sadece erteledi. Bu aslında akıl için bir rol değişikliği idi; ancak akıl, bu rol değişikliğine rağmen yine de yerini korumayı başardı. Bu başarının temelini, zihnimizi biraz yorarsak, antropolojik çıkışlı bir felsefi *izm* olan rasyonalizme ilişkin söylemlerde görebiliriz.

Bununla birlikte, yukarıda özlü bir biçimde dile getirdiğimiz Pythagoras'la başlayan *deşifre* eylemi, felsefeye ilişkin yeni dinamiklerin ortaya çıkmasına neden olması açısından, önemlidir. Artık yapanından bağımsız olmayan ya da filozofun dudakları arasında olan felsefe, sadece akıldan değil, *ötekiden* de beslenebilecekti.

Değişime kayıtsız kalamayan felsefe, bize göre, önce yaşamın içinden gelmelidir. Yaşamın içinden gelmeyen bir felsefe, özellikle *yararlı* ve *tutarlı* bilgi verme konusunda başarısızlığa mahkum olabilir. Emile Brehier, felsefenin değişime uzak olamayacağı konusuna açıklık getirirken, günümüz filozoflarının felsefelerinde artık bulunmayan üç konudan söz eder: i- İşsel oluşumların

çözümü, ii- temel kabul edilen a priori ilkeler, iii- karmaşık olayları daha basit olaylara indirgeyerek açıklama amacı taşıyan çağrışımcılık.<sup>4</sup> Brehier'in dikkat çektiği bir ve ikinci noktalar özellikle insanı gündeme taşıması açısından önemlidir. Biz, yukarıda dile getirdiğimiz, birbirini tamamlar gözüken varlığını sürdürme sorunu ile bir bütünlük oluşturduğuna inandığımız Brehier'in dikkat çektiği iki nokta bağlamında ancak felsefenin, toplumsal bir gereksinim olarak kendini kabul ettirebileceği kanısındayız.

Felsefe yaparken, koşullanmış bir zihinle istemeden de olsa akıl öne çıktığından, bir temel dinamik olarak akla atıfta bulunmak genellikle yadırganmaz. H. Bergson'un felsefe için, *zihin kudreti*<sup>5</sup> dediği özgün tespit bu noktada önemlidir. Bununla birlikte temel bir dinamik olarak akli öne çıkarılana göre, "varlığın bütünü akıl düzeyinde anlaşılır; insanı, dünyayı ve Tanrı'yı aydınlatmanın ortak ölçüsü ve ilkesi yine akıldır."<sup>6</sup> Ancak, bu alıntıda, hem aklın *iyi* bir niteliğine atıfta bulunulmadığını, hem de aklın herkesi eşit oranda etkilemediğini dikkate almak durumundayız. Felsefenin gerçek işlevini ortaya koymak istersek, akli ne eleştirelilik ne de diyalektiklik ile nitelemeksizin, bir rasyonel düşünceden söz edebiliriz. Rasyonel düşünce, kuşkusuz, nedenli ve gerekçeli bir işlevselliğe sahiptir.<sup>7</sup>

Akıl-merkezli yaklaşım, felsefe, bilim ve din konuları arasında bir ilişkinin var olduğu düşüncesini savunmaya imkan verir. Bu imkan, kuşkusuz, öncelikle filozofun bilime ilişkin ciddi sorular yöneltmesine, dine ise felsefi bir form kazandırma gayreti içine girmesine neden olacaktır. Bu noktada, 'ciddi soru yöneltme' merkez noktayı oluşturmaktadır. Çünkü, dine felsefi bir form kazandırma çabası içine girildiğinde, din zaten *verilmiş* olduğundan, dinsel bir sorunun çözümünde başvurulacak akıl-merkezli kanıtlar, yine akıl tarafından çürütülebilir; ya da değerli görülmebilir. Bu durumda filozofun, çalıştığı bilimsel ve dinsel konu için, üzerinde anlaşılabilir bir temel *nokta* araması elbette mümkündür. Çünkü, varlığının bir amacı olduğunun bilincinde olan her bireysel ben, yaşam deneyiminin bilim ve dine kattığı bilgilerin ve, eğer varsa, yeni bakış açılarının da farkındadır. İnancı olsun ya da olmasın, düşünen, yaşamın acı gerçekleriyle yüzleşen ve varoluşu sorgulayan her insan, gözü, kulağı ve kalbiyle, karşılaştığı sorunların bilincinde olmakla yetinmez, aynı zamanda onlarla birlikte yaşar. Bu durum, gerekçeli olarak vurguladığımız gibi, felsefenin her halükarda yaşamın içinden gelmesi gerektiği konusunda bize bir fikir verebilir.

Burada yadırganacak olan, belki de, nefret sözcüğünün felsefe yapmada temel bir dinamik olarak görülüp görülemeyeceği hususudur. Felsefe tarihi, filozoflar arasında, nefret-merkezli felsefe yapanların, doğal olarak da, *tutum*

<sup>4</sup> Bkz.: Brehier, **a.g.e.**, ss. 43-45.

<sup>5</sup> H. Bergson, **Zihin Kudreti**, çev.: Miraç Katırcıoğlu, M.E.B., İstanbul 1989.

<sup>6</sup> Gusdorf, **a.g.e.**, s. 39.

<sup>7</sup> Krş.: Alphonso Lingis, **Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı**, çev.: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 24.

*belirleyici izm'ler* arasında sayabileceğimiz mutlak bir pesimizme varan filozofların varlığına tanıklık eder. Sözelimi A. Schopenhaur, felsefeyi şöyle tanımlar: " ... *filozoflar*, insanları adeta gece vakti uykularında rahatsız eden *külhanbeyleri* gibidir."<sup>8</sup> Yine bu cümleden olarak, J.J. Rousseau da şöyle der: " ... filozofları dinlerken insan, bir pazar yerinde avaz avaz bağırarak bir sürü *madrabaz* arasında sanır: *Bana gelin, bana gelen aldanmaz* diye bağırır dururlar."<sup>9</sup> Eğer, "felsefe rasyonel yordamlar için nedenler sunmaya çalışır, rasyonel düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişki hakkında teoriler geliştirir, rasyonel düşünceye inanmak için nedenler arar"<sup>10</sup> deniliyorsa, bu filozofların felsefeyi nefret-merkezli tanımlamaları elbette nedensiz değildir; ama onların ileri sürdükleri nedenlerin bir bölümü doğrudan felsefeyi, bir bölümü ise felsefe yapmayı ilgilendiren, dolayısıyla da görece olan nefret içerikli nedenlerdir. İlgili nedenler arasında en önemliler olarak şunlar sayılır:

- i- Felsefe, anlaşılabilir bir dil kullanır; konuları açısından özde kapalıdır,
- ii- Felsefe sonuçsuzdur; teoriye karşı teori üretir,
- iii- Felsefe boş ve gereksizdir; filozoflar, kendi aralarında anlaşamazlar.<sup>11</sup>

Aslında felsefenin dramatik özü ya da trajik anlamı yukarıdaki türden ifadelerin içinde gizlidir. Burada felsefeden beklenen insana *kendi olmayı* öğretme iyimserliği ya da egzistansiyal varoluşunu anlatma ümidi bütün bütün, *paradoksal* bir biçimde felsefeden uzaklaştırılmış gibidir. Doğrusu bu söylemler, felsefeye olan dargınlığın ürünüdür. Felsefenin; felsefe yapandan beklentisi, herhalde içtenliği olmalıdır. Başka bir deyişle felsefe, filozoftan, Ebu Bekr er Razi'nin bir yazısında dile getirdiği *filozofca yaşamasını* bekler.<sup>12</sup> Oysa, felsefenin gündeminde tuttuğu sorunlar, nefret-merkezli yaklaşımla örtüşmez.

Öte yandan, filozofu ilgilendiren nefret içerikli nedenler arasında en önemliler olarak şunlar ileri sürülebilir:

- i- Felsefe sorunlarının birey üzerindeki yıkıcı etkisi,
- ii- İçinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik koşulların, bireyi her şeye nefret açısından bakmaya zorlaması,
- iii- Kimi dünya dinleri içinde din faktörünün özünde taşıdığı bir takım irrasyonelliklerin felsefe-din ilişkilerinde yüklendiği olumsuzluk,

<sup>8</sup> Bkz.: Keklik, **a.g.e.**, s. 27.

<sup>9</sup> Keklik, **a.g.e.**, s. 32.

<sup>10</sup> Lingis, **a.g.e.**, ss.12-13

<sup>11</sup> Brehier, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>12</sup>Ebu Bekr er-Razi'nin *filozofca yaşama* ilişkin görüşlerinin iyi ve tutarlı bir çözümlemesi için bkz: Cafer S. Yaran, "Felsefe, Bilgelik Sevgisi Epistemolojisi ve Bilge İnsan", **tabula rasa: felsefe-teoloji**, Yıl: 1, Sayı: 2, Mayıs-Ağustos 2001, Tuğra Matbaası, Isparta 2001, ss. 57-70.

- iv- Her türlü güzelliğe rağmen, yaşamı boş ve anlamsız bulma;  
v- Özgür bireyler olmanın ancak yıkıcı olmaktan geçtiği kanısını taşıma.<sup>13</sup>

Doğrusu, fazla yol alamadığı için nefret-merkezli felsefe üzerinde çokça konuşmaya gerek yoktur. Bununla birlikte, nefret-merkezli yaklaşım içinde, yaşamdan kopuk, deneyimden uzak, salt metafizik ya da zihinsel olana indirgenmiş bir felsefe bugün daha acımasız bir şekilde eleştirilmektedir. Sözelimi, A. Schopenhaur'un, karşı cinsten hiçbir arkadaşı olmadan kadınlar hakkında sert yazılar yazması; F. Nietzsche'nin, 1870 Franco-Prusya savaşı sırasında kan görünce bayıldığı için cepheden evine gönderilmesi, ama kaçınılmaz sonu şiddet olan, güce dayalı bir felsefe anlayışı geliştirmesi; W. James'in, *The Varieties of Religious Experience* isimli eserini yazarken görüşlerini en azından kendi yaşamında teste tabi tutmayı, Rousseau'nun, ilkel insanın doğal iyiliği hakkındaki görüşlerini 'asil vahşi' kavramına dayandırırken, bunun teorik bir varlık olduğuna aldırması;<sup>14</sup> bütün bunlar, felsefenin varolan yaşamdan ne denli kopuk olduğunu gösteren açık örneklerdir. *Yaşamın içinden gelme* deyişi ile, ister somut ister soyut olsun, bir obje üzerinde düşünenin, düşüncelerini, uygun bir ölçütle test edilmesini kastetmekteyiz. Önemli bir niteliği *düşünme* olan insan, felsefeyi *kullanarak* kelimenin tam anlamıyla boşa kürek çekmemelidir.

Felsefenin temel konuları kuşkusuz Tanrı, evren ve insandır.<sup>15</sup> Biraz daha ayrıntılı olarak ifade edecek olursak, felsefe,

- i-Varolanın özü,  
ii-Varolanın varlık nedeni,  
iii-İnsanın kendini tanıması,

gibi konular üzerinde düşünce üretir.<sup>16</sup> Doğrusu, bu konular, felsefenin zamana direnen sürekli konularıdır. Felsefe; değişmeyen reel dünyanın değişmeyen anlam dünyasında yaşamadığından, ilgili konular, değişime açık isteklere bağlı olarak yeniden yorumlanmayı gerektirirler. Öte yandan bu konular, ne güncel yaşamdan kopuklardır, ne de insanın sonsuza dek kayıtsız kalabileceği türden soru ya da alt başlıklar içerir. Bu konular üzerinde felsefe

<sup>13</sup>Bu son maddenin açıklayıcı örneklerinden biri, Sartre'ın üç perdelik tiyatro eseri olan **The Files**'in kahramanı Orestes'in kendi annesini öldürdükten sonra yaptığı konuşmadır. Şöyle der: "Ben özgürüm ... özgür. Ve tek başımayım. ... bu suç sadece benimdir; iddia ediyorum ki onu yalnızca ben işledim, herkes bilsin; o benim şerefimdir, hayatımın işidir." Bkz.: J. Donald Walters, **Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler**, çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 34.

<sup>14</sup>Bkz.: Walters, **a.g.e.**, ss. 68-69.

<sup>15</sup>Gusdorf, **a.g.e.**, s. 11.

<sup>16</sup>Keklik, **a.g.e.**, s. 16.

yapan biri, doğal olarak, benimsediği temel dinamiğin yönlendirici etkisi altında ya da *doğrudan* ilgili kavram yönünde farklı sonuçlara ulaşacaktır.

Bununla birlikte, nefret-merkezli felsefe, felsefenin bir inkarı ya da yadsınması olarak görülemez; bu iddia, ancak felsefenin, kendini yadsımadan, gelişimine işaret edebilir; negatif yönde gerileyişine değil. Bu da bir anlamda Gusdorf'un deyimiyile *Philosophia perennis* olmadığı<sup>17</sup> kanısına götürür.

Küreselleşen dünyada bugün nefret-merkezli felsefe yapmayı,

- i- Felsefeyi kullanma
- ii- Felsefeyi negatif yönde etkileme
- iii- Felsefeyi evrensel olanı yakalayacak bir özden uzaklaştırma
- iv- Felsefeyi bir grup çatışmacının ruhsal tatmin aracı,

olarak algılamamız mümkündür. Bu cümleden olarak, nefret-merkezli felsefe, savunucuları dışında, kimin içine sinebilir? Çünkü felsefe, felsefe yapanın bireysel çıkarımlarının aracı olma işlevini yüklenen bir *aracı* ya da *hamal* konumuna indirgenemez. Eğer indirgenirse, felsefede, düşünce zenginliğinin yerini düşünce fakirliği almış olur.

Geleneksel Hıristiyan düşüncesinin yakından aşına olduğu "Tanrı aşktır" söylemine rağmen, Batıda felsefenin kendi doğal gelişim süreci içinde en önemli dinamikleri akıl ve nefret olmuştur. Bununla birlikte, ister geniş ister dar anlamda olsun bir çok felsefe tanımına sahip Batılı filozoflar, hem kendi aralarında oluşabilecek hem de dışarıdan gelebilecek çatışmalara bir çözüm olarak, belki Batıda eskiden kullanılan 'parçala ve yok et' tekniği<sup>18</sup> yerine, artık günümüzde 'üret ve birleştir' tekniğini kullanmaktadır. Biz, bu tür bir değişime, özde eski ve katı bilim anlayışının kendi yerini ön-deyide bulunmanın artık olamayacağı anlamında daha esnek ve bir o kadar da çağdaş bilim anlayışına bırakmasının, genelde ise küreselleşen dünyada artık kültürler arası diyaloga kapalı oluşun imkansızlığının neden olduğu kanısındayız. Yine bu çıkarımın mantıksal bir uzantısı olarak, bugün hem Batıda hem de Doğuda, felsefe, bilim ve dinin kendi aralarında bir ortak uzlaşım noktası arayışında oldukları görülmektedir.

Felsefe yapılırken, üçüncü bir dinamik olarak aşk deyiminin öne çıkarılması da yadırganmamalı; aksine hüsn-ü kabul görmelidir. Bize göre bunun iki nedeni vardır:

- i- Aşk ile felsefenin etimolojisi arasında yakın olarak niteleyebileceğimiz bir ilişkinin varolmasıdır. Bilindiği gibi, felsefe, Yunanca iki ayrı sözcüğün, *philo* ve *sophianın* bir araya gelmesinden oluşan bir kavramdır; ve bu kavramlardan ilki, yani *philo*, aşk/sevgi anlamına gelir. Felsefenin mistik boyutu, daha çok, bu noktada belirir.

---

<sup>17</sup> Gusdorf, **a.g.e.**, s. 85.

<sup>18</sup> Krş.: Richard Swinburne, **The Existence of God**, O.U.P., New York 1985, s. 13.

ii- Öncelikle din, felsefe ve bilim gibi, aşk da anlam arayan insanla olan ilişkisinde, insanın kendini bilmesine ve niçin yaratıldığının bilincine varmasına yardım eder. *Ötekine* paralel olarak, bu anlamda aşk insanı dinsel deneyime götüren ve onun ruhsal yaşamını disipline eden, yetkinleştiren bir etken ve insanı soyut yüceliklere ileten içsel bir dinamiktir.<sup>19</sup>

Çağımıza özgü yapılacak felsefelerin, felsefenin geçmişi ile geleceği arasında ortak payda olarak gördüğümüz aşk kavramı etrafında şekillenmesi gerektiği kanısındayız. Felsefeyi gelinen noktadan daha ileri götürmek için önerdiğimiz aşk-merkezli yaklaşımı, felsefedeki boşluğa dönük değerlendirmek de mümkündür. Bu nedenle, her temel dinamik gibi aşka yapılan referans da, doğru ve sağlıklı bir süreçte gerçekleşmelidir. Çünkü felsefe yapmak, disiplinlerin, en azından kapalı izinleri altında yapılır. Mehmet Aydın'ın ifadesiyle, sözgelimi "Bir filozof, bilimsel sonuçlara *rağmen* değil, bilimsel sonuçlara göre felsefe yapacaktır."<sup>20</sup> Daha çok Doğuda örneklerini gördüğümüz, felsefede aşk-merkezli yaklaşımın kendini dışa vurmasının nedenlerini, o günün koşulları içinde aramak gerekir. Şu an bize oldukça açık görünen nokta, aşk-merkezli felsefe yapan bir filozofun, düşünce düzeyinde teorik olandan çok, pratik olanın insan doğasına daha uygun olduğu görüşünü kolaylıkla benimseyebileceğidir. Aşk-merkezli felsefe, pratik yaşama endeksli kavramlarını oluştururken, farklı felsefe anlayışlarına ilişkin kavramları ya da öz çerçeveyi olduğu gibi benimsemez; aksine onları bir tür felsefi ayıklamaya tabi tutar.

Bu yazıda, ortak payda olarak aşkı önermemizin nedeni, aşkın;

i- Sadece etkin olarak sorunu ortaya koyan değil, aynı zamanda çözüm üreten,

ii- *Yapılan* felsefe ile *yapılacak* felsefe arasında bağ kuran,

iii- Hem kendine hem de *ötekine* ilişkin düşünsel kurguları ve temel belirleyici paradigmaları sorgulayan

iv- Metafizik konularda rahat konuşma olanağı sunan

türden somut ilkelerin yakalanmasında etkin olacağı kanısını taşımamızdır.

Aşkı yalnızca tanımaya değil, aynı zamanda yaşamaya çalışan insanın, belli bir oluşum içinde, aşkın iletildiği üst-düzey bir başka varoluşa ulaştığı ileri sürülebilir. Bu düzey, sözgelimi daha çok sufi kimliğiyle tanınan Yunus'un, "Işık kime irdiyse kendünden gayri komaz / Işıktan zerre ayrılmaz kendiliğinden tuyan"<sup>21</sup> ifadesinde iyiden iyiye belirmiş durumdadır.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.: Metin Yasa, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, (Özellikle Birinci Bölüm).

<sup>20</sup> Mehmet Aydın, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara 1981, s. 10.

<sup>21</sup> Yunus Emre, **Yunus Emre Divanı**, haz.: Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları, İstanbul 1999, s. 93.



Gerçekten de her şeyiyle sınırlı bir varlık olan insan, deneyiminden yararlanarak, bilgisini kullanarak ve yaşadığından ilham alarak ancak özelden evrene genelde ise tüm metafizik konulara ilişkin açık çıkarımlara ulaşabilir. Bizce, işte ancak böyle bir felsefe *yaşamın içinden* gelmiş olabilir. Doğrusu, bir tür derin duygulanım olan aşk, anlam arayan insanla olan ilişkisinde, din gibi, insanın kendini bilmesine ve niçin yaratıldığının bilincine varmasına yardım eder. Dine paralel olarak, bu anlamda aşk insanı dinsel deneyime götüren ve onun spiritüel yaşamını disipline eden, yetkinleştiren bir etken, ve insanı soyut yüceliklere ileten ve felsefe yapmada yol gösteren içsel bir dinamiktir.

Sonuç olarak, yukarıda verilen bilgiler ışığında özellikle felsefenin eleştirel-diyalektiği bağlamında, nefret-merkezlilik ile aşk-merkezlilik ontolojik bir birlik oluşturmazlar. Aynı şey, aşk-merkezli felsefe yapma ile akıl-merkezli felsefe yapmanın birlikteliği için rahatlıkla ileri sürülemez. Bu durumda, felsefenin aktif ve dinamik özünü birbiriyle *çatışan* değil, daha çok birbirini *tamamlayan* dinamiklerden alacağını akılda tutmak gerekir.

## KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara 1981.
- Bergson, H., **Zihin Kudreti**, çev.: Miraç Katırcıoğlu, M.E.B., İstanbul 1989.
- Brehier, Emile, **Bugünkü Felsefe Konuları**, çev.: Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.
- Gusdorf, Georges, **İnsan ve Tanrı**, çev.: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Keklik, Nihat **Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987.
- Lingis, Alphonso, **Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı**, çev.: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.
- Swinburne, Richard, **The Existence of God**, O.U.P., New York 1985.
- Walters, J. Donald, **Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler**, çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Yaran, Cafer S., "Felsefe, Bilgelik Sevgisi Epistemolojisi ve Bilge İnsan", **tabula rasa: felsefe-teoloji**, Yıl: 1, Sayı: 2, Mayıs-Ağustos 2001, Tuğra Matbaası, Ispatra 2001.
- Yasa, Metin, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Yunus Emre, **Yunus Emre Divanı**, haz.: Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları, İstanbul 1999.

***The Three Basic Dynamics of Doing Philosophy:  
Reason, Hate and Love***

**ABSTRACT**

*The purpose of this article is to enquire into the doing of philosophy upon one of three basic dynamics as reason, hate and love. The argument begins with a discussion of the activity of reason, goes ahead with the inconsistency of hate and ends with the practical importance of love. In this way, it proposes the love as an alternative dynamic in doing of philosophy.*

*Key Words: Reason, hate, love, philosophy.*

# MURÂDİ İLÂHÎYE ULAŞMA ÇABASI EKSENİNDE KIYÂME SÛRESİ 16-19'UN KOMŞU ÂYETLERLE İLGİSİZLİĞİ VEHMİ ÜZERİNE BİR MÛLÂHAZA

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÜNVER<sup>1</sup>

## ÖZET

Bu makale, Kıyâme suresinin 16-19. ayetlerinin muradını belirlemeyi hedeflemektedir. Nitekim ilgili ayetlerin Hz. Peygamberin vahyin inişi esnasında dilini aceleyle kıpırdatması üzerine nazil olduğu haber verilmektedir. Öte yandan Kıyame suresinin tamamının, dirilişi kabul etmeyen inkarcı insanla ilgili olduğu düşünüldüğünde; anılan ayetlerin Hz. Peygamber'le değil, inkarcı insanın durumuyla ilgili olması gerektiği de makul görünmektedir. Sonuçta bir ayetin birden fazla veçheye ışık tutması mümkün görülmekte ve bu seçeneklerin her birisi murâdı ilâhîye ulaşma çabası olarak değerlendirilmektedir.

*“Dilini aceleyle kıpırdatıp durma, çünkü onu bir araya toplamak ve okumak bizim işimiz. Biz onu okuduk mu, o zaman onun okunuşunu takip et, çünkü onu açıklamak da bizim işimiz.”<sup>2</sup>*

## Giriş

Kıyâmete kadar geçerli olmak üzere gönderilen Kur'ân-ı Kerim'in<sup>3</sup>, yine kıyâmete kadar anlaşılmaya ve tefsir edilmeye devam edeceği de tartışılmaz bir gerçektir. Bu itibarla anlaşılma ve tefsir edilme sürecinde Kur'an metninin çeşitli delâlet ve çıkarımlara kaynak olarak görülmesi de müsellemler bir durumdur. Zaten her devirde çeşitli Kur'an tefsirlerinin yazılması ve yazılmaya

<sup>1</sup> Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Samsun. email: unverm@omu.edu.tr

<sup>2</sup> Kıyâme (75) : 16-19.

<sup>3</sup> Ahzab (33) : 40. Ayrıca bkz. A'raf (7) : 158 ; Enbiya (21) : 107 ; Sebe (34) : 28 ; Sad (38) : 87.

da devam etmesi, ancak mevzu bahis husus dikkate alındığında izah edilebilecektir. Kadı Şemseddîn Huveyyî'nin de (ö.637/1239) vukûfiyetle kaydettiği gibi, vahyin ilk alıcısı konumundaki Hz. Peygamber'e (sav), nâzil olan vahyin özel ve genel murâdının ne olduğu sorulup, cevabı ondan alınmadığı müddetçe, Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanmasında çeşitli delâlet ve çıkarımlar hep var olmaya devam edecektir. Nitekim büyük müfessir Fahreddîn Râzî'nin de (ö.606/1209) arkadaşı olan Huveyyî'nin oldukça faydalı bulduğumuz söz konusu beyanı şöyledir: "Tefsir ilmi hem zor, hem kolay bir ilimdir. Zorluğu çeşitli yönlerden neş'et etmektedir. Sözelimi Kur'ân'ın, vahyin murâdının ne olduğu sorularak öğrenilmesinin mümkün olmadığı bir mütekellimin (konuşmacının) sözü olması, bu zorluklardan en başta gelenidir. Darbı mesellerin ve şiirlerin aksine, bu yolu kullanarak vahyin murâdına ulaşmak söz konusu değildir. Çünkü insan, bir mütekellimin murâdını, ya ondan doğrudan duymakla, ya da ondan dinlemiş birinden duymakla elde edebilir. Şu halde sadece Hz. Peygamber'den duymakla, Kur'an tefsiri, meşrûluğu kat'î düzeye yükselebilir. Az sayıda âyetin tefsiri dışında Hz. Peygamber'in açıklama getirmediği bilindiğine göre, bu seçenek yok hükmündedir. Bu noktada, esbâbu'n-nüzûl türünde telif edilmiş klâsik kaynakların, orta boy tek cildi aşmadıkları hatırlanabilir. Öyleyse murâdı ilâhîyi öğrenmek, birtakım emâre ve delillerden hareketle ortaya konacak çıkarımlara dayanmak durumundadır. Esasında bunda da şöyle bir hikmet söz konusudur: Allah Teâlâ bu sayede, kullarının, Kur'ân'ı derin tefekküre malzeme kılmasını irâde buyurmuş olmaktadır."<sup>4</sup>

Huveyyî'nin yukarıdaki sözlerinde değindiği, murâdı ilâhîye, birtakım emâre ve delillerden hareketle ulaşılmaya çalışılması konusu, aynı zamanda âyetlerin taşıdıkları umûm-husûs, mutlak-mukayyed, nass-zâhir-mefhûm, ibâre-işâre türü pek çok üslûp özellikleriyle, nâzil olmaları anında var olan vasattan – dar anlamda *esbâbu'n-nüzûl* verilerinden, geniş anlamda nüzûl dönemine ait her türlü malzmeden- nasıl istifade edileceği problematiğine de üstükapalı ihsasta bulunmaktadır.

Binaenaleyh acaba murâdı ilâhînin tespit edilmesinde/anlaşılmasında yukarıda birkaç tanesini saydığımız üslûp özellikleri, kendilerini, nasıl bir hiyerarşi içerisinde etkin kılacaktır? Nitekim bahsi geçen hiyerarşi, farklı ellece -bir şekilde- yeniden düzenlendiğinde ortaya çıkacak olan murâdı ilâhîye varma çabalarının kazandırdığı çeşitlilik, tefsirde *ihtilâf sebeplerinden* bir ya da bir kaçını gün yüzüne çıkartmış olacaktır.

İbni Teymiyye de (728/1328) aynı konuya temas etmekte ve *âmm* olan bir kavrama ait bazı nev'ilerin –temsil yoluyla- muhatabın sahip olduğu duygu ve düşünce doğrultusunda *tahsîs* edilmesinin bir ihtilâf durumu oluşturduğunu ifade etmektedir. Üst kavram değiştirilmediği halde, onun işâret ettiği mümkün alt anlamlardan biri/lerinin tercih edilmesiyle de tefsirde ihtilâf çıkmış olmaktadır.

<sup>4</sup> Bkz. Zerkeşî, Bedrûddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk.M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, trz., Dâru'l-Ma'rife, s.16.

Burada yeri gelmişken belirtilmelidir ki, esasında, örneğin umûm-husûs gibi belirteçler, sınırları çok kat'î kriterlerle ortaya konmamaktadır. Aksi takdirde, Arapça bilmeyen bir kimsenin “el-hubz” kelimesini sorması üzerine, o an için elde bulunan bir simidin gösterilmesi durumunda ortaya çıkacak murâdı kelâm seçenekleri, hangi düzeyde meşrûluk zırhına bürünecektir?<sup>5</sup>

Bu itibarla İslam âlimlerimiz bir sebebe dayalı olarak vârid olan *âmm* bir lâfız üzerine i'mâli fikr ederek konunun muhtemel varyantlarını tartışmışlar; lâfzın, sadece inzâl edildiği sebebe ait mi, yoksa durumları benzer kişilere de şâmil mi olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Neticede bilinmektedir ki hiçbir İslam âlimi, Kur'an ve Sünnette umûm ifade eden bir hükmün muayyen bir şahsa ait olduğunu ileri sürmemiştir. Hatta husûs ifade eden bir hükmün de, mutlaka benzeri olayları da kapsamına aldığı belirtilmiştir. Başka bir deyişle biraz önce verilen “el-hubz” örneğinde de görüldüğü gibi, esasında hükmün, işâret edilen şahsın nev'ine ait olduğu söylenmek istenmektedir. Aynı anlayışı bir âyetin belli bir iniş sebebi olması durumuna da yansıtmamız mümkündür. Örneğin hakkında iniş sebebi olan bir âyetin getirdiği hüküm, bir emri ya da bir yasağı ifade ediyorsa, o hüküm, inişe konu olan şahsı kapsamına aldığı gibi, o şahsın durumunda olan diğer kimseleri de kapsamına almaktadır. Şayet inen âyet övgü ya da yergi ifade eden bir haber getirmekte ve bir şahıs hakkında nazil olmuş ise, o hüküm aynı zamanda bu durumda olan diğer kimseleri de kapsamına almaktadır.<sup>6</sup>

Bu çalışma, -bir anlamda- buraya kadar teorik boyutta sözünü ettiğimiz hususları, Kıyâme süresi 16-19. âyetler özelinde tatbik etmeye, âyetlerin murâdına ulaşmaya ve bu çaba sonucunda ortaya çıkabilecek mahsûlün komşu âyetlerle ve sûre bütünlüğüyle ilgisini kurmaya çalışacaktır.

#### **Kıyâme Süresinin Genel Teması**

Genel olarak bakıldığında sûrenin, âhîret hayatını ve dirilişi inkâr eden, bu Kur'ânî gerçekleri birer masalmış gibi indirgeyici bir bakışla alaya alan bir inkârcıdan söz ettiği görülmekte ve doğrusu âyetler arasında konu değişikliği izlenimi de uyandırmamaktadır. Mevzu bahis inkârcı insan, kıyâmet gerçekleştiğinde hakikatleri ayan beyan görecek, kendini kurtarma ümidiyle, çeşitli sudan mazeretler ileri sürecektir. Kıyâme süresi, bu inkârcı insanın şahsında, tüm insanlığa çağrıda bulunmakta, onlara peşinen yaşadıkları dünya hayatının geçici güzelliklerini arzu ederek, temelli olan âhîret hayatını terk etmelerinin akıllıca olmadığını ifade etmektedir. Oysa ebedî olan âhîret hayatında, ilâhî uyarılara kulak vermeleri nisbetinde kimi yüzler Rablerine bakarak ıslık ıslık parlayacak; kimi yüzler de kapkara kesilecektir. Ne var ki, ömrünü gafletle geçiren insan, can vermeye başladığı anda hakikati anlamakta, korku ve dehşetten adeta ayakları birbirine dolanmaktadır. Fakat artık sevkiyat başlamıştır, dönüşü yoktur, Rabbe çaresiz varılacaktır. Zaten bu kötü neticeyi o inkârcının kendisi hak etmiştir. Çünkü ne sadaka vermiş, ne namaz kılmış; ilâhî

<sup>5</sup> Bkz. İbni Teymiyye, **Tefsir Üzerine**, çev.Harun Ünal, İst. 1985, Pınar yay., s.41.

<sup>6</sup> Bkz. İbni Teymiyye, **Tefsir Üzerine**, 48.

hakikatleri sadece yalanlamış ve inkâr etmiştir. Üstelik bir de bu kötü işleri yaparken, çok büyük bir şey yapmış gibi gerine gerine böbürlenmiştir. Oysa insan başıboş bırakılmayacağını düşünmek zorundadır. Onu bir damla bayağı sperm suyundan insan biçimine getiren Allah, neden onu başıboş bıraksın, neden birinci kez yarattığını yeniden diriltmeye kâdir olmasın?

#### **Sûrenin İniş Zamanı**

Kıyâme sûresinin, Mekke döneminde Necm sûresinden yedi sûre sonra indiği belirtilmektedir. Necm sûresinin ise, Habeşistan'a hicret ile İsrâ mucizesi arasında indiği kaydedilmektedir. Bilindiği gibi Habeşistan'a göç olayı, nübüvvetin, başka deyişle Mekke döneminin beşinci yılında, İsrâ mucizesi ise Mekke hayatının son yılında meydana gelmiştir.<sup>7</sup> Bu durumda Kıyâme sûresinin inişinin söz konusu iki dönem aralığında gerçekleştiğini tahmin etmek mümkün görünmektedir.<sup>8</sup>

Öte yandan sûrenin iniş tarihiyle ilgili olarak M.Bazergân, Mekke Döneminin sene-i isti'lâmiyye de denilen ikinci yılı bilgisini vermektedir.<sup>9</sup>

Kıyâme sûresi, âhîret hayatıyla ve dirilişle ilgili olan hesap, sevap ve ceza konularını isbat etme sadedinde korkutma, yönlendirme ve teşvik etme gibi unsurları içerdiği için, komşu sûrelerle de yakın bir ilgi ve münasebet gerçekleştirmektedir.<sup>10</sup>

#### **İlgili Âyetlerin İniş Sebepleri**

Kıyâme Sûresinin 16-19. âyetlerinin, Hz. Peygamber'in vahyin inişi esnasında gelen Kur'an âyetlerini unutmadan hemen ezberlemek maksadıyla hızlı hızlı tekrar etmesi üzerine indiği, hem rivâyet, hem de dirâyet açısından tüm tefsirler tarafından ittifakla ifade edilmektedir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Bkz. İbni Hişâm, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk.T.A.Sa'd, Beyrut 1975, c.I, s.280, 286. Ayrıca bkz. Ünver, Mustafa, **Tefsir Usûlünde Mekki-Medenî İlmî**, Samsun 1998, s.94, 97. (Basılmamış Doktora Tezi)

<sup>8</sup> Saîdî, Abdü'l-Müteâl, **en-Nazmü'l-Fennî fi'l-Kur'ân**, Kahire 1992, Mektebetü'l-Âdâb, s.333.

<sup>9</sup> Bkz. Bazergân, Mehdi, **Kur'ân'ın Nüzûl Süreci**, Ankara 1998, Fecr Yayınları, s.34.

<sup>10</sup> Saîdî, **en-Nazmü'l-Fennî**, 333.

<sup>11</sup> İbn-i Abbas'dan rivâyet edilen habere göre Hz. Peygamber, inen vahyi unutmamak için dilini hızlı hızlı hareket ettirerek ezberlemeye çalışıyordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ "lâ tüharrîk lisâneke..." âyetini inzal etmiştir. Bu haber için bkz. Ahmed, I, 348 ; IV, 332 ; V, 182, 186 ; Buhari, Tefsîr, Sûre:75 ; Müslim, Salât, 148 ; Tirmizi, Tefsîr : 75 ; Nesai, İftitâh, 37. Bkz. Ali Nâsîf, Şeyh Mansûr, **et-Tâc -el-Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl-**, III.Bsk., İst. 1962, Mektebetü Pâmûk, c.IV, s.277-278 ; es-Suyûtî, Celâlüddîn, **Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl**, 7.Bsk., Beyrut 1990, Dâru İhyâi'l-Ulûm, s.224-225. Ayrıca bkz. el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Meâni'l-Kur'ân**, II.Bsk., Beyrut 1980, Âlemü'l-Kütüb, c.III, s.211 ; et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, c.XXIX, s.187-188 ; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr**, Dimeşk-Beyrut 1967, el-Mektebü'l-İslâmî, c.VIII, s.421-422 ; et-Tabrisî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, **Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Tahran, trz., Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, c.V, s.397 ; ez-

Diğer yandan Katâde'den gelen bir habere göre, söz konusu âyetler, Hz. Peygamberin, daha önce nâzil olmuş âyetleri unutmamak maksadıyla, normal zamanlarda sık sık tekrar etmesi, çokça Kur'an okuması üzerine nâzil olmuştur.<sup>12</sup>

Katâde'nin dile getirdiği ikinci görüşle ilgili olarak Taberî, bu seçeneğin geçerli olmasının, inen vahyin öncelikle Peygamberin gönlünde ezberlenip toplanmasından sonra mümkün olabileceğini, zaten âyetlerin de bu duruma işâret ettiğini belirtmiş, bu mülâhaza doğrultusunda Katâde rivayetinin zayıf olduğunu dile getirmiştir.<sup>13</sup>

Şu halde ilgili âyetlerin, Hz. Peygamber'in vahyin inişi esnasında onları unutmamak maksadıyla dilini hızlı hızlı hareket ettirmesi üzerine indiği şeklindeki yaygın kabulü ifade etmek mümkündür.

### **İniş Sebepleri Doğrultusunda 16-19. Âyetlerin Komşu Âyetlerle İlgisi**

İniş sebepleri bağlamında zikredilen ve Hz. Peygamber'in vahyin geliş esnasında onu unutmamak için dilini hızlı hızlı kıpırdattığı detayını vurgulayan rivayetler doğrultusunda mevzu bahis âyetlere baktığımızda, Abdülkerim Hatîb'in de dediği gibi esasında onların, komşu âyetlerle münasebetinin doğrudan değil, dolaylı yoldan kurulduğunu görmekteyiz. Çünkü rivayetler doğrultusunda düşündüğümüzde, sûrenin geri kalan tüm âyetleri âhireti inkâr eden müşriklerle ilgiliyken, ilgili âyetler Hz. Peygamberin şahsıyla ilgili olmaktadır.<sup>14</sup>

Görünürdeki bu açıklığı kapatmak için ileri sürülen şöyle bir açıklamayla karşılaşmaktayız: İlgili âyetler, vahyedilmelerini önceleyen herhangi bir duruma sahip olmayıp, tamamen o anlık meydana gelen bir olay üzerine spontone vâki

---

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl**, III. Bsk., Kahire 1987, Dâru'r-Reyyân, c.IV, s.661 ; el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1985. c.XIX, s.106 ; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân, **et-Tefsîrû'l-Kebîr -el-Bahru'l-Muhît-**, Riyad, en-Nasru'l-Hadîse, c.VIII, s.383 ; el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd, **Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, c.XXIX, s.141 ; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, **İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 2.Bsk., Beyrut 1990, Dâru İhyâi't-Türâs, c.IX, s.66-67 ; Siddık Hasen Han, **Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân**, nşr.Abdülmuhîyî Ali Mahfûz, Kahire, Matbaatü'l-Âsime, c.X, s.154 ; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr -el-Câmiu beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İmi't-Tefsîr**, yy., trz., Âlemü'l-Kütüb, c.V, s.338 ; Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul 1988, Yeni Ufuklar Neşr., c.X, s.177.

<sup>12</sup> Bkz. Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm -Tefsîru Abdürrezzâk-**, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1991, Dâru'l-Ma'rife, c.II, s.267, h.no:3413 ; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XXIX, 187-188.

<sup>13</sup> Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c.XXIX, s.187-191.

<sup>14</sup> Bkz. Hatîb, Abdülkerîm, **et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân**, 1970, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, c.XXV, s. 1319.



olmuş ifadelerdir. Çünkü Hz. Peygamber o anda müşriklerle tartışıyor, onlara İslâmı anlatıyordu. Tam o sırada melek gelerek Kıyâme sûresini vahyettmeye başlamıştı. Peygamberimiz de müşrikleri iknâda daha etkili olacağı düşüncesiyle, hemen hızlı hızlı inen âyetleri okuyarak tebliğ etmeye başlamıştı. Bu çarpıcı ortam sonucunda Peygamberimiz uyarılmış, acele etmemesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>15</sup>

Bilindiği gibi sûrenin 20. âyetinde inkârcı insanın, peşin ve hazır olan dünya hayatını, -Kur'ân'ın deyişle- aceleyi severek tercih ettiği ve âhireti terk ettiği ifade edilmektedir. Burada insan fitratında yer alan acele etme/hemen kavuşma olgusuna ve insanın bu huya olan düşkünlüğüne dikkat çekilmiş ve aynı bağlamda, Hz. Peygamber de kapsama altına alınmış, vahiy akışı henüz tamamlanmadan hemen ezberlemek kasdıyla dilini hareket ettirmesi hoş görülmemiştir. Çünkü insanın başına gelen felaketlerde acele yanlısı olmasının etkisi küçümsenemeyecek boyuttadır. Nitekim âhireti inkâr edenlerin düşecekleri kötü âkîbet de, acele yanlısı olup dünyayı sevmeleri ve ebedî hayatı unutmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup>

Aslında Kur'ân'ın insan davranışlarıyla ilgili hükümlerden söz ederken, dînî hükümleri içeren hususlardan da söz ettiği bilinmektedir ve burada da insanın yapıp ettiği küçük-büyük, dünyevî-dînî her şeyin kayıt altına alınacağı ve hesap gününde kulun önüne konulacağı haber verilmektedir. Buradan hareketle de üzerinde durulmaya çalışılan âyetlerin Hz. Peygamberle ilgili görülmesinin, sûre bütünlüğü açısından ilgisiz bir bağıntı gerçekleştirdiği ileri sürülmesi gerektir.<sup>17</sup>

Bu ifadeler yanında, “çeşitli mazeretler ileri sürse de”<sup>18</sup> âyetiyle, aslında dilini hareket ettirmesine mâzeret olarak, inen vahiy unutmamayı ileri süren Hz. Peygamberin durumu arasında da bağlantı kurulmuştur.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi sûrenin 16-19. âyetlerinin Hz. Peygamber'le ilgili görülmesinin sûre bütünlüğündeki diğer âyetlerle, dolaylı da olsa, bir bağlantı kurduğu açıktır. Bağlantının “dolaylı” olması ve geleneksel esbâbu'n-nüzûl verilerinin de -en azından bu örnek için- doğrudan değil, dolaylı münâsebeti desteklemesi, tefsir usûlündeki söz konusu ilmin etkinlik alanlarını da tartışmaya açacak gibi görünmektedir. Daha açık bir deyişle, elde mevcut esbâbu'n-nüzûl verilerinin bazı durumlarda konunun dolaylı yönlerini ön plana çıkardığı,

<sup>15</sup> Bkz. Hatîb, **et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân**, XXV, 1319. Ayrıca bkz. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul 1983, Eser Yay., c.VIII, s.5481.

<sup>16</sup> el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, **et-Tefsîru'l-Kâsımî -Mehâsinü't-Te'vîl-**, nşr. M.F.Abdülbâkî, Kahire, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, c.XVI, s.5993 ; Saîdî, **en-Nazmü'l-Fennî**, 334.

<sup>17</sup> Örneğin şu âyetlere de bakmak mümkündür: Kehf (18) : 49 ; İsrâ (17) : 89 ; Taha (20) : 102, 114. Ayrıca bkz. Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, XVI, 5993.

<sup>18</sup> Kıyâme (75) : 15.

<sup>19</sup> Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, XVI, 5993.

doğrudan yönlerin de âyetler arası siyak ilişkisi ve sûre bütünlüğü gibi daha başka yollar kullanılarak ortaya konması gerektiği unutulmamalıdır.

### İlgili Âyetlerin Öğretim Yöntemine Katkısı

Hız. Peygamber'le ilgili olması durumunda söz konusu âyetler, meleğin vahiy getirmesi esnasında, elçiye nasıl davranacağını öğretmekte ve onun ilkâ edilen vahiy sadece dinlemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Elçi için unutmaya gibi bir endişeye mahal yoktur, çünkü bu âyetler grubuyla Allah Teâlâ, Hız. Peygambere şu üç konuda kefil olmaktadır: 1-Vahiy ona ezberletilecektir. 2-Ona vahyin indirildiği şekliyle okuması kolaylaştırılacaktır. 3-İnzal edilen vahiy gerektiğinde tebyin ve tefsir edilecektir.<sup>20</sup>

Öte yandan söz konusu âyetler grubu bu haliyle tüm Müslümanlara önemli bir pedagojik yöntem de öğretmektedir: Vahiy nazil olurken, nasıl Hız. Peygamber'in yapması gereken, inen vahiy sadece dinlemek ve acele etmemek ise, Peygamber'den ve âlimlerinden Kur'an'ı dinleyen Müslümanların da, mesajların sırlarına vakıf olabilmek için, öncelikle, tekrar etmeden sadece dinlemeleri gerekmektedir.<sup>21</sup> Elbette bu yöntemin tüm hoca-talebe ilişkisine şâmil kılınması da mümkündür ve pedagojik iletişimin gerektiği şekilde gerçekleşmesi için oldukça yararlıdır.

Yeri gelmişken Mesnevî şârihi merhûm Tâhirü'l-Mevlevî'nin, iyi öğrenebilmek için talebenin mutlaka hocasını can kulağıyla dinlemesi gerektiğini belirtme sadedinde iktibas ettiği şu şiirsel anekdotu hatırlamak da mümkündür:<sup>22</sup>

Kuşa pek meraklı bir adam varmış.  
Yavru yetiştirir, sonra satarmış...  
Bir gün oğlu ona demiş ki: Baba;  
Yavrular evvelâ niçin acebâ,  
Hiç de ötmüyorlar gelip de aşka;  
Bir şey demiyorlar cik cikten başka.  
Babası demiş ki; âdet böyledir,  
İbtidâ dinlenir, sonra söylenir,  
Dinlemekle hâsıl olur öğrenmek  
Bilmek isteyene dinlemek gerek.  
Bu sözleri dinle, iyice belle;  
Sen de cır cır etme hocanı dinle.

<sup>20</sup> Bkz. el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, **Tefsîru'l-Merâğî**, III.Bsk., Kahire 1963, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, c.XXIX, s.151.

<sup>21</sup> Bkz. Hatîb, **et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân**, XXV, 1321.

<sup>22</sup> Bkz. Mevlânâ Celâlüddîni Rûmî, **Mesnevî**, terc. ve şerh: Tâhir-ul-Mevlevî, İst. 1966, c.I, k.3, s.825.

### İlgili Âyetler Üzerine Açılımlar ve Râzî Tefsiri Bazında Cevaplar

Erbâbınca malum olduğu üzere Râzî'ye ait Mefâtihu'l-Ğayb adlı tefsir, yazılmış tefsirlerin en sistematik ve metodik olanıdır. Hemen her âyetin tefsirinde olduğu gibi, üzerinde durmaya çalıştığımız Kıyâme sûresinin 16-19. âyetleri hakkında da, aynı tarzı ilmî tatbik edilmiş; konuyla ilgili ileri sürülen vehmî sorunlara, bize göre, oldukça iknâ edici açıklım ve izahlar getirilmiştir. Burada yeri gelmişken bir detayı hatırlatmak yararlı olacaktır: Bilindiği gibi merhûm Râzî'nin ömrü, tefsirini tamamlamaya kifâyet etmemiş, bu muhteşem eseri Necmüddîn el-Kamûlî (727/1327) tamamlamıştır. Şu halde ilgili âyetleri de Fahreddîn Râzî değil, Kamûlî tefsir etmiştir. Çünkü ilgili âyetlerin tefsirinde 684'te vefat etmiş olan Karâfî'den söz edilmektedir. Râzî'nin vefat tarihi 606 olduğuna göre, Karâfî'den söz eden kişinin Râzî değil, Kamûlî olması gerekmektedir.

**1.Açılım:** Eski Râfizîlerden bir gruba göre, bu âyetlerin hali hazır âyetler arasında yer almış olması, Kur'an'da tağyir, tebdil, ekleme ve çıkartmaların yapıldığına açık bir delildir ve bu âyetlerin önceki ve sonraki âyetlerle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Onların bu iddiasına göre şayet tertip Allah Teâlâ'ya ait olsaydı, böyle bir bağlantısızlık da olmazdı.<sup>23</sup>

**1.Cevap:** Bu âyetler, ders anlatması esnasında başka şeylerle meşgul olan öğrencisine uyarıda bulunan bir hocanın kullandığı ifâdelere benzetildiğinde, ilgisizlik iddiası değerini kaybetmektedir. Çünkü dersle birlikte, hocanın öğrencisine hitaben sarfettiği uyarı sözleri de nakledildiğinde, dinleyici için bağlantısız görülmekte, ancak olay, detayıyla bilindiğinde güzel bir tertibin ortaya konmuş olduğu anlaşılmaktadır.

**2.Cevap:** Sûrenin 5. âyetinde geçen “hayır, bilakis insan suç işleyerek geleceğini karartmak ister” tesbitiyle kâfirlerin hemen gerçekleşen mutluluğu, âhirette gerçekleşecek mutluluğa tercih ettikleri beyan edilmektedir. Bu gerçekten hareketle “acele etmek için dilini hareket ettirip durma” âyetiyle bir şeyi hemen istemenin, acele etmenin din işlerinde de olumlu olmadığı beyan edilmiş olmaktadır.<sup>24</sup>

Gerçekten de insanın yaratılışında acele olanı sevmek, hemen sahip olmak, bir an önce mülkiyete kavuşmak gibi olumsuz sayılabilecek kimi özellikler bulunmaktadır. Zaten “*insan aceleci bir tabiatta yaratılmıştır*”<sup>25</sup> âyeti de bu duruma işaret etmektedir. Şu halde insanın hangi konuda olursa olsun acele hareket etmekten sakınması; onun yerine teennî ve ağırbaşlılıkla hareket etmesi gerekmektedir. Aynı olumsuz özelliğin uzantısı olarak, kâfirler de âhireti hemen inkâr ederek hem dünyalarını, hem de ölüm sonrası ebedî hayatlarını karartmaktadırlar. Benzer sâikten hareketle Hz. Peygamber de inen vahye hemen

<sup>23</sup> Bkz. er-Râzî, Fahrüddîn, **Mefâtihu'l-Ğayb**, 1.Bsk., Kahire 1991,c.XVI, s.28.

<sup>24</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XVI, 29.

<sup>25</sup> Enbiya (21) : 37.

sahip olmak, onu hafızasına almak maksadıyla tekrar tekrar okumuş, acele etmiştir.<sup>26</sup>

**3.Cevap:** “Hayır aksine insan, mazeretler ileri sürse de, kendi aleyhine karşı basiretlidir”<sup>27</sup> âyeti doğrultusunda, Hz. Peygamber de, unutma ve hatırlayamama korkusu gibi bir mazerete sığınarak Cebrail’in vahyi getirmesi esnasında dilini hızlı hızlı kıpırdatarak acele etmiştir. Böylece Hz. Peygambere de şu mesaj iletilmektedir: “Bu mazereti ileri sürdün, ama sen de biliyorsun ki ezberleme ancak Allah’ın yardımıyla mümkün olur, öyleyse acele etmeyi bırak da Allah’ın hidâyetine güven.”<sup>28</sup>

**4.Cevap:** 16.19. âyetlerle adeta Peygamberimize “Ey Muhammed, senin acele etmekteki maksadın, vahyi hemen ezberleyip bu kâfirlere tebliğ etmeyi istemen değil mi? Öyleyse buna gerek yok çünkü “bilakis insan kendi aleyhine karşı basiret sahibidir” mealindeki âyet hükmünce, söz konusu inançsızlar, kendi küfürlerinin, putlara taptıklarının ve dirilişi inkâr ettiklerinin çok iyi farkındalar. Bu yüzden senin acele etmene gerek yoktur” mesajı da iletilmektedir.<sup>29</sup>

**5.Cevap:** Sürenin bütününde söz konusu edilen inkârcı insan, adeta Allah’tan süratle kaçarak, kendini helâk edecek uçuruma doğru “nereye kaçmalı”<sup>30</sup> diyerek koşmaktadır. Oysa “hayır, hayır, hiçbir sığınacak siper yok, o gün karar, sadece Rabbinedir”<sup>31</sup> âyetiyle yapılan işin beyhûde olduğu belirtilmektedir. Benzer bir tutumu, vahyi unutmamak için dilini hızlı hızlı hareket ettiren Hz. Peygamber de yapmaktadır. Oysa onun, hareketin aynısını değil, zıddını yapması; başka bir deyişle masivâdan kaçarak Allah’a sığınması gerekmektedir. Ezberleme konusunda Allah’ın inâyetini değil, dilini hareket ettirerek hafızasına nakşetmeye gayret eden Peygamber de, bu tarzıyla, esasında Allah’tan başka bir güçten yardım istemiş olmaktadır.<sup>32</sup>

Benzer bir anlatım “sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur’ân’ı (hemen ezberlemek için) acele etme. Rabbim benim ilmimi artırır de”<sup>33</sup> âyetinde de söz konusu edilmektedir. Buna göre Peygamberimize ezberleme konusunda tekrar etme eyleminden değil, Allah Teâlâ’dan yardım istemesi gerektiği öğretilmektedir.<sup>34</sup>

Burada yeri gelmişken oldukça ilginç bir yorum olarak kaydetmekte yarar görüyoruz ki, Kazanlı âlim Musa Cârullah’a (1949) göre Kıyâme sûresinin 16-

<sup>26</sup> Bkz. Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’ânî li’l-Kur’ân*, XXV, 1320-1321.

<sup>27</sup> Kıyâme (75) : 14-15.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, 29.

<sup>29</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, 29.

<sup>30</sup> Kıyâme (75) : 10.

<sup>31</sup> Kıyâme (75) : 11-12.

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, 29.

<sup>33</sup> Tâhâ (20) : 114.

<sup>34</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, 28-30.

17. âyetleri, bütün Kur'ân'ın hem âyetlerinin hem de sûrelerinin Allah tarafından tertip edildiğine işaret etmektedir.<sup>35</sup>

**II.Açılım:** Âyet, Hz. Peygamber'in vahiy telakki ederken unutmamak için hızlı hızlı dilini oynattığı durumla ilgili değildir. Böyle düşünüldüğü takdirde bütün sûreyle büyük bir kopukluk söz konusu olmaktadır, oysa doğru olan, bu âyetlerin de zaten bahsedilmekte olan konuyla bütünlük oluşturduğunu görmektedir. Nitekim âcil olan mutluluğu tercih etmek sûretiyle âhiretlerini mahvetmiş olan kâfirler, hesap mekanizmasını yanıltmak maksadıyla ağız kalabalığı yaparak mazeretler ileri sürmektedir. Onlara karşı, "siz susun bakalım, dilinizi eğip bükerek yalan yanlış lâf kalabalığı yapmaya kalkışmayın, yapıp ettiklerinizi en doğru şekilde biz topladık, yazdık, onları size haber vermek bize ait, şimdi sadece haber verileni dinlemekle yetinin" denilmektedir.

Bu görüşün, Râzî tefsirinde verilen bilgi doğrultusunda, ünlü Mâlikî usulcülerinden Karâfî (684/1285) tarafından dillendirildiğini görmekteyiz. Bu ifadeye göre Karâfî, hitabın Peygambere değil, daha önce tüm yaptıklarının kendisine haber verileceğinden söz edilen inkârcı insana<sup>36</sup> yöneltileceğini ve ona, yaptığı çirkin eylemlerin kayda geçirilmiş olan kitabından okunacağı bildirilmektedir. Zaten "oku kitabını, bugün hesap görücü olarak sana bu yeter"<sup>37</sup> mealindeki âyet de, aynı durumu beyan etmektedir. Nitekim yaptığı bütün eylemlerin kayda geçirildiği kitabı eline alan suçlunun, korku ve heyecandan dili tutulmuş; kekelemeye başlamış, adeta ne yapacağını ve ne diyeceğini şaşırmıştır. İlgili âyetleri okurken bu dehşetli sahne, gerçekten de zihinlerde canlanmaktadır.

Şu halde Kıyâme sûresinin bu çalışmaya konu yaptığımız ilgili âyetleriyle, inkârcı suçluya adeta şöyle hitap edilmektedir: Senin yapıp ettiklerini bir araya toplamak ve onları sana okumak bizim işimiz; senin yapman gereken ise, onları sana okurken takip etmen ve haber verilen fiilleri ikrar edip suçunu kabul etmendir. Bu itibarla sen, işin içinden mazeretler ileri sürerek, lâf kalabalığı yaparak kurtulabileceğini sanıyorsan bir kere daha aldanırsın. Çünkü biz sana, yaptıklarını haber verdiğimiz gibi çarptırılacağın cezayı da haber vereceğiz. Bu yorumları yapan Karâfî'ye göre "bu izah, oldukça güzel bir bağlantıdır ve herhangi bir rivâyetle desteklenmemiş olsa bile bu yaklaşıma mâni olacak akli bir engel de mevzu bahis değildir."<sup>38</sup>

### Sonuç

Netice olarak, ilgili âyetlerin hem Karâfî'nin dile getirdiği bu yoruma, hem de rivâyetler doğrultusunda ortaya çıkan Hz. Peygamber'le ilgili duruma kapı aralaması mümkün görünmektedir. Zira âyetlerin birden fazla vecheye projeksiyon tutması, gayri kâbil sayılmamalıdır. Tefsirinde bu görüşü muknî bir

<sup>35</sup> Bkz. Bigi, Mûsâ Cârullâh, **Kitâbu Tertîbi's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübihâ fi'n-Nüzûl ve fi'l-Mesâhif**, Hindistan 1972, s.64.

<sup>36</sup> Kıyâme (75) : 13.

<sup>37</sup> İsrâ (17) : 14.

<sup>38</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XVI, 30. Ayrıca bkz. Ateş, **Çağdaş Tefsir**, X, 177.

tarzda ele alarak savunan merhum Elmalılıya göre “*lâ tüharrîk bihî lisâneke lite’cele bihî*” âyetindeki “bihî” zamirlerinin mercilerinin zâhir olmaması, böyle bir yorum genişliğine imkan vermektedir. Hitabın mutlak insana olması durumunda, mazeretlerini sayıp dökmeye kalkışan insana “ey insan, o gün hesap başında, hakkın huzurunda, vicdanındakini acele söyleyip de işin içinden çıkacağım diye telâş etme, sakın, dilini bile oynatma, zira onu, o bildiklerini derleyip toplayan sen değilsin biziz; biz onu derler toplar sana okuruz, sen yalnız bizim okuduğumuzun ardınca gel ki, o vakit tam hakkı söylemiş, yanlışlığa düşmemiş olursun.” Ayrıca 17 ve 18. âyetlerde geçen “*kur’ânehû*” terkîbinin, isim değil de, *rûchân* vezninde bir masdar olması; hem okuma, kıraat etme anlamına, hem de *okunan şey*, *makrûv* anlamına gelmesine sebep olmaktadır. Bu durumda, sûre bütünlüğünde söz konusu edilen mazeretçi insana hitap edilmesine de bir çeşit “işâret” söz konusu olmaktadır.<sup>39</sup>

Öte yandan âyetlerin Hz. Peygamber’le ilgisini ise, hem iniş sebepleri, hem de 17 ve 18. âyetlerde “Kur’an” lâfzının geçmesi desteklemektedir. 16. âyette geçen zamirlerin merciinin açık olmaması ise Kur’ân-ı Kerîm olarak anlaşılmasına engel değildir. Çünkü zamirin merciinin mânen veya hükmen geçmiş olması yeterlidir. Örneğin “*Biz onu Kadir gecesinde indirdik*”<sup>40</sup> türü âyetlerde de “Kur’an” ismi geçmediği halde, bu mânâyâ makam karînesiyle zamir gönderildiği bilinen bir husustur. Kaldı ki bu durumu, siyâkın özel delâleti de desteklemektedir. Binaenaleyh tefsirler bu tür zamirlerin Kur’ân’a râci olduğu konusunda görüş birliğine sahiptirler.<sup>41</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse söz konusu âyetlerin, hem inkârcı insana, hem de Hz. Peygamber’in durumuna işâret etmesi mümkündür. Bu itibarla, belirli kriterler ışığında çeşitli yorum seçeneklerinin denenmesi, murâdı ilâhîye ulaşmaya çalışma yolunda atılmış adımlar olarak görülmelidir.

<sup>39</sup> Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, VIII, 5480, 5481-5482.

<sup>40</sup> “innâ enzelnâhu fi leyleti’l-kadr” bkz. Kadr (97) : 1.

<sup>41</sup> Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, VIII, 5481.

## KAYNAKÇA

- ABDÜRREZZÂK**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm –Tefsîru Abdürrezzâk-**, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1991, Dâru'l-Ma'rife
- ALÎ NÂSIF**, Şeyh Mansûr, **et-Tâc -el-Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl-**, III.Bsk., İst. 1962, Mektebetü Pâmûk.
- el-ÂLÛSÎ**, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd, **Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- ATEŞ**, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul 1988, Yeni Ufuklar Neşriyat.
- BAZERGÂN**, Mehdi, **Kur'an'ın Nüzûl Süreci**, Ankara 1998, Fecr Yayınları.
- BİGÎ**, Mûsâ Cârullâh, **Kitâbu Tertîbi's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübihâ fi'n-Nüzûl ve fi'l-Mesâhîf**, Hindistan 1972.
- EBÛ HAYYÂN**, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân, **et-Tefsîrü'l-Kebîr -el-Bahru'l-Muhîr-**, Riyad, en-Nasru'l-Hadîse.
- EBUSSUUD**, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, **İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 2.Bsk., Beyrut 1990, Dâru İhyâi't-Türâs.
- ELMALILI**, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1983, Eser Yayınları.
- el-FERRÂ**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Meânî'l-Kur'an**, II.Bsk., Beyrut 1980, Âlemü'l-Kütüb.
- el-HATÎB**, Abdülkerîm, **et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'an**, 1970, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- İBNÛ'L-CEVZÎ**, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr**, Dimeşk-Beyrut 1967, el-Mektebü'l-İslâmî.
- İBNİ HİŞÂM**, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk.T.A.Sa'd, Beyrut 1975.
- İBNİ TEYMİYYE**, **Tefsir Üzerine**, çev.Harun Ünal, İst. 1985, Pınar Yayınları.
- el-KÂSİMÎ**, Muhammed Cemâlüddîn, **et-Tefsîru'l-Kâsimî –Mehâsinü't-Te'vîl-**, nşr. M.F.Abdülbâkî, Kahire, İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- el-KURTUBÎ**, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an**, Beyrut 1985.
- el-MERÂĞÎ**, Ahmed Mustafâ, **Tefsîru'l-Merâğî**, III.Bsk., Kahire 1963, Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- MEVLÂNÂ**, Celâlüddîni Rûmî, **Mesnevî**, terc. ve şerh: Tâhir-ul-Mevlevî, İst. 1966.
- er-RÂZÎ**, Fahrüddîn, **Mefâtihu'l-Gayb**, 1.Bsk., Kahire 1991, Mektebetü'l-İmân.
- es-SÂİDÎ**, Abdü'l-Müteâl, **en-Nazmü'l-Fennî fi'l-Kur'an**, Kahire 1992, Mektebetü'l-Âdâb.
- SİDDİK**, Hasen Han, **Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'an**, nşr.Abdülmuhîyî Ali Mahfûz, Kahire, Matbaatü'l-Âsime.
- es-SUYÛTÎ**, Celâlüddîn, **Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl**, 7.Bsk., Beyrut 1990, Dâru İhyâi'l-Ulûm.
- eş-ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr -el-Câmiu beyne Fen'neyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmî't-Tefsîr**, yy., trz., Âlemü'l-Kütüb.
- ÜNVER**, Mustafâ, **Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmî**, Samsun 1998, s.94, 97. (Basılmamış Doktora Tezi)
- et-TABERÎ**, Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an**, Beyrut 1988.

- et-TABRİSÎ**, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, **Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Tahran, trz., Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye.
- ez-ZEMAŞERÎ**, Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, III. Bsk., Kahire 1987, Dâru'r-Reyyân.
- ez-ZERKEŞÎ**, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk.M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, trz., Dâru'l-Ma'rife.



*An Effort For Reaching To Divine Intention And Some Reflections  
About The Illusion On The Irrelevance Between The Verses 16-19 And  
Their Surroundings In The Kiyama Surah*

**Abstract**

This article aims to point out the intention of Kiyama Surah's 16-19th. verses. As a matter of fact it was narrated that these verses had been revealed when the prophet moved his tongue quickly during descending the revelation. On the other hand, when we think over, that whole sura is concerned with the unbeliever person, it is reasonable that these verses must be connected with the same person. Consequently this study allows that the verse can shed light more than one direction and considers these two different interpretations as possible comments and an effort for catching divine intention.

**Key Words:** interpretation, Kiyama Sura, hurrying up, revelation.

# İSLÂM'IN SOLUNDA BİR KUR'AN ŞÂİRİ: NESİMÎ VE HAC MOTİFLERİ

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÜNVER\*

## ÖZET

Ünlü Dîvan şairi Nesîmî, Hurûfluk davasının önde gelen davetçisi ve halifesi olma görevini yüklenmiş çok önemli bir şahsiyettir. Bu büyük şâir, aynı zamanda çok yoğun bir Kur'an şâiridir. Şiirlerinde Kur'an'dan yaptığı dolaylı ve doğrudan alıntılar sayılamayacak kadar çoktur. Yazık ki Nesîmî, hem şairlik gücünü hem de Kur'an'la olan derin aşinalığını, kabaca tarifıyla harf ve sayı gizemciliği olan Hurûfluk akımını desteklemek üzere kullanmaktadır. Nitekim bu makale, çok önemli bir İslâmî farıza olan "Hac" motifinin, Hurûfliği desteklemek için nasıl manipüle edildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hurûfluk, Nesîmî, Hac Motifleri, Kur'an Şairi.

*Kaşın mihrâbına baş koymayanlar  
Meger boynunda bağlıdır salibi<sup>1</sup>*

## Giriş

İslâm'ın yaklaşık 1500 yıldır insanlık kültür tarihine sağladığı etki ve katkı yadsınamayacak boyuttadır. İslamın bu etki ve katkısını belirleyen enstrümanların başında da kuşkusuz Kur'ân-ı Kerim gelmektedir. Getirdiği mesajlarla hayatın hemen her alanında etkisini göstermiş olan Kur'an karşısında, değişik insanî duruşlar oluşmuş ve bu doğrultuda özelde İslâm mezhepler tarihinin kayıt altına almaya çalıştığı pek çok fırka, mezhep ve tarikat tarih sahnesindeki yerini almıştır. Genel anlamda Bâtînlilik de, sözünü ettiğimiz bu fırka ve mezheplerin bir çoğunu etkilemiş en önemli fikir akımlarından birisi olmuştur. Bâtînliliğin yoğunlukla etkide bulunduğu alt fraksiyonlardan birisi de "Hurûfluk" akımıdır. Her akımda olduğu gibi Hurûfliğin de, kendi görüş ve ilkelerini Kur'an ve diğer dînî figürlerle desteklemeye yöneldiği görülmektedir.

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Samsun. email: unverm@omu.edu.tr

<sup>1</sup> **Nesîmî Dîvanı**, haz. Hüseyin Ayan, Ank. 1990, Akçağ Yayınları, Gazeller 432, Beyt: 12, s. 342.

Örneğin Hurûfliğin önde gelen halifelerinden biri olan Seyyid Nesîmî, gönül verdiği hareketi desteklemek ve güçlendirmek kasdıyla Kur'ân'ın sayısız âyet ve lâfzını gerek ihtibas, gerekse telmih yoluyla kullanmakta ve bu figürleri Hurûfî kıyafet giydirerek sunmaktadır. Kur'ân'a vukûfiyeti tartışılmaz olan Nesîmî, bu sayede Kur'an şairi ünvanını bizce hak da etmektedir. Ancak son tahlilde Nesîmî, Kur'ân'ı batıl akidesine alet etmeye çalışmış olmakla bu ünvanı lâıykıyla taşımamış, misyonu hidâyet olan Kur'ân'ı<sup>2</sup> Hurûfliğin payandası konumuna indirgemeye çalışmıştır.<sup>3</sup> Bu makale de, söz konusu şairin hac ibâdetine bakışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Çünkü hac menâsiki içinde yer alan motifler, Nesîmî şiirinde yoğun anlamda Bâtînî ve Hurûfî argümanlarla bütünleştirilmiş, yaygın İslâm fikhından farklı bir düzlemde ele alınmıştır.

### Nesîmî, Neden İslâm'ın Solunda?

Kur'an'da genel anlamda sağın pozitif, solun ise negatif anlamlarla yüklü olduğu görülmekle<sup>4</sup> birlikte, gerçekte İslâm'ın, modern çağlardaki sağ ve sol kavramlarıyla ilişkili olmadığı, bu itibarla da İslâm'ın solu gibi kimi deyişlerin tırnak içi kullanımının yerinde olmayacağı ortadadır. Ancak teorik ve pratik olarak kimi Hurûfî argümanların, kendilerini Müslümanların genelini çizgisi dışında bir yerde tanımlayan kimi fırkaların temelinde harç olması, benimsenen yöntemleri de asıl kaynakları itibariyle İslâm'ın onaylamaması, önde gelen bir Hurûfî halifesi olarak ünlü Dîvan şâiri Nesîmî'yi İslâm'ın solunda bir konuma oturtmaktadır. Aslında sadece Hurûfîlik değil, Şiilik ve onun Bâtînî öğretileri de, Fazlur Rahman'ın deyişiyle "sûfliğin sol kanadı"<sup>5</sup> nı<sup>5</sup> oluşturan bazı tarikatlar üzerinde, özellikle Anadolu'daki Bektâşî tarikatı üzerinde güçlü bir tesir icrâ etmiştir. Bir başka deyişle Türk-Dîvan şâiri Nesîmî'yi, böylesi -İslâm'ın solunda- bir kategoriye dahil eden sâik, onun sahip olduğu marjinallikte ve ortaya koyduğu eylem ve fikirlerin sağlıklı olup olmadıklarının kendisiyle test edilebileceği bir ön kurallar manzûmesinde, örneğin zâhirî ve lügavî kurallardan tecrid olmasında yatmaktadır. Buna ilâveten, modern çağların sosyo-kültürel insanlık tarihine armağan ettiği "sağ" ve "sol" ayrımında tebârüz eden "sol" duruşun, sözü edilen kişi ve akımlara açık destek vermesi de bir Kur'an ve Dîvan şâiri olarak Nesîmî'yi daha çok İslâm'ın solunda bir yere ittiğini ileri sürmek mümkün görünmektedir.

<sup>2</sup> Bkz. Bakara (2) : 2.

<sup>3</sup> Nesîmî'nin Kur'an vukûfiyeti ve onun Kur'an manipülasyonlarına sayısız örnekler için bkz. Ünver, Mustafa, **Nesîmî Örneğinde Hurûfîlik ve Kur'an**, Ankara 2003, Feccr Yayınları, III.Bölüm.

<sup>4</sup> Bkz. Vâkıa (56) : 27, 38, 41, 90, 91 ; Hakka (69) : 19, 25 ; Saffât (37) : 28 ; İsrâ (17) : 71 ; Müddessir (74) : 39 ; İnşıkak (84) : 7.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, **İslâm**, çev. M.Dağ-M.Aydın, IV. Bsk., Ank. 1996, Selçuk Yayınları, s.218.

### Nesîmî'nin Hayatı ve Hurûflığı

Büyük Türk şâiri Nesîmî, sadece edebiyat tarihi değil, dinler tarihi itibariyle de oldukça önemli bir şahsiyettir. Buna rağmen M.F.Köprülüzâde'nin dediği gibi hayatı maalesef yeteri derecede tetkik edilmemiş, ona ait belli bir monografî bile yazılmamıştır. Halbuki doğunun ve batının eski yeni pek çok aydını, ondan çeşitli vesilelerle söz etmişlerdir.<sup>6</sup>

Bilindiği gibi Türkler, IX. yüzyıldan itibaren kitleler halinde, kendi gönülleriyle İslâm'ı kabul etmişlerdir. Pek çok derviş, göçebe Türkler arasına girerek İslâm'ı sade bir dille yaymaya çalışmış, kimi zaman da dini, içten gelen samimi duygularını kalıplarına döktükleri şiirlerle anlatmış, böylece bir anlamda bu gezginci dervişler, Türk Tasavvuf Edebiyatının da temelini atmışlardır.

Ne ki, her malın bir alıcısı olduğu gibi, aşırı bir fırka olduğu açıkça bilinen Hurûflik akımından etkilenen, hatta onun halife ve müritleri arasında yerini alan kimi Türk şâirleri de çıkmıştır. Esasında Hıfzı Tevfik'in de dediği gibi, bir çok şâir ve edebiyatçının bu akımdan etkilenmesi, daha çok Hurûfliğin düşünce ekolü yönüyle değil, kelime ve harf oyunlarına müsait olması yönüyle söz konusu olmuştur.<sup>7</sup> Hurûflik akımından etkilenen en önemli Türk şâir, yazar ve fikir adamları arasında, başta Nesîmî olmak üzere Refîî, Abdülmecid b. Ferište, Muhîfî, Usûlî lâkaplı Yenicevardarlı Hayrâtî, Yûsuf-Sîne-çâk, Arşî, Misâlî (Gül Baba), Rûhî Bağdâdî, Yemînî, Muhyiddîn Abdal, Şâh-Hanân, Vahdetî, Penâhî ve Habîbî gibi pek çok ismi saymak mümkündür.<sup>8</sup>

Tam adı Seyyid Ömer İmâdeddîn Nesîmî olan<sup>9</sup> şâirimizin "Nesîmî" adı, onun şiirde kullandığı mahlasıdır. Lâtîfî'ye göre, Bağdat yakınlarındaki "Nesîm" kasabasından olması sebebiyle bu adı almıştır.<sup>10</sup> Bununla birlikte, onun "Âdumu Hak'den Nesîmî yâzerem" şeklindeki tuyuğundan hareketle kendisine Nesîmî adının üstadı Fadlullah tarafından verildiğini çıkarmak da mümkün görünmektedir.<sup>11</sup>

Doğduğu yer ve zaman hakkında kesin bilgi bulunmayan Nesîmî'nin XIV. asrın son yarısıyla XV. asrın ilk yılları arasında yaşadığı kesin olarak

<sup>6</sup> Köprülüzade, M.Fuad, "Nesîmî'ye Dair", Hayat Mecmuası, 1927, c.I, S.20, s.2.

<sup>7</sup> Gönensay, Hıfzı Tevfik, N. Sami Banarlı, **Türk Edebiyatı Tarihi**, III. Bsk., İst. 1943, Remzi Kitabevi, s.93.

<sup>8</sup> Bkz. Muhtar, Cemal, "**Hurûfî Türk Şâirleri**", MÜİFD. S.IV, 1986, s.225-226 ; Ertaylan, İsmail Hikmet, **Hurûfî Edebiyatı Örnekleri I. Gencnâmei Refîî**, İst. 1946, İstanbul Üniversitesi Yayınları, s. 1.

<sup>9</sup> Bkz. Bursalı, Mehmet Tahir Bey, **Osmanlı Müellifleri**, İst. 1972, Meral Yayınları, c.II, s. 245.

<sup>10</sup> Lâtîfî, **Tezkiratü'ş-Şuarâ**, Türk Tarih Kurumu Ktb., (yazmalar bölümü) No. Y/108, s. 135 ; Şemseddin Sami, **Kâmûsu'l-A'lâm**, İst. 1316, Mihran Matbaası, c.VI, s. 4576.

<sup>11</sup> Kürkcüoğlu, Kemâl Edib, **Seyyid Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler**, II. Bsk., Ank. 1985, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. II.

bilinmektedir.<sup>12</sup> Onun nerede doğduğu konusunda aşağıdaki rivâyetler bulunmaktadır: a) Bağdat yakınlarında Nesîm denilen bir köy veya nahiyede doğmuştur.<sup>13</sup> b) Irak halkındandır.<sup>14</sup> c) Diyarbakırlıdır.<sup>15</sup> d) Tebrizlidir.<sup>16</sup> e) Şirazlıdır.<sup>17</sup> f) Nusaybin/Nissibinlidir.<sup>18</sup> g) Nesîm'in Bağdat değil de Halep köylerinden biri olduğu yönündeki iddiaya göre de Haleplidir.<sup>19</sup>

Osmanlı İmparatorluğunun üçüncü padişahı Murad zamanında yaşadığı bilinen<sup>20</sup> Nesîmî'nin doğduğu yerde olduğu gibi, doğduğu yılda da görüş birliği söz konusu değildir. Ancak 788/1385 yılında Hurûfliği sistemli olarak kuran Fadlullah'ın kendisine "halifelik" ünvanını, ancak 40-45 yaşlarında vermiş olabileceği ihtimaline dayanarak Nesîmî'nin 740-745/1339/1344 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>21</sup>

Nesîmî'nin kendinden söz ettiği bir şiirinde "Hâşimî'yem, Kureşî'yem" demiş olmasına ve *Hadikatüs's-Selâtin* adlı eserde onun Iraklı olduğunun söylenmesine bakıldığında onun Arap olduğu da söylenmektedir. Ancak Âşık Çelebi de *Meşâirü's-Şüarâ*'da onun "Türkmâniyyü'l-Cins" olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup> Öte yandan Nesîmî'nin Türk dilini kullanmadaki engin kudretine, Türk Edebiyatında gösterdiği üstünlüğe bakarak, onun yüzyılların süzgecinden geçerek Türkleşmiş bir soydan geldiğine, ana dilinin de Türkçe olduğuna hükmetmek de kuvvetle muhtemel görünmektedir. Nitekim Nesîmî'nin Türk olma ihtimalini destekleyen argümanlardan biri de, bir Dîvan tertibine yetecek miktarda Farsça şiirler yazmakla beraber, Türkçe şiirlerinin daha fazla sayıda olmasıdır. Ayrıca Türkçe şiirleri diğerine nazaran çok daha

<sup>12</sup> Cânib, Ali, "Seyyid Nesîmî ve Tuyuğları", Güneş Mecmuası, 1927, S. 7, s. 12 ; Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, I.

<sup>13</sup> Lâtîfî, *Tezkire*, 134 ; Azzâvî, Abbâs, *Târîhu'l-İrâk beyne İhtilâleyn*, I. Bsk., Bağdad 1936-1939, Matbaatü't-Tüfeyd el-Eliyye, c. III, s. 47 ; Hammer, B.J.V. Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, trz., Berikan-Emir Yayınları, c. I, s. 522 ; Cânib, "Seyyid Nesîmî ve Tuyuğları", 12 ; Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, V ; Gölpinarlı, Abdülbâki, "Nesîmî" Md., İslâm Ansiklopedisi, İst. 1964, MEB. Basımevi, c. IX, s. 206.

<sup>14</sup> *Hadikatüs's-Selâtin*, TTK. Ktp., fotokopi, No. 21, vr. 29a-30b.'den nak. Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, V.

<sup>15</sup> Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şüarâ*, TTK.Ktb., (yazmalar bölümü) nr. YI/112, s. 288. Ayrıca bkz. Ali Emiri, *Esami'i Şüara-yi Amid*, Fatih-Millet Ktb., Ali Emiri Efendi Kısmı, No. 781/1, vr. 53a'dan nak. Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, V.

<sup>16</sup> Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk*, III, 45.

<sup>17</sup> *Riyâdu'l-Ârifin*, s. 47'den nak. Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, V.

<sup>18</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 432 ; Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, V.

<sup>19</sup> Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, III.

<sup>20</sup> Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, XVII.

<sup>21</sup> Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, VI.

<sup>22</sup> Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şüarâ*, s. 289 ; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 245 ; Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, VI-VII.

anamlı ve içerikli bir yapıya sahiptir. Buna göre Nesîmî'nin Türk olması, daha önce de söylendiği gibi kuvvetle muhtemeldir. Kaldı ki Nesîmî'nin şiirindeki "Hâşimîyem, Kureyşîyem" şeklindeki ifadelerini, sahip olduğu ehl-i beyt sevgisiyle izah etmek de mümkündür.

İlgili bütün kaynaklara göre Seyyid Nesîmî, Esterabadlı Fadlullah Naîmî'nin ortaya attığı ve yaymaya çalıştığı Hurûfîliği benimsemiş, kurucusu tarafından kendisine "Halifelik" verilmiş, daha üstadı hayattayken sistemin önde gelen propagandacılarından olmuş, onun öldürülmesinden sonra da gizlenme lüzûmu bile duymadan kendisini davasına adayarak gayret ve himmetini arttırmış, bu maksatla ölümü bile göze alarak, o zamanlar "Diyâr-ı Rum" denilen Anadolu'yu, Irak'ı, Suriye'yi dolaşmış, pek çok insanı çevresinde toplamayı başarmış, hatta bir kısım Anadolu Beylerini de etkisi altına alarak, kendisi gibi dâîler yetiştirmiş çok önemli bir şahsiyettir.<sup>23</sup>

Davası uğrunda sahibi olduğu cesaret ve gözüpeklilik, belki de başına gelen tüm olumsuzlukların sebebi olmuş, öldürülmeden önce yıllarca zindanlarda yatmıştır. Bu tespiti destekleme bağlamında, Beşâret-nâme adlı eserin de Refîî, Nesîmî'nin uzun yıllar zindanlarda bağlı tutulduğunu ve de sonunda öldürüldüğünü söylemektedir.<sup>24</sup>

Nesîmî'ye göre çekilen bu sıkıntılar hiç önemli değildir, çünkü onun asıl ulaşmak istediği makam, şeyhi Fadlullah Esterabâdî'yle vuslata ermektir. Madem ki öldürüldüğü için şeyhiyle bu dünyada vuslata ermek imkânsızdır; bu takdirde Nesîmî de canını onun yolunda feda etmekten çekinmeyecek, hatta derisinin soyulmasını bile umursamayacaktır.

Çün dilerdi hasta gönlüm vâsıl olmak yâr ile  
Koy neçe soyarsa soysun bu pelîd kassâblar<sup>25</sup>

Nesîmî, başına gelen belaların sırrını ifşa etmekten kaynaklandığını açıkça dile getirir:

Fâş eyledim cihâna *ene'l-hak* rumûzunu  
Doğru haberdür anun için dâra düşmüşüm<sup>26</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi, Nesîmî, bu durumdan hiç de şikâyetçi değildir. Çünkü ona göre davası için çile ve dert çekmeye hazır olmayan kimse,

<sup>23</sup> Kürkçüoğlu, **Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler**, XIV ; Caferoğlu, Ahmet, "Azerbeycan Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı, Ank. 1976, s. 467 ; Özmen, İsmail, **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**, Ank. 1998, Kültür Bakanlığı Yayınları, c. I, s. 249.

<sup>24</sup> Refîî, **Beşâretnâme**, 113b, beyit: 9'dan nak. Gölpinarlı, "Nesîmî" Md., IX, 207.

<sup>25</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 90, Beyt: 14, s. 130.

<sup>26</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 257, Beyt: 8, s. 234.

gerçekten inanmış değildir, böyle bir kişi olsa olsa sadece bir müddeîdir. Aşağıdaki beyit, onun bu yönünü açıkça dile getirmektedir:

Derde müştâk olmayan kimdir ki dermân isteye  
Kabl-i mevdi bilmeyen sen sanma kim cân isteye<sup>27</sup>

Anlatımlara göre, başına çeşitli belâların geleceği tahmin edilerek, kendisine, taşıdığı Hurûfluk sırrını ifşâ etmemesi tenbih edilmiş, ise de Nesîmî, Mesnevî tarzında yazdığı bir şiirle artık tahammülünün kalmadığını bildirerek sırrını ifşâ etmiştir. Gerçekte yoğun bir şekilde Hurûfluk propagandasına dalmış olması sebebiyle hayâtî tehlikesi artmış, taraftarları ve sevenleri çoğalmış ve Hurûfluk düşüncesinin iyice yayılmasından korkulmaya başlanmıştır. Çünkü artık şiirleri Hurûfî taifesi içinde tagannî ediliyor, belâgati ve büyüleyici üslûbu dinleyenleri etkiliyor, Farsça ve Türkçeyi telkinlerine ustaca vasıta kılıyordu. Hatta şöhreti öylesine artmıştı ki, neredeyse akımın kurucusu Fadl'ın şöhretini gölgede bırakır hale gelmişti. Bu tespitten hareketle, şayet Nesîmî olmasaydı, Hurûfluk de bu gücüne asla kavuşamazdı şeklindeki yorumlar yapılmaktadır. Çünkü, şeyhi Fadlullah'ın bile korkup açığa vuramadığı Hurûfluk sırrını, Nesîmî açıkça ilan etmişti.<sup>28</sup>

Tarihçi Hammer'e göre, Nesîmî'nin sırrını halka ifşâ etmesi ve böylece onun, görevleri nasların zâhirîne göre hüküm vermek olan kadılara teslim edilmesi çok büyük tedbirsizlik olmuş, böylece Nesîmî'nin fecî âkıbeti için düğmeye basılmıştır.<sup>29</sup>

Lâtîfî'ye göre ise Nesîmî'nin katline sebep, onun "Mansur ene'l-hak söyledi/hakdır sözü hak söyledi" beyti olmuştur.<sup>30</sup>

Nihayet Muhammed Râgıb et-Tabbâh'ın *A'lâmü'n-Nübelâ' bi Târîhi Halebi's-Şehbâ* adlı eserinden öğrendiğimize göre, Mısır Memlûk Sultanı Melikü'l-Müeyyed, aşağıdaki ifadelerle Nesîmî hakkındaki ölüm fetvasını tasdik etmiştir:

"...derisi yüzüle, ölüsü Haleb'de 7 gün teşhir edile, durumu herkese duyurula, sonra uzuvları parçalana, birer parçası inançlarını bozduğu Dul Kadir (Zü'l-Kadr) oğlu Ali Beğ'le kardeşi Nâsirü'd-Dîn'e ve Kara Yülük Osman'a gönderile!"<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 397, Beyt: 1, s. 320.

<sup>28</sup> Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk*, III, 51 ; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhây, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab*, Beyrut, trz., el-Mektebü't-Ticârî, c. VII, s. 144 ; Gölpinarlı, "Nesîmî" Md., IX, 206 ; Kürkçüoğlu, *Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler*, XIX.

<sup>29</sup> Bkz. Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I, 522.

<sup>30</sup> Lâtîfî, *Tezkire*, 135a.

<sup>31</sup> Tabbâh, Muhammed Râgıb el-Halebî, *A'lâmü'n-Nübelâ bi Târîhi Halebi's-Şehbâ*, II. Bsk., Haleb 1988, Dâru'l-Kalem, c. III, s. 15-16 ; Kürkçüoğlu, *Nesîmî*

Derisi yüzülerek öldürülmesi Nesîmî'yi daha çok kahraman yapmış, Gölpınarlı'nın deyişiyle onu tam anlamıyla "erenlerin serdengeçtisi" makamına yükseltmiş, Hallac-ı Mansur ayarında görülmesine neden olmuştur. Nitekim *Sohbetnâme* adlı eserde, Oğlanlarşeyhi İbrahim'e ait olan "Mansur ve Nesîmî erenlerin serdengeçtileridir"<sup>32</sup> şeklindeki sözü yer almaktadır. Hakkında pek çok menkıbe çıkmasının yolu da yine bu vesileyle açılmıştır.

### Eserleri ve Şairliği

Başlıca eserleri Türkçe ve Farsça Dîvanlar<sup>33</sup> olan Nesîmî'nin Farsça Dîvanı, biri Türkçeye çevrilmiş şekliyle olmak üzere, Bakü'de iki defa yayınlanmıştır.<sup>34</sup> Türkçe Dîvanı ise Türkiye'de eski harflerle beş defa,<sup>35</sup> yeni Türk harfleriyle de biri K. Edib Kürkçüoğlu tarafından seçmeler halinde, diğeri de bizim bu çalışmada temel kaynak olarak müracaat ettiğimiz ve Hüseyin Ayan tarafından doktora tezi olarak yayına hazırlanan Nesîmî Dîvanı'dır.<sup>36</sup>

XV. yy. Türk-Âzerî lehçe edebiyatının bir yüksek zümre mutasavvıfı olarak yetiştirdiği en büyük şâiri<sup>37</sup> Nesîmî'nin her şeyden önce inancı uğrunda canını verecek kadar kuvvetli bir inanca sahip olması, şiirlerinin didaktik bir mahiyet taşımasına vesile olmuştur. Bununla beraber onun şiirleri o kadar liriktir ve o kadar aşkla doludur ki, insan onun şiirlerini okurken inancının telkin ettiği fikirlerin mahiyetini düşünmekten öte, samimî heyecanından etkilenmekte, onun duyumsadığı aşk havasına girmektedir. Örneğin "Gel gel berû ki savm ü salâtın kazâsı var/Sensiz geçen zamân-ı hayâtın kazâsı yok" dizelerinin yaydığı heyecanı hissetmemek neredeyse imkânsızdır. Nesîmî, aynı zamanda bütün İran şâirlerini okumuş ve hiç sürçmeden Farsça ve Arapça şiirler söyleyecek kadar iyi yetişmiş bir şâirdir. Hatta Nesîmî, aşk üzerine yazdığı şiirlerin etkisinden Şirazlı Sa'dî'yi bile coşturabileceğini "Çün söze

---

**Dîvanı'ndan Seçmeler**, XVII ; Gölpınarlı, "Nesîmî" Md., IX, 207 ; Aşık Çelebi, **Meşârü's-Şüarâ**, 289.

<sup>32</sup> Gölpınarlı, **Nesimi-Usuli-Ruhi Hayatı, Sanatı, Şiirleri**, İst. 1953, Varlık Yayınları, s. 6.

<sup>33</sup> Bu Dîvanların yazma ve matbu nüshaları hakkında geniş bilgi ve tanıtımlar için bkz. Kürkçüoğlu, **Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler**, XXVI-XXIX ; Gölpınarlı, "Nesîmî" Md. IX, 207. Ayrıca bkz. Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, II, 245.

<sup>34</sup> **Nesîmî-Dîvan**, haz. Hamid Mehemedzâde, Bakı 1970 ; **İmâdeddin Nesîmî-Farsça Dîvan**, red. Ekrem Cafer, Bakı 1972.

<sup>35</sup> **Dârü't-Tıbâati'l-Âmire** Matbaası, İst., 1260 ; **Tasvîr-i Efkâr** Matbaası, İst., 1286 ; **Ahter** Matbaası, İst., 1298. Bunlardan başka biri 1286 tarihli, basım yeri belli olmayan, öteki de hem basıldığı yer, hem de basıldığı tarihi olmayan taşbaskı usûlüyle yapılmış iki baskısı daha vardır.

<sup>36</sup> Dîvanları hakkında bilgi için ayrıca bkz. Bkz. Köksal, M. Fatih, "**Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuğuğları**", *Journal of Turkish Studies* (Türklük Bilgisi Araştırmaları), ed. Şinasi Tekin ; Gönül Alpaytekin, Vol. 24/I, 2000, p. 187.

<sup>37</sup> Bkz. Gönensay, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 92.



gelip aşk sözün kılrsa Nesîmî/Zevkından anun cûşa gelir Sa'dî-i Şîrâz"<sup>38</sup> beytiyle haykırılmaktadır. Nitekim onun şairlik gücünü çok yüksek ifadelerle takdir eden A.Gölpınarlı'ya göre, Nesîmî üzerinde Mevlânâ'dan başkasının izi görülmemektedir ve bu da onun ne kadar kudretli bir şâir olduğunun delilidir.<sup>39</sup>

Son derece etkileyici tasavvufî didaktik ve lirik şiirleri olan Nesîmî'nin güçlü ve ahenkli üslûbu yanında, sadeliği de dikkat çekmektedir.<sup>40</sup> Şiirde büyük bir kudretin sahibi olan Nesîmî, çoğunlukla akidesini telkine çalışmakla beraber, din dışı kimi konularda ve aşk hakkında çeşitli gazeller de yazmıştır.<sup>41</sup> Divânında, İran Edebiyatına yabancı, ama klâsik Türk şiirinin temel nazım formlarından olan Tuyuğlara da yer vermesi oldukça önemli bir husustur.<sup>42</sup> Hatta Türklere özgü bir nazım şekli olan "Tuyuğ" kaleme almış az sayıdaki şâirimizden biri olması da, onun şairliği adına önemli bir meziyettir.<sup>43</sup> Nitekim tuyuğ, İran'dan bize geçmiş Dîvan edebiyatına Türkler tarafından eklenmiş bir şiir formatıdır. Tuyuğ, Çağatay ve Azerî şâirlerde görülmekle birlikte, Anadolu şâirlerinde görülmeyen bir nâzım şeklidir.<sup>44</sup>

Nesîmî'nin herkes tarafından büyük şâir olarak kabul görmesi, taklitlerinin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak gerçek Nesîmî şiirleriyle taklitleri arasında çok büyük farklar bilinmekte ve taklitlerinin fazla bir şiirsel değere sahip olmadıkları, uzmanlar tarafından belirtilmektedir.<sup>45</sup>

Aynı zamanda Âzerî Türkçesine de gerçek bir edebî şekil vererek onu temellendiren Nesîmî, şiirlerinde canlı bir halk dilinden yararlanmış, Arapça ve Farsça kelimeler yerine arkaik Türkçe unsurları yerleştirmeye çalışmış, Türkmenî ve Anadolu ağızlarında şiirler yazarak sahip olduğu sempatiyi daha da artırmıştır.<sup>46</sup>

Nesîmî, Fadl'ın halifesi olması yönüyle önde gelen bir Hurûfî şahsiyeti olmakla beraber, düşünce ve zihni arkaplanı Fadlullah'ın kendisinden, başka bir

<sup>38</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 180, Beyt: 4, s. 187.

<sup>39</sup> Bkz. Gölpınarlı, Nesîmî, Usulî, 9 ; Timurtaş, Faruk. K., "Türk Edebiyatı -XII. Asır Ortasına Kadar-" , Türk Dünyası El Kitabı, Ank. 1976, s. 420 ; Cânib, "Seyyid Nesîmî ve Tuyuğları", 13 ; Gönensay, Hıfzı Tevfik ve diğerleri, Türk Edebiyatı Numuneleri, İst. 1926, Milli Matbaa, c. I, s. 101 ; Ulusoy, A. Celâlettin, Yedi Ulu'lar, Ank. 1990, Ajans Türk Matbaası, s. 9.

<sup>40</sup> Mansuroğlu, Mecdut, Türk Edebiyatı, çev. Muhammed Yelten, İslâm Düşüncesi Tarihi adlı derleme içinde, ed. M.M.Şerif, c.III, s. 282 ; Bursalı, Osmanlı Müellifleri, II, 245.

<sup>41</sup> Gölpınarlı, "Nesîmî" Md., IX, 207.

<sup>42</sup> Bkz. Mansuroğlu, Türk Edebiyatı, III, 282.

<sup>43</sup> Gönensay, Türk Edebiyatı Tarihi, 93 ; Köksal, "Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları", 187.

<sup>44</sup> Cânib, "Seyyid Nesîmî ve Tuyuğları", 12.

<sup>45</sup> Örneğin bkz. Özmen, Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, I, 250.

<sup>46</sup> Bkz. Caferoğlu, Ahmet, Yavuz Akpınar, "Azerbeycan Türkleri Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı, Ank. 1992, s. 601-603.

deyişle<sup>47</sup> İran'lı Hurûflerin görüşlerinden daha tutarlı ve daha sistematiktir. Nitekim Nesîmî; devri, hakimiyeti altına alan vahdet-i vücud ve diğer tasavvuf teorilerinin derinliğinde yaşamış, çevresinin ve zamanının üstüne çıkmış bir şahsiyet olmuştur. Kur'an ahlâkını savunmuş, düşüncelerini İslâmî terimlerle ifade etmiş, vahdet-i vücud felsefesine gönül vermiş bir düşünür ve şâirdir. Onun bu mütefekkir şâirliği, özellikle kendisinden sonra gelen Usûlî,<sup>48</sup> Penâhî, Temannâî ve Virânî<sup>49</sup> gibi kimi şâirleri etkilemesine de sebep olmuştur.<sup>50</sup> Burada yeri gelmişken belirtmelidir ki onun Kur'an ahlâkını savunmuş olması, fikirlerini İslâmî terimlerle ifade etmiş olması, Nesîmî'nin İslâm'ın solunda bir konumda bulunmasına aykırı değildir. Çünkü Bâtınî çizgide duran bir kimse de pekâlâ kendisini Kur'an terimleriyle ifade edebilmekte, evrensel ahlak kuralları olan Kur'an ahlâkını savunabilmektedir.

Neticede Nesîmî, doğal olarak, Hurûfî akımının tüm karakteristik özelliklerine sahiptir ve her fırsatta bu ilkelerin savunulması ve yayılması işini üstlenmektedir. Bu makale sınırları içinde bir tanesinden söz edecek olursak, örneğin Hurûfîliğin "ses" ve "söz" anlayışlarına bir yönüyle temas etmemiz mümkündür: Nesîmî'ye göre Tanrı, *küntü kenz* (gizli hazine)<sup>51</sup> halindeyken, mutlak ve sonsuz olan güzelliğini görünür hale getirmek istemiş, bunun için de mahlûkâtı yaratmıştır. Bu yüzden insan bu âlemde, Tanrı'nın varlığına girebilme yeteneğine sahip olmuş, Tanrı'nın güzelliğini yansıtır hale gelmiştir. İnsanın özünü meydana getiren sestir, ses ise insanda söz olarak gerçekleşmektedir.<sup>52</sup>

### Nesîmî Şiirinde Hac Motifleri

Bu başlık altında Nesîmî şiirlerinde özellikle hac motifini inceleyerek onun bu önemli farizaya ait figürleri, Hurûfîlik istikametinde nasıl te'vil ettiğini ortaya koymak istiyoruz:

Lügat olarak "Hac", tazim edilecek yer ve makamlara ziyarete bulunmaktır. Dînî bir terim olarak ise ibadet amacıyla, hac ayları olarak bilinen Şevval, Zilkâde ve Zilhicce aylarında Arafat'ta belirli bir vakitte

<sup>47</sup> Çubukçu, İbrahim Agâh, **İslâm Düşünürleri**, II., Bsk., Ank. 1983, AÜİF. Yayınları, s. 125.

<sup>48</sup> Bkz. Gölpınarlı, **Nesîmî, Usuli**.

<sup>49</sup> Şâir Virânî hakkında geniş bilgi için bkz. Özmen, **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**, II, 429-467 ; Melikoff, **Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe**, çev. Turan Alptekin, İst. 1998, Cumhuriyet Yayınları, s. 173.

<sup>50</sup> Bkz. Gönensay, **Türk Edebiyatı Numuneleri**, I, 101 ; Caferoğlu, "Azeri Edebiyatı", 467 ; Tabbâh, **A'lâmü'n-Nübelâ**, III, 16.

<sup>51</sup> Bu hadis için bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amme'stehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs**, IV. Bsk., Beyrut 1985, Müessesetü'r-Risâle, c.II, s.132.

<sup>52</sup> Bkz. Nesîmî Dîvanı, Gazeller 269, Beyt: 16, s. 241 ; Gazeller 254, Beyt: 7, s. 232 ; Gazeller 394, Beyt: 16, s. 318 ; Gazeller 23, Beyt: 12, s. 87 ; Kürçüoğlu, s. 191, 59 Gazel, 8. Beyit ; s. 364, 114 Gazel, 6. Beyit. Ayrıca bkz. Ulusoy, **Yedi Ulu'lar**, 9.

durmaktan, daha sonra Kâbe'yi usûlüne göre tavaf etmekten ibaret olan ve İslâm'ın şartlarından da birisini teşkil eden mâlî ve bedenî bir ibadettir.<sup>53</sup>

Öncelikle bilinmelidir ki Hurûflikte yüz, yanak, çehre ve bu mânâlara gelen kelimeler, ilâhî tecellîlerin zuhur mahalleri olarak kabul edilmekte<sup>54</sup> bunun için de bu mahaller, Kâbe ile özdeş kılınmaktadır. Çünkü Kâbe vuslat makamıdır, âşık ile mâşûkun buluşma yeridir. İnsan yüzündeki sırlara inanmak, başka bir deyişle Hurûfî olmak, ilâhî vuslata erişmek olduğundan, tüm bu uzuvların Kâbe'yle eşdeğer telakkî edilmesinden daha normal bir şey yoktur. Aynı şekilde hac farızasının önemli figürlerinden olan Safâ ve Merve tepeleri de Hurûfî argümanlarla özdeş kılınmakta; Merve, -bir anlamda- zâhirî haccı temsil ederken, Safâ sırlara vâkıf olmuş haccı temsil etmektedir. Arı, saf, neşeli, şen ve mutlu anlamındaki "safâ" kelimesiyle de tevriye sanatı yapılan "Safâ" ismi, bir taraftan Merve'nin karşısındaki tepeyi; diğer taraftan da "safâ ehli" olan Hurûfî duruşu sembolize etmektedir.<sup>55</sup>

Yine bu farızayla ilgili olarak "**îd-i ekber**" deyişi, en büyük bayram anlamına gelmekte ve ilk günü, cumaya rastlayan kurban bayramı için kullanılmaktadır.<sup>56</sup> Hacıların Arafat'a çıktıkları günün cumaya rastlaması haline de "**hacc-ı ekber**"<sup>57</sup> denilmektedir. Ne var ki tüm bu figürlerin, Nesîmî şiirlerinde Hurûfî argümanlarla nasıl bütünleştirildiği birazdan görülecektir.

Bu itibarla, Hurûfîlerde Mekke'ye haccetmek, bir yükümlülük olarak kabul edilse bile, onların Allah'ın gerçek evi, yani beytullah olarak insan yüzünü gördükleri çok açıktır. Nitekim haccın tüm usûl ve erkânı, -diğer hususlarda da olduğu gibi- gerçek anlamın 28 ve 32 sayılarında bulunduğu delâlet etmektedir. Örneğin Mekke'de Kâbe'yi tavaf 14 kez yapılmakta; oraya ilk varıldığında yapılan 7 kudüm tavafı ile ayrılırken yapılan 7 adet vedâ tavafı da 14 sayısına ulaşmaktadır. Umre tavafı da 7 kez olduğu ve Safâ ile Merve arasında da yedi kez koşulması gerektiği hesap edildiğinde, toplam kutsal 28 sayısı elde edilmektedir. Öte yandan 7 tavaf, yedi *hattı ümm* ile Fâtihâ'nın 7 âyetini de temsil etmektedir. Hacer-i Esved'in 7 kez öpülüşü de Havvâ'nın yüzündeki 7 çizgiye yapılan bir göndermedir. Bunun gibi umrenin 7 tavafı da,

<sup>53</sup> Bkz. Döndüren, Hamdi, **Delilleriyle İslâm İlmihali**, İst. 1991, Erkam Yayınları, s.559.

<sup>54</sup> Bkz. Harputlu İshak Efendi, **Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Eşrâr**, T. Tarih Kurumu Kütüphanesi, (yazmalar bölümü) No. Y/441, vr. 74-75 ; Birge, John Kingsley, **Bektaşilik Tarihi**, çev. Reha Çamuroğlu, İst. 1994, Ant Yayınları, s. 169 ; Huart, Cl., "**Hurûflik**" **Md.**, İslâm Ansiklopedisi, İst. 1977, MEB. Basımevi, c. V/I, s. 598 ; Köprülü, Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, III. Bsk., Ank. 1976, DİB. Yayınları, s. 331 ; Ateş, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, Ank. 1974, AÜİF. Yayınları, s. 327 ; Muhtar, "**Hurûfî Türk Şâirleri**", 220-221.

<sup>55</sup> Bkz. Kürkçüoğlu, **Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler**, 136.

<sup>56</sup> Bkz. Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İst. 1998, Rağbet Yayınları, s. 170.

<sup>57</sup> Bkz. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 127.

yanaklardaki sakallar, dudak üstündeki kıllar, çeneden uzayan sakalın iki yanı ve alt dudaktaki kıllar olmak üzere insan yüzündeki yedi çizgiyi temsil etmektedir. Mina'da Şeytan'a atılan 7 taş, Şeytan'ın tanımadığı ve bu yüzden lânetlendiği 7 temel çizgiyi temsil eder. Her gün Beytullah'ı tavaf eden 70 melek, kef ve nun harfleri çıkarıldığında 72 harfe tekabül etmektedir. Şu halde hacca gitmek, haccın önemini bilmek demektir. Haccın 28 ve 32 harfle olan bağlantısını anlamadan ve bu manaya gönül vermeden, fiziksel olarak yüz kez hacca gitmenin bile kazandıracağı bir sevap yoktur.<sup>58</sup>

Bu yüzden Hurûflerin haclarını, Fadlullah'ın mezarının bulunduğu ve "Maktal-gâh" adını verdikleri Alıncak'ta edâ ettikleri ve burada ihrama büründükleri haber verilmektedir. Nitekim kıblelerinin de Alıncak olduğu ileri sürülen Hurûfler, burada yedi defa tavaf etmekte ve "Mârân-Şâh" dedikleri Mîrân-Şah'ın yaptırdığı, yahut tamir ettirdiği Senceriyye kalesine taş atarak Şeytân'ı taşladıklarına inanmaktadırlar.<sup>59</sup>

Ne var ki, bu bilgiler doğrultusunda şekillenen ibadetlerin, -özellikle de hac ibadetinin- Hurûfler tarafından ne kadar ve ne zamana kadar icra edildiği sorusuna, tam olarak cevap verilememekte, bunu kısa bir dönem tatbik ettikleri tahmin edilmektedir. Çünkü son dönemlere ait kaynaklarda bu ibadet şekillerine rastlanmaması Hurûflerin ancak az bir zaman bu ibadetleri edâ edebildikleri ihtimalini desteklemektedir.<sup>60</sup>

Şimdi hac motifinin Nesîmî şiirlerinde nasıl karşılık bulunduğunu detaylı olarak incelemeye çalışalım:

Hacc u ihrâm u ziyârettir yüzün

Cümle eşyâdan ibârettir yüzün<sup>61</sup>

Daha önce de zikredildiği üzere Hurûfilikte "yüz" motifi, en kutsal ve sırlı figürlerden olup, ilâhî tecellînin zuhur makamı olarak kabul edilir. Çünkü insan yüzünde, her şey saklıdır ve bu sırlar, ancak Hurûfler için keşfolunur. Görüldüğü gibi Nesîmî şiirinde de yüzdeki sırrı görmek, onu ziyaret etmek, daha açık bir deyişle Hurûfî akideyi benimsemek, hac ve ihramla özdeş kılınmaktadır.

Otuz ikinin alâmıdır yüzün

Ka'benin Beytü'l-Harâmıdır yüzün<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Birge, **Bektaşilik Tarihi**, 175.

<sup>59</sup> Bkz. Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, Ank. 1989, T. Tarih Kurumu Basımevi, s. 26.

<sup>60</sup> Bkz. Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, 26.

<sup>61</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Tuyuğlar 148, s. 408. [Yüzünü ziyaret etmek, hac ve ihramdır/(Zira) yüzün her şeyi kapsar]

<sup>62</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Tuyuğlar 149, s. 408. [Yüzün, otuz iki sayısının alâmetleridir/Yüzün, Ka'be'dir, Beytü'l-Haremdir]

İnsan yüzünün Kâbe'ye, Beytü'l-Harâm'a tekâbul ettiğine ilişkin yaygın inanç, burada da dile getirilmiş, yüzün kutsal 32 sayısına işâret ettiği vurgulanmıştır. Bu figürlerin de klâsik Hurûfî esaslar olduğu çok açıktır.

Âşıkın *Beytü'l-Harâmıdır yüzün*  
Ârifin *Dâru's-selâmıdır yüzün*<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi insan yüzünün ilâhî tecelligâh oluşuna ilişkin Hurûfî esas, burada da tekrar edilerek bu kez yüz, Kâbe'ye ilâveten, aynı zamanda Kur'ânî bir kelime<sup>64</sup> olan ve “maddî ve manevî âfetlerden, hoşa gitmeyen şeylerden korunmuş olma” mânâsındaki **selâm** ile “ev, yurt” anlamındaki **dâr** kelimesinden oluşan ve cennetin adı olarak Kur'an'da geçen **dâru's-selâm** deyişiyile özdeş kılınmaktadır.<sup>65</sup> Buna göre yüz, âşık için beytü'l-harem, ârif için ise dâru's-selâm'dır.

Sen Merve ile bana Safâsın  
Ucdan uca gönlüme safâsın<sup>66</sup>

Bu beyitte de Nesîmî'nin Merve ve Safâ tepelerini, gönül verdiği şahısla bütünleştirmesinden başka, “safâ” kelimesinin hem bir tepe olan Safâ için, hem de neşe, eğlence anlamı için kullanılarak güzel bir “tevriye” sanatı yapıldığı görülmektedir.

Her mekân mescid oldu hem Ka'be  
Merve hakkında çün Safâ gördüm<sup>67</sup>

Nesîmî bu beyitte ise, Hz. Peygamber'in (sav) diliyle “bütün yer yüzü bana mescid ve temiz kılındı”<sup>68</sup> şeklinde ifade edebileceğimiz, İslâm dinine

<sup>63</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Tuyuğlar 146, s. 408. Ayrıca daha fazla örnek için bkz. **Nesîmî Dîvanı**, Tuyuğlar 144-159, s. 407-410. [Yüzün, âşık kimsenin Beytü'l-Haremîdir/ârif kimse için ise yüzün, barış yurdudur, cennettir]

<sup>64</sup> Bkz. En'âm (6) : 127 ; Yunus (10) : 25.

<sup>65</sup> Bkz. Topaloğlu, Bekir, “**Cennet**” **Md.**, DİA., c. VII, s. 377.

<sup>66</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Terci-i Bendler 2/IV, Beyt: 2, s. 374. [Sen benim için Merve ve Safâ'sın/Baştan başa gönlüme safâsın]

<sup>67</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Terci-i Bendler VI, Beyt: 14, s. 370. [Her mekan, hem mescid oldu, hem Ka'be/Merve hakkında Safâ gördüm]

<sup>68</sup> “**ve cü'ilet liye'l-ardu mesciden ve tahûran**”. Bu hadis için bkz. **Dârimî**, Salât, 111, Siyer, 29 ; **Buhârî**, Teyemmüm, 1, Salât, 56, Cihâd, 122, Ta'bîr, 11, 22, İ'tisâm, 1 ; **Müslim**, Mesâcid, 3, 5-7, 8 ; **Tirmizî**, Siyer, 5 ; Nesâî, Gusl, 26, Cihâd 1 ;

özgü beş esastan birini hatırlatmakta ve bunları da yine Merve ve Safâ motifleriyle süslemektedir.

Gel sûretinin sırrını hacc et adedince  
Ol mahrem-i esrâr<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi bu beyitte de Nesîmî, insan yüzünde sayısız sırlar bulunduğunu, bir kişinin bütün sırlara vâkıf olabilmesi, *mahrem-i esrâr* makamına yükselebilmesi için, Hurûflikteki kutsal sırları görebilmesi gerektiğini, hac motifleriyle de bütünleştirerek güçlü bir Hurûfî argüman ortaya koymaktadır.

Kim âlem-i sûret yolunun hac seferidir  
Fikr eyle amelde<sup>70</sup>

Nesîmî bu beyitte de, insan yüzündeki sırlara ulaşma çabasını hac yolculuğu olarak telâkki etmekte ve –konuyu Hurûflik argümanı olarak kullanması yanında- çarpıcı bir benzetme örneği sergilemektedir.

Kâfirin büt-hânesi var mü'minin beytü'l-harâm  
Âşıkım yâr eşîğidir Ka'be vü büt-hânesi<sup>71</sup>

Nesîmî bu beyitte ise, klâsik bir vahdet-i vücut imgesi ortaya koymakta ve âşık kimse için gönül verdiği yâriyle buluştuğu eşîğin/düzlemin hem Kâbe, hem puthane olduğunu belirtmektedir. Bu şiiriyle Nesîmî bize, Hurûfliğin önemli esaslarından birisi olan “vahdet-i vücut” nazariyesini, içinde hac motifinin de yer aldığı bir süslemeyle sunmuş olmaktadır.

Ka'be yüzündür ey sanem yüzüne secde eylerim  
Hâcısuyım bu Ka'benin ben bilirim safâsını<sup>72</sup>

---

Ahmed, I, 301, II, 222, 264, 268, 314, 396, 412, 455, 501, III, 304, IV, 416, V, 162, 248, 256.

<sup>69</sup> Nesîmî Dîvanı, Müstezâdlar 1, Beyt: 5, s. 360. [Gel yüzündeki sırları görerek sayısınca hac yap/Böylece gizli sırlara vâkıf olan kimse ol]

<sup>70</sup> Nesîmî Dîvanı, Müstezâdlar 1, Beyt: 6, s. 360. [Her kim yüzler âleminin hac yolcusuysa/Ameli düşünsün]

<sup>71</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 423, Beyt: 3, s. 337. [Kâfirin puthanesi var, mü'minin ise Beytü'l-Haremi/Kâbe ve puthane ise âşık kimsenin yariyle buluştuğu eşiktir]

<sup>72</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 408, Beyt: 5, s. 327. [Kâbe, yüzündür ey put, yüzüne secde ederim/Ben bu Kâbe'nin hacısuyım, bilirim safâsını]

Bu şiirinde de Nesîmî, açıkça, insan yüzünü Kâbe olarak tanıdığını, başka bir deyişle Hurûfî olduğunu, kendisinin o yüze secde ettiğini, bu Kâbe'nin hacısı olduğunu, zaten gerçek safânın da bu hacta bulunduğunu ifade etmekte ve yine “safâ” kelimesi üzerinde “tevriye” sanatını ustalıkla icrâ etmektedir.

Ey sûfî tavâf etme yüzü haccini yârin  
Ol ıyde Nesîmî bigi kurbân olamazsın<sup>73</sup>

Nesîmî'ye göre, “zâhir” tarafta durmakla itham ettiği “sûfî”, eğer insan yüzüne haccetmez, başka deyişle Hurûfî olmayı kabul etmezse, bayrama erişemeyecektir. Şu halde Nesîmî, bayrama çıkabilmenin şartı olarak, Hurûfliği görmektedir.

Susuz aç uykusuz dil-ber beni yakar gam-ı hicrin  
Girem Beytû'l-Harâm içre kılam tâ secde bâbından<sup>74</sup>

Beytû'l-Harem'a girme ve orada secdeye kapanma gibi motiflerin hakîkî anlamları dışında kullanıldıkları, bu şiirde de görülmektedir.

Zamâne tâsına âşık vücûdu Ka'beteyn oldu  
Apardı aklımı bende bu hüsn-i aşk tâsından<sup>75</sup>

Yine bu beyitte, yoğun ve güçlü bir edebî ustalığın kavram ve motifleri hakîkî alanları dışına çıkararak nasıl işlediği görülmektedir.

Ne bilsin Ka'beyi şunlar ki nefsin sırrını bilmez  
Ki özünden habersizdir hevâ ardınca ser-gerdân<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 341, Beyt: 7, s. 288. [Ey Sûfî, yârin yüzünü tavaf edip haccetmezsen/O bayrama Nesîmî gibi kurban olamazsın]

<sup>74</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 332, Beyt: 9, s. 282. [Ey kalbi çeken güzel, ayrılık gamın beni aç, susuz ve uykusuz yakar/Gireyim Beytû'l-Harem içine, kapısından secdeye kapanayım]

<sup>75</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 324, Beyt: 16, s. 276. [Zamanın gerçek aşkı için, aşğın vücudu iki Kâbe oldu/Aşkın güzelliği aklımı gerçekten aşktan aldı]

<sup>76</sup> Nesîmî Dîvanı, Gazeller 310, Beyt: 3, s. 268. [Nefsin sırrını bilmeyenler Kâbe'nin sırrını ne bilsinler/Ki onlar özlerinden habersiz, hevalarının peşine düşmüş şaşkınlardır]

Nefsin sırrına vâkıf olmayanların Kâbe'nin de sırrını bilemeyeceklerini ileri süren bu şiir, önemli Hurûfî figürlerden birini oluşturmaktadır. Nitekim genelde hem Hurûfîlikte, hem de özelde tüm Nesîmî şiirlerinde<sup>77</sup> “*kendini bilen Rabbini bilir*” anlamındaki “**men arafe nefsehû fekad arafe rabbehû**”<sup>78</sup> sözü yoğun olarak istihdam edilen argümanlardan biridir ve bu şiirde de yansımaları bulmuştur.

Şükür kıl ey Nesîmî sen tavâf-ı Ka'beden hergiz  
Değilsin hâlî bir lahza zi-Fazl-ı hâlik-ı rahmân<sup>79</sup>

Bu beyitte de, Hurûfî düşüncesince haccın ve Kâbe'yi ziyaretin hakikatinden gafil olmamanın şükürü gerektirdiği ifade edilmektedir. Kuşkusuz şükürü gerektiren bu lütuf, hâlik ve rahman sıfatlarının sahibi olan Zât'ın “Fazl”ı sayesinde gerçekleşmiştir. Nesîmî'nin gönül verdiği akımın kurucusunun adının da Fazlullah Esterabâdî olması, bu lütfun sahibini de -bu şekilde tasrih ederek- anmayı özellikle gerekli kılmıştır. Zaten Nesîmî'nin tüm şiirlerinde, esasında Kur'ânî bir kavram olan “fadl”<sup>80</sup> kelimesi, aynı zamanda İranlı kurucu Fadl'a telmihte bulunmaksızın neredeyse hiç kullanılmamıştır.<sup>81</sup>

Ayâ hacca varan hâcî bu resmi bilmege cehd et  
Tavâf-ı Ka'be bilmezsin abes bil sa'yini hüsrân<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Örneğin bkz. **Nesîmî Dîvanı**, Tuyuğlar 122, s. 404 ; Terci-i Bendler 3/VI, Beyt: 5, s. 381 ; Gazeller 397, Beyt: 5, s. 320 ; Gazeller 375, Beyt: 3, s. 308 ; Gazeller 351, Beyt: 4, s. 293 ; Gazeller 341, Beyt: 5, s. 288 ; Gazeller 124, Beyt: 15, s. 151 ; Gazeller 124, Beyt: 2, s. 152 ; Gazeller 108, Beyt: 1, s. 143 ; Gazeller 108, Beyt: 5, s. 143 ; Gazeller 102, Beyt: 17, s. 138 ; Gazeller 25, Beyt: 3, s. 89.

<sup>78</sup> Her ne kadar İbn-i Arabî bu sözü, Hz. Peygamber'e ulaşan (merfû) bir hadis olarak rivayet etmekte ve “rivayet açısından olmasa bile, **keşf** açısından sahih” olduğunu söylemekte ise de, bu söz, İbn-i Teymiyye'ye göre “uydurma” (mevzu) bir hadistir. Nevevî ise bu sözün hadis olarak “sâbit” olmadığını söylemektedir. Bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ**, II, 343.

<sup>79</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 310, Beyt: 4, s. 268. [Şükret ey Nesîmî, sen asla Kâbe'yi tavaf etmekten/Hâliki Rahmânın Fazl'ı sayesinde bir an bile gafil olmadın]

<sup>80</sup> Kavram Kur'an'da 84 defa geçmektedir. Birkaç örnek için bkz. Yusuf (12) : 38 ; Nur (24) : 10 ; Neml (27) : 40 ; Hadid (57) : 21.

<sup>81</sup> Birkaç örnek için bkz. **Nesîmî Dîvanı**, Tuyuğlar 283, s. 431 ; Tuyuğlar 263, s. 427 ; Gazeller 451, Beyt: 3, s. 357 ; Gazeller 379, Beyt: 6, s. 310 ; Gazeller 343, Beyt: 1, s. 289.

<sup>82</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 310, Beyt: 1, s. 268. [Sana hayret, ey hacca giden hacı, bu resmi bilmeye çalış/Kâbe'yi tavaf etmeyi bilmezsen yaptıklarının boşa gittiğinden emin ol]



Bu şiirinde de Nesîmî, fikhın öğrettiği şekilde hac yapan kimseye, Hurûfilik sırları gereğince Kâbe'yi tavaf etmenin ne anlama geldiğini bilmediği takdirde ibadetinin boşa gideceğini ilân etmektedir. Oysa İslâm fikhının beyanına göre tavaf, Kâbe'nin etrafında yedi defa dolaşmak demektir.<sup>83</sup> Ne var ki Nesîmî'ye göre tavaf Hurûfî sırlarla bütünleşmedikçe yapılan her çalışma boşa çıkacaktır.

Iyd-ı ekberdir cemâlin câna cân kurbân olur  
Iyd için ben cânımı kurbâna nisbet kılmışım<sup>84</sup>

İlk günü, cumaya rastlayan Kurban bayramı anlamına geldiğini söylediğimiz “**İdi ekber**” (en büyük bayram) deyişinin insan yüzü ve cemali için kullanılması, Nesîmî şiirinin temsil ettiği karakteristik ve güçlü bir Hurûfî delil olmuştur.

Âşıkın bayramı yüzün ayıdır  
Ey saçın mahşer ruhun Beytü'l-Harâm<sup>85</sup>

Yanağın, Beytü'l-Harem olarak sembolize edilmesi de yine Hurûfî argümanın çok açık bir şekilde tekrarı olarak karşımıza çıkmıştır.

Âdine hacc-ı ekber huccâca Hakdan oldu  
Ol bî-bazar ne bilsin bu sırrı kim amâdir<sup>86</sup>

Nesîmî'ye göre Hurûfliğe gönül vermeyen ötekilerin haclarının **hacc-ı ekber** olması, ilâhî takdirdir. Nitekim Arefe günü, cumaya denk gelmiştir. Oysa kendilerinin hacları, her zaman **hacc-ı ekber**'dir ve Arefe gününün cumaya denk gelmesiyle hiç bir ilgisi yoktur. Çünkü Hurûfîler sırları keşfetmişlerdir. Hurûfî olmayanlar ise her zaman için, Arafat'a çıktıkları günün cumaya denk gelmesini beklemek zorundadırlar.

<sup>83</sup> Döndüren, **İslâm Fıkhı**, 583.

<sup>84</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 281, Beyt: 4, s. 250. [Cemâlin en büyük bayramdır, can cana kurban olur/ben de bayram için cânımı kurban diye ait kıldım]

<sup>85</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 279, Beyt: 11, s. 248. [Yüzünün ayı, aşığın bayramıdır/Ey saçın mahşer, yanağı Beytü'l-Harem olan güzel]

<sup>86</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 147, Beyt: 6, s. 168. [Başkalarına haccı ekber, Hak'dan geldi/O nasipsiz ne bilsin bu sırrı, ki o, kördür]

Girdi Harem-i Ka'beye tahkîka Nesîmî  
Hannânı tavâf eyler ü Mennâneye uğrar<sup>87</sup>

Hurûfî sırlara inanması sayesinde Kâbe'ye lâıyıkıyla ve hakkıyla girdiğini haber veren Nesîmî, bu yolla Allah Teâlâ'yı ziyaret ve tavaf ettiğini de bildirmektedir.

Rumûzun bilmeyen Beytü'l-Harâmın  
Ne bilsin kim nedir mihrâb u minber<sup>88</sup>

Beytü'l-Harem olan Kâbe'nin sırları ancak Hurûfî akıma intisap etmekle bilindiğinden, mihrap ve minber gibi öteki dînî figürlerin de bu yol dışında lâıyıkıyla bilinemeyecekleri açıktır.

Cemâlin kıble-i ehl-i safâdır  
Visâlin Ka'be-i rûkn-i mînâdır<sup>89</sup>

Bu beyitte de kabaca hac motiflerinin, Hurûfîliğin insan yüzü ve cemaline yaptığı yoğun ve vazgeçilmez vurgusuyla bütünleştirildiğine bir kez daha şahit olunmaktadır.

Ol kim Hak'ı tanır, yüzüne "Kâ'be'dür" demiş;  
Ma'nîde hâci oldurur, ehl-i safâ direm.<sup>90</sup>

Hakkı tanıyan, insan yüzünü de tanımak zorundadır. İnsan yüzündeki sırları tanıyan ise ona Kâbe demek durumundadır ve bu kimse, hakîkî mânâda hacıdır, ehli safâdır.

Her kimsenin ki Kiblesi ey cân sen olmadın,  
Îrâğa düşdi Kâ'be'den, ehl-i Safâ degül<sup>91</sup>

<sup>87</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 79, Beyt: 4, s. 124. [Nesîmî gerçekten de Kâbe'nin haremine girdi/Orada Hannân'ı tavaf eder, Mennân'ı ziyaret eder]

<sup>88</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 72, Beyt: 11, s. 119. [Beytü'l-Haremin sembollerini bilmeyen/Ne bilsin, nedir mihrab, nedir minber]

<sup>89</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 56, Beyt: 11, s. 107. [Cemalin, safâ ehlinin kiblesidir/Sana kavuşmak ise Kâbe'nin Mina direğidir]

<sup>90</sup> Kürkçüoğlu, **Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler**, 134, 38 Gazel, 2. Beyit. [Hakkı her tanıyan kimse senin yüzüne Kâbe'dir demiş/Gerçekte "Hacı" bunu diyendir; ben de ona Safâ ehli derim]

Kuvvetle muhtemeldir ki bu beyitte Nesîmî, davasının kurucusu Fadl'ın yüzündeki sırları görmeyen, ona Kâbe demeyen kimsenin, hem Kâbe'den uzak düşeceğini, hem de ehl-i safâ olmasının mümkün olmayacağını ifade etmektedir.

Anun ki hacc-ı ekberi ey cân sen olmadın  
Beytü'l-harâma varmamış anun safâsı yok<sup>92</sup>

İnsan yüzündeki sırları görmek ve Hurûfliğe gönül vermek suretiyle en büyük hacca varamayan kimse, elbette Beytü'l-Harem'e de, Kâbe'ye de varamayacağı gibi, ehli safâ da olamayacaktır.

Hansı gönül içinde ki aşkın hevâsı yok  
Bin hac ederse Merveyi anun Safâsı yok<sup>93</sup>

İnsan yüzüne karşı beslenmesi gereken aşkı gönlünde duymayan kimsenin bin tane hac da yapsa, bin kere Merve'yi ziyaret de etse, Safâ'sı olmayacak, ehli safâya da dahil olmayacaktır.

Dil-ber cemâl ü Ka'besine kılmayan tavâf  
Yüz nûru görse gözlerinin rûşenâsı yok<sup>94</sup>

İnsan yüzünün cemaline ve sırlarına gönül vermeyen, başka bir deyişle Kâbe'yi tavaf etmeyen, yüz tane nur görse, yine de gözlerinin parlaklığı olmayacaktır.

Lebbeyk uranların Arafâtında aşkının  
Teslîm-i cândan özge kapında rızâsı yok<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Kürkçüoğlu, **Nesîmî Dîvanı'ndan Seçmeler**, 128, 36 Gazel, 3. Beyit. [Ey can gibi sevilen, kim seni kendine Kible edinmediyse/ Kâbe'den uzak düşmüştür ve Safâ ehli değildir]

<sup>92</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 33, Beyt: 2, s. 97. [Haccı ekberi sen olmayan cân/Beytü'l-Hareme gitmemiştir, onun safâsı yoktur]

<sup>93</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 34, Beyt: 11, s. 97. [Hangi gönül içinde aşk arzusu yoksa/Merve'ye bin hac etse bile onun Safâ'sı yoktur]

<sup>94</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 34, Beyt: 12, s. 97. [Kalbi çeken cemal ve Kâbe'sine tavaf etmeyen/Yüzün nurunu görse bile gözlerinin parlaklığı olmaz]

<sup>95</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 34, Beyt: 13, s. 97. [Aşkının Arafât'ında "lebbeyk" diyenlerin/canlarını teslim etmeden başka, kapında rızası yok]

Arafat'ta “buyur Allah'ım, emrine boyun eğdik, emret” gibi anlamlara gelen “lebbeyk” lâfzını hep bir ağızdan haykıran hacıların, bu yaptıklarının hiçbir değeri yoktur. Çünkü onlar Hurûflük yoluna inanmamışlar, bu kapıda canlarını teslim etmeye razı olmamışlardır.

İhrâm gününde egnüme ol giydiren donu  
Neçe kim isterim eteği vü yakası yok<sup>96</sup>

Nesîmî bu şiirinde ise inancı doğrultusunda kendisine ihram kıyafetini giymenin de yine gönül verdiği akımın bir sırrı olduğunu haber vermektedir.

Iyd-ı ekberdir cemâlin iyde cân kurbân olur  
Âb-ı hayvândır dudağın her kim içey cân olur<sup>97</sup>

İnsan yüzü, güzelliği ve dudağı gibi Hurûflükte kutsal kabul edilen uzuvlar, yine bu şiirde de **îdi ekber** motifıyla bütünleştirilmiştir.

Hacc-ı ekber kılmak istersen gel ey zâhid beri  
Âşıkın kalbi içinde sen bu Beytu'llâhı gör<sup>98</sup>

Hurûfî olmayanları her seferinde “zâhid” ve “sûfî” gibi yaftalarla istihfaf etmeye çalışan Nesîmî'ye göre **hacc-ı ekber** yapmanın yolu, kendi tarafındaki aşığın kalbindeki sırları, yani Kâbe'yi görebilmekten geçmektedir.

Iyd-ı ekber budur Nesîmî gel  
Kıl fedâ cânını ki kurbândır<sup>99</sup>

Nesîmî'ye göre “en büyük bayram”, Hurûflük yolu olduğuna göre, canın feda edilerek uğruna kurban olunması gereken de yine bu davadan başkası olmamalıdır. Dikkat edilirse burada da hac'ta kesilen ve adına “hedy” denilen

<sup>96</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 34, Beyt: 16, s. 97. [İhrâm gününde bana don giydiren odur/Nasıl isterim ki (ihramın) eteği ve yakası yok]

<sup>97</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 95, Beyt: 4, s. 133. [Cemalin en büyük bayramdır, can, bayrama kurban olur/Dudağın, ebedi hayat suyudur, kim içerse can olur]

<sup>98</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 101, Beyt: 14, s. 137. [Ey zâhid, haccı ekber yapmak istiyorsan buraya gel/Aşığım kalbindeki Beytullah'ı gör]

<sup>99</sup> **Nesîmî Dîvanı**, Gazeller 60, Beyt: 17, s. 112. [Gel Nesîmî, en büyük bayram budur/Feda et, kurban et canını]

kurban figürüne bir karşılık verilmekte, bir anlamda Batınî te'vili yapılmaktadır.<sup>100</sup>

### Sonuç

Seyyid Nesîmî, Hurûfluk davasının önde gelen davetçisi ve halifesi olma görevini yüklenmiş çok önemli bir Dîvan şâiridir. Bu büyük şâir, sahip olduğu tartışılmaz edebî misyonu yanında, aynı zamanda büyük bir Kur'an şâiridir. Ne var ki Seyyid Nesîmî, kabaca tarifıyla harf ve sayı gizemciliği olan Hurûfluk akımının sadece sıradan bir bağılı değil, önde gelen temsilcisidir. Onun bu yönü dikkate alındığında Nesîmî ve şiirlerinin, daha çok İslâm'ın solunda yer verebileceğimiz "Batınîlik" dünyasını besleyen ve onu destekleyen çok güçlü bir kaynak damar olduğu görülmektedir. Nitekim bu damar, daha sonra, XIX. yüzyılla birlikte dünya sahnesine çıkan siyasi solu da bir derece beslemiştir. Binaenaleyh Nesîmî'nin Batınîlik tarafında durmasıyla, aynı zamanda Kur'an şairi olması arasında, bize göre, herhangi bir çelişki görülmemektedir. Kur'an'ı ve bir tanesi bu makalede görülen dînî figürleri yoğun olarak ustaca kullanan Nesîmî, bu yöntemi, kullanılması gerektiği şekliyle değil, maalesef gayri ahlâkî bir manipülasyon örneği olarak kullanmıştır.

Bu itibarla Nesîmî ve şiirlerine, salt edebî gücünü tatmin ederek ruhları okşamayı hedefleyen bir büyük şâir ve işi olarak bakmamak gerekmektedir. Nitekim bu büyük Türk şâirinin, önde gelen bir Hurûfî ideologu, dâîsi, savaşçısı ve serdengeçtisi olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır. Çünkü onun Hurûflığı, şairlik gücünden de, Kur'an'a olan vukûfiyetinden de önce gelmektedir. Bundan dolayı şiirlerinin hemen her kelimesinin özenle seçilmiş ve Hurûfluk davasına hizmet etmek üzere tasarlanmış olduğunu ileri sürmek kuvvetle muhtemeldir.

Nitekim bu çalışmada biz, büyük usta Nesîmî'nin çok güçlü bir İslâmî fariza olan "Hac" motifine nasıl baktığını incelemeye çalıştık. Netice olarak şu tespiti kaydetmek mümkündür: Nesîmî o kadar yoğun bir Hurûfî işçisidir ki, ortaya koyduğu eşsiz şiirlerinin hiçbirisinde "hac" farizasını yaygın anlaşılabilir şekliyle ele almamış, değinilerinin istisnasız tamamını Hurûfî argümanlara teşne kılmıştır.

---

<sup>100</sup> Bkz. Döndüren, **İslam İlmihali**, 581, 603-604.

## KAYNAKÇA

- ACLÛNÎ**, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs**, IV. Bsk., Beyrut 1985, Müessesetu'r-Risâle.
- ÂŞIK ÇELEBÎ**, **Meşârü's-Şuarâ**, TTK.Ktb., (yazmalar bölümü) nr. YI/112.
- ATEŞ**, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara 1974, AÜİF. Yayınları.
- AZZÂVÎ**, Abbâs, **Târîhu'l-İrâk beyne İhtilâleyn**, I. Bsk., Bağdad 1936-1939, Matbaatü't-Tüfeyd el-Eliyye.
- BİRGE**, John Kingsley, **Bektaşılık Tarihi**, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1994, Ant Yayınları.
- BURSALI**, Mehmet Tahir Bey, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul 1972, Meral Yayınları.
- CAFEROĞLU**, Ahmet, **"Azerbeycan Edebiyatı"**, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976.
- CAFEROĞLU**, Ahmet, Yavuz Akpınar, **"Azerbeycan Türkleri Edebiyatı"**, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1992.
- CÂNİB**, Ali, **"Seyyid Nesîmî ve Tuyuğları"**, Güneş Mecmuası, 1927, S. 7, s.12-13.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim Agâh, **İslâm Düşünürleri**, II., Bsk., Ankara 1983, AÜİF. Yayınları.
- DÖNDÜREN**, Hamdi, **Delilleriyle İslâm İlmihali**, İst. 1991, Erkam Yayınları.
- ERDOĞAN**, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1998, Rağbet Yayınları.
- ERTAYLAN**, İsmail Hikmet, **Hurûfî Edebiyatı Örnekleri I. Gencnâmei Refîî**, İstanbul 1946, İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- FAZLUR RAHMAN**, **İslâm**, çev. M.Dağ-M.Aydın, IV. Bsk., Ankara 1996, Selçuk Yayınları.
- GÖLPINARLI**, Abdülbâki, **Nesimi-Usuli-Ruhi Hayatı, Sanatı, Şiirleri**, İstanbul 1953, Varlık Yayınları.
- , **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1989, T. Tarih Kurumu Basımevi.
- , **"Nesîmî" Md.**, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1964, MEB. Basımevi, c. IX, s. 206.
- GÖNENSAY**, Hıfzı Tevfik ve diğerleri, **Türk Edebiyatı Numuneleri**, İstanbul 1926, Milli Matbaa.
- GÖNENSAY**, Hıfzı Tevfik, N. Sami Banarlı, **Türk Edebiyatı Tarihi**, III. Bsk., İstanbul 1943, Remzi Kitabevi.
- HAMMER**, B.J.V. Purgstall, **Büyük Osmanlı Tarihi**, çev. Mehmet Ata, trz., Berikan-Emir Yayınları.
- HARPUTLU**, İshak Efendi, **Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Eşrâr**, T. Tarih Kurumu Kütüphanesi, (yazmalar bölümü) No. Y/441.
- HUART**, Cl., **"Hurûfîlik" Md.**, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1977, MEB. Basımevi, c. V/I.
- İBNÜ'L-İMÂD**, Ebu'l-Felâh Abdülhayy, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, Beyrut, trz., el-Mektebü't-Ticârî.
- İMÂDEDDİN Nesîmî-Farsça Dîvan**, red. Ekrem Cafer, Bakı 1972.
- KÖKSAL**, M. Fatih, **"Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları"**, Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları,) ed. Şinasi Tekin ; Gönül Alpaytekin, Vol. 24/I, 2000.

- KÖPRÜLÜZADE**, M.Fuad, “Nesîmî’ye Dair”, Hayat Mecmuası, 1927, c.I, S.20.
- KÖPRÜLÜ**, Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, III. Bsk., Ankara 1976, DİB. Yayınları.
- KÜRKÇÜOĞLU**, Kemâl Edib, **Seyyid Nesîmî Dîvanı’ndan Seçmeler**, II. Bsk., Ankara 1985, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- LÂTÎFÎ**, **Tezkiratü’ş-Şuarâ**, Türk Tarih Kurumu Ktb., (yazmalar bölümü) No. Y/108.
- MANSUROĞLU**, Mecdut, **Türk Edebiyatı**, çev. Muhammed Yelten, İslâm Düşüncesi Tarihi adlı derleme içinde, ed. M.M.Şerif.
- MELİKOFF**, **Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe**, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1998, Cumhuriyet Yayınları.
- MUHTAR**, Cemal, “**Hurûfî Türk Şâirleri**”, MÜİFD. S.IV, 1986, s219-226.
- NESÎMÎ Dîvanı**, haz. Hüseyin Ayan, Ankara 1990, Akçağ Yayınları.
- NESÎMÎ-Dîvan**, haz. Hamid Mehemedzâde, Bakı 1970.
- ÖZMEN**, İsmail, **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**, Ankara 1998, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ŞEMSEDDİN** Sami, **Kâmûsu’l-A’lâm**, İstanbul 1316, Mihran Matbaası.
- TABBÂH**, Muhammed Râgıb el-Halebî, **A’lâmü’n-Nübelâ bi Târîhi Halebi’ş-Şehbâ**, II. Bsk., Haleb 1988, Dâru’l-Kalem.
- TİMURTAŞ**, Faruk. K., “**Türk Edebiyatı -XII. Asır Ortasına Kadar-**” , Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s.414-464.
- ULUSOY**, A. Celâlettin, **Yedi Ulu’lar**, Ankara 1990, Ajans Türk Matbaası.
- ÜNVER**, Mustafa, **Nesîmî Örneğinde Hurûflik ve Kur’an**, Ankara 2003, Fecr Yayınları.

***A Turkish Poet Of The Quran On The Left Side Of Islam: Nasımı And  
Hajj Figures***

**ABSTRACT**

The famous Diwan poet Nasimi is an important person who took over the duty of being a pioneer missionary and an avant-garde caliph of the Hurufî action. This great poet, too, is a very strong poet of the Quran. His direct and indirect quotations from the Quran for his poems are too much to count. Unfortunately he used his poetic power and his deep acquaintance with the Quran to support the Hurufî action that is, by a general statement, of the secrecy of letters and numbers. As a matter of fact this study puts forward how the requirements of the Hajj prayer was manipulated to support the Hurufî action in Nasimi poems.



# BİLGE KUL-MUSA KISSASI VE İSLAM KÜLTÜRÜNDE HIZIR MİTOSU

Dr. Mustafa ÖZTÜRK\*

## ÖZET

Bu makalede, ilk olarak, Kur'an'da geçen Bilge kul-Musa kıssasında iletilmek istenen temel mesajın mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir. İkinci olarak, kıssada "Bilge Kul" olarak anılan ve fakat İslam kültüründe "Hızır" olarak adlandırılan kişinin gerçekten tarihte yaşamış bir insan olup olmadığı konusuna açıklık kazandırılmıştır. Son olarak, özellikle İslam tasavvuf kültüründeki Hızır figürünün mitolojik karakteri gözler önüne serilmiştir.

## Giriş: Kissa ve Mitoz Hakkında Genel Mülâhazalar

Kissa, Arapça **k-s-s** kökünden türetilmiş bir kelimedir. Çoğul formu **kasas** olan bu kelimenin semantik örgüsünde anlatmak, haber vermek, rivayet etmek, bildirmek, sözü nakletmek, izlemek, iz takip etmek, kesmek<sup>1</sup> gibi anlamlar bulunmakta; Tefsir ıstılahındaki karşılığı ise, geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili manidar haber yahut olayların Kur'an'daki anlatım ve aktarımına tekabül etmektedir.<sup>23</sup>

K-s-s kökünün muhtelif türevleri Kur'an'ın yirmi bir ayetinde toplam yirmi beş kez geçer. Bunlardan yirmisi fiil formunda, diğerleri ise isim ve mastar kalıbındadır. Kelimenin fiil formları, iki ayet dışında anlatmak, haber vermek,

---

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986, s. 610; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Kahire trs., V. 3650-3652.

<sup>2</sup> Mennâ Halil el-Kattân, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1993, s. 306.

<sup>3</sup> Kur'an'da 'kissa' kelimesi zikredilmemiş; bunun yerine, isim olmakla birlikte mastar işlevi de gören 'kasas' (kissalar) kelimesi kullanılmıştır. Kasas kelimesinin kissa anlamında kullanıldığı ayetler için bkz. Âl-i İmrân 3/62; A'râf, 7/176; Yûsuf, 12/3, 111; Kasas, 28/25

açıklamak;<sup>4</sup> söz konusu iki ayette ise, bir şeyin izini takip etmek ve peşinden gitmek anlamında kullanılmıştır.<sup>5</sup>

Kıssa kelimesinin, anlatmak ve nakletmek anlamının yanı sıra iz sürmek ve takip etmek gibi manâlar da içermesinden dolayı Kur'an kıssalarının genelde maziye ait izleri açığa çıkarmak ve bu suretle insanların gaflet sebebiyle unutmüş oldukları tarihsel olaylar ve olgular üzerinde dikkatlerini yoğunlaştırmayı hedeflediği düşünülmüştür.<sup>6</sup> Buna binaen Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçekliği olan ya da olmayan her anlatı için kullanılan **hikaye** terimiyle karşılanmasına itiraz edilmiş;<sup>7</sup> ayrıca bu kıssaların, kurgusal bir anlatıya muhayyel tanrıların, kendilerine insanüstü güçler izafe edilen kahramanların hikayelerini katan ve arkaik bir zaman türüne ya da tarihsel zamanın ötesine uzanan bir anlatım biçimi olan mitolojilerden<sup>8</sup> tamamen farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>9</sup>

Esasen, Allah'ın kıssalar hakkındaki bazı beyanları da bu görüşü teyit eder niteliktedir. Sözelimi, iki ayette geçen **kasas**<sup>10</sup> ve **nebe**'<sup>11</sup> kelimelerinin hemen ardından 'hak' kelimesi zikredilmiş ve böylece kıssa olarak serdedilen haberlerin birer fiktif anlatı olmadığı belirtilmek istenmiştir.

Diğer taraftan Hz. Zekeriyya-Meryem kıssasında "Onlar, içlerinden kimin Meryem'in hâmisî olacağını kur'a ile belirlediklerinde sen onlarla birlikte değildin"<sup>12</sup> ifadesi ile, Hz. Yûsuf'un kıssasında geçen, "Yapacak oldukları işe karar verdikleri ve tuzaklarını kurdukları zaman sen onların yanında değildin"<sup>13</sup> mealindeki bildirim, bu kıssanın tarihsel yaşanmışlığını göstermektedir. Keza, Yûsuf suresi 12/111. ayette geçen, "Gerçek şu ki, onların kıssalarında kendilerine kavrayış yetisi verilmiş kimseler için ibretler vardır" mealindeki ifadenin hemen ardından "(Vahye gelince;) o hiçbir şekilde uydurulmuş bir söz olamaz"<sup>14</sup> kaydının düşülmesi, yine aynı noktayı işaretlemektedir.

Bununla birlikte, Kur'an'ın, miladi yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi sakinlerinin ahd-ı zihnîlerinde mevcut olan birtakım anlatıları kendi öğretisine hizmet edecek şekilde kullandığı da yadsınamaz bir gerçektir. Kanaatimizce, bu

<sup>4</sup> Nisâ, 4/164; En'âm, 6/57,130; A'râf, 7/7, 35, 101, 176; Hûd, 11/120; Yûsuf, 12/3, 4; Nahl, 16/118; Kehf, 18/13; Tâhâ, 20/99; Neml, 27/76; Kasas, 28/25; Gâfir, 40/778.

<sup>5</sup> Kehf, 18/64; Kasas, 28/11. Kelime Kehf suresi 64. ayette 'kasas' formunda kullanılmıştır.

<sup>6</sup> İdris Şengül, "Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 134-135.

<sup>7</sup> Bkz. Sadık Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kur'an Kıssaları", **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 88-89.

<sup>8</sup> Sadık Kılıç, **Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm**, İzmir 1993, s. 1.

<sup>9</sup> Şengül, "Kur'an Mesajını...", **I. Kur'an Sempozyumu**, s. 135.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân, 3/62.

<sup>11</sup> Kehf, 18/13.

<sup>12</sup> Âl-i İmrân, 3/44.

<sup>13</sup> Yûsuf, 12/101.

<sup>14</sup> Yûsuf, 12/111.

tür anlatıları, metroda hangi istasyondan sonra hangisinin geldiğini gösteren bir diyagrama benzetmek mümkündür. Şöyle ki, söz konusu diyagram aslında realiteye aykırı çizilmiştir. Zira, gerçekte istasyonlar arasındaki mesafe eşit değildir; keza, istasyonlar diyagramdaki gibi düz bir çizgi üzerinde konumlandırılmadığı gibi gerçekte yuvarlak şekilde de ifade edilemezler. Mamafih, realiteye ilişkin bütün bu aykırılıklara rağmen metroya binen bir insan için o diyagram yeterli bir rehber ve hidayettir. Eğer bir insan, söz konusu diyagrama bir haritacı gözüyle bakarsa, bundan çok yanlış sonuçlar çıkarması mukadderdir.<sup>15</sup>

Kuşkusuz, Kur'an'ın anlatım tekniğinde, mesajın muhatap kitlesine son derece yalın ve anlaşılır bir çerçeve içinde sunulması esastır. Bu yüzden, kıssalarda kronolojik süreç pek dikkate alınmamış; bilakis kıssadan alınacak hisse her fırsatta ön plana çıkarılmıştır.<sup>16</sup>

Kur'an'ın, tarihsel olayların aktarımında kronolojik sürece itibar etmemesi, bazı araştırmacıları kıssaların tarihsel gerçeklikleri olmadığı tezini savunmaya sevk etmiştir. Bu tezin son dönemdeki en meşhur savunucusu Muhammed Halefullah'a göre, Kur'an'daki kıssalar, tarihsel yaşanmışlığı bulunmayan birer edebî üründür. Bunun böyle olduğunun en somut delillerinden biri, müşriklerin Kur'an'ı "esâtîru'l-evvelîn" (eskilerin masalları) şeklinde nitelendirmelerinin Allah tarafından açıkça reddedilmemiş olmasıdır.<sup>17</sup> Bu tezi destekleyen bir diğer delil de, nüzul dönemi Yahudilerinin müşriklere bazı hayalî hikayeler öğretip bunlar hakkında Hz. Peygamber'e birtakım sorular sordurmak suretiyle onun şahsında risâleti yıpratmak istemeleridir. Allah, bütün bu gayretleri boşa çıkarmak ve elçisini sıkıntıdan kurtarmak için, ister istemez onların uydurdukları hikayelere Kur'an'da yer vermek durumunda kalmıştır.<sup>18</sup>

Halefullah'ın bu genellemeci yaklaşımı bir tarafa,<sup>19</sup> Kur'an'ın kıssaları sunuş tarzından kaynaklanan müphem ifadeler, her dönemde müslümanların merakını celbetmiştir. Bu merak, söz konusu ifade birimlerinin gerçek medlullerini belirlemeye yönelik çabalara ivme kazandırmış ve nihayet kıssalardaki müphem kelime ve cümlelerin anlam içerikleri, çoğu İsrâîliyât kaynaklı rivayet malzemesiyle doldurulmuştur.

Gerçekte senkretik bir ürün olan İsrâîliyyât'ın özellikle Tâbiîn döneminden itibaren tefsirde bir dolgu malzemesi olarak kullanılmasına koşut olarak çevre kültürlerdeki pek çok mitolojik unsur Kur'an kıssalarıyla

<sup>15</sup> Dilin diyagramatik kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. W. Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 119-120.

<sup>16</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Halis Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", **AÜİFD**, Cilt: XXII, Ankara 1992, s. 173-174.

<sup>17</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, **el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire 1972, s. 171 vd.

<sup>18</sup> Halefullah, **el-Fennü'l-Kasasî**, s. 21 vd.

<sup>19</sup> Bu teoriye karşı geliştirilen argümanlar için bkz. M. Said Şimşek, **Kur'an Kıssalarına Giriş**, İstanbul 1998, s. 49 vd.

irtibatlandırılmak suretiyle İslâm kültürüne aktarılmış ve bu sayede birtakım İslâmîleştirilmiş mitoslar ortaya çıkmıştır. Bunların en tipik örneklerinden biri ve belki de birincisi, “Hızır” mitosudur. Bu mitos, Kur’an’da ismi açıklanmayan; ancak İslâmî gelenekte “Hızır” lakabıyla meşhur olan bir bilge kul ile Musa’nın son derece ilginç yolculuklarından söz edildiği malum kıssa ekseninde kurgulanan binbir çeşit rivayet ve yorumdan üretilmiştir.

Bu noktada, Kur’an’ın, “Kendisine rahmet bahsettiğimiz ve nezdimizden ilim öğrettiğimiz bir kulumuz” (Kehf, 18/65) mealindeki müphem bir ifadeyle işaret ettiği bu kulun, birazdan geniş şekilde inceleyeceğimiz rivayetler vasıtasıyla nasıl mitoslaştırıldığını anlamak için, öncelikle “mitos” kavramının mahiyet ve muhtevasına dair kısa atıflarda bulunmanın faydalı olacağını düşünüyorum.

Etimolojik kökeni “söz” ya da “konuşma” anlamındaki Yunanca “muthos”tan (hikaye, anlatı) türetilmiş olan **mitos**, salt masal ve hikayeden farklı bir kavramdır. Bu farklılık, mitoslarda anlatılanların kutsala dair olması veya kutsal addedilmesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup>

M. Eliade’ye göre mitos, birbirini tamamlar nitelikteki çok sayıda bakış açısına göre ele alıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliğidir.<sup>21</sup> Dinsel tecrübelerden ortaya çıkmış olan mitoslar, tarih boyunca varlığını muhafaza etmiş olmaları hasebiyle aynı zamanda bir olgusal gerçekliktir.<sup>22</sup> Buna mukabil, mitoslar kimilerine göre insanoğlunun gündüz düşleri,<sup>23</sup> kimilerine göre ise, tarihte yaşanmış, yani tarihsel gerçekliği bulunan olaylara hayal gücünün ve çeşitli kutsallık telakkilerinin eklenmesi sonucunda oluşturulmuş kurgulardan ibarettir.<sup>24</sup>

Mitosların işlevsel yönüne gelince; dine malzeme oluşturduğu kabul edilen mitoslar, genellikle kutsala ve metafizik varlık boyutuna yöneliktir. Nitekim İnsanlar, mitoslar sayesinde tecrübe dünyası dışında var olduklarına inanılan kutsallık objelerini, rûhânî varlıkları, hayalet ve benzeri doğaüstü varlık kategorilerini, metafizik karaktere sahip üstün değer ve ilkeleri algılamaya yönelik temayüllerini dışa vururlar. Aslında bu dışavurum, insanoğlunun varlık âlemini ve bu âlemdeki konum ve orijinini anlamlandırma çabasıdır.<sup>25</sup>

Mitoslar, insanın hayatta zor durumda kaldığı, açıklamakta güçlük çektiği birtakım olaylar ve fenomenler karşısında onun yardımına koşarak, o olay ve olgunun gerçek mahiyetini kendine özgü bir şekilde izah etme kabiliyetine de sahiptir. Hâdiselerin çoğu zaman kutsalla irtibatlandırılarak yapıldığı bu

<sup>20</sup> G. S. Kirk, **Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures**, Cambridge 1974, s. 8.

<sup>21</sup> Mircae Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, İstanbul 1993, s. 13.

<sup>22</sup> Mircae Eliade, **The Quest History and Meanig in Religion**, Chicago 1969, s. 72-73.

<sup>23</sup> Bronislaw Malinowski, **İlkel Toplum**, çev. H. Portakal, Ankara 1988, s. 101.

<sup>24</sup> Şinasi Gündüz, **Mitoloji ile İnanç Arasında**, Samsun 1998, s. 26.

<sup>25</sup> Rudolf Bultmann, “New Testament and Mythology”, **Kerygma and Myth: Teological Debate**, ed. R. Bultmann, New York 1961, s. 10.

mitolojik açıklamaların temelinde ise, insanın nesnel dünyasında karşılaştığı her olayın arketip olarak tanrısal ya da rûhânî âlemde mevcut olduğunu varsayan bir mesel-memul analogisi ya da idea-görüngü kuramı yatar.

Malinowski'nin, toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayalı olan yahut pratik gereksinimlere yardım eden ve dinsel gereksinimleri, ahlâkî özlemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılması biçiminde tanımladığı mitosların<sup>26</sup> en önemli işlevi, insanın çeşitli beklentilerine, istek ve arzularına cevap vermesidir. Bu yüzden, mitoslar insanların gündelik yaşantılarındaki davranış biçimlerini, geleneksel değerlerini, ritüellerini ve sosyal yapılanma biçimlerini haklı gerekçeler üzerine oturtma görevini üstlenmesinin yanında yeryüzünün düzene kavuşması, kötülük ve adaletsizliğin ortadan kalkması, barış ve düzenin sağlanması gibi beklentilerin dile getirilmesine de katkıda bulunurlar.<sup>27</sup> Bu tür istek ve beklentilere cevap verme kabiliyetine sahip olduğuna inanılan eskatoloji mitosları arasında, Sâbîlikteki Praşai Siva, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Mesih, Zedüştlükteki Şaoşyant ile İslam'daki Mehdi figürü zikredilebilir.

## **I. BİLGE KUL (HIZIR ?) -MUSA KISSASI**

### **A. Kıssa'nın Kur'ânî Versiyonu**

İslâm kültüründe Hızır-Musa kıssası adıyla meşhur olan olaylar dizisi, Mevdûdî'nin tespitlerine göre Mekke döneminin üçüncü aşamasında, yani risaletin beşinci yılı ile onuncu yılı arasındaki zaman dilimi içerisinde nâzil olan<sup>28</sup> Kehf suresi 18/60-82. ayetlerde mealen şöyle aktarılmıştır: “Hani Musa genç arkadaşına ‘[Bu yolda] yıllar harcamam gerekse bile iki denizin birleştiği yere kadar yoluma devam edeceğim’ demişti. İki denizin birleştiği yere varınca yanlarındaki balığı [bir kenarda] unuttular ve o da denize dalıp gözden kayboldu. Biraz yol aldıktan sonra Musa arkadaşına: ‘Öğlen azığımızı getir bakalım; doğrusu bu yolculuk bizi hayli yordu’ dedi. Arkadaşı Musa’ya: ‘Hayret! O kayanın yanında dinlenmek için durduğumuzda, nasıl olduysa balığı unuttuğum. Bunu bana ancak şeytan unutturmuş olsa gerek. Tuhaf şey, nasıl da yol bulup suya ulaştı!’ dedi. Bunun üzerine Musa: ‘Demek aradığımız yer orasıydı’ diye karşılık verdi ve hemen geldikleri yoldan kendi izlerini sürerek geri döndüler. Orada kendisine katımızdan üstün bir bağışta bulunarak [özel] bir bilgiyle donattığımız kullarımızdan birine rastladılar. Musa ona: ‘Neyin doğru olduğu konusunda sana verilen bilgiden bana da öğretmen için senin peşinden gelebilir miyim?’ dedi. O, kulumuz Musa’ya: ‘Sen benimle birlikteyken vuku bulacak olaylara katlanamazsın; tecrübe alanı içinde kavrayamayacağın şeylere nasıl katlanabilirsin ki?’ diye karşılık verdi. Musa: ‘Allah dilerse, beni sabırlı bir olarak bulacaksın ve ben hiçbir konuda sana uyumsuzluk göstermeyeceğim’ dedi. O kulumuz: ‘Pekâla’ dedi, ‘O halde, eğer benim peşimden geleceksen,

<sup>26</sup> Malinowski, **İlkel Toplum**, s. 98.

<sup>27</sup> Mircae Eliade, **The Forge and the Crucible**, Chicago 1956, s. 32-33.

<sup>28</sup> Ebü'l-A'lâ el-Mevdudî, **Tefhimu'l-Kur'an**, çev. Komisyon, İstanbul 1986, III, 135.

yapacağım hiçbir şey hakkında, ben sana konuyla ilgili bir açıklamada bulununcaya kadar bana soru sorma.’ Böylece ikisi yola koyuldular ve [zaman sonra] bir tekneye bindiler. O kulumuz bindikleri teknede bir delik açtı. Musa [bunu görünce]: ‘İçindekileri boğmak için mi gemiyi deldin? Doğrusu çok vahim bir iş yaptın!’ diye çıkıştı. O kulumuz: ‘Ben sana, bana asla katlanamayacağını söylememiş miydim?’ dedi. Musa: ‘Unutmuş olmam yüzünden beni paylama ve beni yaptığım işten dolayı zora koşma!’ dedi. Böylece yeniden yola koyuldular; sonunda genç bir adama rastladılar. O kulumuz delikanlıyı öldürdü. [Musa bunu görünce:] ‘Bir başka cana karşılık olmaksızın masum bir cana kıydın, öyle mi? Gerçekten çok korkunç bir iş yaptın sen!’ diye çıkıştı. O kulumuz: ‘Ben sana, bana asla katlanamayacağını söylememiş miydim?’ dedi. Bunun üzerine Musa: ‘Bundan böyle sana soru soracak olursam benimle artık yoldaşlık yapmazsın. Çünkü artık benden yana yeterince özür işittin’ dedi. Derken yine yola koyuldular ve bir süre sonra bir kasaba halkıyla karşılaştılar. Onlardan yiyecek bir şeyler istediler; ama bu ahali onlara konukseverlik göstermeye yanaşmadı. Ve bu [kasabada] yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. O kulumuz bu duvarı hemen onarıverdi. [Musa bunu görünce:] ‘Eğer isteseydin, bu yaptığın işe karşılık bir ücret alabilirdin’ dedi. Bu söz üzerine kulumuz şöyle dedi: ‘İşte böylece seninle yol ayrımına gelmiş olduk. Şimdi sana sabır göstermediğin olayların iç yüzünü açıklayacağım: O tekne, geçimini denizden sağlayan yoksul insanlara aitti. Ona hasar vermek istedim; çünkü peşlerinde her [sağlam] tekneye zorla el koyan bir hükümdar olduğunu biliyordum. O delikanlıya gelince; onun anne ve babası mü’min kimselerdi. Onları azgınlığa ve kafırlığa sürüklemesinden endişe ettik. (Onu öldürürken) Rablerinin o ana-babaya daha temiz seciyeli ve merhamette ondan daha ileri [başka bir çocuk] vermesini istedik. Duvara gelince; bu duvar o kasabada yaşayan iki yetim çocuğa aitti ve altında kendilerine ait olan bir hazine vardı. Onların babası dürüst ve erdemli biriydi. Bunun içindir ki Rabbin, onların, erginlik çağına eriştiklerinde o hazineyi Rabbinden bir bağış olarak kazıp çıkarmalarını istedi. Dolayısıyla ben [bütün bunları] kendiliğimden yapmadım. Senin sabır göstermediğin olayların iç yüzü [te’vil] işte budur.’<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi, Kur’an’ın zaman ve mekan unsurundan bağımsız ve son derece yalın bir anlatım düzeni içerisinde sunduğu bu kıssada bahsi geçen üç şahsiyetten yalnızca birinin açık ismi (Musa) zikredilmiş, diğer ikisinin, yani “Fetâ” (delikanlı ya da hizmetçi) ve “Bilge Kul”un isimleri tasrih edilmemiştir. Aynı şekilde, kıssada geçen “mecma-i bahreyn” (iki denizin birleştiği yer), kaya ve deniz gibi mekanların<sup>30</sup> coğrafi konumları hakkında da en ufak bir ipucu

<sup>29</sup> Kehf, 18/60-82.

<sup>30</sup> Kıssada mekan isimlerinin müphem bırakılmasına rağmen klasik tefsirlerde özellikle “mecmau’l-bahreyn” ifadesiyle ilgili olarak gaybı taşlama türünden pek çok faraziye ortaya atılmıştır. Bu faraziyelere göre “mecmau’l-bahreyn”, Rum denizi (Akdeniz) ile Fars denizinin (Basra körfezi) birleştiği yer; Kuzey Afrika, Tanca veya Azerbaycan’daki Kür ve Res nehirlerinin birleştiği yerdir. (Bkz. Ebû Ca’fer

verilmemiştir. Hiç şüphesiz bunun en temel sebebi, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, muhataba iletilmek istenen mesajın gereksiz ayrıntılarla perdelenmesini önlemek amacıyla Kur'an'da kronolojik ve tarihsel detay türünden malumata pek itibar edilmemiş olmasıdır.

Bu kıssada verilmek istenen mesajın mahiyetine dair çok sayıda yorum yapılmıştır. Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) yorumuna göre kıssadan çıkarılması gereken derslerin özeti şudur: “İnsanın, sahip olduğu ilimle övünmemesi, kendince hoş olmayan şeyi hemen yadsımaması ve zâhirde kötü gibi gözükken bir fenomende kendisinin bilmediği gizli bir incelik olabileceğini düşünmesi, sürekli olarak bilgi öğrenmesi, öğreticisine ya da öğretmenine karşı alçakgönüllü ve hürmetkar olması, söylediği sözlerde edebe riayet etmesi, hata yapan kişinin hatasına dikkat çekmesi, hatada ısrar edinceye kadar onu affetmesi ve ancak ısrardan sonra onunla ilişkisini kesmesidir.”<sup>31</sup>

Mamafih, biz bu kıssanın daha kapsamlı ve daha derin anlamlı bir mesaj içerdiği kanaatindeyiz. Anlayabildiğimiz kadarıyla, Allah Teâlâ bu kıssada, varlık âlemindeki gerçekliklerin salt duyularla algılanan şekilde olmadığını; dahası, insanoğlunun algı ve bilgi düzeyinin âlemde olup bitenlerin sadece bir boyutunu kavramaya yettiğini; ancak bu dıșsal-görüngüsel (zâhirî) kavrayışların gaybî alandaki gizli maksatlarla birebir örtüşmediğini ve nihayet bu gizli maksatların ancak mutlak gayba muttali olan aşkın varlık [Allah] tarafından bilinebileceğini anlatmak istemiştir.

Muhtemelen bu maksada binaen Allah, gaybî hakikatlerin bilgisine vukûfiyetini “Bilge Kul”un şahsında dile getirmiş ve bu kula atfedilen fiillerin te’viliyle, yani akıl ve duyunun kavramaktan aciz kaldığı gerçek anlamının ortaya konmasıyla birlikte, insanoğluna varlık âleminin öteki yüzüne dair birtakım ipuçları vermiştir. Bunu daha başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Allah bu kıssada “Bilge Kul”a izafe ettiği fiillerle birlikte, “Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”<sup>32</sup> mealindeki ayette anlatılmak istenen gerçeği, yani “nesnelere dünyasında olup biten olayların içyüzünü idrak

---

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, XV, 271; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995, III, 171 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân**, Beyrut 1986, s. 140-141). Bazı müfessirler ise sözü edilen mekanın sembolik olduğunu ve iki denizden maksadın gerçekte zâhirî ilim denizi olan Hz. Musa ile bâtinî ilim denizi Hızır'ın buluşmasını simgelediğini ileri sürmüşlerdir. (Bkz. Nâsuriddîn Abdullah b. Ömer Kâdî Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, [Mecmûa mine't-Tefâsîr içinde], Beyrut trz., IV, 121; İsmail Hakkı Bursevî, **Tefsîru Rûhi'l-Beyân**, Beyrut 1985, V, 263.

<sup>31</sup> Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, IV, 133.

<sup>32</sup> Bakara 2/216.

hususunda rasyonel ve mantıksal veriler yeterli değildir” tümel gerçeğini tikel örneklerle somutlaştırmıştır. Bu örneklemeden hareketle Kur’an kıssalarının okunuşunda ifade ve ibarelerin sözel ve literal anlamından (zâhir-mantuk) ziyade, anlatılmak istenen hakikatin (mefhum-bâtın) esas alınması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu anlayış esas alındığı takdirde, kıssada aktarılan olayların tarihsel yönü çok fazla bir önem arzetyemeyecektir. M. Hamidullah’ın daha açık bir şekilde ifade ettiğı gibi,

Bu kıssadan çıkarılacak hisse, kimsenin her şeyi bilmediğidir; hattâ en âlim kimselerin bile kendi tetkik alanına girmediğı için bilmediğı bazı şeyler vardır. Dinî mukaddes kitaplarda böyle birtakım kıssalar bulunur; bunların muhakkak tarihî gerçek olaylar olması gerekmektedir. Canlanan balık kıssası, bir yerde Büyük İskender’in aşçısına ve bundan eski olarak Gılgamış Destanı’na bağlanır (...) Bu kıssada geçen Musa adının, ne efsane kahramanı Gılgamış ve ne de Peygamber Musa isminin Arapça’daki bir ifadesi olduğuna dair Kur’an’da açık-seçik bir bilgi yoktur. Tevrat metninde ise Musa peygamberle ilgili olarak böyle bir kıssa geçmemektedir. Fakat bu Musa’nın peygamber Musa olduğuna reddetmek için, bu gerçek, tek başına bir delil teşkil etmez. Az önce de belirttiğimiz gibi, bu tarz kıssalarda mühim olan, olayların gerçekten cereyan etmiş tarihî vakalar olup olmadığı değil, insanlara verilmek istenen derstir.<sup>33</sup>

Kıssaya bu perspektiften bakıldıkta, Kur’an’daki her ifade birimini normatif bir hukuk kodu gibi algılayan telakkinin yol açtığı, “Hızır hangi şeriata göre amel ediyordu? Günahsız bir çocuğı öldürmesi câiz midir? Şayet câizse bunu bedel (ivaz) teorisiyle izah etmek mümkün müdür?” tarzındaki fikhî ve kelâmî tartışmalar üzerinde kafa yormaya da gerek kalmayacaktır. Çünkü, bu kıssada Musa, zayıf ve aceleci tabiatlı insanoğlunun gaybî hakikatlerin ağırlığını taşıma kudretinden yoksun oluşunu; Bilge kul ise zaman ve mekan kaydından bağımsız aşkın kudretin gaybî hakikatlere ilişkin tümel-küllî bilgisini temsil etmektedir.<sup>34</sup>

Sonuç itibariyle, gaybî alanla ilgili bu hakikatlerin keşfi insan aklına vazife olmadığı gibi, burada iletilmek istenen mesajı somutlaştırma kabilinden anlatılan hâdiseler de şer’î hukuk kapsamında yorumlanacak bir hüküm ihtiva etmez.

### **B. Kıssa’nın Hadislerdeki Versiyonları**

Hızır-Musa kıssası, ilk bakışta önemsiz gibi gözüken bazı ilave ayrıntılarla birlikte, Buhârî başta olmak üzere muteber addedilen hadis mecmualarının hemen tamamında yer almaktadır. Özellikle Buhârî’nin muhtelif vesilelerle naklettiğı rivayetlerin tümü,<sup>35</sup> M. Hüseyin ez-Zehebî’nin, tefsir ilmindeki otoritesini İslâm öncesi dönemde yetkin bir Yahudi âlimi (hibr)

<sup>33</sup> Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I, 568.

<sup>34</sup> Frithjof Schuon, **İslâm’ı Anlamak**, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1988, s. 104.

<sup>35</sup> Bkz. Buhârî, İlim 44, Enbiyâ 27, Tefsir 18/3-4.



olmasına bağladığı Übey b. Ka‘b’a dayanmaktadır.<sup>36</sup> Bu rivayetlerdeki kayıtlara göre Saîd b. Cübeyr, İbn Abbas’a Nevf el-Bikâlî adında bir kişinin Hızır kıssasında sözü edilen Mûsâ’nın İsrâiloğulları’na gönderilen Musa b. İmrân olmadığı tezini savunduğunu söylemiş; bunun üzerine İbn Abbas da, “Allah’ın düşmanı yalan söylüyor” diyerek Übey b. Ka‘b’tan şu rivayeti aktarmıştır: “Nebi (s.a.v.) şöyle demişti: Musa peygamber İsrâiloğulları’na hitap etmekteydi. O sırada kendisine; ‘En bilgili kimdir?’ diye bir soru soruldu. O da ‘En bilgili benim’ diye karşılık verdi ve bu söz üzerine Allah onu kınadı. Çünkü o, ilmi Allah’a izafe etmemişti. Ardından Allah ona; ‘Benim iki denizin birleştiği yerde senden daha bilgili bir kulum var’ diye vahyetti. Musa, ‘Ey Rabbim! Ben ona nasıl ulaşabilirim?’ deyince Allah ona, ‘Yanına zembil içinde bir balık al. Onu nerede kaybedersen sözünü ettiğim kulum oradadır’ diye vahyedildi. Bunun üzerine Musa yanına Yûşâ’yı da alarak yola çıktı. Bir kayanın yanına geldiklerinde yatıp uyudular. O sırada balık zembilden sıyrılıp çıktı ve denize doğru yol alıp gitti. Bu durum Musa ve hizmetçisi tarafından hayretle karşılandı. İkisi, o günün gecesini boyunca yürüdüler. Sabah olunca Musa yanındaki hizmetçisine, ‘Azığımızı getir. Bu yolculuk bizi yordu’ dedi. Halbuki Musa, emrolunduğu yeri geçinceye kadar yorgunluk hissetmemişti. Hizmetçisi, ‘Tuhaf! Kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unutmuşum’ dedi. Musa; ‘Zaten bizim aradığımız da buydu’ diye karşılık verdi. Bunun üzerine kendi izlerini takip ederek geldikleri yere geri döndüler. Kayanın yanına geldiklerinde bir de baktılar ki karşılarında elbisesine bürünmüş bir adam duruyor. Musa selam verdi. Hadır ise, ‘Bu mekanda selam ne gezer’ dedi. Musa; ‘Ben Musa’yım’ dedi. Hadır; ‘İsrâiloğulları’nın Musası mı?’ diye sordu. Musa da ‘Evet’ diye karşılık verdi...’<sup>37</sup>

Bu rivayetin devamındaki pasajlarda Musa ile Hızır’ın gemiye bindikleri ve gemicilerin Hızır’ı tanıdıkları için kendisinden taşıma ücreti almadıkları gibi birkaç detay dışında kıssanın Kur’an’daki versiyonuyla örtüşen bilgiler yer almaktadır.

Buhârî, Kitâbu’l-ilm’de naklettiği bu rivayetin değişik bir versiyonunu Kitâbu’t-tefsîr başlığı altında da kaydetmiştir. Rivayetin bu versiyonunda özellikle balıkla ilgili bazı ayrıntılar gerçekten dikkat çekicidir. Mesela,

Kayanın dibinde ‘hayat’ adı verilen bir su kaynağı vardı. Bu suyun teması edip diriltmediği hiçbir şey yoktu. İşte balığa da bu sudan sıçradı ve balık canlandı. Derken sepetten atladı ve denize daldı.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Bkz. M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Beyrut trz., I, 62.

<sup>37</sup> Buhârî, İlim 44.

<sup>38</sup> Buhârî, Tefsir 4. Ahmet Yaşar Ocak, İslâmî literatürde “âb-ı hayat” mitosuna ilk olarak bu rivayette rastlandığını; ayrıca Buhârî’deki bu ifadenin, Hızır meselesinde oldukça önemli bir yer tutan “âb-ı hayat” mitosunun o devrin Arap toplumu tarafından da gayet iyi bilindiğini belgelemiş olduğunu söyler. Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1990, s. 49.

Buhârî, Süfyân b. Uyeyne'den aktardığı bu pasajı, konuyla ilgili diğer rivayetlerin ardından ilave bir bilgi olarak kaydetmiş ve böylece Ortadoğu'ya özgü mitolojik literatürde önemli bir yer tutan “âb-ı hayat” mitosunun muteber hadis külliyyatına girmesine ön ayak olmuştur. Nitekim, ilk bakışta önemsiz gibi gözükken bu ayrıntıyı fark eden müsteşrik Wensinck, rivayetteki hizmetçi, balık<sup>39</sup> ve âb-ı hayat üçlüsünü İskender efsanesindeki İskender'in aşçısı Andreas, tuzlu balık ve âb-ı hayat üçlüsüyle irtibatlandırmıştır<sup>40</sup> ki, özellikle rivayet tefsirleri ile tarih kaynaklarında kısca ile ilgili anlatılan hikayeler incelendiğinde Wensinck'e hak vermemek elde değildir.

### C. Kıssanın Kahramanları

**1. Musa:** Kıssada ismi açıkça zikredilen tek kişidir. İslâmî kaynakların tümünde kıssadaki “Musa”nın, İsrâiloğulları'na gönderilen ve Firavun'la mücadelesi Kur'an'da uzun uzadıya anlatılan ulü'l-azm peygamberi Hz. Musa olduğu kabul edilmiştir. Ancak, nüzul dönemi Yahudileri, kıssada adı geçen Musa'nın, İsrâiloğulları'na gönderilen peygamber Musa b. İmrân olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>41</sup> Bu zümrenin iddiasına göre kıssada sözü edilen kişi, Musa b. İmrân değil, Musa b. Efrahîm b. Yûsuf b. Ya'kub veya Musa b. Menşâ b. Yûsuf b. Yakub'tur.<sup>42</sup> Nitekim, yukarıda aktardığımız rivayetin serdediliş sebebi de Nevf el-Bikâlî'nin, “O, Musa b. İmrân değil, Musâ b. Menşâ b. Yûsuf b. Ya'kub'tur. Bu zat, Musa b. İmrân'dan (Hz. Musa) önce bizim peygamberimizdir”<sup>43</sup> şeklindeki iddiasıdır.<sup>44</sup>

Burada yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki, Übeyy b. Ka'b'a atfedilen mezkur rivayette Musa lafzının ilk geçtiği yerde “nebi” kaydının düşülmesi; ayrıca, Musa'nın “Ben Musa'yım” sözüne karşılık, kiminle karşılaştığının pekâla farkında olan Hızır'ın, “İsrâiloğulları'nın Musası mı?” şeklinde ilginç bir soru sorması, muhtemelen söz konusu iddiayı çürütmek amacıyla matuf birer idraktır.

Kaldı ki, müfessir Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) **Arâisü'l-Mecâlis** adlı eserinde yer alan bir kayda göre Hızır Musa'ya; “Aleyküm selam ey İsrâiloğulları peygamberi” der. Bunun üzerine Musa; “Beni nasıl tanıdın ve sana benim İsrâiloğulları peygamberi olduğumu kim söyledi?” diye sorar. Hızır bu

<sup>39</sup> Âlûsî, burada sözü edilen balığın bir rivayette tuzlu, bir rivayette de kızarmış olarak geçtiğine işaret etmektedir. Bkz. Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, Beyrut 1985, XV, 315.

<sup>40</sup> A. J. Wensinck, “Hızır”, **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, V/I, 458.

<sup>41</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1979, V, 3257.

<sup>42</sup> Nasr b. Muhammed Ebü'l-Leys es-Semerkandî, **Bahru'l-Ulûm**, Beyrut 1996, II, 371.

<sup>43</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut trz., III, 297.

<sup>44</sup> Buhârî dışında ayrıca bkz. Müslim, Fezâil 170-173; Tirmizî, Tefsir 19/1; İbn Hanbel, **el-Müsned**, V, 117-119.

soruyu da şöyle cevaplar: “Sana beni tanıtan ve bana gelmeni isteyen [Allah] öğretti.”<sup>45</sup>

Kanaatimizce, kıssada adı geçen Musa'nın İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderilen Musa b. İmrân olduğunu ispata yönelik argümanlar arasında en makul ve en tutarlı olanı Fahrredîn er-Râzî'nin (ö.606/1209) Kaffal'e atfettiği şu görüştür:

Ayette sözü edilen Musa, kendisine Tevrat verilen Musa'dır. Çünkü Allah Kur'an'da bu ismi zikrettiği her yerde Tevrat sahibi Musa'yı kastetmiştir. Bu itibarla, anılan ismin mutlak manada Hz. Musa'ya hamledilmesi gerekir. Yok eğer Allah bununla başka bir Musa'yı kastetmiş olsaydı, bu durumda ikisini birbirinden ayıracak ve şüpheyi ortadan kaldıracak bir sıfatla zikretmesi gerekirdi. Bu tıpkı Ebû Hanife isminden örfte meşhur olan fıkıh imamı Ebû Hanife'nin anlaşılmasına benzer. Şayet biz bu ismi zikreder ve bununla bir başkasını kastederseniz, bu durumda anılan ismi Ebû Hanife ed-Dîneverî şeklinde kayıtlamamız gerekir.<sup>46</sup>

Bununla birlikte, Eski Ahit'in ilk beş kitabında Hz. Musa'nın hayatı çok detaylı bir şekilde anlatılmasına rağmen son derece ilginç olaylara sahne olan bu kıssadan hiç bahsedilmemiş olması, gerçekten düşündürücüdür. Mevdudî bu konuya açıklık getirmek amacıyla şu bilgileri vermiştir: “Kitâb-ı Mukaddes bu konuyla ilgili hiçbir şey söylemez; fakat Talmud bu olaya değinir. Ama olayın kahramanı Hz. Musa değil, Levi'nin oğlu Rabbi Jochanane'dir. Yine Talmud'a göre diğer kişi canlı olarak semaya yükseltilen ve orada dünyanın yönetimi için meleklerle birleştirilen Eljah'tır.”<sup>47</sup>

Hiç şüphesiz, Mevdûdî'nin Talmud kaynaklı naklettiği bu olay, meşhur Yahudi efsanesidir. Tarihsel kökeni çok eskilere uzandığı belirtilen bu efsanenin kahramanı aslında Eski Ahit'te (I. ve II. krallar) bir peygamber olarak anılan Eljah, yani İlya'dır (İlyas). Rivayete göre İlya, Haham Yeşua Ben Levi ile yolculuk yapar ve bu arada Yeşua'ya birtakım şartlar koşar. İlya yolculuk sırasında birtakım tuhaf davranışlar sergiler ve Yeşua bundan rahatsız olur. Bunun üzerine Yeşua, mahiyetini anlayamadığı bu tuhaf işlerin sebeplerini İlya'ya sorar. O da bunları ilâhî takdir ve emir gereğince yaptığını söyler ve sebeplerini tek tek anlatır.<sup>48</sup>

Kuşkusuz, Kur'an'daki kıssa ile Yahudi efsanesi arasında bu denli benzerliklerin bulunması, üzerinde durulması gereken bir husustur. Ancak,

<sup>45</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, **Arâisü'l-Mecâlis**, y.y. 1282, s. 241. Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, XI, 8. Suyûtî, bu diyalogun her iki versiyonunu da kaydetmiştir. Bkz. Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr**, Tahran trz., IV, 229-233, 238.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Beyrut trz., XXI, 144.

<sup>47</sup> Mevdûdî, **Tefhîmu'l-Kur'ân**, III, 166.

<sup>48</sup> Wensinck, “Hızır”, **İA**, V/I, 458; Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 57.

İslâm âlimleri konunun bu yönü üzerinde pek durmamışlardır. Kıssada adı geçen Musa'yı İsrailoğulları'na gönderilen Musa b. İmrân olduğunda ittifak eden İslam alimlerine göre buradaki temel sorun, Musa'nın şahsiyetiyle değil risaletiyle ilgilidir. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, sorun, Hz. Musa'nın Hızır olduğu kabul edilen bu zatla yaşadığı olaylar dizisinin peygamberlik görevinden önce mi yoksa sonra mı olduğu sorunudur. Zira, kıssada geçen olayların Hz. Musa'ya peygamberlik verildikten sonraki bir zaman diliminde yaşandığı kabul edildiği takdirde -ki hemen hemen tüm İslam alimleri bu kanaattedir- Musa mı daha üstündü Hızır mı? Hızır'ın insan ve veli olduğu ön kabulünden hareketle bir velinin ilim açısından peygamberden üstün olması caiz mi? Yok eğer her ikisi de peygamberse Allah'la konuşma şerefine nail olmuş ve kendisine kitap verilmiş bir ulü'l-azm peygamberi olan Hz. Musa'nın Hızır'dan daha düşük bir mertebede olduğunu nasıl izah etmek gerekir? tarzında, birbiriyle bağıntılı pek çok problem ortaya çıkmaktadır. Nitekim, İslâmî gelenekte, mevcut rivayetlerden hareketle bu olayın yaşandığı sırada Hz. Musa'nın peygamber,<sup>49</sup> Hızır'ın da insan ve aynı zamanda peygamber ya da veli olduğu kabul edilmiş ve bu kabulün mantıksal uzantıları durumunda olan mezkur sorulara cevap sadedinde çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır.

Bu münasebetle İbn Hazm (ö.456/1064), "Bu olayların yaşandığı sırada Hz. Musa'nın henüz risaletle görevlendirilmemişti. O sadece bu göreve hazırlık programı dahilinde bir eğitime tabi tutulmuştu"<sup>50</sup> demek suretiyle söz konusu problemlere kendince radikal bir çözüm getirmeyi denemiştir.

**2. Musa'nın Genç Yoldaşı (Fetâ):** İslam alimlerinin çoğunluğu, kıssada "Musa'nın fetâsı" (yardımcısı ya da hizmetçisi) şeklinde müphem bir ifadeyle anılan bu kişinin Yuşa b. Nûn olduğunu kabul etmiştir.<sup>51</sup> Yûşâ'nın bu tarz bir ifadeyle anılması, genç yaştaki hizmetçiler için, Arapça'da genellikle "fetâ" kelimesinin kullanılmasıyla izah edilmiştir.<sup>52</sup> M. Hamdi Yazır'ın bu yöndeki

<sup>49</sup> Mesela kıssanın arka planına ilişkin bir rivayette şu ifadeler yer verilmiştir: "Hz. Musa'ya levhalar verilir Allah kendisiyle vasıtasız olarak konuşunca o, 'Benden daha bilgili biri var mı?' diye sormuş ve onun bu sorusuna cevaben, Allah tarafından, 'Evet var! O, adalarda yaşayan Hızır adında bir kulumdur' denilmiştir". Bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XXI, 144.

<sup>50</sup> İbn Hazm, "Ve O seni yolunu kaybetmiş halde görüp doğru yola ulaştırmadı mı?" (Duhâ, 93/7) ayeti bağlamında Hz. Peygamber'in risalet öncesi durumuyla Hz. Musa'nın bu kıssadaki konumu arasında bir irtibat kurmaktadır. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Beyrut 1975, IV, 16.

<sup>51</sup> Bu zâtın Yûşâ'nın kardeşi olduğu da ileri sürülmüştür. Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XXI, 144. Semerkandî'nin tefsirinde Yûşâ "Musa'nın öğrencisi" olarak takdim edilmiştir. Bkz. Semerkandî, **Bahru'l-Ulûm**, II, 371.

<sup>52</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil**, Beyrut 1983, II, 490; Kurtubî, **el-Câmi'**, XI, 9; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, III, 297. Râğıb el-İsfehânî de "fetâ" kelimesinin Arapça'da erkek ve kadın köleden kinaye olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Râğıb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, s. 560.

izahatına göre; “Musa’nın fetâsı, yani delikanlısı da ekser rivayete göre Yuşâ b. Nûn’dur. Çünkü hizmet ediyor, taallüm eyliyordu. Hâdimler alelekser genç yaşta olduklarından Arabda hâdime fetâ ıtlak olunmak da lisânı edebdir. Bir hadis-i şerifte de ‘Hizmetçilerinize kölem cariyem demeyiniz; fetâm deyiniz’ buyurulmuştur. Gerçi bazılarının dediği vechile bir başkası olmak da muhtemeldir. Fakat ahbâr-i sahihada Yûşâ varid olmuştur. O halde vak’a Mısır’dan huruçtan sonra sahrayı tihte iken vuku bulmuş demek olur.”<sup>53</sup>

Tarih kaynaklarındaki bazı bilgilere göre Yûşâ b. Nûn, İsrâiloğulları’na gönderilen peygamberlerden biri olup Hz. Yûsuf’un torunlarındanır. Hz. Yûsuf’un eşi Züleyha’dan (Râil) olan ilk oğlu Efrâim’dir. Efrâim’in oğlu Nûn, onun oğlu da Yûşâ’dır.<sup>54</sup> Yûşâ kelimesi İbranca Yohûşa’nın Arapçalaştırılmış (muarreb) şeklidir.<sup>55</sup>

Yûşâ peygamber, M.Ö. 1225 yıllarına doğru İsrâiloğulları’nı Ken’an’a götürmek üzere Mısır’dan çıkararak Hz. Musa’nın yanında idi. İslâmî kaynaklar, Hz. Musa’dan sonra 27 yıl boyunca İsrâiloğulları’na önderlik yapan Yûşâ’nın 120 yaşında vefat ettiğini ve Efraim dağına defnedildiğini kaydederler.<sup>56</sup> Yine bu münasebetle, müfessirler, “arz-ı mev’ud”da zorba bir halk yaşadığı gerekçesiyle Hz. Musa’nın emrine karşı çıkan İsrâiloğulları’nın arasında, “Allah’ın nimet bahşettiği iki kişi”<sup>57</sup> şeklinde müphem olarak zikredilen iki kişiden birinin de yine Yûşâ b. Nûn olduğunu belirtmişlerdir.<sup>58</sup>

Yuşa’nın tarihsel kimliğiyle ilgili bütün bu bilgiler, Eski Ahit kaynaklıdır. Ayrıca, M. Hamdi Yazır’ın bu kıssadaki olayların İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkışını müteakip Tih çölünde gerçekleştiği şeklindeki çıkarsaması da büyük bir olasılıkla yine aynı kaynağa dayanmaktadır. Zira, Eski Ahit’in Sayılar, Tesniye ve bilhassa “Yeşu” bölümünde de Yûşâ peygamber hakkında geniş şekilde bilgi verilmektedir. Müellifi hakkında görüş ayrılıkları bulunan bu kitapta, onun Eriha’yı Hz. Musa’nın ölümünden sonra kuşatıp fethettiği,<sup>59</sup> daha sonra da civar

<sup>53</sup> Yazır, **Hak Dini**, V, 3256. Taberî’de yer alan bir rivayette de olayın aynı zaman diliminde cereyan ettiğine atıfta bulunulmuştur. Bkz. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XV, 282.

<sup>54</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes’ûdî, **Murûcü’z-Zehb ve Meâdinü’l-Cevher**, Mısır trz., I, 50; Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, XXI, 144.

<sup>55</sup> Ahmet Subhi Furat, “Yûşâ”, **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, XIII, 443.

<sup>56</sup> Beğavî, **Meâlimü’t-Tenzil**, II, 28.

<sup>57</sup> Mâide, 5/23.

<sup>58</sup> Diğer şahsın adının Kâleb b. Yuhanna olduğu kaydedilmiştir. Bkz. Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, **Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr**, Beyrut, 1987, II, 326; Ebü’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, Beyrut 1983, II, 38; Ali b. Muhammed b. İbrahim Hâzin, **Lübâbu’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzil**, Beyrut trz., I, 451; Kurtubî, **el-Câmi**, VI, 84. Bu iki kişinin adı Tevrat’ta Efraim sıptından Nun oğlu Hoşea ve Yahuda sıptından Yefunne oğlu Kaleb olarak geçmekte; ayrıca Hz. Musa’nın, Nun oğlu Hoşea’ya “Yeşu” adını koyduğu belirtilmektedir. Bkz. Kitâb-ı Mukaddes, **Sayılar**, 13/6-7, 16.

<sup>59</sup> Yeşu, 6/1-27.

şehirleri ele geçirmek üzere birçok mücadelelere giriştiği belirtilmiştir.<sup>60</sup> Yine bu münasebetle, kendilerine vaad edilen beldelerin tümünü fethedemeyen Yûşâ'nın, fethettiği toprakları İsrâiloğulları'na kura ile dağıttığı;<sup>61</sup> onlara Allah'ın emirlerine sınıksız sarılmalarını öğütlediği;<sup>62</sup> yüz on yaşında vefat ettiği ve Gaaş dağının kuzeyinde defnedildiği<sup>63</sup> kaydedilmiştir.

### 3. Bilge Kul

İslâmî gelenekte, Kur'an'ın, “Ve orada (iki denizin birleştiği yer) katımızdan bir rahmet bahsettiğimiz ve nezdimizden kendisine ilim öğrettiğimiz bir kulumuza (abd) rastladılar” şeklinde müphem bıraktığı bu kulun insan olduğu hususunda genel kabul oluşmuştur. Ancak ‘kul’ (abd) kelimesinin Kur'an'da insanların yanı sıra cinler,<sup>64</sup> melekler<sup>65</sup> ve hatta diğer varlıklar<sup>66</sup> için kullanıldığı göz önüne alındığı takdirde, bu kabulün tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla, Allah'ın, kendi katından rahmet bahşedip yine kendi nezdinden ilim öğrettiği bu kulun, Musa'nın risalete hazırlık evresinde eğitim amaçlı olarak Allah tarafından gönderilen bir melek olması ihtimali üzerinde de durulmuştur.

Bu bağlamda müfessir Mâverî, Bilge Kul'un bir melek olduğu ve Hz. Musa'nın bu meleğin sahip olduğu bâtin ilminden faydalanması için Allah tarafından gönderildiği şeklinde bir görüş ileri sürmüştür.<sup>67</sup> Ancak bu görüş, Hz. Peygamber'in Cebrâil'le defalarca bir araya geldiğini kabul eden İslam alimlerinde her nedense iltifat görmemiş ve hatta bazı alimler tarafından son derece garip karşılanmıştır.<sup>68</sup>

Bu arada Hızır'ın dinî kimliği de tartışılmış ve İslâm ulemâsı bu konuda iki gruba ayrılmıştır. Bir grup Hızır'ın nebî; diğer grup ise velî olduğunu savunmuştur. Hızır'ın peygamberliğine hükmedenler arasında Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035), Gazzâlî (ö. 505/1111), Mâzerî (ö. 536/1141), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Salâh (ö. 643/1245), Kurtubî (ö. 671/1273), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Kesîr (ö. 774/1372), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), Sa'dî Çelebi (ö. 945/1538), Muhammed er-Remlî (ö. 1004/1569) ve

<sup>60</sup> Yeşu, 7, 8, 9, 10, 11 ve 12. bablar.

<sup>61</sup> Yeşu, 13/1-33.

<sup>62</sup> Yeşu, 23/1-16.

<sup>63</sup> Yeşu, 24/29-30.

<sup>64</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>65</sup> Zührûf, 43/19.

<sup>66</sup> A'râf, 7/194.

<sup>67</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut trz., III, 325. Ebü'l-Hattâb bu konuda çekimser kalmayı tercih etmiş ve bu kulun melek mi nebi mi yoksa salih bir kul mu olduğunu bilmenin imkansız olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, Beyrut trz., I, 116.

<sup>68</sup> Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât**, Beyrut trz., I, 176.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1615) gibi âlimler sayılabilir.<sup>69</sup> Başta sûfiler olmak üzere Beğavî (ö.516/1122) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) gibi bazı âlimler ise, onun velî olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>70</sup>

## II. HIZIR

### A. Tarihsel Kimliği (?)

İslâmî kaynakların tümünde kıssada sözü edilen bilge kul, **Hadır** diye anılmıştır. Ancak, **Hadır** bir isim değil lakaptır.<sup>71</sup> Arapça kaynaklarda **hadır**, **hadr** ve **hıdr** şeklinde kaydedilen ve İslâm âlimlerince Arapça kökenli olduğu kabul edilen kelime Türkçe'ye **Hızır** ve **Hıdır** olarak geçmiştir. Hadır, “yeşil, yeşilliği çok olan yer” anlamındadır.<sup>72</sup> Bazı müsteşrikler, Hızır kelimesinin menşeinin Eski Ahit'te geçen, “İşte adı Filiz olan adam; ve o durduğu yerden filizlenecek ve Rabb'in mâbedini yaptıracaktır”<sup>73</sup> ifadesiyle irtibatlı olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>74</sup> Diğer bazı müsteşriklerin ileri sürdükleri bir başka teze göre bu kelime Arapça kökenli değil, Gılgamış destanında yer alan Gılgamış'ın atası **Hasistra** veya **Hasistranın** Arapçalaşmış şeklidir.<sup>75</sup> Friedlaender ise, Hızır kelimesinin İskender efsanesine benzeyen **Glaukos** (yeşil) masalı ile alakalı olduğunu ve efsane Arapça'ya uyarlanırken bu ismin “Hadır” şeklinde çevrildiğini ileri sürmüştür.<sup>76</sup>

Diğer taraftan, Hızır'ın niçin bu lakapla anıldığı hususunda da görüş birliği sağlanamamıştır. İslâmî kaynaklardaki bilgilere göre söz konusu zât,

- i. Oturduğu kuru toprak zemin yeşillendiği,<sup>77</sup>
- ii. Namaz kıldığında etrafı yeşillendiği,<sup>78</sup>
- iii. Âb-ı hayata dalıp yeşil bir renge büründüğü,<sup>79</sup>
- iv. Yüzü parlak ve yaratılışı güzel olduğu,<sup>80</sup>

<sup>69</sup> Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, XV, 329; Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, II, 498.

<sup>70</sup> Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızırla İlgili Haberler”, **SÜİFD**, Sayı: 10, Konya 2000, s. 342.

<sup>71</sup> Nevevî, **Tehzîbü'l-Esmâ**, I, 176.

<sup>72</sup> İlyas Çelebi, “Hızır”, **DİA**, İstanbul 1998, XVII, 406.

<sup>73</sup> Kitâb-ı Mukaddes, **Zekarya**, 6/12.

<sup>74</sup> Wensinck, “Hızır”, **İA**, V/I, 461.

<sup>75</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 61.

<sup>76</sup> Çelebi, “Hızır”, **DİA**, XVII, 406.

<sup>77</sup> Buhârî, **Enbiyâ** 29; Tirmizî, **Tefsir** 19; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Beyrut trz., I, 194; Sa'lebî, **Arâis**, s. 236; Beğavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, III, 172; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, **Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut trz., XV, 299; Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, V, 267; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, IV, 234.

<sup>78</sup> Sa'lebî, **Arâis**, s. 236; Nevevî, **Tehzîbü'l-Esmâ**, I, 176; İbnü'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, V, 168; Beğavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, III, 172; Muhammed b. Yûsuf b. Ali Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-Muhîd**, Riyad, trz., IV, 147; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, IV, 234.

<sup>79</sup> Wensinck, “Hızır”, **İA**, V/I, 461.

<sup>80</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut 1977, I, 327.

- v. Cennet pınarından içtiği,<sup>81</sup>
- vi. Etrafı yeşillik olan bir yere oturduğunda elbisesi yeşil bir renk kazandığı için,<sup>82</sup> Hadır (Hızır) lakabıyla anılmıştır.
- Hızır'ın İslâmî gelenekte büyük çoğunluk tarafından insan olarak kabul edilmesinden, onun soyunu, kimliğini ve yaşadığı dönemi açıklama zarureti hâsıl olmuştur. Zaruret hâsıl olmuş olmasına ama sonuçta bu zâtın ne ismi ne de soyu tespit edilebilmiş; dahası, soyunu tespitiye yönelik gayretlerin sonunda insanlık tarihinde başka bir örneğine rastlanılması mümkün olmayan bir soy kütüğü ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, -tespit edebildiğimiz kadarıyla-, hemen tamamı varsayıma ve İsrâiliyâta mebni otuz küsur görüş ileri sürülmüştür:
- i. Mukâtil b. Süleymân, Dahhâk ve İbn Abbas kanalıyla gelen bir rivayete göre Hızır Hz. Âdem'in oğludur.<sup>83</sup>
- ii. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin rivayetine göre Hz. Âdem'in çocuklarından Kâbil'in oğludur.<sup>84</sup>
- iii. Vehb b. Münebbih'e göre Hz. Nuh'un oğlu Sâm'ın soyundan olup tam adı Belyâ (Ebleyâ)<sup>85</sup> b. Melkân b. Fâliğ b. Sâlih b. Âmir b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh'tur.<sup>86</sup>
- iv. İsmi Benyâ b. Melkâ b. Kâli' b. Âbir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh'tur.<sup>87</sup>
- v. İsmâil b. Üveys'ten nakledildiğine göre adı Ma'mer b. Mâlik b. Abdullah b. Nasr b. Ezd'dir.<sup>88</sup>
- vi. İbn Kuteybe'nin naklettiği bir rivayete göre adı Amâyil b. Nûr el-Îys b. İshak'tır.<sup>89</sup>
- vii. Kelbî, Ebû Sâlih, Ebû Hureyre ve İbn Abbas yoluyla gelen bir rivayete göre Hz. Musa'nın ağabeyi Harun'un soyundandır.<sup>90</sup>
- viii. Bir rivayete göre adı Ermiyâ (İrmiyâ) b. Halkiyâ'dır.<sup>91</sup>
- ix. Bir rivayete göre adı Ahmed'dir.<sup>92</sup>
- x. Tam adı, İbn Âmil b. Semâkîn / Semâkhayn (?) b. Melkân b. Alkamâ b. Aysû b. İshak'tır.<sup>93</sup>

<sup>81</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, nşr. Cl. Huart, Bağdat trz., III, 78.

<sup>82</sup> Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, XV, 319.

<sup>83</sup> İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115.

<sup>84</sup> İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115.

<sup>85</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, XI, 30.

<sup>86</sup> Taberî, **Târîhu'l-Ümem**, I, 188; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, I, 326; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Beyrut 1965, I, 160; Nevevî, **Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî**, Beyrut trz., XV, 136; İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115.

<sup>87</sup> Sa'lebî, **Arâis**, s. 237; İbn Kesîr, **Tefsîr**, III, 99.

<sup>88</sup> İbn Kesîr, **el-Bidâye**, I, 326; İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115.

<sup>89</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, **el-Maârif**, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1960, s. 42; İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115.

<sup>90</sup> İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, I, 160.

<sup>91</sup> Taberî, **Târîhu'l-Ümem**, I, 188; İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 115.

<sup>92</sup> Aynî, **Umde**, II, 59.

<sup>93</sup> Kurtubî, **el-câmi'**, XI, 30.



- xi.** Hz. İbrahim'in dördüncü oğludur.<sup>94</sup>  
**xii.** Yâfes'in oğludur.<sup>95</sup>  
**xiii.** Hz. İshak'ın torunlarından Hazrun b. Amâyil'dir.<sup>96</sup>  
**xiv.** Bir rivayete göre adı Hadır b. Âmiyâ veya Hadır b. Firavun'dur.<sup>97</sup>  
**xv.** Muhammed b. Eyyüb'ün İbn Lehîa'dan naklettiğine göre Firavun'un kızının oğludur.<sup>98</sup>  
**xvi.** Nakkâş'ın rivayetine göre bizzat Firavun'un oğludur.<sup>99</sup>  
**xvii.** Mukâtil b. Süleyman'dan gelen bir rivayete göre Elyesa'dır.<sup>100</sup>  
**xviii.** Hz. İlyas'ın bizzat kendisidir.<sup>101</sup>  
**xix.** Hz. İbrahim'le birlikte Bâbil'e hicret eden mü'minlerden birinin oğludur.<sup>102</sup>  
**xx.** Zülkarneyn'in veziri ve onun teyzesinin oğludur.<sup>103</sup>  
**xxi.** Hz. İlyas'ın kardeşi Mâlik'in oğludur.<sup>104</sup>  
**xxii.** Hz. İlyas ile kardeşidir.<sup>105</sup>  
**xxiii.** Kral Efridun (Feridun) b. Esfiyâ'nın hüküm sürdüğü dönemde veya ondan önce yaşamış biridir.<sup>106</sup>  
**xxiv.** Firavun dönemindeki İsrâiloğulları peygamberlerin-den biridir.<sup>107</sup>  
**xxv.** Übey b. Ka'b'tan gelen bir rivayete göre Firavunlar döneminde Mısır'da yaşayan İsrâiloğulları'ndan biridir.<sup>108</sup>  
**xxvi.** Abdullah b. Şevzeb'ten gelen bir rivayete göre İran asıllıdır.<sup>109</sup>  
**xxvii.** Annesi Rum babası İran asıllıdır.<sup>110</sup>  
**xxviii.** Babası Rum annesi İran asıllıdır.<sup>111</sup>  
**xxix.** Zâhid hükümdarlardan birinin oğludur.<sup>112</sup>

<sup>94</sup> Aynî, *Umde*, XV, 299.

<sup>95</sup> Aynî, *Umde*, XV, 299.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326.

<sup>97</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326.

<sup>98</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>99</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>100</sup> Makdisî, *el-Bed'*, III, 78; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>101</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326; Suyûtî, *Müfhemât*, s. 141.

<sup>102</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, 188; Sa'lebî, *Arâis*, s. 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 160; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>103</sup> Makdisî, *el-Bed'*, III, 78.

<sup>104</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>105</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 330.

<sup>106</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 160.

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 160.

<sup>108</sup> İbn Mâce, *Fiten* 23.

<sup>109</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, 188; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 160.

<sup>110</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, 188; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>111</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, 188; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 115.

<sup>112</sup> Beğavî, *Meâlim*, III, 172.

**xxx.** Fârisoğulları'ndan olup Şiraz'a iki fersah mesafede bir köyde doğmuştur.<sup>113</sup>

**xxxı.** Dünyada bin yıl hüküm sürmüş olan Dahhâk'ın oğludur.<sup>114</sup>

**xxxıı.** Yahudi hükümdarlardan Nâşie b. Emvas (Emûs?) zamanında gönderilen bir peygamberdir.<sup>115</sup>

**xxxııı.** Zülkarneyn ordusunun öncü kuvvetleri arasında yer alan bir şahsiyettir.<sup>116</sup>

**xxxıv.** Dünyadan el etek çeken zâhid hükümdarlardan birinin oğludur.<sup>117</sup>

**xxxv.** Künyesi Ebü'l-Abbâs'tır.<sup>118</sup>

Bütün bu rivayetler dikkate alındığında, “Hızır kimdir?” sorusuna verilecek en doğru cevap, “hiçbiri” olmalıdır. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, Hızır gerçek değil tamamen muhayyel ve mitolojik bir şahsiyettir. Onun muhayyel bir kişilik olduğu hususu, varsayılan biyografisine dair nakledilen rivayetlerde de çok açık bir şekilde kendini göstermektedir. Muhtemel acabaları izale etmek için Hızır'ın hayat hikayesine ilişkin bazı rivayetleri burada aktarmakta fayda görüyoruz.

Süheylî'nin kaydettiği bir rivayete göre Hızır'ın hayat hikayesi şöyle başlamaktadır: “O, bir kralın oğluydu. Annesi Bint Fâris onu bir mağarada dünyaya getirdi ve sonra terk edip gitti. Köylü bir adamın koyunu onu her gün emziriyordu. Zaman sonra bu koyunun sahibi onu yanına alıp yetiştirdi. Delikanlılık çağına geldiği zaman babası, İbrahim ve Şit'e indirilen sayfaları yazdırmak için katip aradı ve eli kalem tutan herkesi bir araya topladı. Bu sayfaları yazıp kendisine takdim eden kişilerin arasında oğlu Hızır da vardı. Ancak kral bunun farkında değildi. Ne zaman ki, bu delikanlının yazısının, bilgisinin ve kişiliğinin güzelliği ön plana çıktı; o zaman kral ona soyunu sordu. Kral, onun kendi oğlu olduğunu öğrenince bağına bastı ve insanların işlerinin idaresini ona verdi. Ancak, Hızır yöneticilik görevinden ayrıldı ve kendisini zühd yaşantısına adadı. O, ölümsüzlük suyunu (âb-ı hayat) buluncaya kadar yolculuk yaptı ve sonunda bu suyu bulup içti.”<sup>119</sup>

Bir başka rivayete göre Hz. Âdem, öleceği sırada oğullarına, “Benim cesedim sizinkilerle birlikte aynı mağaraya defnedilsin” diye bir vasiyette bulundu. Hz. Âdem'in cesedi oğullarının cesetleriyle birlikte aynı mağarada metfundu. Allah Hz. Nuh'u peygamber olarak gönderince o, vasiyet gereği Hz. Âdem'in cesedini gemiye aldı. Hz. Nuh, tufandan sonra gemiden inince

<sup>113</sup> Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtu'l-Üns Tercümesi (Evliya Menkıbeleri)*, çev. Lâmi Çelebi; yay. haz.: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 92.

<sup>114</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 299.

<sup>115</sup> Sa'lebî, *Arâis*, s. 240.

<sup>116</sup> Sa'lebî, *Arâis*, s. 240.

<sup>117</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III, 172; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, III, 205.

<sup>118</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, I, 176; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 99.

<sup>119</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 326; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 30-31; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V, 267-268.

oğullarına şöyle dedi: Âdem (as), cesedini defnedecek olan evladına kıyamete kadar yaşaması için dua etti. Bunun üzerine oğulları onun cesedini mağaraya defnetmeye gittiler. Gidenler arasında Hızır da vardı. Hz. Âdem'in cesedini Hızır defnetti ve böylece onun duasındaki vaade nail oldu. O, şu anda yaşamaktadır ve Allah'ın dilediği sürece de yaşayacaktır.”<sup>120</sup>

Bazı rivayetlere bakılırsa Hızır, Deccal zuhur ettiğinde dahi hayatta olacaktır. Nitekim, Endülüslü tarihçi İbn Beşkuvâl'in (ö. 578/1183) naklettiği bir rivayete göre, “kıyamet öncesinde insan en hayırlısı veya hayırlılarından biri olduğu kabul edilen bir adamı Deccal herkesin gözü önünde öldürüp ardından diriltir. Deccal onu ikinci bir defa daha öldürmek ister ancak buna gücü yetmez. İşte burada sözü edilen kişi Hızır'dır.”<sup>121</sup>

Hızır'ın biyografisiyle ilgili bir diğer rivayete göre ise Hızır, İsrâiloğulları peygamberlerinin en faziletlilerinden biriydi. Manastırda bir rahibe uğramıştı. Rahip onun içindeki cevheri keşfetmiş ve ona Allah'ın hak dinini öğretmişti. Ergenlik çağına gelince babası Hızır'ı gayr-i müslim bir kadınla evlendirdi. Hızır o kadına İslâm'ı öğretti ve sırrını hiç kimseye ifşa etmemesi konusunda ondan söz aldı. Hızır, kadınlarla cinsel temasta bulunmayan bir adamdı. Zaman sonra karısını boşadı. Bunun üzerine babası onu başka bir kadınla evlendirdi. Hızır ikinci eşine de İslâm'ı öğretti ve ondan da aynı sözü aldı. Ancak belli bir süre sonra bu eşini de boşadı. Boşadığı kadınlardan biri Hızır'ın sırrını sakladı, diğeri ifşa etti. Daha sonra Hızır yaşadığı memleketten kaçıp bir adaya gitti. Adada odun toplamakta olan iki adamın yanına vardı. Bu iki adam onu gördü ve adamlardan biri onu gördüğünü gizledi, diğeri ifşâ etti...<sup>122</sup>

Bazı yönleriyle Sidharta Goathama'nın (Buda) efsânevî yaşam öyküsünü anımsatan bu rivayetlerin dışında Süddî'den nakledilen bir başka rivayette de şöyle bir hikaye aktarılmıştır: “Hızır ile İlyas kardeşiler. Babaları ise bir hükümdardı. İlyas (bir gün) babasına şöyle dedi: ‘Babacığım, kardeşim Hızır'ın dünyalıkta gözü yoktur. Eğer onu evlendirirsen belki onun çocuğunun mülkte gözü olur.’ Bunun üzerine babası Hızır'ı güzel bir kızla evlendirdi. Hızır evlendiği kıza şöyle dedi: ‘Benim kadınlara ihtiyacım yok. İstersen seni boşar serbest bırakırım. Eğer istersen benim yanımda kalır Allah Teâlâ'ya ibadet eder, sırrımı da saklarsın’. Hızır'ın eşi bu teklife ‘evet’ dedi ve onunla birlikte bir yıl kaldı. Bir yıl sonra kayınpederi onu yanına çağırdı ve şöyle dedi: ‘Kızım, sen de oğlum da gençsiniz. Hani benim torunum?’ Bunun üzerine gelini; ‘Çocuk Allah'ın takdirine bağlıdır. O dilerse verir dilerse vermez’ dedi. Bu söz üzerine babası Hızır'a eşini boşattı ve ardından onu çocuklu bir dul kadınla evlendirdi. Hızır ilk eşine söylediklerini ikinci eşine de tekrarladı. Bu eşi de onunla kalmayı

<sup>120</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, V, 268. Hikayenin daha ayrıntılı bir versiyonu için ayrıca bkz. Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, IV, 234.

<sup>121</sup> Halef b. Abdülmelik İbn Beşkuvâl, **Kitâbu Gavâmizi'l-Esmâi'l-Mübheme**, nşr. İ. Ali Seyyid, M. Kemâleddin İzzüddin, Beyrut 1987, II, 575-6; ayrıca bkz. Kurtubî, **el-Câmi'**, XI, 31; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, IV, 234.

<sup>122</sup> Rivayetin tamamı için bkz. İbn Kesîr, **el-Bidâye**, I, 326-327.

kabul etti. Aradan bir yıl geçtikten sonra kayınpederi çocuklarının olup olmadığını sorunca kadın; ‘Senin oğlunun kadınlara ihtiyacı yoktur’ cevabını verdi. Bunun üzerine babası Hızır’ı çağırttı ama o kaçıp gitti. Babası, peşinden adam göndermesine rağmen ona bir türlü ulaşamadı.’<sup>123</sup>

Ne ki, Abdurrahmân Câmî’in (ö. 898/1492) **Nefehâtu’l-Üns** adlı eserine göz atıldığında, Hızır’ın aile hayatıyla ilgili olarak yukarıdaki iki rivayetle büsbütün çelişen bilgilerle karşılaşmaktadır. Câmî’in kaydettiğine göre, “Hızır çok evlenmiştir. Onun pek çok evladı vardı. Bugün yeryüzünde kimsesi kalmamıştır. Yüz yıl yedi ay önce evlenmeyi terk etmiştir. Hayırlı çocuğunun altmış yaşında vefat etmesinden sonra elli yıl geçmiştir. Karıları ve çocukları Hızır’ın kim olduğunu bilmezler. Nikah için kadına varınca ‘Ben Mağripli bir adamım’ diye beyanda bulunur. Hanımlarından miras alır ve o mirası tercihen müstehak olanlara ihsan eder. Halkla ihtilafa düşer, pazara gider, alışveriş yapar ve bilhassa Mina ve Arafat pazarında bu şekilde davranır.’<sup>124</sup>

İsmâil Hakkı Bursevî, bu hikayelere bir yenisini daha ekler ve Onun Zülkarneyn’in teyzesinin oğlu olduğunu kaydeder. Buna göre Hızır, Zülkarneyn’le birlikte sefere katılıp hayat pınarından (ayn-ı hayat) içmiş ve böylece Allah tarafından belli bir vakte ömrü uzatılmıştır.<sup>125</sup>

Kanaatimizce, Hızır’ın mitolojik hayat hikayesiyle ilgili bilgilerde sık sık atıfta bulunulan Zülkarneyn ve âb-ı hayat (ölümsüzlük suyu) ikilisinin kaynağı, İskender (Zülkarneyn) efsanesidir. Bu efsanenin son şeklini aldığı milattan sonra 300 yıllarındaki Grekçe ve Süryanice versiyonlarının muhtevası özetle şöyledir: İskender beraberindeki alimlerden insanoğluna ölümsüzlük bahşeden bir çeşme olduğunu öğrenir. Bu çeşmeyi aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı Andreas vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider ve orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve suya atlayıp kaybolur. Aşçı bu suyun hayat suyu olduğunu anlar ve bir miktar içtikten sonra geri döner. Başına gelenleri İskender’e anlatır. İskender aşçının tarif ettiği yeri arar ama bulamaz. Buna çok öfkelenir ve aşçısını öldürmeye karar verir. Ancak onu bir türlü öldüremez. Sonunda boynuna taş bağlayarak denize attırır. Aşçı burada bir deniz cini olur ve ebedi yaşamına devam eder.’<sup>126</sup>

Bu efsanenin İslâmî kaynaklardaki versiyonlarından biri de özetle şu şekildedir: Nuh peygamberin torunu Yunan’ın soyundan gelen İskender-i Zülkarneyn, ebedi hayat bahşeden ve insanüstü güçler kazandıran bir hayat çeşmesinden bahsedildiğini duyar<sup>127</sup> ve bunu aramaya karar verir. Rivayete göre Allah bunu Sâm’ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn, halasının veya

<sup>123</sup> İbn Kesîr, **el-Bidâye**, I, 330; ayrıca bkz. Sa‘lebî, **Arâis**, s. 236-240.

<sup>124</sup> Câmî, **Nefehât**, s. 92.

<sup>125</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, V, 268.

<sup>126</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 56.

<sup>127</sup> İbn Hacer’in naklettiği bir rivayete göre Zülkarneyn bu suyun varlığını arkadaşı olan Rifâil adlı bir melekten öğrenir. Bkz. İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 117.

teyzesinin oğlu Hızır'ı yanına alır ve askerleriyle birlikte yolculuğa başlar. Hızır'ın kendisine bildirdiğine göre hayat çeşmesi Karanlık ülkesindedir.<sup>128</sup> Yolculukları sırasında pek çok zorlukla karşılaşır ve bir fırtına yüzünden yolları ayrılır. Bir müddet sonra Karanlık ülkesine gelirler; Zülkarneyn sağa, Hızır sola doğru gider. Günlerce yol aldıktan sonra Hızır, ilâhî bir ses duyar ve bir nur görür. Bu ses ve nurun geldiği yöne doğru gidince hayat çeşmesini bulur. Hızır bu sudan içer ve yıkanır. Böylece hem ebedi hayata kavuşur hem de insanüstü güçler kazanır. Daha sonra Zülkarneyn ile tekrar buluşur. Zülkarneyn durumu öğrenince çeşmeyi aramaya koyulur. Bulamayınca kaderine razı olur ve bir süre sonra ölür.<sup>129</sup>

Bu efsânevi anlatılarda dikkati çeken ne önemli nokta, Hızır'a âb-ı hayat, ölümsüzlük ve insanüstülük gibi mitolojik özelliklerin atfedilmiş olmasıdır. Zira, mitosların en temel karakteristiklerinden biri, mitolojik anlatılarda yer alan kahramanların tanrısal ve üstün güçlerle donatılmış doğüstü varlıklar olmasıdır.<sup>130</sup> Diğer taraftan, mitolojik anlatım biçimi, bir sonluluk ve fani oluş damgasını sırtında taşıyan 'zaman' ve 'tarih'in dışında çok özel bir zaman ve tarih boyutuna sahiptir. Zaten mitolojik anlatımların geçerliliği de sözü edilen zaman ve mekanın dışında teşekkül etmesinde yatmaktadır. Kronolojik tarih ve zamanın dışında olması bakımından, 'kutsal tarih' olarak değerlendirilen mitolojik olguların kahramanları aktüel zamanın dışında bulduklarından, - tıpkı Hızır örneğinde olduğu gibi- her asır ve her zaman diliminde kendileriyle çağdaş olunabilir.<sup>131</sup> Nitekim, mitosların tarihsel gerçekliğe sahip olmadıklarını düşünen Ali Şeriatî de din ve medeniyetlerin bir insan bütünü kabul edilmesi durumunda tarihin insanın biyografisine, mitosların ise onun fikirlerini, ideallerini, ümitlerini, duygu ve hassasiyetlerine karşılık geldiğini söylemektedir.<sup>132</sup> Yine o, mitosu Allah'ın yarattığı dünyaya karşı insanın yarattığı bir dünya, tarihe karşı yaptığı alternatif bir tarih şeklinde algılamakta ve her ne kadar tarihsel gerçekliği bulunmasa da yaşayan ve yaşanan bir hakikat olduğunu belirtmektedir.<sup>133</sup> Bratton'un kısaca "kadim insanın ilmi"<sup>134</sup> şeklinde tanımladığı mitolojiye esas teşkil eden mitosları bir bütün olarak ele aldığımızda, bunların doğüstü olana, geçmişe, geleceğe ve yaşanmakta olana yönelik sağlam bir bilgi sahibi olmayan insanın, kendi inançlarını, ritüellerini ve geleneğini haklı çıkarma, toplumsal yapıyı güvence altına alma ve özlem ve

<sup>128</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 117.

<sup>129</sup> Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 57. Bu efsanenin muhtelif versiyonları için ayrıca bkz. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, 118; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 117-118.

<sup>130</sup> M. Eliade, *The Sacred and The Profan*, HBJ Books, U.S.A. 1959, s. 95.

<sup>131</sup> Kılıç, *Mitoloji*, s. 4.

<sup>132</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, .çev. İ. Keskin, Ankara 1987, I, 114-115.

<sup>133</sup> Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, s. 118-119.

<sup>134</sup> Fred Glastone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. N. Muallimoğlu, İstanbul 1995, s. 19.

isteklerini dile getirme doğrultusunda kurguladığı yaygın kanaatlerden oluştuğunu görürüz.<sup>135</sup>

Kısacası mitoslar, aklen kavranılmayanı kavrama ve bir anlamda anlaşılmasını, gizemli olanı sembolik ve muhayyel bir biçim altında nesnelleştirmeye yönelik bir çabanın ürünüdür.<sup>136</sup> Daha önce de işaret edildiği gibi, insanlar, doğaüstü varlıklar ve bu varlıkların icra ettiği kutsal etkinlikler üzerine kurgulanan bu mitoslarla,<sup>137</sup> bir bakıma ölümsüzlük, güç, kuvvet, üstünlük vb. dâimî özlemlerini dile getirmektedirler. Zira, üstün niteliklerle donanma ve üstün insan olma özlemi, tarih boyunca insanoğlunun bir düşü olagelmiş ve bu özlemini mitoslardaki üstün ve kahraman insan tiplmeleriyle dile getirmiştir.<sup>138</sup>

Kuşkusuz, üstün insan niteliklerine sahip olma özlemi, yalnızca kadim insana mahsus değildir. Zira, bu özlem, günümüz insanının da gündüz düşlerini süslemektedir. Sözelimi, çizgi filmlerdeki kahraman tiplmeleri, aslında kadîm medeniyetlerdeki mitolojik kahramanların modern varyantlarından başka bir şey olmasa gerektir. Ayrıca, kitlelerin zihinlerine kazınmaya çalışılan üstün ve hatta insanüstü niteliklere sahip liderler ve önderler kültüne dayalı kahraman mitosları da iptidaî kültürlerin kahraman tiplmelerinin günümüzdeki bir başka varyantını oluşturmaktadır.<sup>139</sup>

Sonuç itibarıyla, Hızır'ın ismi, soyu, yaşadığı dönem ve âb-ı hayatla ilgili rivayetlerdeki insan ve tabiatüstüne yönelik atıflar, mitosların genel karakteristiklerine ilişkin bu bilgiler çerçevesinde değerlendirildiğinde, Hızır'ın aslında çevre kültürlerden ithal edilen çeşitli mitolojik motiflerin İslâmî kalıplara uyarlanmış bir türevi olduğu gerçeği ortaya çıkacak ve bilhassa tasavvuf literatüründeki Hızır portresi incelendiğinde, bu gerçek çok daha âşikar görünüm kazanacaktır.

## II. KISSA'NIN İRFÂNÎ GELENEKTEKİ İZDÜŞÜMLERİ

İslâm ilim ve kültür tarihinde bu kıssayla en fazla sûfiler ilgilenmiştir. Bunun en temel sebeplerinden biri, kıssanın sûfiler nezdinde tasavvufun iki temel unsuru olan irşat ve ilm-i ledün teorisine Kur'ânî dayanak teşkil etmesidir. Tasavvufî telakkiye göre kıssada Allah'ın kendi katından bir ilim (ilm-i ledün) bahşettiği kul (Hızır) Hz. Musa'ya rehberlik (irşat) etmektedir. Kıssa bundan dolayı daha IX. yüzyıldan itibaren tasavvufî çevrelerde özel bir ilgiye mazhar olmuş ve tasavvufun ruhuna uygun bir şekilde yorumlanmıştır.<sup>140</sup>

### A. Hızır'ın Tasavvufî Portresi

<sup>135</sup> Gündüz, **Mitoloji**, s. 29.

<sup>136</sup> M. Bilgin Saydam, **Deli Dumrul'un Bilinci**, İstanbul 1997, s. 46-47.

<sup>137</sup> Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, s. 13.

<sup>138</sup> Gündüz, **Mitoloji**, s. 31; Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, s. 169 vd.

<sup>139</sup> Gündüz, **Mitoloji**, s. 31.

<sup>140</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 83; Süleyman Uludağ, "Hızır", **DİA**, İstanbul 1998, XVII, 409-410.

### 1. Hızır'ın Hâlen Hayatta Oluşu

İslam ilim ve kültür tarihinde Buhârî, İbrâhim el-Harbî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Münâvî, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi pek çok hadis ve tefsir âlimi, her insan gibi Hızır'ın da öldüğü görüşünü savunmasına rağmen<sup>141</sup> sûfiler onun hâlen yaşadığı ve aramızda dolaştığı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>142</sup> İ. Hakkı Bursevî, sûfilerin bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemiştir: “Sûfiler Hızır'ın yaşadığı konusunda hemfikirdir. Çünkü, sûfilerin onu mübarek mekanlarda görüp konuştuklarına, kendisinden birtakım bilgiler öğrendiklerine ve ona birtakım sorular sorup cevaplar aldıklarına dair pek çok hikaye mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Arabî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hâkim et-Tirmizî ve daha pek çok tasavvuf büyüğü bu yönde nakillerde bulunmuştur. Bu kadar tasavvuf büyüğünün yalan üzere birleştiğini düşünmek imkansızdır. Dolayısıyla, onun yaşadığı sabittir. Aksini ispat için delil gerekir. Oysa ne Kur'an'da ne sünnette ve ne de icmâda böyle bir delil mevcuttur. Kaldı ki, ‘falan hükümdarın zamanında falan yerde öldü’ şeklinde açık bir beyan da yoktur. Aksine Beğavî'nin tefsirinde şöyle bir rivayet mevcuttur: Dört peygamber kıyamete kadar diridir. Bunlardan ikisi gökte, ikisi yerdedir. Yerdtekiler Hz. İlyas ve Hızır'dır. İlyas karada Hızır denizdedir. İkisi her gece Zülkarneyn'in seddinde bir araya gelir ve orada gözcülük yaparlar. Yiyecekleri kereviz ve yer mantarıdır. Gökteki iki peygamber ise, Hz. İsa ve Hz. İdris'tir. Yine Hz. Peygamber'in nâşının tekfini sırasında Hızır gelmiş ve başta Ehl-i beyt olmak üzere sahâbîlere taziyelerini sunmuştur. Hızır ayrıca Hz. Ali ile de buluşmuş ve ona her namazın ardından okunması büyük sevap olan bir dua öğretmiştir. Öte yandan Hızır, Hz. Peygamber'i defalarca ziyaret etmiştir. Bütün bunların dışında Deccal'in öldürüp bilahare dirilttiği kişinin de yine Hızır olduğu söylenmiştir. Hızır, İlyas'la birlikte her sene hac mevsiminde bir araya gelip birbirlerini traş ederler ve ardından, *Bismillâhi mâşâallah lâ yesûku'l-hayra illallâh* sözüyle ayrılırlar. Hz. Ali, Hızır'ın meskeninin Beyt-i makdis'teki rahmet kapısı ile esbât kapısı arasındaki yer olduğunu belirtmiş; Ahmed b. Hanbel ise, onun her ramazanda Beyt-i makdis'te oruç tuttuğunu zikretmiştir.”<sup>143</sup>

Bursevî, hadis âlimlerinin Hızır'ın yaşadığı konusunda istidlalde bulunduğu, “Yüzyıl sonra bugün yaşayanlardan hiç kimse hayatta olmayacak”<sup>144</sup> hadisi ile, “Biz senden önce hiçbir insana ebediyet vermedik”<sup>145</sup> mealindeki

<sup>141</sup> İbnü'l-Cevzî ve İbn Kayyim ve Ali el-Kârî gibi bazı âlimler, Hızır'ın yaşadığına ilişkin rivayetlerin tümünün uydurma olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1994, s. 70. Ebü'l-Hasen Nûreddîn Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut 1971, s. 443. Bu rivayetlerle ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Uysal, *Hızır'la İlgili Haberler*, s. 345-355.

<sup>142</sup> Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, III, 209; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 176; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V, 268.

<sup>143</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V, 268.

<sup>144</sup> Buhârî, İlim 41; Müslim, Fezâilü's-Sahâbe 219.

<sup>145</sup> Enbiyâ, 21/34.

ayete de şöyle bir yorum getirmiştir: “Bu hüküm, çoğunluk için geçerli olup istisnalar bunun dışındadır. Nitekim, Selmân, Ma’dikerb ve Ebû Tufeyl gibi insanlar yüzyılı aşkın yaşamış ve Hz. Peygamber’in bildirdiği zaman diliminde de henüz ölmemişlerdi. Ayette geçen ‘huld’ kelimesi ebediyet (sonsuzluk) anlamındadır. Hiç şüphesiz, Hızır ve diğer varlıkların hayatı kıyametten önceki sura üfürülüste sona erecektir. Bazı alimlerin, Hz. Peygamber’den sonra nebi olmadığına göre Hızır’ın da bâkî kalmasının bir anlamı yoktur, şeklindeki argümanlarına gelince; bu argümanın bir geçerliliği yoktur. Zira Hızır, tıpkı Hz. İsa gibi, Hz. Peygamber’den sonra değil, ondan önce dünyaya gelmiştir. Ancak Allah, hikmete mebni olarak Kur’an’ın yeryüzünden kaldırılacağı zamana kadar onu bâkî kılmıştır.<sup>146</sup>

Bursevî, yine bu münasebetle, İbnü’l-Arabî’den naklen, Hızır’ın dünyanın sonunda Ashâb-ı Kehf’le birlikte ortaya çıkacağı ve Mehdi’nin en faziletli askeri olacağı kaydını düşmüştür.<sup>147</sup>

Kısacası, bu anlayışa göre Hızır, cismânî olarak yaşamakta ve ilâhî hikmete mebni olarak şu an aramızda dolaşmaktadır. Ancak rivayetlerde Hızır’ın denizlerden sorumlu olduğu ifade edilmesine rağmen her nedense o daha çok karada görünmüştür. Bu arada, karadan sorumlu İlyas’a pek rastlanmamış ve yine Hızır’ın sûfilerle yapmış olduğu görüşmeler de genellikle onların çölde aç susuz dolaştıkları bir zamanda gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), Hızır’ın çöllerde dolaştığı fikrine şöyle bir ironik eleştiri yöneltmiştir:

Şayet Hızır yaşasaydı, Allah için cihada hazırlık yapması, ordunun saflarında yer alarak kafirlerle savaşması, ilim öğrenmesi ve cuma günü cemaate katılması, onun açısından vahşi hayvanların yaşadığı tenha mekanlarda boş boş dolaşmasından daha erdemli bir davranış olmaz mıydı? Acaba, onun için, vahşi hayvanlar arasında tenha çöllerde dolaşmaktan daha büyük bir ayıp olabilir mi?<sup>148</sup>

Bazı sûfiler bu ayıbın farkına vardıkları için olsa gerek, Hızır’ın yaşamının rûhânî bir nitelik arzettiğini ve ancak rûhânî âlemde görülebileceğini söylemişlerdir. Buna göre veliler ancak mükâşefe ve murâkabe tecrübesi içinde Hızır’la görüşüp konuşmaya muvaffak olabilirler. Rûhânî âlemde gerçekleşen bu mülâkât, uyurken rüya halinde de vukû bulabilir.<sup>149</sup>

İbnü’l-Arabî’nin Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî ve Sadreddin Konevî gibi bazı takipçileri ise, Hızır’ı kıyamete kadar yaşayacak bir insan olarak kabul eden inancın kesin olmadığını, Hızır’ı gördüğünü söyleyen kişinin, gerçekte karşısında canlanan kendine ait bir vasfı gördüğünü düşünmüşlerdir. Buna göre o kişinin gördüğü şey, aslında kendi ruhunun bir tezahürü veya Rûhulkudüs’tür. Ölümsüzlük hüviyeti verilen Hızır, gerçek ve bağımsız bir

<sup>146</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, V, 269.

<sup>147</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, V, 269.

<sup>148</sup> İbn Kayyim, *el-Menârü’l-Münif*, s. 76.

<sup>149</sup> Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 96.



varlık olmayıp onu görme ve onunla temas etme hâdisesi ancak manevi âlemde cereyan eder.<sup>150</sup>

Hızır'ın yaşamının rûhânî olduğu ve âlem-i misalde bulunduğu şeklindeki telakki günümüzdeki tasavvuf araştırmacıları tarafından da savunulmuştur. H. Kâmil Yılmaz bu konuda şunları söylemektedir: “Hızır, Kur'an'da ilgili kıssada geçtiği gibi olayların iç yüzünü kavrayan özelliği sebebiyle ilm-i bâtın için de remz ve sembol sayılır. İbn Arabî'ye göre âlem-i misalde müşahade edilebilen bir yapıya sahiptir. Onun suret-i melekiyyesi, beşeriyet üzerine gâliptir. Bu yüzden gözlerden gizlidir. Hayat-ı nûrâniyye ve ruhâniyye ile diridir. Eğer sûrî hayatı söz konusu olsa kendisinin Hz. Peygamber'den önce vefat etmiş olması gerekirdi. Hızır bir bakıma kutup görevi yapmakta, darda kalanların imdadına yetişmekte, Hakk'ın inayetiyle hayırların fethi ve şerlerin def'ine yardımcı olmaktadır.”<sup>151</sup>

Bu telakki, zaman içinde her devirdeki büyük mürşitlerin Hızır'la özdeşleştirilmesi anlayışını da beraberinde getirmiş ve bu suretle tasavvufa Hızır-ı Zaman (zamanın Hızır'ı) kavramı girmiştir.<sup>152</sup> Buna göre her devrin bir Hızır'ı vardır ve o devirdeki en büyük mürşit, Hızır'dır. Bu düşünce biçiminin daha da geliştirilmesi neticesinde bazı tasavvuf çevrelerinde Hızır, artık velinin kendisinden ayrı bir varlık olarak değil, kendi varlığında zuhur eden ilâhî bir tecelli şeklinde algılanmıştır.<sup>153</sup>

## 2. Hızır'ın İnsan ve İnsanüstü Özellikleri

Hızır, normal bir insan sıfatıyla sûfilerle görüşmesinin yanında havada ve denizde de görülebilmektedir.<sup>154</sup> Çünkü o, havada uçabildiği gibi suyun üzerinde de yürüyebilmektedir.<sup>155</sup> Kimi zaman el ele tutuşmak suretiyle bazı sûfilerin uçmasına da yardımcı olmaktadır.<sup>156</sup> Hızır, fizyolojik yapısını değiştirme, sonsuz şekil ve kalıplarda görünebilme kabiliyetine sahip olduğu için ihtiyar, genç ya da bir çocuk gibi gözükebilmekte; yine kuş ve tavşan gibi muhtelif hayvan suretlerine de bürünebilmektedir.

Diğer taraftan Hızır, tabiattaki varlıkları emri altına alabilir ve onları kendi hizmetinde kullanabilir. Ölülerini diriltme kabiliyetine de sahiptir. Göz açıp

<sup>150</sup> Uludağ, “Hızır”, *DİA*, XVII, 410.

<sup>151</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, 543-544.

<sup>152</sup> Bu telakkiye ilişkin değerlendirmeler için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 119.

<sup>153</sup> Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 93-94.

<sup>154</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddîn-i Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 143.

<sup>155</sup> Serrâc, *Luma'*, s. 224.

<sup>156</sup> İsmi tasrih edilmeyen bir kişinin Bâyezid-i Bistâmî'ye (ö. 234/848 veya 261/874) şöyle söylediği nakledilmiştir: “Ben Taberistan'da filan kişinin cenazesinde seni görmüştüm. Sen Hızır'ın elinden tutmuştun. Cenaze namazı kılınca senin havada uçmakta olduğunu gördüler. Bu sözleri dinleyen şeyh; “doğru söylüyorsun” dedi. Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 209.

kapayınca kadar çok uzak mesafeleri katedebilir. Yardımına ihtiyaç duyulduğu zaman hiç umulmadık bir anda ortaya çıkar ve işini bitirir bitirmez tekrar gözden kaybolur.<sup>157</sup> Hızır, insanüstü niteliklere sahip biri olmakla birlikte, bazen normal insanlar gibi çarşı pazarda dolaşmış, cenaze törenlerine katılıp taziyelerini bildirmiş, evlenip çoluk çocuk sahibi olmuş, zemzem içip kereviz ve yer mantarı yemiş ve hatta sık sık hasta olup kendisini tedavi etmek durumunda kalmıştır. Abdurrahmân Câmî'in kaydettiğine göre,

Hızır çok kere hasta olur ve kendisini tedavi eder. Hâtemü'l-enbiya zamanından evvel Hak Subhânehû ve Teâlâ her beş yüz yılda bir kere onun ömrünü tecdid, erkanını teşdid ve takviye ederdi. Sonra her yüz yirmi yılda bir kere tecdid ve teşdid eyler. Bu zamanda olan tecdid ve teşdid, Hâtemü'n-Nebî (s.a.v.)'nin hicretinden sonra olan yedinci tecdiddir<sup>158</sup> (...) Hızır ile İlyas bazı vakitlerde Kutb ile sohbet eder, ona hürmet gösterir, selam verir, hayır dualar eder ve namazda ona uyarlar. Hızır onlara akçe, elbise ve daha başka şeyler iletir; aynı şekilde İlyas'a ve arkadaşlarına da iletir. İlyas ile Hızır'ın on tane muhasibleri vardır. Bunlar Abdal'ı göremezler, ama Abdal onları görür. Hızır'a hizmet ve mülazemet ederler. Bilhassa Hızır hasta olduğu zaman hizmetinde bulunur, onun yanı başından ayrılmazlar.<sup>159</sup>

Hızır sadece hasta olmakla kalmamış, bazen talihsiz kazalar da geçirmiştir. Câmî'in bu münasebetle anlattığı şu olay oldukça ilginçtir: "Gerçekte ruhaniyetiyle diri olan ve ancak âlem-i misalde müşahede edilen bu zatın tuhaf bir tesadüf eseri Medine'de birbiriyle taşlı sopalı kavga eden deveçilerden birinin attığı taş kafasını yarmış ve kafasındaki yara hava alıp iltihaplanmış ve tam üç ayda iyileşmiştir."<sup>160</sup>

### 3. Hızır'ın Lütuf ve İnayetleri

Günümüz halk inancındaki en somut ifadesini, "Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez" sözü ile, bu sözün gerçek hayattaki kurumsallaşmış tezahürü olan "Hızır Acil Servis"te bulan Hızır imajına ilişkin daha başka menkâbeler de mevcuttur. Tasavvuf klasiklerinin pek çoğunda kayıtlı bu menkâbelerde, Hızır'ın ekmek ve su vermekten ölümden kurtarmaya, hakikat yoluna irşat etmekten hırka giydirmeye kadar pek çok sûfiye yardım eli uzatıp ihşanda bulunduğu tanık olmaktadır. Mesela hâtiften kendisini yetmiş bin meleğin koruduğu şeklinde bir ses duyan İbrahim el-Havvâs,<sup>161</sup> çöldeki bir yolculuğu esnasında susuzluktan düşüp bayılmak üzereyken yüzüne su serpildiğini fark eder. Gözünü açıp baktığında kır bir ata binmiş güzel yüzlü bir adam görür. Hızır'dan başkası

<sup>157</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 88.

<sup>158</sup> Câmî, **Nefehât**, s. 92.

<sup>159</sup> Câmî, **Nefehât**, s. 90.

<sup>160</sup> Câmî, **Nefehât**, s. 93.

<sup>161</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1978, s. 502.

olmayan bu adam, su vermek suretiyle İbrâhim'i ölümden kurtarır.<sup>162</sup> Yine Ebû Bekr el-Hemedânî adlı bir sûfî de Hicaz çöllerinde aç susuz dolaşırken canı sıcak bakla ve ekme ister. Tam bu sırada uzaktan bir bedevinin, "Sıcak bakla ve ekme var" diye bağırdığını işitir. Hemen yanına gider ve doyuncaya kadar yer. Bedeviye kim olduğunu sorduğu zaman, "Hızır" cevabını alır ve sonra onu gözden kaybeder."<sup>163</sup>

Rivayete göre Babaî isyanından sonra Selçuklu askerleri tarafından ağaca asılarak idam edilmek istenen Baba İlyas'ın oğlu Ömer Paşa'yı da Hızır kurtarmıştır. Yine kardeşi Muhlis Paşa Selçuklu sultanının mancınıkla ateşe atılıp yakılmak istenirken, daha havada bulunduğu sırada Hızır yetişmiş ve yanmasına engel olmuştur.<sup>164</sup> Kutbu'l-aktâb, sâhib-i zaman ve mürşid-i kâmil gibi unvanlarla anılan ve daha sağlığında hayatını tehlikede gören pek çok devlet adamının onun tekkesine sığınarak hayatını kurtardığı<sup>165</sup> söylenen Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'yi (ö. 1038/1628) bataklığa düşüp boğulmaktan kurtaran da yine Hızır'dır.<sup>166</sup>

#### 4. Hızır'ın Mezhebi ve Dinî İlimlerle Meşguliyeti

Hızır, şeriatla mükellef tutulmamasına rağmen her mü'min gibi sünî fıkıh mezheplerinin birine intisap etmeyi de ihmal etmemiştir. Câmî'in kaydettiğine göre Hızır Şâfiî mezhebine mensup olup namazlarını bu mezhebin fikhına göre edâ etmiştir. Hatta müellifin yaşadığı dönemde Hızır'la birlikte Kutub ve arkadaşları da namazlarını yine imam Şâfiî'nin mezhebi üzere kılmışlardır.<sup>167</sup>

İmam Rabbânî de Hızır ve İlyas'ın görüşmelerine ve hallerinden bir nebze bilgi verilmesine ilişkin mektubunda şunları söylemiştir: "Allah'a hamd ve seçtiği kullarına selam olsun. Hızır aleyhisselam hakkında arkadaşların soruşu üzerinden epey zaman geçti. Bu fakihlerin gerektiği kadar onun ahvali hakkında bilgisi olmadığı için cevap vermemiştim. Bugün sabah toplantısında Hızır ve İlyas'ın ruhâniler suretinde hazır olduğunu gördüm. Hızır ruhâni bir kelam ile şöyle dedi: 'Biz ruhlar âlemindeyiz. Allah ruhlarımıza tam kudret vermiştir ki, bu kudretle vücutlar suretinde teşekkül ve temessül eder, vücutlardan sâdır olan cismani duruş ve hareketler, bedenî itaat ve ibadetler ondan sâdır olur.' O anda kendisine 'Siz Şâfiî mezhebine göre namaz kılıyorsunuz' dedim. Şöyle dedi: Biz şeriatlarla mükellef değiliz ama ev Kutbu'nun (sahibinin) görevlerinin yerine gelmesi bize bağlı olup kendisi de Şâfiî mezhebinde olduğundan biz de arkasında İmam Şâfiî'nin mezhebine göre namaz kılıyoruz. O anda anlaşılmıştır ki, taatlarına mükafaat terettüp etmemekte, belki onlardan ibadet ve itaat, taat

<sup>162</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 99.

<sup>163</sup> Menkâbenin tamamı için bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 504.

<sup>164</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 99-100.

<sup>165</sup> Hasan Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", **DİA**, İstanbul 1991, IV, 339.

<sup>166</sup> Hasan Kamil Yılmaz, **Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı**, İstanbul 1982, s. 179.

<sup>167</sup> Câmî, **Nefehât**, s. 93.

ehline muvafakat ve ibadet suretine (şekline) riayet için sâdır olmaktadır. Yine anlaşılmalıdır ki, velayetin kemâlâtı Şafî fihına muvâfık, nübüvvetin kemâlâtı da Hanefî fihına muvafıktır. O halde Hoca Muhammed Parsâ'nın sözlerinin hakikati da anlaşılmiş oldu ki o şöyle diyordu: Hz. İsa indikten sonra Ebû Hanife mezhebine göre amel edecektir."<sup>168</sup>

Hızır, her ne kadar namazlarını Şafî fihına göre kılmış olsa da şeriat konusundaki eksik bilgisini İmam Ebû Hanife'den aldığı derslerle tamamlamıştır. Konuyla ilgili bir kayda göre, "Hızır, her sabah namazdan sonra Ebû Hanife'nin ders halkasına geliyor ve ondan şeriat ilmini öğreniyordu. Ebû Hanife ölünce Hızır şeriat ilmi tahsilini tamamlamak maksadıyla, fıkıh hocasının kabirde diriltilmesi için Allah'a dua etti. Her gün Ebû Hanife'nin kabrinin başına geliyor ve kabrinde konuşan Ebû Hanife'den şeriat ilmi tahsilini sürdürüyordu. Hızır, Ebû Hanife'den şeriat ilmi tahsilini tamamlamak için on beş sene böyle devam etti."<sup>169</sup>

Ancak Hızır, kendisine mezhep imamları hakkındaki kanaatleri sorulduğunda, mezardayken bile ilminden istifade ettiği İmam Ebû Hanife'yi nedense hiç anmamış ve yalnızca İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'i övmüştür. Bilâl Havvâs'tan nakledilen bir rivayetten öğrendiğimize göre Hızır, bu konudaki kanaatini şöyle dile getirmiştir: "İsrâiloğulları çölünde giden biriyle karşılaştım. İçimden 'Galiba bu Hızır' diye bir düşünce geçti ve hemen şöyle dedim: 'Allah için kim olduğunu söyle!' O, 'Kardeşin Hızır'ım' diye karşılık verdi. 'İmam Şafî hakkında ne dersin?' diye sorunca, 'O evtaddandır' diye cevap verdi. 'Ahmed b. Hanbel hakkında ne buyurursun?' diye sorunca, 'O da siddîklerdenidir' diye karşılık verdi."<sup>170</sup>

Hızır, hadis rivayetiyle de meşgul olmuştur. A. Câmî'ye göre Hızır Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmuş ve ondan çok sayıda hadis rivayet etmiştir.<sup>171</sup> Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö.632/1234) ise, Hızır'dan bizzat Hz. Peygamber'e ulaşan üç yüz hadis aldıklarını belirtmiştir.<sup>172</sup> Gazzâlî'nin **İhyâ**'sında yer alan bir kayda göre Kürz b. Vebrâ, Hızır'a her gece ifâ edebileceği bir ibadeti kendisine öğretmesini istemiş; bunun üzerine Hızır da ona akşam ile yatsı arasında kılacağı ve içinde birtakım tesbih ve duaların geçtiği bir namaz tarifini vermiştir. Kürz, bu tür bir ibadeti kimden öğrendiğini sorunca Hızır;

<sup>168</sup> İmam Rabbânî, **Mektûbât**, çev. H. Hilmi Işık, İstanbul 1986, 282. Mektup.

<sup>169</sup> Bkz. Hüseyin b. Mehdî el-Guneymî, **Meâricü'l-Elbâb fî Menâhici'l-Hakk ve's-Savâb**, Birmingham 1988, s., 49. Nakleden İbrahim Sarmış, **Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam**, İst., 1997, s. 90.

<sup>170</sup> Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsbehânî, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ**, Mısır trz., IX, 187; Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 168.

<sup>171</sup> Câmî, **Nefehât**, s. 92.

<sup>172</sup> Uysal, **Hızır'la İlgili Rivayetler**, s. 343.

“Hz. Peygamber’e bu dua vahyedilirken yanındaydım. Dolayısıyla o kimden öğrendiyse ben de ondan öğrendim” diye karşılık vermiştir.<sup>173</sup>

Son olarak Hızır, hakikat yoluna girmesine vesile olduğu Hâkim et-Tirmizî’den de bir kitap istemiştir. Ebû Bekir Verrâk’ın naklettiğine göre Hâkim et-Tirmizî usûl ve tahkike dair akılların kavramaktan aciz kaldığı bir eser yazmış; kardeşi Hızır kendisinden bu eseri istemiş; ancak her Pazartesi görüştüğü Hızır’a bu kitabı elden vermek yerine onu suya attırmıştır. Allah da bu kitabı Hızır’a ulaştırması için suya emir vermiş ve sonunda kitap Hızır’ın eline ulaşmıştır.<sup>174</sup>

### B. Hızır’ın Müesses Tasavvufa Katkıları

Hızır, sadece darda kalan sûfîlere yardım elini uzatmakla kalmamış, aynı zamanda hakikati arayan pek çok meşhur sûfîye irşatta bulunmak suretiyle onların seyr-i sülûklarına da vesile olmuştur. Mesela, İbrahim b. Edhem<sup>175</sup> ve Hâkim et-Tirmizî, Hızır’ın irşadıyla tasavvuf yoluna girmişlerdir. Tasavvuf tarihinde Üveysîler diye bilinen seçkinler zümresine mensup pek çok mutasavvıf da yine onun irşadıyla seyr-i sülûk yolunu tutmuştur.<sup>176</sup>

Hızır, bazı mutasavvıflara da tasavvuftaki zikir ve erkânı öğretmiştir. Mesela meşhur sûfî Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220), yirmi yaşına kadar Hızır’ın terbiyesi altında yetişmiş ve bu dönemde Hızır ondan havuza dalmasını, suyun altında iken kelime-i şehadeti tekrarlamasını istemiş ve böylece ona zikir-i hafînin usûlünü telkin etmiştir. Hâce Hızır, zikrin aynı zamanda sayılarak yapılacağını da belirtmiş; bu suretle bütün Hâcegân’ın ve daha sonra Nakşibendiler’in benimsedikleri “vukûf-ı adedî” prensibini de ortaya koymuştur.<sup>177</sup>

Diğer taraftan Ahmed Yesevî’ye çocukluğundan beri yol gösteren Hızır olmuş,<sup>178</sup> Yesevî silsilesinin virdi olan “zikr-i erre”yi Hızır öğretmiş,<sup>179</sup> Yesevîlikteki tarikatı Hızır’dan intikal etmiş,<sup>180</sup> Celvettîyye tarikatındaki “Hızır kıyam”ı zikri de yine Hızır’ın Aziz Mahmûd Hüdâyî’ye tâlimatı gereği erkandan sayılmıştır.<sup>181</sup>

<sup>173</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Mısır trz., I, 352; İbn Hacer, **el-İsâbe**, I, 449.

<sup>174</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvirî, **Keşfü’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 245.

<sup>175</sup> Varendok, İbrahim b. Edhem’in tasavvufa giriş menkabesinin Budha’nın hikayesinin bir taklidi olduğunu söylemektedir. C. Van Varendok, “İbrahim b. Adham”, **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, V/II, 886.

<sup>176</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 91.

<sup>177</sup> Hamid Algar, “Guçdûvânî”, **DİA**, İstanbul 1996, XIV, 170.

<sup>178</sup> Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara 1991, s. 26.

<sup>179</sup> Köprülü, **İlk Mutasavvıflar**, s. 105-106.

<sup>180</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 95.

<sup>181</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 95; ayrıca bkz. Yılmaz, **Aziz Mahmud Hüdâyî**, s. 222.

Sûfilerin dünyasında çok özel bir yer işgal eden Hızır figürünün müesses tasavvuftaki izdüşümlerinden biri de “hırka” usûlüdür. Tasavvuftaki hırka giyme geleneği, aslında Hızır’ın sohbet ve manevi terbiyesini, talimatını almak anlamını taşımaktadır. Hırka giymek sadece velayet mertebesine atılan bir adım değil, aynı zamanda Hızır’ın maneviyatıyla hallenmek anlamını da içermektedir.<sup>182</sup>

Sühreverdî **Avârifü’l-maârif** adlı eserinde, hırka bahsiyle ilgili olarak Hızır-Musa kıssasına şöyle bir atıfta bulunmuştur: “Hırka giymek, şeyhinin bütün tasarruflarında müridin bâtınında doğacak şüpheleri ortadan kaldırır. Mürid için öldürücü bir zehir gibi değerlendirilen şeyhinden feyz almasına manî olan ‘itiraz’ı engeller. Bâtınî yönüyle şeyhine itiraz eden bir müridin feyz alıp felaha ermesi pek nâdirdir. Müridin, kendisine güç ve ağır gelen şeyhinin tasarrufları konusunda Hz. Musa ile Hızır (a.s.)’ın arasında geçen kıssayı hatırlaması gerekir. Nasıl Hızır (a.s.)’ın tasarruflarına karşı çıkan Hz. Musa perdeler kaldırıldığında meselenin mahiyetini kavriyor ve işin iç yüzünü anlıyorsa, müridin de şeyhinin davranışları karşısındaki tavrı öyle olmalıdır.”<sup>183</sup>

Sühreverdî, mürit-mürşit münasebetleri bahsinde de bu kıssanın mürit tarafından hatırlanması gerektiğine işaret ettikten sonra şunları söylemiştir: “Bilgi kıtlığından dolayı şeyhinde beğenmediği bir şey gören müridin bu tip konularda şeyhinin ilim ve hikmet yönüyle bir mazeretinin bulunduğunu bilmesi ve ona teslim olması gerekir.”<sup>184</sup>

Bu anlayış, sûfî müfessirlerden Necmüddin Dâye (654/1256) ve İsmail Hakkî Bursevî tarafından da aynıyla benimsenmiş ve kıssada Hz. Musa’ya atfedilen, “Ve ben hiçbir konuda sana itiraz etmeyeceğim”<sup>185</sup> mealindeki sözden şöyle bir anlam çıkarılmıştır:

Süluk âdâbından biri de şudur: Mürit, şeyhin sözlerine, davranışlarına ve oturup kalkmasına aslâ itiraz etmemelidir. Veleve ki, aklî ve şer’î açıdan şeyhinin söz ve davranışlarında kabulü mümkün olmayan bir şey görse bile. Bu gibi durumlarda şeyhini kerih görmemeli ve onun hakkında kötü düşünceler beslememelidir. Bilakis onun hakkında iyi şeyler düşünmeli ve şeyhinin, davranışlarında doğru hareket ettiğine, herhangi bir görüş belirtirken müçtehit sıfatıyla içtihat ettiğine inanmalı ve eğer ortada bir yanlış varsa; ‘Bu yanlış, benden, benim aklî yetersizliğimden ve yapmış olduğum amelimin azlığından kaynaklanıyor’ demelidir.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 93-94.

<sup>183</sup> Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer Sühreverdî, **Avârifü’l-Maârif: Tasavvufun Esasları**, Yay. Haz.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1993, s. 126.

<sup>184</sup> Sühreverdî, **Avârif**, s. 514.

<sup>185</sup> Kehf, 18/69.

<sup>186</sup> Abdullah b. Muhammed b. Şâhâvâr Necmüddîn Dâye, **Bahru’l-Hakâik**, Süleymâniye Ktp, Hâlet Efendi, nr. 18, vr. 352b (El Yazması); Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, V, 276.

Kıssadaki Hızır figürünün tasavvufî öğretiyeye yönelik bir diğer önemli katkısı da ilm-i ledün teorisidir. Allah'ın, “nezdimizden (ledünnâ) ilim verdiğimiz...” mealindeki ifadesi, mutasavvıflar tarafından özel bir ilim türü olarak algılanmış ve entelektüel bir çaba sarf etmeksizin doğrudan Allah'tan geldiğine inanılan bu ilim yalnızca O'nun veli kullarına tahsis edilmiştir. Ayette, “katımızdan, nezdimizden” anlamında kullanılan “ledünnâ” tabiri, sûfi müfessirler tarafından “zâtımızın ahadiyet mertebesinde”<sup>187</sup> şeklinde yorumlanmış ve bu yorum ekseninde müstakil bir bilgi teorisi geliştirilmiştir. Kuşeyrî'nin, ilm-i ledün teorisine ilişkin tariflerinden bazıları şunlardır:

Bu, öğrenmek için herhangi bir çaba sarf edilmeksizin [doğrudan] ilham yoluyla elde edilen bir ilimdir; Allah'ın, seçkin kullarına öğrettiği bir ilimdir; Allah'ın, evliyasına öğrettiği ve içerik itibarıyla insanlara faydalı bir ilimdir; Faydası sahibine ait olmayan ve Allah hakkindan dolayı içerdiği faydalar tümüyle insanlara yönelik olan bir ilimdir; Sahibi tarafından inkar edilmesi mümkün olmayan bir ilimdir.<sup>188</sup>

Müfessir Bursevî de, “Biz ona kendi katımızdan bir ilim verdik” ifadesinin yalnızca gaybî ilimlere ve O'nun izniyle gaybtan haber vermeye veya bâtın ilmine mahsus bir ifade olduğu kanaatindedir. Bursevî'ye göre her ilim Allah katındadır. Ancak bunların bir kısmı insanlar vasıtasıyla öğrenilerek elde edilir. Bu tür ilimlere ledünnâ ilim adı verilmez. Ledünnâ ilim, herhangi bir hâricî faktör bulunmaksızın doğrudan kalbe ilkâ edilen bir ilimdir. Bu ilme de zühd ve takvâ yaşantısında mesafe almış veliler sahip olabilirler. Nitekim Hz. Peygamber “Allah'ı özleyenlerin aldığı bir nefes tüm insanların ve cinlerin ibadetinden (sekaleyn) daha hayırlıdır” buyurmuştur. Dâye, gerek zâhirî gerek bâtınî ilmin hem Musa'da ve hem de Hızır'da mevcut olduğunu, ancak yetişme tarzından dolayı Musa'da daha çok zâhirî ilmin ağır bastığını söylemektedir. Nitekim Musa'nın, “Sana tâbi olabilir miyim” sözü de bunu göstermektedir. Çünkü insanlardan öğrenilen ilim, harf ve ses vasıtasıyla elde edilen zâhirî ilimdir. Halbuki bâtınî ilim harf ve ses vasıtasıyla değil, zevk, ilâhî keşf, ilham ve ilkâ ile öğrenilir. Zira tüm bâtınî ilimler, delil ve burhanla değil, ancak zevk, içe doğma (vicdan), müşahede, iyanla elde edilir. Dolayısıyla bâtınî ilimler, nazarî değil zevke dayalı ilimlerdir. Bu itibarla, anılan nitelikteki ilimler, önce belli birtakım ilkeler ve öncüller çerçevesinde düşünüp ardından pratiğe aktarmak şeklinde ifade edilebilecek türden ilimler değildir. İşte Hızır'ın ilim kaynağında baskın olan da bu bâtınî ilim türüdür.”<sup>189</sup>

Bursevî ayrıca Musa-Hızır ikilisini, sahip oldukları ilim bakımından İmam Ebû Hanife ile Hasan el-Basrî ikilisine benzetmiştir. Bu benzetmeye göre Hz. Musa şariat ilimleri konusunda yetkin olan Ebû Hanife'ye Hızır da hakikat

<sup>187</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, V, 272.

<sup>188</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, nşr. İbrahim Besyûnî, Kahire 1981, II, 407-408.

<sup>189</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, V, 275.

ilmine vâkıf olan Hasan el-Basrî'ye tekabül etmektedir. İmam Ebû Hanife tüm sıradan insanlar (avâm) için bir rahmet, Hasan el-Basrî ise seçkin insanlar (havâs) için bir rahmettir. Yine Ebû Hanife, Allah'ın rahmân sıfatının mazharı, Hasan el-Basrî ise rahîm sıfatının mazharıdır.<sup>190</sup>

Buraya kadar çeşitli yönleriyle tanıtmaya çalıştığımız tasavvufî gelenekteki Hızır figürü, başlı başına bir mitos olup bu mitosun en temel esin kaynaklarından biri Kitâb-ı Mukaddes'teki İlya'dır. Bu noktada, bazı rivayetlerde Hızır'ın bizzat İlyas veya Elyesa', isminin de Belya, yani İlya olduğunun kaydedilmesi oldukça anlamlıdır. İlya ismi ise Arapça'daki "İlyas" a tekabül etmektedir. Nitekim Grekçe'de Eliyas, İbrancada Elijah, Süryancada İliya veya İlya, Batı dillerinde Elie, Arapçada İlyas, aynı kelimenin farklı imlalarından ibarettir.<sup>191</sup>

Diğer taraftan mutasavvıfların Hızır'a izafe ettikleri vasıflar, kısmî farklılıklarla birlikte Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde İlya'ya atfedilmiştir. Nitekim, İlya ve Elişa'nın Kitâb-ı Mukaddes'in I. Krallar ve II. Krallar bölümlerinde yer alan hikayeleri bunu açıkça göstermektedir.

Bu hikayelere göre İlya ve Elişa, sürekli seyahat etmekte olan iki seçkin şahsiyettir. Gittikleri yerlerde fakirlikten bunalmış insanlara bolluk ve bereket getirip onları yokluktan kurtarırlar.<sup>192</sup> Kendilerine iyilik yapan ve güler yüz gösteren insanların iyiliklerine onların hastalanıp ölen çocuklarını dirilterek karşılık verirler.<sup>193</sup> Her ikisi de doğal engellerden etkilenmezler ve bunları kolaylıkla aşarlar.<sup>194</sup> Kendilerine kötülük etmeye yeltenenleri semâvî belalarla kahrederler.<sup>195</sup> Kendisine ölümsüzlük bahşedilen İlya'nın, dünyanın sonuna kadar her yardıma çağrıldığında mutlaka koşup geleceğine inanılır.<sup>196</sup>

Kitâb-ı Mukaddes'teki bir diğer kayda göre ise, İlya, ateşten bir araba üzerinde göğe yükselmeden önce yanındaki Elişa'ya hırkasını vermiş, ona nasihatta bulunmuş ve onu kendi yerine halef bırakmıştır. Elişa, İlya'nın hırkasını alarak vazifeyi ifaya devam etmiştir.<sup>197</sup> Yeryüzünde iken insanüstü özelliklere sahip olan İlya, göğe yükseltildiği halde sık sık insan şeklinde yeryüzüne indiğine ve insanlar arasında görüldüğüne inanılmış ve semavi bir kılavuz hüviyetiyle kutsanmıştır. Keza, İlya'nın zaman zaman bazı kişilere ilâhî hikmetleri bildirdiğine ve bu işe kıyamete kadar devam edeceğine inanılmıştır.<sup>198</sup>

<sup>190</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, V, 273.

<sup>191</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 80.

<sup>192</sup> Kitâb-ı Mukaddes, **I. Krallar**, XVII, 10-16; **II. Krallar**, IV, 1-7.

<sup>193</sup> Kitâb-ı Mukaddes, **I. Krallar**, XVII, 17-22; **II. Krallar**, IV, 17-37.

<sup>194</sup> Kitâb-ı Mukaddes, **II. Krallar**, II, 8-9.

<sup>195</sup> Kitâb-ı Mukaddes, **II. Krallar**, I, 9-14.

<sup>196</sup> Kitâb-ı Mukaddes, **Matta**, XXVII, 45-47, 49.

<sup>197</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 93.

<sup>198</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 92.



Yine Kitâb-ı Mukaddes'te anlatıldığına göre, tıpkı Hızır'ın çölde mutasavvıflara görünmesi gibi, İlyâ da zaman zaman Yahudi mistiklerine görünmüş; onlara birtakım gizli hikmetleri ve sırları bildirmiştir. Yahudi mistikleri de -mutasavvıfların iddia ettikleri gibi-, ıssız mekanlarda ve çöllerde İlyâ'ya rastlayıp ondan birtakım gerçekleri öğrendiklerini ileri sürmüşlerdir. Bütün bunların yanında İlyâ'nın da tıpkı Hızır gibi âniden ortaya çıktığı ve genellikle bedevi kılığında dolaştığı söylenmiştir.<sup>199</sup>

Bu noktada, İbn Hazm'ın, Hızır'ın hâlen yaşadığını savunan sûfi telakkinin aslında Yahudi kökenli Şîf mehdilik fikrinin değişik bir versiyonu olduğunu söylemesi oldukça anlamlıdır. İbn Hazm'a göre Şia'daki mehdilik fikri Yahudilikten alınmış ve bu fikir bilahare tasavvufa intikal etmiştir. Sûfîlerin Hızır ve İlyâ'nın bugüne kadar yaşadıklarını savunmaları, temelde bu düşünceye dayanmaktadır.<sup>200</sup>

### **Sonuç yerine**

Kur'an'daki pek çok kıssa gibi, muhataba iletilmek istenen mesajın ön planda tutulmasından kaynaklanan müphemlikten dolayı üzerinde pek çok spekülasyon yapılan Bilge Kul-Musa kıssasından üretilen Hızır, kelimenin tam manâsıyla mitolojik bir figür olup bu konuyla ilgili İslam tefsir, hadis ve bilhassa tasavvuf literatüründeki bilgilerin önemli bir kısmı Gılgamış, İskender ve Yahudî efsanelerinden derlenmiş gözükmektedir. Hızır'a izafe edilen insanüstü özellikler ise, insanoğlunun inkar edilemez gerçekliğini kabullenmekte öteden beri zorluk çektiği ölüm gerçeğinden kaçış, sonsuzluk, üstünlük ve mutlak özgürlük gibi kadîm özelemlerinin, Hızır'ın mitolojik şahsiyetinde dile getirilmesini ifade ediyor olsa gerektir.

---

<sup>199</sup> Ocak, **Hızır-İlyas Kültü**, s. 100.

<sup>200</sup> İbn Hazm, **el-Fisal**, IV, 180.

## KAYNAKÇA

- Albayrak**, Halis, “Mübhematu’l-Kur’an İlmi ve Kur’an Tefsirindeki Yeri”, **AÜİFD**, Cilt: XXXII, Ankara 1992.
- Algar**, Hamid, “Gucdîvânî”, **DİA**, İstanbul 1996.
- Ali el-Kârî**, Ebû’l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân, **el-Esrârü’l-Merfûa fi’l-Ehâdîsi’l-Mevzûa**, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut 1971.
- Âlûsî**, Şihâbuddîn Mahmûd, **Rûhu’l-Meânî**, Beyrut 1985.
- Aynî**, Bedrûddîn Ebû Muhammed Mahmûd, **Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî**, Beyrut trz.
- Beğavî**, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd, **Meâlimü’t-Tenzîl**, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr, Beyrut 1995.
- Bezvâvî**, Nâsuriddîn Abdullah b. Ömer, **Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl**, [Mecmûa mine’t-Tefâsîr içinde], Beyrut, trz.
- Bratton**, Fred Glastone, **Yakın Doğu Mitolojisi**, çev. N. Muallimoğlu, İstanbul 1995.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu’s-Sahîh**, İstanbul 1992.
- Bultmann**, Rudolf, “New Testament and Mythology”, **Kerygma and Myth: Theological Debate**, ed. R. Bultman, New York 1961.
- Bursevî**, İsmail Hakkı, **Tefsîru Rûhi’l-Beyân**, Beyrut 1985.
- Câmî**, Abdurrahmân, **Nefehâtu’l-Üns Tercümesi (Evliya Menkıbeleri)**, çev. Lâmi Çelebi; yay. haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995.
- Çelebi**, İlyas, “Hızır”, **DİA**, İstanbul 1998.
- Dâye**, Abdullah b. Muhammed b. Şâhâvâr Necmuddîn, **Bahru’l-Hakâik**, Süleymâniye Ktp, Hâlet Efendi, nr. 18 (El Yazması).
- Ebû Hayyân el-Endelüsî**, Muhammed b. Yûsuf b. Ali, **el-Bahru’l-Muhît**, Riyad trz.
- Ebû Nuaym el-İsbehânî**, Ahmed b. Abdullah, **Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ**, Mısır trz.
- Ebü’l-Leys es-Semerkandî**, Nasr b. Muhammed, **Bahru’l-Ulûm**, Beyrut 1996.
- Eliade**, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, İstanbul 1993.
- ....., **The Forge and the Crucible**, Chicago 1956.
- ....., **The Quest History and Meanig in Religion**, Chicago 1969.
- ....., **The Sacred and The Profan**, HBJ Books, U.S.A. 1959.
- Fahrüddîn er-Râzî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu’l-Gayb**, Beyrut, trz.
- Feridüddîn-i Attâr**, Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Furat**, Ahmet Subhi, “Yûşâ”, **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Mısır trz.
- Guneymî**, Hüseyin b. Mehdî, **Meâricü’l-Elbâb fi Menâhici’l-Hakk ve’s-Savâb**, Birmingham 1988.
- Gündüz**, Şinasi, **Mitoloji ile İnanç Arasında**, Samsun 1998.
- Halefullah**, Muhammed Ahmed, **el-Fennü’l-Kasasî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Kahire 1972.
- Hamidullah**, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993.
- Hâzin**, Ali b. Muhammed b. İbrahim, **Lübâbu’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl**, Beyrut trz.
- Hücvirî**, Ebû’l-Hasen Ali b. Osman, **Keşfü’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

- İbn Beşkuvâl**, Halef b. Abdülmelik, **Kitâbu Gavâmizi'l-Esmâi'l-Mübheme**, nşr. İ. Ali Seyyid-M. Kemâleddin İzzüddin, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî**, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, Beyrut trz.
- İbn Hanbel**, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed, **el-Müsned**, İstanbul 1992.
- İbn Hazm**, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Beyrut 1975.
- İbn Kayyım el-Cevziyye**, Ebü Abdillâh Muhammed, **el-Menâru'l-Münif fî's-Sahih ve'd-Daif**, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde, Beyrut 1994.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ İsmâil, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut 1977.
- ....., Ebü'l-Fidâ İsmâil, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe**, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim, **el-Maârif**, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1960.
- İbn Mâce**, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen**, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr**, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem **Lisânü'l-Arab**, Kahire trs.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, **Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Esîr**, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, **el-Kâmil fî't-Târîh**, Beyrut 1965.
- İmam Rabbânî**, **Mektûbât**, çev. H. Hilmi Işık, İstanbul 1986.
- Kattân**, Mennâ Halil, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1993.
- Kılıç**, Sadık, "Tarih Felsefesi Açısından Kur'an Kıssaları", **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
- ....., **Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm**, İzmir 1993.
- Kirk**, G. S., **Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures**, Cambridge 1974.
- Köprülü**, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara 1991.
- Kurtubî**, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- Kuşeyrî**, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, **Letâifu'l-İşârât**, nşr. İbrahim Besyûnî, Kahire 1981.
- ....., **Kuşeyrî Risâlesi**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.
- Makdisî**, Mutahhar b. Tâhir, **el-Bed' ve't-Târîh**, nşr. Cl. Huart, Bağdat trz.
- Malinowski**, Bronislaw, **İlkel Toplum**, çev. H. Portakal, Ankara 1988.
- Mâverdî**, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut trz.
- Mes'ûdî**, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, **Murûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher**, Mısır trz.
- Mevdudî**, Ebü'l-A'lâ, **Tefhimü'l-Kur'an**, çev. Komisyon, İstanbul 1986.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, **el-Câmiu's-Sahih**, İstanbul 1992.
- Nevevî**, Muhyiddîn b. Şeref, **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât**, Beyrut trz.
- Nevevî**, **Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî**, Beyrut trz.
- Ocak**, Ahmet Yaşar, **İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, Ankara 1990.
- Râgîb el-İsfehânî**, Hüseyin b. Muhammed, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986.
- Sa'lebî**, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed, **Arâisü'l-Mecâlis**, y.y. 1282.
- Sarmış**, İbrahim, **Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam**, İstanbul 1997.
- Saydam**, M. Bilgin, **Deli Dumrul'un Bilinci**, İstanbul 1997.
- Schuon**, Frithjof, **İslâm'ı Anlamak**, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1988.

- Serrâc**, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, **el-Luma‘ (İslam Tasavvufu)**, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Suyûtî**, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr**, Tahran trz.
- ....., **Müfhemâtü'l-Akrân fi Mübhemâti'l-Kur'ân**, Beyrut 1986.
- Sühreverdî**, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer, **Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları**, Yay. Haz.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1993.
- Şengül**, İdris, “Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
- Şeriati**, Ali, **Medeniyet Tarihi**, çev. İbrahim Keskin, Ankara 1987.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut trz.
- Şimşek**, M. Said, **Kur'an Kıssalarına Giriş**, İstanbul 1998.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- ....., **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Beyrut trz.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, **es-Sünen**, İstanbul 1992.
- Uludağ**, Süleyman, “Hızır”, **DİA**, İstanbul 1998.
- Uysal**, Muhittin, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır ile İlgili Haberler”, **SÜİFD**, Sayı: 10, Konya 2000.
- Varendok**, C. Van, “İbrahim b. Adham”, **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Watt**, W. Montgomery, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
- Wensinck**, A. J., “Hızır”, **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Yazır**, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1979.
- Yılmaz**, Hasan Kamil, **Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı**, İstanbul 1982.
- ....., “Aziz Mahmud Hüdâyî”, **DİA**, İstanbul 1991.
- Zehebî**, M. Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Beyrut trz.
- Zemahşerî**, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut 1983.

***The Story of Wise Creature-Moses and The Myth Khidr in the Islamic Culture***

**ABSTRACT**

In this article, firstly, the content of the primary message concerning the story of Wise Creature and Moses in the Our'an was examined. Secondly, whether the person who was mentioned in the Story as a wise man and called as Khidr in the Islamic culture lived really in the history or not. Thirdley and lastly, the mythical character of Khidr in the traditional Islamic mysticism was especially elaborated.

# İHVÂN-I SAFÂ'NIN FELSEFÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KUR'AN ve YORUM

Dr. Mustafa ÖZTÜRK\*

## ÖZET

İhvân-ı Safâ, IV/X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış dinî-siyâsî bir harekettir. Bu hareketin isimleri bilinmeyen entelektüel üyeleri tarafından kaleme alınan Risaleler'deki felsefî görüş ve düşünceler üzerine son dönemde çeşitli bilimsel çalışmalar yapılmış; fakat bu çalışmalarda İhvan'ın Kur'an ve yorum anlayışı üzerinde pek durulmamıştır. Bu tespitten hareketle kaleme alınan makalede İhvân-ı Safâ'nın dinî-felsefî düşünce sistemine özgü Kur'an ve yorum anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## Giriş: İhvân'ın Dinî ve Siyasi Kimliği

IV./X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan İhvân-ı safâ ya da tam adıyla İhvânü's-safâ ve hullânü'l-vefâ ve ehlü'l-adl ve ebnâü'l-hamd, ilk bakışta bir felsefe topluluğu görüntüsü vermekle birlikte, siyasal amaçları da bulunan bir harekettir.<sup>1</sup> İslâm düşünce ve kültür geleneğinde daha ziyade felsefî yönüyle ön plana çıkarılan İhvân-ı Safâ'nın tarihsel ve siyasal kimliği öteden beri tartışılmış; ancak bu konuda görüş birliğine varılamamıştır.

Temel fikir ve düşüncelerini, dört bölüm halinde toplam elli iki risaleden oluşan felsefe ve ilimler ansiklopedisi niteliğindeki Resâilü ihvânî's-safâ'da formüle eden İhvân-ı Safâ, Yeni Eflâtuncu, Maniheist, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren bu risalelerin telifinde katkısı bulunan müelliflerin isimlerini saklı tutmuştur. Ancak, felsefeci Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), "Allah'ın rızasını ve cenneti kazanmaya götürecek yolun güzergahını belirleme iddiasıyla bir araya gelen bir grup" olarak nitelediği İhvân-ı Safâ topluluğunun kurucu üyeleri ve risalelerinin müellifleri arasında Zeyd b. Rifâ'a, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Büstî (el-Makdisî), Ebû'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-

---

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

<sup>1</sup> İhvân-ı Safâ'nın siyasî ve mezhebî amaçları hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Cebbûr Abdünnûr, **İhvânü's-safâ**, Dâru'l-maârif, Kahire trz., s. 18-34.

Mihricânî ve Avfî'yi zikretmiştir.<sup>2</sup> Yine bu münasebetle İbn Teymiyye (ö. 728/1328), risalelerin Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edildiğine dair bir iddiadan söz etmiş; ancak, "Bu kitabın düşünce temeli Karmatilik felsefesidir" şeklinde nitelediği risalelerin adı geçen şahsa aidiyetinin tarihsel açıdan doğrulanmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir.<sup>3</sup>

İhvân-ı Safâ'nın herhangi bir mezhebe mensup olup olmadığı konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve sonuçta, grubu oluşturanların ya bizzat İsmâilî oldukları ya da Bâtınî-İsmâilî davet hareketinin propagandasını yaptıkları tezini savunan görüş ağırlık kazanmıştır. Bu bağlamda, M. Âbid el-Câbirî, İhvân-ı Safâ'yı Şîî-Bâtınî kanadının Abbâsî halifesi Me'mûn'un (ö.218/833) Maniheist gnostisizm ve Şîî irfan öğretisiyle mücadelesi sırasında Aristo'ya yönelme politikasına karşı bir tepki hareketi olarak görmekte ve tabiatıyla İhvân'ın risalelerinin de Arap-İslâm kültüründeki irrasyonel gnostik bâtinî eğilime derinlik kazandırmak suretiyle önce gönüllere, ardından bedenlere hakim olmayı hedefleyen Bâtınî-İsmâilî strateji kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>4</sup> İhvân-ı Safâ'nın felsefî düşünce sistemini, "siyasetin emrindeki felsefe" şeklinde niteleyen Mâcîc Fahri de<sup>5</sup> büyük ölçüde Câbirî'nin bu görüşüne iştirak etmiş gözükmektedir.

Bu iki araştırmacının yanı sıra Ali Sâmi en-Neşşâr, İhvân-ı Safâ'nın Bâtıniyye-İsmâiliyye ile aynı kategoride mütalaa edilmesi gerektiğini savunmakta;<sup>6</sup> Hannâ el-Fahûrî, İhvân-ı Safâ'yı neredeyse İsmâiliyye'ye eşitlemekte;<sup>7</sup> Lambton, İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî düşüncenin sempatanları veya propagandistleri olduklarını söylemekte;<sup>8</sup> Henry Corbin ise, bir adım daha ileri

<sup>2</sup> Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, **el-İmtâ' ve'l-muânese**, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, Dâru mektebeti'l-hayât, y.y. trz., II, 4-5; a. mlf. **el-Mukâbesât**, nşr. Hasen es-Sendûbî, Dâru suâdi's-sabâh, Kuveyt 1992, s. 45.

<sup>3</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, **Mecmû'ü fetâvâ**, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad 1991; XI, 581, XXXV, 134; a. mlf., **Buğyetü'l-murtâd fi'r-red ale'l-mütefelsefe ve'l-karâmita ve'l-bâtıniyye**, nşr. Mûsâ b. Süleymân ed-Dervîş, Mektebetü'l-ulûm, Medine 1988, s. 329.

<sup>4</sup> M. Âbid el-Câbirî, **Tekvînü'l-akli'l-arabî**, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-arabî, Beyrut 1991, s. 232.

<sup>5</sup> Mâcîc Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1987, s. 133-134; a. mlf., **İslâm Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 77-78.

<sup>6</sup> Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm**, Dâru'l-maârif, Kahire 1965, II, 390.

<sup>7</sup> Hannâ el-Fahûrî, **Târîhu'l-felsefeti'l-arabiyye**, Dâru'l-cil, Beyrut 1982, I, 239.

<sup>8</sup> Ann K. S. Lambton, **State and Government in Medieval Islam**, Oxford University Press, London trz., s. 289.

giderek, bu grubun sadece Şîî sempatzanı değil, aynı zamanda belirgin bir İsmâilî düşünce derneği olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup>

Öte yandan L. Massignon, İhvân'ı Karmatî müellifler arasında göstermekte;<sup>10</sup> Farhad Daftary ise İhvân'a şöyle bir kimlik atfetmektedir: "Risâleleri kaleme alan [bu] küçük grup Fâtımî İsmâilîliği'nin resmî görüşünü temsil etmemektedir. Bu ansiklopedik girişimin aktörlerinin, Samuel Stern'in savunduğu gibi, Bahreyn Karmatîleri de dahil, Fâtımîleri kabul etmeyen muhalif topluluklarını ortak ve idealize edilmiş bir temelde yeniden birleştirmeyi amaçlayan İsmâilî yazarları olması mümkündür (...) Güney Irak'ın gerçekte Bahreyn Karmatîleri'nin hakimiyeti altında Basra'da yazılmış olmaları, risalelerin Karmatîler'in etkin teşvikiyle ya da en azından zımnî onayıyla kaleme alındığını düşündürmektedir."<sup>11</sup>

Bütün bu görüşlerin yanında bizzat İsmâilîler de İhvân-ı Safâ'nın kendi mezheplerinden olduklarını söylemekte, hatta risalelerin, "setr devri"ndeki gizli imamların ikincisi Abdullah b. Muhammed b. İsmail el-Vefî (ö. 212/827[?]) tarafından kaleme alındığı ve onun ölümüyle birlikte oğlu Ahmed b. Abdullah Muhammed et-Takî'nin (ö. 229/943[?]) nezaretinde bir grup seçkin İsmâilî dâî tarafından tamamlandığını iddia etmektedirler. Bu iddiaya göre risalelerin özeti durumundaki Risâletü'l-câmia da bizzat İmam el-Vefî tarafından kaleme alınmıştır.<sup>12</sup> Ârif Tâmir'in, "dönemin Abbâsî hilafet devletinin tabutuna çakılan ilk çivi"<sup>13</sup> şeklinde nitelediği İhvân-ı Safâ risalelerinin, İsmâilîler tarafından sahiplenilip "Kur'an'dan sonra Kur'an; ilimlerin Kur'an'ı"<sup>14</sup> gibi nitelemelere hak kazanacak düzeyde kabul görmesini, söz konusu topluluğun, pek çok konuda İsmâilî düşünce sistemine hizmet ettiklerine ilişkin güçlü bir argüman olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. ve notlandıran: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 249.

<sup>10</sup> Louis Massignon, "Karmatîler", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, VI, 359. T. J. De Boer'e göre İhvân-ı Safâ ile Karmatîler arasındaki ilişki, Protestanlığın ayrı iki fırkası konumundaki Baptistlerle Anabaptistler arasındaki ilişkiye benzemektedir. Bkz. T. J. De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaası, Ankara 1960, s. 60.

<sup>11</sup> Farhad Daftary, **İsmâilîler: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001, s. 279-280. Bu konuyla ilgili görüşlerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Âdil el-Avvâ, **Hakikatü ihvânî's-safâ**, el-Ehâlî li't-tibâ'a ve'n-neşr, Dımaşk 1993, s. 71-101.

<sup>12</sup> Mustafa Gâlib, **Târîhu'd-da'veti'l-ismâiliyye**, Dâru'l-enderüs, Beyrut 1965, s. 163; Ârif Tâmir, **Hakikatü ihvânî's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1982, s. 18.

<sup>13</sup> Ârif Tâmir, **el-İmâme fi'l-islâm**, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrut trz., s. 138.

<sup>14</sup> Tâmir, **Hakikatü ihvânî's-safâ**, s. 17.

<sup>15</sup> Bu konuda daha ihtiyatlı görüş bildirenler de olmuştur. Mesela, İhvân'ı Safâ'nın varlık düşüncesi üzerine çalışan Hamdi Onay, mevcut verilerin İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olarak nitelenmesi noktasında yeterli kanıt teşkil etmediğini, dolayısıyla onları



Bu noktada, İsmâîlî düşünürlerin İhvân-ı Safâ risâlelerine sahip çıkmalarını ve bunların telifini kendi imamlarından birine nisbet etmelerini “bir İsmâîlî klasiği” şeklinde niteleyen Ahmed el-Hatîb’in, söz konusu risalelerin İsmâîlî akaidiyle çok güçlü bir bağı bulunduğunu ve bu risalelerdeki düşünce ve fikirlerin İsmâîlîler için son derece elverişli bir propaganda malzemesi teşkil ettiğini söylemesi oldukça anlamlıdır.<sup>16</sup> Risâleler, her ne kadar Fâtımîler dönemindeki İsmâîlî müellifler tarafından rağbet görmemiş olsa da Musta’lî-Tayyibî İsmâîlîleri’nin önde gelen dâîilerinden Hâmîdî’nin (ö. 557/1162) Kenzü’l-veled adlı eserinde ortaya koyduğu İsmâîlî teolojisini büyük ölçüde İhvân’ın risalelerindeki görüşler ekseninde formüle etmiş olması ve yine bu risalelerin Alamut’taki Nizârî İsmâîlîleri tarafından bir dönem okunduğuna ilişkin birtakım kayıtların bulunması,<sup>17</sup> İhvân-ı Safâ’nın, en azından fikir ve düşünce planında İsmâîlîlerle müşterek bir zihin dünyasına sahip olduklarının kayda değer işaretleri olarak telakki edilebilir.

Mamafih, S. Hüseyin Nasr, İhvân-ı Safâ’nın doğrudan İsmâîliyye hareketine bağlanamayacağını; ancak, özellikle kozmolojik doktrinleri göz önüne alındığında bu grubun “sûfî eğilimli Şîîler” şeklinde tavsif edilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.<sup>18</sup> Benzer şekilde Goldziher de Mezâhibü’t-tefsîrî’l-islâmî adlı eserinde İhvân-ı Safâ’yı tasavvufla aynı çizgide yer alan bir felsefî hareket olarak nitelemiştir<sup>19</sup> ve her ne kadar birbiriyle aynileştirilmesi mümkün olmasa da bu iki hareket arasında çok ciddi benzerlikler olduğunu belirtmiştir. Goldziher’e göre İhvân-ı Safâ ile mutasavvıflar teorik ilkeler düzeyinde ortak bir tavır sergilemektedir. Aynı ortak tavır, bazı yaklaşım farklılıklarıyla birlikte insanı olgunluğa ve en yüce hayra ulaştıran vasıtaların nelîği konusunda da kendisini göstermektedir. Bu ortaklığın kökeni ise, her iki tarafın temsil ettiği düşüncenin temelde Yeni Eflâtunculuk ve gnostisizme, diğer bir deyişle, varlığın ilâhî feyzden neşet ettiği ve nesnelere dünyasının kendi başına bir gerçekliği bulunmadığı telakkisine dayanmaktadır. İhvân-ı Safâ ile tasavvufî öğretisi arasındaki bir diğer ortak payda da, gerçeğin bilgisine ulaşmaya engel teşkil eden madde perdesini bertaraf etmek suretiyle nefsin maddî bağlardan kurtulmasını sağlamak, böylece ulvî mertebelere yükselmektir.<sup>20</sup>

---

herhangi bir fırka ya da ekole nisbet etmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 37.

<sup>16</sup> Ahmed el-Hatîb, *el-Harekâtü’l-bâtiniyye fi’l-âlemi’l-islâmî: Akîdetühâ ve hükümü’l-islâmî fi’hâ*, Mektebetü’l-aksâ, Amman 1984, s. 173.

<sup>17</sup> Hatîb, *el-Harekâtü’l-bâtiniyye*, s. 174.

<sup>18</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 47.

<sup>19</sup> Ignaz Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîrî’l-islâmî*, Arapça’ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Mektebetü’l-hancî, Mısır 1955, s. 208.

<sup>20</sup> Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, s. 229-230.

Gerçekten de risâleler baştan sona tarandığında, İhvân-ı Safâ'nın Ehl-i beyt'e ve imamlara karşı olan sevgilerini dile getirmelerinde,<sup>21</sup> imamları Allah'ın ilminin muhafızları şeklinde nitelendirmelerinde ve onlardan tevarüs edilen gizli bilginin varlığını kabul etmelerinde<sup>22</sup> dışa vuran Şîî kimliklerinin yanı sıra Goldziher'i haklı çıkaracak ölçüde bir tasavvufî eğilime sahip oldukları da açıkça fark edilmektedir. O kadar ki, İhvân-ı Safâ, bazı pasajları adeta bir Sünnî mutasavvıfın kaleminden çıkmış izlenimi veren risalelerinin daha ilk cümlesinde kendilerini "el-hulesâû's-sûfiyye" (seçkin sûfiler) şeklinde takdim etmiştir.<sup>23</sup> Yine İhvân, bir mü'min için ilim ve imandan sonraki en faziletli haslet ve ahlâkî tutumun, dünyada zühd ve ahirete rağbet olduğunu dile getirmiştir. Burada sözü edilen zühdün anlamı, dünyevî yaşantıdaki lüksleri, şehevî arzu ve istekleri terk etmek; aza rıza gösterip zorunlu olan kadarıyla yetinmektir (kanaat). Zühdün zıddı ise, dünyaya rağbet, nefsanî istek ve arzuların peşinde koşmaktır.<sup>24</sup> İhvân'a göre zâhîtlerin en belirgin özelliklerinden biri, az yemek ve arzuları terk etmektir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ümmet arasında ortaya çıkan ilk musibet ise, aşırı yemektir. Zira, bir toplumun karnı tam olarak doyduğunda, bedenleri semizleşir, kalpleri katılaştır, gönüllerinde isyan duygusu tezahür eder ve şehvetleri kabarır.<sup>25</sup>

İhvân'ın dinî-tasavvufî terminolojisinde, "Allah dostları" tabiri de önemli bir yer tutmaktadır. Onlara göre Allah dostlarının alâmetlerinden biri, uzuvları şeriatta ve sünnette yasaklanan haramlardan sakındırmaktır. Bunun yanında, dili yalan, gybet, dedikodu, küfür ve boş sözlerden korumak; kin, haset, öfke, kibir, hırs, tamah, nifak ve riya gibi kötü hasletlerden uzak durmak da yine Allah dostlarına özgü alâmetlerdir.<sup>26</sup>

Tasavvufun amelî-pratik yönüyle ilgili bu ifadelerin yanı sıra risalelerde felsefî tasavvufa özgü bazı terim ve kavramlara da rastlamak mümkündür. Bu bağlamda, tasavvuftaki abdal telakkisinden söz eden İhvân, konuyla ilgili olarak, "Bu ümmetin içinde her zaman İbrâhim'in milleti üzere olan kırk kişi bulunacaktır" şeklinde bir hadis aktarmış ve hadiste sözü edilen kırk kişiden dördünün abdal olduğunu belirtmiştir.<sup>27</sup> Diğer taraftan İhvân, tıpkı diğer sûfiler gibi, insanın ruhi idrak sürecinin merkezine kalbi yerleştirmiş ve buna bağlı

<sup>21</sup> Bu bağlamda İhvân-ı Safâ şöyle demiştir: "Ey kardeş! Bizimle seni bir arada bulunmaya sevk eden faktörlerden biri de Peygamberimize ve O'nun pak Ehl-i beyt'ine yönelik sevgimiz ile Ali'ye olan içten bağlılık ve sevgimizdir (velâyet)." Bkz. İhvân-ı Safâ, **Resâilü ihvâni's-safâ**, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru sâdir, Beyrut trz., IV, 195.

<sup>22</sup> Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmed el-Hafîb, **el-Harekâtü'l-bâtiniyye**, s. 174.

<sup>23</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 21.

<sup>24</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 357-358.

<sup>25</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 385.

<sup>26</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 362-363.

<sup>27</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 377.

olarak bilgi elde etme yollarından birinin seyr-i sülûk olduğu fikrini benimsemiştir.<sup>28</sup>

Bütün bu veriler bir bütünlük içerisinde mütalaa edildiğinde İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî karakterli Şîlik fikri ile bazı tasavvufî telakkilerin felsefe potasında meczedildiği bir düşünce sistemine sahip olduklarını söylemek mümkündür. İşte tam bu noktada, Şeybî'nin, İsmâilî olarak nitelediği İhvân-ı Safâ ile tasavvuf arasında oldukça ilginç irtibat noktaları tespit etmesi;<sup>29</sup> ayrıca Affî'nin ünlü sûfî İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışının en temel kaynaklarından birinin İhvân-ı Safâ risâleleri olduğunu belirtmesi, son derece anlamlıdır. Affî'nin tespitlerine göre, İhvân-ı Safâ'nın âlemi bütünüyle canlı bir organizma şeklinde tasavvur etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsinin küllî nefsin bir hâli ve bir yansıması olarak görmesi, beşerî nefsin gayesini küllî nefse dönmek şeklinde algılaması, bâtinî bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, masum imam hakkındaki düşüncesi, kökleri Hermetizm ve Yeni Pisagorculuğa kadar uzanan sayı ve harf sembolizmine aşırı vurgu yapması ve küçük âlemle büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı tamamen İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine yansımıştır.<sup>30</sup>

Şîlik fikriyle tasavvufî öğretiyi felsefenin verileriyle mezcetmek suretiyle adeta İsmâiliyye ile felsefî tasavvuf arasındaki fikir ve düşünce alışverişinin sağlandığı bir köprü tesis eden İhvân-ı Safâ, gnostik mülâhazaları da daima ön planda tutmuş,<sup>31</sup> risâlelerinde Hermes, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristo gibi kadim filozoflara sık sık atıfta bulunmuştur.<sup>32</sup> Diğer taraftan felsefî sistemlerinde, bilgiye bir derinlik kazandırmak veya birtakım sihrî anlamlar yüklemek maksadıyla harf ve sayılar sembolizmine büyük önem atfeden İhvân-ı Safâ'nın riyâziyâta ilişkin mülâhazalarının temelinde, Bâtînlîkten gelen bir anlayışla sayılar mistisizmine varan Yeni Pisagorculuk egemendir. Buna mukabil, ontik varlığın meydana gelişi, Farâbî'de olduğu gibi sudur teorisiyle açıklanmış ve bu teori büyük ölçüde Yeni Eflatuncu unsurlar üzerine inşa edilmiştir.<sup>33</sup> Tabiata ilişkin felsefî düşüncelerinin köken itibarıyla Aristo'nun görüşlerinden mülhem olduğu anlaşılan İhvân-ı Safâ'nın ahlak felsefeleri ise,

<sup>28</sup> Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Seyfullah Sevim, **İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî**, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 94-95.

<sup>29</sup> Bkz. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, **el-Fikrû's-Şîî ve'n-nezeâtü's-sûfiyye**, Mektebetü'n-nehda, Bağdat 1966, s. 72-73.

<sup>30</sup> Bkz. Ebü'l-A'lâ el-Affî, "Min eyne isteskâ muhyiddîn ibnü'l-arabî", **Mecelletü külliyyeti'l-arabiyye**, el-Câmiatü'l-mısriyye, I/1 (Kahire 1933), s. 20-27; a. mlf., **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, AÜF Yay., Ankara 1975, s. 162-169.

<sup>31</sup> Mahmut Kaya, "Felsefe", **DİA**, İstanbul 1995, XII, 314.

<sup>32</sup> T. J. De Boer, "İhvânüssafâ", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, V/II, 946.

<sup>33</sup> Kaya, "Felsefe", **DİA**, XII, 315.

nefis tezkiyesi ve terbiyesini esas alan mistik karakterli bir anlayış çerçevesinde formüle edilmiştir.<sup>34</sup>

Bu noktada, İhvân-ı Safâ'nın risalelerini "tam bir hermetik derleme"<sup>35</sup> şeklinde niteleyen Câbirî'nin şu tesbitleri de anılmaya değer niteliktedir: "Risalelerde Hermes'e, Agathamedion'a ve Pythagoras'a yapılan göndermeler ile, vasfedilemeyen Yüce İlah teorisinin açıkça benimsenmesi, evreni çekip çevirmekle yükümlü Evrensel Akıl düşüncesi, bunu [risâlelerin tam bir hermetik derleme olduğunu] kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. İhvân-ı Safâ'nın nefsin ilâhî tabiatı üzerinde ısrarla durmaları, nefis riyazetinin gerekliliğini vurgulayıp, onun ilim ve zühdle terbiye edilerek ilâhî tabiatına dönmesinin sağlanması gibi yaklaşımları, onların Hermesçilikten ne denli etkilendiklerini göstermektedir. Bütün bunlara ilaveten Hermetik kökenli 'gizli=büyü' ilimlerine gösterdikleri yoğun ilgi ve bu ilimlerin savunulmasında ortaya koydukları gayret de ne derece Hermesçi olduklarını gözler önüne sermektedir."<sup>36</sup>

Burada yeri gelmişken İhvân-ı Safâ felsefesinin zâhirî amaçlarına da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. İhvân-ı Safâ'nın, Yunan felsefesi ile İslâm şeriatının bir düzen içinde bir araya getirilmesi halinde ortaya mükemmel bir sentezin ortaya çıkacağı düşüncesini savunduklarını belirten Ebû Hayyân et-Tevhîdî, onların görünürdeki amaçlarını kendi dillerinden şöyle aktarmıştır:

Şeriat, cahilliklerle kirlenmiş; ona asılsız ve bozuk fikirler sokulmuştur. Dinin bu kirlilikten temizlenip arındırılması ancak felsefe ile mümkündür. Çünkü felsefe, hem itikâdî hikmeti hem de icthâdî maslahatı kapsayıcı niteliktedir.<sup>37</sup>

Ebû Hayyân'ın bu ifadelerine göre İhvân, hakikatin bir olduğu ve hiçbir anlayışın tekelinde bulunmadığı tarzındaki bir anlayıştan hareketle din ile felsefeyi uzlaştırmaya yönelik bir çaba ortaya koymuş; ancak burada, dinin verileriyle uzlaştırmayı hedefledikleri felsefeye, rasyonalist bakış açısından

<sup>34</sup> İhvân-ı Safâ'nın felsefî görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, 55-86; Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Yay., İstanbul 1994, 83-107; Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 135 vd.; Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", çev. İlhan Kutluer, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, ed. M. M. Şerif, İstanbul 1997, s. 95-114.

<sup>35</sup> Câbirî, **Tekvînü'l-Akli'l-Arabî: Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 282. İhvân'ın felsefî sisteminin eklektik bir yapıya sahip olmasından dolayı Cebbûr Abdünnûr, İhvân'ın hem Şî-Bâtunî-İsmâilî, hem Mu'tezilî hem Mecûsî ve hem de Pisagorcu ve Eflâtuncu olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Abdünnûr, **İhvânü's-safâ**, s. 26.

<sup>36</sup> Câbirî, **Tekvînü'l-Akli'l-Arabî**, s. 283. S. Hüseyin Nasr da Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) hermetik külliyyâtı ile İhvân-ı Safâ'nın risâleleri arasında çok yakın bir ilişki bulunduğu tezinden hareketle, "Câbir'in kaynakları aynı zamanda İhvân'ın da kaynaklarıdır denebilir" şeklinde bir sonuca varmaktadır. Bkz. Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, s. 49.

<sup>37</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-İmtâ'**, II, 5; a. mlf., **el-Mukâbesât**, s. 46.

oldukça farklı bir anlam yüklemiştir. Şöyle ki, İhvân'a göre felsefe, aklın yanında ahlâkî ve mistik normlara dayanan bir olgudur. Bu bakımdan felsefe, salt entelektüel düzeyde bir hakikat arayışından çok daha fazla bir şey olup bu yönde çaba sarfedenin pratik yaşamına olumlu yönde katkılar sağlamak durumundadır.<sup>38</sup> Kısaca felsefe, insanın, sahip olduğu imkanlar dahilinde Tanrı'ya benzeme çabasından ibarettir.<sup>39</sup>

İhvân-ı Safâ'nın peripatetik (Aristocu) anlayıştan ziyade felsefe yoluyla insan ruhunun arındırılmasını hedefleyen Pisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın gözükken bu felsefe sisteminin, Sünnî tasavvuftaki riyazet ve kalbî arınma telakkisiyle benzeştiği söylenebilir.<sup>40</sup> Ayrıca, İhvân-ı Safâ'nın felsefeye yüklemiş olduğu bu farklı anlam ve misyondan ötürü, kendilerine temel hedef olarak belirledikleri felsefe-din uzlaştırması da, "aklın verileri ile vahyin verilerinin çatışması halinde vahyin te'vil edilmesi gerekir" şeklinde formüle edilen genel anlayıştan daha değişik bir mahiyet arz etmektedir.<sup>41</sup> Zira, onların nazarında din ve felsefe, köken itibarıyla 'iki ilâhî emir'<sup>42</sup> olduğu için, aralarında herhangi bir çatışmanın vuku bulması söz konusu değildir. İhvân, her ne kadar din-bilim ve din-felsefe uzlaşmasını vurgulamış olsa da, sonuçta ne din ve ne de bilim ehlini hoşnut edebilmiştir. Özellikle Sünnî kelamcılar ve fıkıhçılar, te'vil yöntemlerinden dolayı İhvân'ı eleştirmişlerdir.<sup>43</sup>

Felsefî düşünce sistemlerindeki eklektizmin zorunlu sonucu olarak kendi dönemlerinde mevcut olan her tür bilgiye değer atfeden İhvân-ı Safâ, temel bilgi kaynaklarını da özetle şu şekilde sıralamıştır: "Bilgimizi dört kaynaktan elde ettik. Bunlardan ilki; bilgiler ve filozoflar tarafından yazılmış olan matematik ve fizik bilimleri ile ilgili kitaplar; ikincisi, Tevrat, İncil, Kur'an ve diğer semâvî kaynaklı sahifeler; üçüncüsü, yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler (tabiatla ilgili kitaplar); dördüncüsü ise, yalnızca günah kirinden arınmış meleksi nefislerin dokunabildiği ilâhî kitaplardır."<sup>44</sup>

Bilgi kaynakları konusunda oldukça liberal bir tutum sergileyen İhvân ayrıca şöyle bir prensip belirlemiştir: "Kardeşlerimizin hiçbir ilme düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri ve herhangi bir mezhebe/görüğe körü körüne bağlanmamaları gerekir. Çünkü, bizim görüş ve düşüncemiz, bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır."<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 83.

<sup>39</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 30.

<sup>40</sup> Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 84.

<sup>41</sup> Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, s. 44-45.

<sup>42</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 30.

<sup>43</sup> H. İbrahim Hasan, **Târîhu'd-devleti'l-fâtîmiyye**, Mektebetü'n-nehdati'l-mısıriyye, Kahire 1964, s. 466.

<sup>44</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 42.

<sup>45</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 42.

İşte bu prensip sebebiyledir ki İhvân, düşünceye temel teşkil etme bakımından Kur'an'a ne kadar değer atfetmişse Tevrat ve İncil'e de o kadar itibar etmiştir. Yine onlar nezdinde, Hz. Peygamber'in veya Hz. Ali'nin sözü dinî konularda ne kadar önem taşıyorsa felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun, matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o derece büyüktür. Teorikteki durum böyle olmakla birlikte, İhvân'ın müslüman bir toplumda yaşaması ve kendilerinin de müslüman olması sebebiyle, risalelerdeki dinî terminolojinin temelini Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözleri oluşturmuştur.<sup>46</sup>

#### A. İhvân-ı Safâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı

İhvân-ı Safâ'nın İslâm'a bakışı adeta İsmâîlî düşünce ile tasavvufun bir sentezi gibidir. Şöyle ki, İhvân dinle ilgili tüm konuları, tıpkı İsmâîlîler ve mutasavvıflarda olduğu gibi, zâhir-bâtın şeklinde temel bir ayırımı tâbi tutmakta<sup>47</sup> ve bu ayırım, insanları din anlayışlarına ve nassları anlama düzeylerine göre kategorize ederken de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İhvân, dinî bilgi ve dini anlamada yetkinlik açısından insanları üç kategoriye ayırmaktadır. Buna göre, en alt kategoride dinin zâhiriyle yetinen ve kapasiteleri ölçüsünce namaz, oruç, zekat ve hacc gibi şer'î-amelî yükümlülükleri yerine getirmeye çalışan sıradan insanlar yer almaktadır. Avam tabakasından oluşan bu kategoriye çocuk ve kadınları da dahil eden İhvân, bunların dinin ve dinî hükümlerin ancak zâhirî bilgisine sahip olduklarını söylemektedir. Buna karşın ikinci kategoriye, dînî ilimlerde nispeten derinleşmiş insanlar temsil etmektedir. Bunlar, şeriatın zâhirî yönüyle amel etmekle birlikte, onun bâtnî bir yönünün bulunduğunu da kabul ederler. Dini derinlemesine anlama çabasında olan bu insanlar, taklitle yetinmeyip Kur'an'ın tefsir ve te'viliyle uğraşır, muhkem-müteşâbih gibi konularla ilgilenirler. İhvân'ın kategorik ayırımının en üst noktasında ise, havâs (seçkin) insanlar yer almaktadır. Havâs, dinin sırlarını ve eşyanın hakikatini kavrama yetisine sahip olan, hikmet ve ilimde gerçek manâda derinleşmiş az sayıda insandan oluşmaktadır.<sup>48</sup>

İhvân'daki bu üçlü ayırımın bir başka varyantına Sünnî mutasavvıfların ma'rifet (bilgi) tanımında da rastlanılması gerçekten ilgi çekicidir. Sözelimi, Zünnûn el-Mısırî'ye (ö. 245/859) göre ma'rifetin üç düzeyi vardır. Bunlardan ilki, tevhitte ilgili marifettir. Bu, bütün mü'minlerin sahip oldukları ma'rifet türüdür. İkincisi hüccet ve beyana dair olan ma'rifet olup, bu da hâkimlere, belagatçılara ve alimlere özgüdür. Üçüncüsü ise, vahdâniyet sıfatıyla ilgili ma'rifettir. Bu da Allah'ın velilerine aittir.<sup>49</sup> Benzer şekilde Kuşeyrî de Letâifu'l-işârât adlı işârî tefsirinde, "Allah kimi doğru yola ulaştırmak isterse,

<sup>46</sup> Enver Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem**, MÜİF Yay., İstanbul 1998, s. 25.

<sup>47</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 487.

<sup>48</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 511-512.

<sup>49</sup> Bkz. Feridüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-evliyâ**, Haz.: Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991, s. 186-187.

kalbini (O'na) teslim olma arzusuyla genişletir"<sup>50</sup> mealindeki ayetin yorumunda şöyle bir ifadeye yer vermiştir: "Denilir ki, başlangıç noktasındaki nur, akıl nurudur. Ortadaki nur ilim nuru, sondaki nur ise irfan nurudur. Akıl sahibi burhana, ilim sahibi irfana dayanır. Ma'rifet sahibi ise, hakikati olduğu şekliyle müşahede eder (iyân)."<sup>51</sup>

Tekrar asıl konumuza dönecek olursak, İhvân, sadece dinin değil, kutsal kitapların da zâhir ve bâtın olmak üzere iki ayrı anlam boyutunun bulunduğunu savunmakta ve bu çift boyutluluğun Kur'an için de söz konusu olduğu kabulünden hareketle, ilâhî hitaptaki lafızların ve zâhirî anlamların sıradan insanlara (avâm) hitap ettiğini; bâtınî, yani öz ve gerçek anlamların ise hikmet ve hakikat erbâbına (havâs) mahsus olduğunu ileri sürmektedir: "Şunu bil ki, ilâhî kitapların tenzil ve gizli-bâtınî te'vil olmak üzere iki veçhesi vardır. Tenzil, okunan ve işitilen sözcüklerdir. Te'vil ise, makul ve mefhum manâlardır. Aynı şekilde, şârîlerin vazettikleri dinî hükümlerin de zâhirî ve gizli/bâtınî olmak üzere iki yönü vardır. Şeriatlardaki zâhirî hükümler, bu dünyada gereğince amel eden insanlar için bir kurtuluş vesilesidir. Bu hükümlerin bâtınî sırlarının bilinmesi halinde ise, bu bilgiye sahip olanların hem dünyevî hem de uhrevî kurtuluşları söz konusudur. İlâhî kitapların gerçek manâlarını kavramaya muvaffak kılınan ve şeriatla ilgili konuların sırlarına irşat olunan kimselerin nefisleri, cesetlerinden ayrıldığında meleklerin rütbesine erişirler ki, bu rütbe, onlar için sekiz kattan oluşan cennettir. Böylece onlar uzunluk, genişlik ve derinlikten müteşekkil üç boyutlu maddenin (esaretinden) kurtulur ve her biri yer ve göklerin genişliğinde olan sekiz katlı cennetin (üst) mertebelerine yükselirler. İlâhî kitapların ve şeriatdaki hükümlerin gerçek anlam ve sırlarını bilme yetisine sahip olamayan ve sadece zâhirî hükümlerle amel etmekle yetinen kişilerin nefisleri ise, bedenlerinden ayrıldıklarında kendilerine izin verilinceye değin, 'İşte bu benim dosdoğru yolumdur; ona tabi olun' (En'am, 6/153) ayetinde ifade edilen ve ilâhî şeriatın en temel gayesi olan sırât-ı müstakîm üzere insânî suretleri içinde mahfuz kalırlar. Hem ilâhî kitapların gerçek manâlarını kavramaktan mahrum olan ve hem de şeriatdaki hükümlerle amel etme, bu hükümlerin ve hadlerin gereklerine riayet etme konusunda gayret göstermeyenlerin nefislerine gelince; bu nefisler cesetlerinden ayrıldıklarında behîmiyete doğru alçalır."<sup>52</sup>

İhvân-ı Safâ'nın genelde tüm ilâhî kitaplara, özelde de Kur'an'ı anlamaya yönelik olarak yaptıkları bu tenzil-te'vil ayırımında zâhirle özdeşleştirilen *tenzil*, avâma; bâtınî temsil eden *te'vil* de havâsa mahsustur. Ancak, insanların büyük çoğunluğu avâm düzeyinde olduğu ve peygamberlerin getirdikleri mesajlar bilgili bilgisiz herkesi kapsadığı için, ilâhî vahiylerin indirilişinde sıradan

<sup>50</sup> En'am, 6/125.

<sup>51</sup> Bkz. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Letâifu'l-işârât**, nşr. İbrahim Beysûnî, el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1981, I, 499-500.

<sup>52</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 138-139.

insanların algı ve kavrayış düzeyleri esas alınmış<sup>53</sup> ve bu durum zorunlu olarak Kur'an ayetlerinde aklın verilerine ters düşen birtakım ifadelerle yer verilmesine yol açmıştır. Sözgelimi, Kur'an'da cennet ve cehennem tamamen temsîlî bir dille anlatılmış ve yapılan tasvirlerdeki motifler bu dünyaya özgü nesnelere seçilmiştir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, cennet ve cehennemin Kur'an'da duyulara hitap edecek şekilde tasvir edilmiş olması, sıradan insanların, bu konuda kendilerine anlatılan şeylerin kompleks bir söylem düzeni içinde ifade edilmesi durumunda hitabın maksadını gerek teorik gerekse pratik açıdan tam olarak kavramayacak olmalarından kaynaklanmıştır.<sup>54</sup>

Diğer taraftan İhvân'a göre saflaşmış ve bedensel zevklerinden arınmış nefis, Kur'an'daki gizli manâları ve bu manâların felsefedeki rasyonel bilginin verileriyle uyum arzettiğini pekala anlamasına karşın, beden ve bedene ait zevklerle çokça meşgul olan nefis, Kur'an'ın lafzî ya da zâhirî manasının ötesine nüfuz edemez ve sonuçta Kur'an'da tasvir edilen cennet ve cehennem konusunda, dünyada tattığı cismânî zevk ve elemelerin ötesinde bir şey anlamaz.<sup>55</sup> Esasen, insanların tıpkı bu dünyadaki gibi cennette de etten kemikten bir beden yapısıyla hayat sürecekleri şeklindeki inanç, tamamen yanlış ve bozuk (fâsid) bir inançtır. Zira, Kur'an'da cennet ehlinin ölümsüz olacağı ve kendilerine sıkıntı ve yorgunluk gibi, nesnelere dünyasına özgü illetlerin ilişmeyeceği şeklindeki nitelemeler, oradaki yaşamın bedensel olmayacağına göstergesidir. Bu itibarla, hikmet ehli filozoflar şöyle dursun, akli başında hiçbir insanın cennetteki yaşamın cismânî olacağına inanması mümkün değildir. Gerçekte bu, çocuklara, cahillere ve kadınlara özgü bir inanç tarzıdır. Dahası, korkutuldukları şeylere karşı daha duyarlı olmaları, vaad olundukları şeylere iştiaht duymaları ve dolayısıyla yapmış oldukları amellere karşılık sevap beklentilerinin güçlenmesi için, onların bu şekilde inanmaları bir bakıma zorunludur.<sup>56</sup>

İhvân, dinî konularla ilgili eksik ve bozuk inanışların teşekkülünde Kur'an'daki üslup tarzının da etkisi olduğu kanaatinde. Şöyle ki Kur'an, ilk muhataplarının kültürel ve entelektüel birikime sahip olmayan bedevî insanlardan müteşekkil olmasından dolayı, gerek teşvik etmek gerekse anlama kolaylığı sağlamak maksadıyla Allah onlara cennet ve cehennemi cismânî olarak tasvir etmiştir.<sup>57</sup>

Kur'an'ın avâma yönelik bu basit üslûbuna karşılık Hz. İsa'nın, anlayış ve kavrayış yetileri peygamberlerin ve filozofların kitaplarını okumakla gelişmiş seçkin bir topluluğa (havârîler) hitap etmesinden dolayı, İnciller'de, ahiret hayatının mutluluğu, tamamen gayr-i cismânî şekilde ifade edilmiştir.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 77-78.

<sup>54</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 138.

<sup>55</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 138-139.

<sup>56</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 528.

<sup>57</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 78.

<sup>58</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 77.



Öte yandan kendi özünü tanımayan, rûhânî boyutla ilgili konular hakkında hiçbir şey bilmeyen ve bu konular üzerinde düşünmekten aciz olanlar (ehl-i zâhir), kendilerine cennet ve cehennem gibi, tamamen rûhânî âlemle ilgili konulardan söz açıldığında büsbütün yabancılık çeker ve bilgisizliğin karanlıklarında boğuldukları için inkarcı bir yaklaşım sergilerler. Sözgelimi, cehennem söz konusu olduğunda, onlar bunun içi ateşle dolu bir çukur olduğunu zannederler. Yine onlar zannederler ki, Allah kâfirlerin, diğer bir deyişle, nefsin gerçek mahiyetini (cevher-i nefis) bilmeyen ve kendisini salt et ve kemikten ibaret bir canlı gibi algılayan cahillerin bu ateş çukuruna atılmaları için meleklerle emir verecek, onlar da bu emir uyarınca kâfirleri tutup oraya atacaktırlar. Onlar bu ateş çukurunda cismânî olarak yanacak; yandıktan sonra tekrar eski haline dönecek ve bu durum sonsuza değin bu şekilde sürüp gidecektir. Bu cahiller, cehennemle ilgili bu yanlış inançlarını, “Şüphesiz, ayetlerimizi inkar edenleri ateşe sokup kızartacağız; onların derileri piştiğinde, ateş azabının acısını yeniden tatmaları için pişen derilerini değiştireceğiz”<sup>59</sup> ayetiyle temellendirmeye çalışırlar.<sup>60</sup>

Kendilerine gönderilen kitabın te’vilini, işaret ve sembollerini bilmekten mahrum olan bu cahiller, cenneti de aynı şekilde algırlar. Şöyle ki, bu cahillere göre cennet ve cennetliklere sunulan nimetler salt cismânî niteliklidir. Onlar zannederler ki cennette gerçekten yeşil bahçeler, meyvelerle dolu ağaçlar, ırmaklar, huriler ve gılmanlar vardır. Yine onlar, “[Bazı] yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parılayacak ve rabblerine bakacaklardır”<sup>61</sup> ve “[O yurt] Adn cennetleridir. Oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından salih olanlarla beraber girecekler, melekler de her kapıdan onların yanına varacaklardır”<sup>62</sup> gibi ayetlerden hareketle, cennette rablerini göreceklerini ve meleklerin birtakım hediyelerle kendilerini ziyarete geleceklerini tasavvur ederler. Bütün bunların yanında onlar, cennette hiç hasta olmadan ve ihtiyarlamadan sonsuza dek yaşayacaklarını, sürekli yiyip içeceklerini fakat tuvalet ihtiyacı duymayacaklarını ve bakire kızlarla ilişkiye gireceklerini hayal ederler. Esasen bu tür cismânî nitelikler, rûhânî varlıklar şöyle dursun, yok olmaya mahkum tabii cisimlerin karakterine dahi terstir. Allah’ın kelâmında ve nebevî hadislerdeki sırları kavramaktan mahrum olan ve sadece nassların zâhirî anlamlarına inanan bu câhiller, gerçekte cennet ve cehennemle ilgili bu tasvirler konusunda birtakım şüpheler duymakta; ancak kılıç korkusundan ötürü bu şüphelerini açıkça dile getirememektedirler. Ne var ki bu tarz bir anlayış, özü itibarıyla bir küfür, bir sapma, cahillik ve tam bir basiretsizliktir.<sup>63</sup>

İhvân’ın burada son derece sert bir dille eleştirdiği inanç sahiplerinin başta Ehl-i sünnet olmak üzere ahiret âlemindeki hayatın cismânî olduğuna

<sup>59</sup> Nisâ, 4/56.

<sup>60</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 61-62.

<sup>61</sup> Kıyâme, 75/22-23.

<sup>62</sup> Ra’d, 13/23.

<sup>63</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 62-63.

inanan tüm İslâm mezheplerini kapsadığında en ufak bir kuşku yoktur. Kanaatimizce, İhvân'ın, ahiretle ilgili nassların zâhirî anlamlarına itibar etmenin, en iyimser ifadeyle, katıksız bir cahillik ve Kur'an'ın bătındaki gerçek anlamlarını bilmemek şeklinde nitelemesi, klasik bir Bâtınî-İsmâilî anlayışın göstergesidir.

Bu Bâtınî anlayış, aslında İhvân-ı Safâ'nın tefsir ve yorum yöntemini de ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Şöyle ki İhvân, sıradan insanların anlayabilmesi için basit bir söylem düzeni içinde serdedilen Kur'an ifadelerinin ardındaki gizli anlamların belirlenmesi gerektiği görüşünü savunmakta ve buna bağlı olarak söz konusu ifadelerin mecazi şekilde yorumlanmasını sahih anlamının vazgeçilmez koşulu olarak görmektedir. Ne var ki, onların nazarında, bu ifadelerin otantik anlamlarını belirlemek, kelimenin yerleşik manâsıyla müfessir olarak bilinen kimselerin yapacağı bir iş değildir. Bilakis bu, ilimde gerçek manâda derinlik kazanmış bilgelerin (hukemâ) ve felsefecilerin işidir. Nitekim, "Kime hikmet -İhvân'a göre felsefe- verilmişse, ona pek çok hayır bahşedilmiştir"<sup>64</sup> ayetindeki 'çok hayır' ifadesi, Kur'an'ın bilgisi, onun ayetlerindeki gizli manâların ve ince işaretlerin tefsiri anlamına gelmektedir. Müfessirlerin, bütünüyle Kur'an'ın ruhuna aykırı ve yanlış bir şekilde yorumladıkları Allah'ın sıfatları gibi müteşâbih ayetlerin gerçek te'villerini ve gizli anlamlarını, sadece Allah ve bir de ilimde yetkin (rüşuh sahibi) olan kimseler bilir. Tefsir sahasında yetkin olan bu âlimler, "Bütün bunların Rabbimiz katından geldiğine inandık derler."<sup>65</sup> Bunun, gerçek din adamları olan filozoflara özgü bir söz olduğunu ifade eden İhvân'a göre,<sup>66</sup> "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?"<sup>67</sup> mealindeki ayette dile getirilen kınamanın muhatapları da, semâvî-nebevî kitapların kendi yazdıkları risalelerde ortaya konulan ince ve derinlikli manâlarını anlamaktan aciz olan zâhir ehlidir.<sup>68</sup> Buna karşın, Kur'an'ın gerçek bătınî anlamlarını bilen en yetkin şahsiyetler Ehl-i beyt mensuplarıdır. Çünkü, "Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz" ayetindeki 'temiz olanlar'dan (mutahherûn) maksat, Ehl-i beyt mensuplarıdır.<sup>69</sup> Bu arada İhvân, te'vil konusunda kendilerinin de yetkin kimseler olduklarını söylemeyi ihmal etmemiş ve bunu, "Biz pek çok risâlemizde nebevî tenzildeki sırların gerçek anlamlarını, şeriatla ilgili çoğu konunun işaret ve sembollerini izah ettik"<sup>70</sup> şeklindeki sözleriyle dile getirmişlerdir.

## B. İhvân-ı Safâ'nın Kur'an Yorumlarından Örnekler

### 1. Müteşâbihlerin Te'vili

<sup>64</sup> Bakara, 2/269.

<sup>65</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>66</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 334-335.

<sup>67</sup> Muhammed, 47/24.

<sup>68</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, VI, 196.

<sup>69</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, VI, 197.

<sup>70</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 78.

İhvân-ı Safâ, felsefe ile yoğun meşguliyetleri sonucunda elde ettikleri entelektüel birikim sayesinde kendilerini varlık ve hikmetin künhünü kavrayan gerçek ‘rusûh uleması’ olarak görmeleri nedeniyle, müfessirleri ve içinde buldukları zaman dilimine kadar yapılan tüm tefsirleri aşağılayıcı bir üslupla eleştirir. Bu cümleden olmak üzere, müfessirlerin hurûf-ı mukattaa’nın anlamlarını belirleme noktasında “kîl-u kâl” -Bu tabir İhvân’a aittir- türünden pek çok görüş ortaya attıklarını dile getiren İhvân, bu görüşlerin insanlardan yalnızca bir kesimini (avamı) tatmin edecek nitelikte olduğunu; ancak akıllı ve entelektüel tecessüs sahibi olan ve “niçin, nasıl ve ne sebepten” gibi sorular sormak suretiyle bizzat hakikatin peşinde koşanların bilgi açlığını doyuracak bir nitelik taşımadıklarını ifade eder.<sup>71</sup> Bütün bu iddialı söylemlerinin ardından hurûf-ı mukatta’anın gerçek anlamlarına dair son derece güzel bir tefsir ve te’vil örneği sunacaklarını belirten İhvân, öncelikle, söz konusu harflerin niçin Arap alfabesinin yirmi sekiz harfinden yalnızca ondört tanesini ihtiva ettiğini ve bu sayının neden onbeş olmadığını sorgular. Daha sonra bu harflerin gerçek sırrını bilmek isteyen kimseye, nesnelere dünyasındaki varlıklara sayıların penceresinden bakmasını önerir. Bu önerinin ardından da söz konusu harflerin gerçek anlamlarını bâtinî-hurûfî bir yaklaşımla şöyle izah eder:

Her kim bazı surelerin evvelinde bulunan hurûf-ı mukatta’anın sırrını öğrenmek ve bu harflerin niçin Arap alfabesindeki yirmi sekiz harften on dört tanesine tekabül ettiğinin hikmetini kavramak isterse, toplam sayısı yirmi sekiz olan varlıklara ibret nazarıyla bakması gerekir (...) Bu cümleden olmak üzere, sözgelimi insanın iki elindeki eklem sayısı yirmi sekizdir. Bu eklemlerin on dördü sağ, diğer on dördü de sol eldedir. Bu sayı, insan omurgasında bulunan yirmi sekiz omurla mutabıktır. Nitekim, söz konusu omurların on dördü omurganın üst kısmında, on dördü de alt kısmında yer almaktadır (...) Bu harflerdeki bir diğer gizli hikmet de yirmi sekiz harften on dördünün lâm-ı tarife idgam edilmesine karşın diğer on dördünün edilmemesidir(...)<sup>72</sup>

İhvân-ı Safâ, hurûf-ı mukatta’adaki gizli sırları açıklama sadedinde hayvanların omurgalarından kuşların kanatlarındaki tüylere kadar on dört sayısına denk düşen birtakım sayısal tevâfuk örnekleri vermiş ve bütün bu örneklemlerinin ardından da konuyla ilgili yapmış oldukları izahların akıl ve idrak sahibi kimseler için yeterli olduğunu; zira bunun ötesinde daha geniş çaplı açıklama yapma hususunda peygamberler ve filozofların kendilerine izin vermediklerini belirtmiştir.<sup>73</sup> Böylece İhvân, hurûf-ı mukatta’anın tefsirinde ortaya koyduğu gizlilik prensibiyle de yine bir İsmâilî yaklaşım sergilemiştir.

İhvân-ı Safâ’nın Kur’an ayetlerine tatbik ettiği bâtinî yorum yöntemi çerçevesinde zaman zaman da bazı harf-i cer kombinezonlarına başvurduğu dikkat çekmektedir. Sözgelimi, Kelâm ilminde ciddi tartışmalara konu olan ru’yetullah (Allah’ın görülmesi) meselesiyle ilgili olarak, Allah’ın

<sup>71</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 378-380.

<sup>72</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 380-381.

<sup>73</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 382.

görülebileceğini; ancak bu görmenin eşya, şahıs, cevher ya da herhangi bir arazi görmek gibi maddî anlamda olmayacağını ileri süren İhvân, burada söz konusu olan 'görme'yi, harf-i cerlerle süslenmiş bir ifade kalıbı içerisinde; "Allah'ın görülmesi; nurun nurla, nur için, nurda ve nurdan görülmesidir: Hiye ru'yetü nûrin bi nûrin li nûrin fi nûrin min nûrin"<sup>74</sup> şeklinde izah etmiştir.

Goldziher, bu türden ifade kalıplarına tasavvuf kitâbiyatında da sık sık rastlanıldığını ve bunların esas itibariyle Arap dilindeki harf-i cerleri kullanmak suretiyle yapılan gramatik jimnastikten (temrin) öte bir değer taşımadığını ifade etmektedir.<sup>75</sup>

İhvân-ı Safâ, yaratılış, Adem, Şeytan, Hesap Günü, cennet ve cehennem gibi tüm metafizik temaların da bütünüyle sembolik olarak algılanması ve bu konularla ilgili ayetlerin mecazî şekilde yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Bu sembolik ve metaforik yorum anlayışına göre cehennem, Ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemi, yani insanların yaşadığı nesnelere dünyasıdır.<sup>76</sup> Cehennemdeki azap ise, bilgisiz insanların (ruhsal yücelişten mahrum kalmaktan yana) duyacakları hasret ve pişmanlık açısından ibarettir.<sup>77</sup>

İhvân, cehennemin nesnelere dünyasına tekabül ettiği tezini, "[Kafirlere o gün şöyle denilir:] Yalanladığınız azaba doğru gidin!" Üç kola ayrılmış olan, ne gölgelendiren ve ne de alevden koruyan bir gölgeye gidin"<sup>78</sup> mealindeki ayetlere dayandırmıştır. Zira, buradaki "üç kola ayrılmış gölge" tabiri, Ay feleğinin altındaki cisimlerin uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarını ifade etmekte; ayetlerdeki hitaba muhatap olan kafirler de üç boyutlu cisimlerle birleşmiş ruhlara işaret etmektedir.<sup>79</sup>

İhvân'a göre, ruhların bu dünyadaki cisimlerle birleşmelerinin nedeni, "Dedik ki: Hepiniz cennetten inin"<sup>80</sup> mealindeki ayette de atıfta bulunduğu üzere, Hz. Adem'in işlediği suçtur. Bu suçtan dolayı felekler âlemi olan cennetten çıkarılan ferdî (cüz'î) nefisler, oluş ve bozuluştan (kevn ve fesad) ibaret olan bu âleme düşmüşlerdir.<sup>81</sup> Ancak, kendi nefisine ve felekler âlemindeki kardeşlerine akıl gözüyle bakan kişiler, felekler âleminde huzur ve mutluluk içinde varlıklarını sürdüren kardeşlerine bir an önce kavuşmak için, tıpkı Hz. İbrahim ve Hz. Yûsuf gibi Allah'a dua ederler. Çünkü, bu seçkin insanlar için dünya bir hapishanedir. Onlar, büsbütün bir cehennem ve azap olan dünyevî acı ve elemelerden kurtulup ebedî huzur ve mutlak varlık düzeyine ulaşmak için

<sup>74</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 282.

<sup>75</sup> Bkz. Goldziher, **Mezâhibü't-tefsîr**, s. 213.

<sup>76</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 60; III, 397.

<sup>77</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 79-80.

<sup>78</sup> Mürselât, 77/30-31.

<sup>79</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 63.

<sup>80</sup> Bakara, 2/38.

<sup>81</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 64.

ölümü arzularlar.<sup>82</sup> Zira, bizim özümüz semâvî bir öz, dünyamız da ulvî dünyadır. Gerçekte biz, babamız Âdem'in melun İblis'e aldanarak işlemiş olduğu suçtan dolayı ana yurdundan ayrı düşmüş ve bu dünyada tabiatın esaretinde heyûlâ (madde) denizine garkolmuş garip varlıklarız.<sup>83</sup> İşte, Kur'an'daki "üç kollu gölgeye gidin" şeklindeki ifadeden maksat, bizim bu süflî âlemdeki üç boyutlu maddeye esir oluşumuzdur.<sup>84</sup>

Cehennem ve ahiret azabını gnostik bir anlayışla tamamen sembolik bir şekilde yorumlayan İhvân'a göre, "Onlar [Firavun ailesi] sabah akşam ateşe sokulurlar..."<sup>85</sup> ayetinde de, kâfir ve fasıkların nefislerinin kıyamete kadar bilgisizlik ve basiretsizliğin acısını çekmeye mahkum olacakları şeklinde bir anlam kastedilmektedir.<sup>86</sup> Keza, "cehennemin yedi kapısı vardır. Onlardan her kapı için bir grup ayrılmıştır"<sup>87</sup> ayetinde geçen "yedi kapı" tabiri de Ay feleğinin altındaki cisimlerin yedi çeşit oluşuyla izah edilmiştir. Bu yedi çeşit cismin dördü, ateş, hava, su ve toprak; diğer üçü de yapısal formları bozulmaya müsait olan mevâlid-i selâse yani madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Yine bu "yedi kapı", kevn ve fesad âleminde olup biten şeylerin yedi hareketli gezegenle olan irtibatlarına delalet etmektedir. "(Cehennemin üzerinde) on dokuz (muhafız melek) vardır"<sup>88</sup> ayetindeki "on dokuz" sayısı ise, yedi gezegen ve on iki burcu simgelemektedir. Çünkü, bu gezegenlerin dünyadaki olaylar üzerindeki etkileri oniki burç eksenindeki seyirleriyle ortaya çıkmakta ve söz konusu gezegenlerle oniki burcun toplamı da tam olarak ondokuz sayısına tekabül etmektedir.<sup>89</sup>

Kur'an'da tasvir edilen cennete gelince; İhvân'a göre cennet, aşkın hikmetleri kavrama yetisine sahip olan, cahilliğin kirinden arınmış temiz ve olgun ruhların yükseliş mekanı, gerçek hayat yurdu (*dâru'l-hayevân*) olan ruhlar âlemi,<sup>90</sup> diğer bir tabirle göklerin engin genişliği (*seatü's-semâvât*) ya da felekler âlemidir.<sup>91</sup> Cennet ehli ise, felekler âleminde ve göklerin engin genişliğinde acı ve elemelerden uzak, mutluluk ve esenlik içinde varlıklarını sürdüren melekleşmiş nefislerdir.

İhvân-ı Safâ, cennetin keyfiyeti ve cennet ehlinin ne türden bir hayat sürecekları konusunda felsefedeki kapalı metafora,<sup>92</sup> yani, açık bir benzetme edatı kullanmaksızın, mecaz yoluyla bir şeyi başka bir şeyle anlatma yöntemine

<sup>82</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 65.

<sup>83</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 166, 184.

<sup>84</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 184.

<sup>85</sup> Mü'min (Gâfir), 40/46.

<sup>86</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 290.

<sup>87</sup> Hicr, 15/44.

<sup>88</sup> Müddessir, 74/30.

<sup>89</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 64.

<sup>90</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 397.

<sup>91</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 45; IV, 111, 120.

<sup>92</sup> Kapalı metafor hakkında geniş bilgi için bkz. Nihat, **Felsefedeki Metafor**, İÜEF Yay., İstanbul 1990, s. 1.

başvurmuş ve “Ahiret yurdu! İşte tek gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi”<sup>93</sup> mealindeki ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

Kardeş! Asıl hayat ahiret hayatı olduğuna göre oradakilere özgü hususiyetlerin, onların nimet ve lezzetlerinin nasıl ve niceliği hususunda fikrin nedir? [Bu konuda] Allah, “Orada canlarının çektiği ve gözlerinin hoşlandığı her şey vardır”<sup>94</sup> buyurmuş ve yine cennetliklerin orada ebedi kalacaklarını ve hasta olmayacaklarını bildirmiştir.

Kardeşim! -Allah seni ve bizi rûhâniyeti ile desteklesin- Şunu bil ki; tüm ilimler değerlidir. Bu ilimlere vâkıf olmak, ehli için bir onurdur. Bu ilimlerin irfanı, sahiplerinin kalpleri için bir nur ve hidayet, nefisleri için hayat, kalpleri için şifa, cehalet uyuşukluğundan ve gaflet uykusundan uyanma vesilesi, ruhlar için lezzet, bedenler için salah, cisimler için olgunluk (kemal), âlem için kıvam, mahlûkât için nizam, mevcûdat için düzen, kâinat için de bir ziynettir.<sup>95</sup>

Dikkat edilecek olursa, İhvân-ı Safâ'nın cennet ve cennetteki nimetlerin keyfiyetine dair serdettiği bu kurgusal diyalogun soru kısmı son derece açık olmasına karşın, cevap kısmı müphem bırakılmıştır. Ancak, kapalı metafor yöntemi hatırlandığı takdirde, yukarıdaki pasajın ikinci, yani cevap kısmında, cennetin ilimlere benzetildiğini ve dolayısıyla insanoğlunun elde ettiği ilimlerin cennete, bu ilimlerdeki irfanın da cennetteki nimet ve lezzetlere karşılık geldiği kendiliğinden anlaşılacaktır. Yine bu münasebetle, Yeni Eflâtunculuğu İsmâîlî düşünceye başarılı şekilde adapte eden Ebû Ya'bûb es-Sicistânî'nin (ö. 393/1003 [?]) uhrevî sevabı “ilim” şeklinde yorumladığı göz önüne alınacak olursa, İhvân'ın buradaki yorum tarzının da büyük ölçüde İsmâîlî bir karaktere sahip olduğunu anlamak zor olmayacaktır. Nitekim, Goldziher de İhvân-ı Safâ'nın cennet ve cehennemle ilgili yorumlarının Yeni Eflâtuncu öğretinin İslâmîleştirilmiş bir versiyonu olduğunu söylemek suretiyle, bir bakıma bizim burada kurduğumuz İhvân-ı Safâ-İsmâîliye bağlantısını teyit etmiştir.<sup>96</sup>

İhvân-ı Safâ, cüz'î nefislerin küllî nefse dönmesi şeklinde algıladığı meadla<sup>97</sup> ilgili diğer konuları da yine aynı anlayış doğrultusunda yorumlamıştır. Sözelimi, İhvân'a göre büyük kıyametin kopması, küllî nefsin felekle irtibatının kesilmesi; küçük kıyamet cüz'î-ferdî nefsin bedenden ayrılması; diriliş (ba's) insânî ruhların gaflet uykusundan ve cehaletin uyuşukluğundan uyanması,<sup>98</sup> nesnelere dünyasındaki tüm karanlıklardan çıkıp, bu dünyaya ait bütün maddî bağlardan kurtulması, bilginin nefesiyle hayat bulması ve nihayet aslî yurdu olan ruhlâr âlemine doğru yükselmesidir.<sup>99</sup> Haşr, ferdî nefislerin küllî

<sup>93</sup> Ankebût, 29/64.

<sup>94</sup> Zuhrûf, 43/71.

<sup>95</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 301-302.

<sup>96</sup> Goldziher, **Mezâhibü't-tefsîr**, s. 211.

<sup>97</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 392.

<sup>98</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 292.

<sup>99</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 301.

nefste toplanması;<sup>100</sup> hesap, küllî nefsin bedenlerle birlikte iken işlemiş olduğu amellerinde ferdî nefislere muvafakat etmesidir.<sup>101</sup>

## 2. İbadetler

İhvân-ı Safâ, şer'î yükümlülükleri açıkça inkar etmemekle birlikte, Kur'an'da emredilen namaz, hac, oruç gibi ibadetlerle diğer şer'î yükümlülüklerin gerçekte bâtinî ve sembolik anlamlar taşıdığını savunur. Bu anlayışa göre İslâm'ın beş temel şartından biri olan haccın gerçek anlamı (!) şudur:

Kardeş! şunu iyi bil ki Hacc'ın tüm menâsiki ve farzları, Allah'ın felekler ve gökler âleminden kevn ve fesad âlemine düşen insânî nefisler için sunduğu mesellerden ibarettir. Bu mesellerin serdedilmesindeki amaç ise, akıl sahibi kişinin nefsinin gaflet ve cehaletin uyuşukluğundan uyanması, bu mesellerden ibret alıp tefekkür etmesidir. Bu suretle nefis, nereden gelip nereye gittiğini (mebde' ve meâd) hatırlasın ve geldiği (ulvî mekana) dönüş hususunda özlem duysun ve bu özlemle birlikte, kendisine, “Ey iç huzuruna ermiş olan nefis! Rabbine, O'ndan hoşnut olmuş ve (O'nu) hoşnut etmiş olarak dön”<sup>102</sup> şeklinde çağrıda bulunanın davetine, “Buyur, ey Allah'ım; buyur!” demek suretiyle icabet etsin.<sup>103</sup>

İhvân, dini anlama konusunda başvurduğu avam-havâs ayırımından hareketle, dinî vecibeleri yerine getirmeyi, sıradan ve cahil insanların yapmış oldukları işler olarak telakki etmektedir. Bu telakkiye göre, avamın ve cahil insanların yapabilecekleri en güzel davranışlar, çok oruç tutmak, namaz kılmak ve Kur'an okuyup Allah'ı anmaktır (tesbih).<sup>104</sup> Seçkin insanların en üstün ibadeti ise, duyusal ve rasyonel alanla, özellikle de dinî alanla ilgili hususlar üzerinde tefekkür ve tedebbür etmekten ibarettir. Zira, en faziletli amellerin tek bir haslettten, yani tefekkürden ibaret olduğu söylenmiştir. Şu halde ibadet iki türdür. İlki, namaz, oruç, zekat ve hacc gibi dinî farızaların yerine getirilmesinde ifadesini bulan amelî ibadet (şeriat); diğeri de özü itibarıyla Allah'ın birliğini ikrardan ibaret olan ve zühdle mezcedilmiş tefekkürden oluşan felsefî ibadettir (hakikat).<sup>105</sup> Her ne kadar burada çift yönlülük olsa da, aslolan felsefî ibadettir. Bunun Kur'ânî delili de Sebe suresi 34/46. ayette geçen, “Allah için teker teker, ikişer ikişer kalkın ve düşünün...” ifadesidir.<sup>106</sup>

Hiç şüphesiz, İhvân burada ayetin bütünü zikretmek yerine yalnızca yukarıdaki kısmını nakletmek suretiyle gerçekte İsmâiliyye'deki ilmî ibadetin (te'vil) değişik bir versiyonu olan felsefî ibadet, daha doğrusu içi boşaltılmış

<sup>100</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 398.

<sup>101</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 398.

<sup>102</sup> Fecr, 89/27-28.

<sup>103</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 139.

<sup>104</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 504.

<sup>105</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 262.

<sup>106</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 505. İhvân-ı Safâ'nın ibadetler hakkındaki düşünceleri için ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 324-325.

ibadet anlayışına meşruiyet zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Halbuki, söz konusu ayet, ne felsefî tefekkür ibadetiyle ve ne de anılan ibadetin fazilet derecesiyle ilgilidir. Dahası bu ayet, Hz. Peygamber'i cin çarpmışlıkla itham eden nüzûl dönemi müşriklerine vicdani bir sorgulamada bulunmalarını önermektedir.<sup>107</sup>

Bu kısa değerlendirmeden sonra tekrar asıl konumuza dönecek olursak, er-Risâletü'l-câmia'da şeriatın bâtınına itibar etmeksizin sadece zâhirine yönelen kişiyi ruhu olmayan bir cesede benzeten İhvân'a göre,<sup>108</sup> sadece zâhirî emir ve yasakları yerine getirmekle yetinen bir kişiye felsefî ibadet gerekmez; ancak bunun sonucunda o kişinin hem kendisini hem de başkasını helak edip dalâlete sürüklemesi kaçınılmazdır. Kişi ibadetleri ifa etmekle sadece "Müslüman" olur. "Gerçek mü'min" olmanın yolu ise, felsefî ibadetten geçer. Gerçi, "Bedevîler, inandık, dediler. De ki: siz iman etmediniz; ama 'boyun eğdik' (müslüman olduk) deyin. Zira henüz kalplerinize iman yerleşmedi"<sup>109</sup> mealindeki ayetin beyanına göre İslâm imandan önce gelir; ancak iman her zaman için islamdan (müslüman olmaktan) daha ileri bir düzeyi ifade eder. Bu itibarla, İslâm şer'i ibadetleri zâhiren yerine getirmeyi, iman da felsefî ibadeti temsil eder.<sup>110</sup>

Öte yandan İhvân, İslâm'daki vecibelerin niçin ve kimin için farz kıldıklarını, muhtemelen Beydaba'nın meşhur Kelile ve Dimne adlı eserinden uyarladıkları ilginç fablla anlatmaya çalışır. Bu fablın üç kahramanı vardır. Bunlardan ilki, aslen İbrânî olan Iraklı bir insan, ikincisi kuşların lideri, üçüncüsü ve sonuncusu da hükümdardır. Fablda ilk olarak Iraklı insan söze başlar ve özetle şunları söyler: "Allah bize peygamberlerini ve kitaplarını göndermekle lütuf ve ihsanda bulundu. Bizi, gönderdiği şeriatlardaki abdest, gusül, namaz, oruç, hac, zekat gibi vecibelerin yanı sıra cuma ve bayram namazlarında camilere, havra ve kiliselere gitmekle nimetlendirdi. İşte bütün bu ilâhî lütuf ve ihsanlar bizim sizden üstün olduğumuzun delilidir".

Kuşların lideri bu iddiaya, "Ey insan! Eğer iyi düşünürsen, bu saydığın şeylerin sizin için bir lütuf ve üstünlük vesilesi olmadığını anlarsın" şeklinde karşılık verir. Tam bu sırada hükümdar devreye girer ve kuşların liderine, "Bunun nasıllığını bize açıklar mısın" der. Kuşların lideri bunu özetle şöyle izah eder: Bütün bu dinî vecibeler birer azap ve ceza olup aslında günahların affından, hayasızlık ve kötülüklerden alıkonulmasından ibarettir. Nitekim bazı ayetlerde, "Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülüğün alıkoyar";<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Anılan ayetin tamamı şu mealdedir: "(Ey Peygamber!) Onlara de ki: Size bir tek öğüdüm var; Allah için teker teker veya ikişer ikişer kalkın ve arkadaşınızda ne türden bir delilik bulunduğunu düşünün. O, şiddetli bir azabın öncesinde sizin için gelen bir uyarıcıdır."

<sup>108</sup> İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'l-câmia**, nşr. Cemil Salîbâ, Matba'atü'l-câmiati's-sûriyye, Dımaşk trz., I, 639.

<sup>109</sup> Hucurât, 49/14.

<sup>110</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 262.

<sup>111</sup> Ankebut, 29/45.



“İyilikler kötülükleri giderir”<sup>112</sup> buyurulmuştur. Halbuki biz her türlü günah ve kötülükten uzağız. Dolayısıyla şer’î yükümlülüklerden de muafız. Ayrıca peygamberler kafir ve cahil toplumlara gönderilmiştir. Yani, Allah size doğru yolu göstermek için peygamber göndermiştir. Oysa biz rabbimizi hakkıyla tanıyıp bildiğimiz, onun birliğine gerçekten iman ettiğimiz için peygamberlerin kılavuzluğuna ihtiyaç hissetmeyiz. Kaldı ki, peygamberler birer gönül doktorudur. Doktora da sadece hasta olanın ihtiyacı vardır.<sup>113</sup>

İlâhî kitapların muhkem lafızlarında ortaya konan helal ve haramlarla ilgili hükümler sizin için birer boyunduruktur. Dahası, bu hükümler sizin cahilliğinizi, neyin faydalı ve neyin faydasız olduğu konusundaki bilgi eksikliğinizi gidermek ve sizi terbiye etmek için konulmuştur. Eğer siz ahlakınızı güzelleştirmek, zor zamanda kardeşlerinize yardım etmek ve kendi faydanıza olan işlerde tam bir dayanışma içinde olmak gibi, güzel erdemlere sahip olsaydınız, kesinlikle size cuma ve bayram namazları gibi mükellefiyetler yüklenmezdi.<sup>114</sup> Bütün bunların yanında, sizin için dinî bir gereklilik olan namaz, kıble, mescit gibi şeyler de bizim nezdimizde zorunlu bir ihtiyaç olarak algılanmaz. Çünkü, bizim için her yer mescit, döndüğümüz her yön kıbledir ve Allah’ın zâtı her yerdedir. Keza, bize her gün cuma ve bayram; bütün eylemlerimiz birer namaz ve tesbihtir. Zira namaz, kalpleri kin ve şüphe kirinden arındırmaktan, sahih bir inanç ve içten bir niyetle Allah’a yaklaşmaktan ibarettir. Kıble, iyiliği emretmek; kıyam, müslümanların faydasına olan şeyleri temin etmek; kade (namazda oturuş), düşmanlık ve buğz etmekten uzak durmak; rüku ve secde, tevazu sahibi olmak; teşehhüd ve selam ise, iyi dostlara karşı hoşgörülü davranmak ve cehaletten sâlim olmaktır. İşte namaz denilen şey, bütün bu güzel davranışların pratiğe aktarılmasından ibarettir. Zaten bizim yaptığımız da tam olarak budur. Çünkü biz her zaman bir araya toplanır; kardeşlerimize zarar vermek yerine onların faydasını temin etmekle uğraşır; kötülüklerden kaçınır ve insanların karşısında tevazu ile eğiliriz.<sup>115</sup>

Kanaatimizce, bu fablda konuşan kuşların lideri, İhvân-ı Safâ’dan; Iraklı insan da şer’î yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu olan avâmdan başkası değildir. Zira, İhvân’ın ibadeti amelî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırdığını; namaz, oruç, hac ve zekat gibi vecibelerden oluşan amelî ibadetleri hakikatin bilgisinden mahrum olan insanlara; tefekkür, zühd, bilgilenme ve ahlâkı güzelleştirme gibi esaslara dayanan felsefî ibadeti ise kendilerinin de aralarında bulunduğu seçkinler sınıfına tahsis ettikleri hatırlanacak olursa, burada kuşların liderine söylenen sözlerin gerçek manâ ve maksadı kolaylıkla anlaşılacaktır.

Diğer taraftan burada İhvân’ı temsil eden kuşların liderinin dinî yükümlülükleri insanlar, yani avam için birer azap, ceza ve boyunduruk olarak nitelemesi de son derece ilginçtir. Kuşkusuz, bu nitelemeyi ilginç kılan,

<sup>112</sup> Hûd, 11/114.

<sup>113</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 324-325.

<sup>114</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 327.

<sup>115</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 328.

İsmâîlîler'in de bu konuda benzer nitelemelerde bulunmuş olmalarıdır. Sözelimi Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, A'râf suresi 7/157. ayette İsrâiloğulları'na yüklenen ağır şer'i vecibeleri ifade etmek için kullanılan "boyunduruk ve zincirler" tabirini, İslâm'da farz kılınan hükümler şeklinde yorumlamış ve bu hükümlerden bazılarının Kâim-Mehdî'nin gelişiyle birlikte kaldırılacağına işaret etmiştir.<sup>116</sup> Benzer şekilde, ünlü İsmâîlî dâisi Nâsır Hüsrev de (ö. 452/1061 [?]), Kur'an'daki cehennem teriminden şeriatın zâhirinin kastedildiğini belirtmiştir.<sup>117</sup> Yine o, gerçekte halkın salâhi için vazedilen şeriatın zâhirinin öldürücü bir zehire benzediğini; bazen ağır hastalıkların üstesinden gelinmesi için o zehire ihtiyaç duyulduğunu; ancak sağlıklı bir kişinin bunu yemesi halinde derhal öleceğini ifade etmiştir.<sup>118</sup>

Kısaca söylemek gerekirse, İhvân her ne kadar dinî vecibeleri inkar etmese de, sonuçta hakikatin bilgisine vakıf olanlar için bunların birer sembol olduğu ve dolayısıyla pratikte sadece avamı bağladığı şeklinde bir anlayışı savunmaktadır. Kanaatimizce, İhvân ortaya koyduğu bu felsefî ibadet anlayışıyla İsmâîlîlerle aynı safta yer almakta ve burada söz konusu olan felsefî ibadet de gerçekte İsmâîlîlerin te'ville özdeşleştirdikleri ilmî ibadetten çok farklı bir anlam taşımamaktadır.

### 3. Rûhânî Varlıklar

İhvân-ı Safâ, Kur'an'da zikri geçen melek, cin, şeytan gibi rûhânî varlıkları da genel İslâmî tasavvurdan tamamen farklı şekilde algılamaktadır. Sözelimi, İhvân'a göre, "Aldatmak maksadıyla birbirlerine cazip sözler fısıldayan cin ve insan şeytanlarını her peygambere düşman kıldık"<sup>119</sup> mealindeki ayette zikri geçen cin şeytanları, duyuların idrak alanına girmeyen, (uzlaşamamalarından dolayı) cesetlerinden ayrılmış günahkar nefisler; insan şeytanları da cesetleriyle uyum sağlamış ve organik bir bünyede vücut bulmuş (tecessüd) nefislerdir.<sup>120</sup> Ayrıca İhvân'a göre, bozuk inançlarını ve fâsit düşüncelerini kritik edip düzelten, aklî ya da naklî şeriatteki salih amelleri işleyen, geçimini dürüst şekilde kazanan, cehalet ve bilgisizlik gafletinden uyanacak ölçüde dünya ve dünya işlerinin gerçek mahiyeti üzerinde kafa yoran, bu dünyanın aldatmacaları konusunda uyanık olan, zühd hayatı yaşayan, öte dünyayı düşünüp bir an önce oraya ulaşmayı arzulayan ve hayatı boyunca bütün bu düşünce ve davranışlarında devamlılık gösteren kişinin ruhu ölümle birlikte cesetten ayrıldığında özgürlüğüne kavuşur; maddenin esaretinden, heyûlâ karanlık denizinden kurtulur ve nihayet kevn ve fesat âleminden çıkarak sevinç içerisinde felekler âlemine yükselir. Bu yükselişle birlikte o da bir melek olur.<sup>121</sup>

<sup>116</sup> Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, **İsbâtü'n-nübüvvât**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986, s. 177.

<sup>117</sup> Ebû Muîn Hâris Kubâdiyânî Mervezî, **Hânu'l-ihvân (Dostlar Sofrası)**, çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 108.

<sup>118</sup> Nâsır-ı Hüsrev, **Hânu'l-ihvân**, s. 204.

<sup>119</sup> En'âm, 6/112.

<sup>120</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 112.

<sup>121</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 108-109.

Buna karşın, din ve dünya hakkında düşünmeyen, ahireti unutan ve sırf dünya için çalışıp mal biriktirme peşinde koşan, zihnini yeme, içme, giyinme ve lüks yaşam gibi nefsanî istek ve arzulara esir eden, ahlakı kötü, davranışları bozuk ve katıksız cahil olan kişinin nefsi de potansiyel (bilkuvve) şeytandır. Bu tür insanlar öldüklerinde bilfiil şeytan olurlar.<sup>122</sup>

#### 4. Kıssalar ve Meseller

İhvân-ı Safâ'nın kıssalar ve bu kıssalarda anlatılan mucizevî olaylara yönelik yorum anlayışları da İsmâîlî ya da en azından, bütünüyle bâtınî karakterlidir. Bu bağlamda İhvân, tamamen İsmâîlîler'in Ehl-i Sünnet'e hitap tarzlarını andıran bir üslupla kaydettikleri “eşek gibi aşağılık olan ehl-i zâhirden gizlenmiş olan gerçekler nedir?” şeklindeki dizelerin ardından, şiir kalıbı içerisinde şu türden sorular sorar:

Ziyankar İblis'e yardım eden tavus ve yılanın (gerçek) mahiyeti nedir?

Tüm bitkiler ve yeşillikler arasında Âdem'e yasaklanan buğday nedir? Bu yasak bitkiyi yer yemez, daha önce örtülü olan edep yerleri nasıl açılır?

Kâbil'e kardeşini defnetmeyi karga nasıl öğretir?

Halil İbrâhim'i yakmayan ateş nedir?

Bu manzum sorular, Kurt, kan ve Yûsuf'un gömleği, onun hapsedilmesi ve içine atıldığı kuyu, Sâmirî'nin buzağısı, Allah'ın kesilmesini emrettiği inek, Hz. Süleyman'ın bastonu ve yüzüğü, onun hizmetine verilen rüzgar ve kuş dili, Yûnus'u yutan balık, Ashâb-ı Kehf'in uyuması ve uykudan uyanması, insanlara sihir öğreten Hârût ve Mârût, Yecüc ve Mecüc'ün seddinin gerçek mahiyetini sorgulamalarla devam edip gider.<sup>123</sup> Ne var ki, İhvân, bu soruların hiç birini cevaplamaz; ancak kasidenin sonunda şunu söylemekle yetinir: “Kardeş! Bilmelisin ki bu beyitler ve bunların içerdiği konular, ahlâkı güzelleştirmek için eğitilmiş insanlara bir irşat, ruhbilim konusunda birikimi olanlara da kendilerini tanımları için, nebevî sırlara ve bazı şeriat hükümlerindeki sembol ve rumuzlara yönelik bir dikkat çekmedir. Bu soruların cevaplarını bilen hiçbir kardeşimizin, kendisine bu tür sorular sorulduğunda bunların cevaplarını, nefsinin

<sup>122</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 110.

<sup>123</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 143-144. İhvân'ın Kur'an kıssalarında anlatılan ilginç konularla ilgili sorduğu bu sorular, bazı değişikliklerle birlikte Ârif Tâmir'in İsmâîlî eserler arasında neşrettiği Âmir el-Basrî'nin *el-Kasidetü't-Tâiyye*'sinde de tekrarlanmıştır. Bkz. Âmir el-Basrî, **el-Kasidetü't-tâiyye**, s. 120-121 [**Erbau resâilî'l-ismâîliyye** içinde], nşr. Ârif Tâmir, Dâru'l-keşşâf, Suriye-Selemiyeye 1952). Bu risalenin muhtemelen hicrî 705/1319-20 yılında te'lif edildiğini söyleyen Şeybî, Ârif Tâmir'in birtakım ilave ve eksiltmelerle birlikte tahrif ederek yayımladığı bu risalenin müellifini İsmâîlî olarak takdim etme konusunda hiçbir argümanın bulunmadığını vurgular. Şeybî'ye göre Âmir el-Basrî, gerçekte Şiilik düşüncesiyle tasavvufu uzlaştırmış bir şahsiyettir. Bkz. Şeybî, **el-Fikrû's-şîî**, s. 134-138.

kötülüklerden arındırıp ahlakını düzeltmeyen hiç kimseye vermemesi gerekir. Çünkü, nefsi arınmamış olan kötü ahlaklıların bu (cevaplardaki) manâları kavramaları mümkün değildir.”<sup>124</sup>

Goldziher, İhvân-ı Safâ'nın buradaki yaklaşımından Kur'an'daki kıssaların İhvân-ı Safâ'ya özgü yorumunun Philo'nun alegorik yönteminden mülhem olduğu sonucunu çıkarmakta ve bu yorum anlayışında kıssalardaki ifadelerin zâhirî anlamını “okunan ve işitilen” şekliyle olduğu gibi bırakmak, diğer taraftan, zâhir anlamın bünyesinde saklı olan ve herkesin anlaması mümkün olmayan gerçek anlamı ortaya çıkarmaktır ki, bu da makul (akla uyarlanan) anlamdır.<sup>125</sup>

Öte yandan İhvân-ı Safâ, Kur'an kıssalarında peygamberlere atfedilen mucizeleri de yine sembolik şekilde yorumlamıştır. Sözelimi, oldukça ilginç ve hayret verici buldukları Hz. İsa'nın körü ve alacalıyı iyileştirmesi mucizesinin maddî anlamda bir iyileştirme olmadığını; dahası, bunun kör olan gönül gözüne rûhânî cevherlerle sürme çekmek,<sup>126</sup> yani manevî ve rûhânî bir tedavi uygulamak olduğunu ileri sürmüştür.

Kur'an kıssalarında geçen mucizevî olaylarla ilgili pasajları tamamen sembolik ve işârî bir tarzda yorumlama eğiliminde olan İhvân, bizatihi sembolik anlatımlar olan meselleri de düşünce sistemlerindeki birtakım felsefî nazariyelere uygun şekilde te'vil etmişlerdir. Mesela, Nur suresi 24/35. ayeti, varlık ve oluşun vücut buluşu konusunda esas aldıkları Yeni Eflatunculuk'taki sudur teorisine<sup>127</sup> şu şekilde uyarlamışlardır: “Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali; yani küllî akıl, bir kandil gibidir. Bu küllî nefis, tıpkı kandilin Allah'ın nûru ile aydınlanan lamba ile ışık saçması gibi, küllî aklın nûruyla ışık saçar. O kandilin içinde bir lamba vardır; lamba kristal bir fânus içindedir: Kristal, kendisine nüfuz eden nefsin feyziyle aydınlanan ve şeffaf olan ilk surettir (ilk madde) ki böylece küllî akıl, küllî nefis üzerine feyezân eder. O fanus, adeta inciye benzer: Bu, kendisine özgü çeşitlilik içinde billurlaşmış

<sup>124</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 144.

<sup>125</sup> Goldziher, **Mezâhibü't-tefsîr**, s. 216.

<sup>126</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 485-486.

<sup>127</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem**, s. 144-152. Yeni Eflâtunculuğun mimarı olan Plotinus (İ.S. 204/270)'a göre, varlık âleminin ulvî kaynağı “Bir-Vâhid”dir. O, çokluktan uzak, değişme ve başkalaşmaya maruz kalmamış, sırf birlik ve vahdettir. Bu “Bir”, herhangi bir manâda şuurlu değildir. O, yalnızca âlemin biricik kaynağı ve kendisine duyulan iştiyakın gayesidir. Âlem ondan feyezân eder ve ruh tekrar ona dönmeyi arzular. Yine sözü edilen “Bir”den üç varlık sudur eder. Birincisi, zaman ve mekan üstü bir varlık olan akıl; ikincisi, ruhtur (küllî nefis). Bu ruh, akıldan sudur etmiş olup, tikel varlıkların değil, âlemin ruhudur. Üçüncüsü ise bu ruhtan sudur eden maddedir. Madde ve maddî varlıklar âlemi sırf yokluk, vasıfsız ve belirsiz bir şeydir. Ancak, piramidin zirvesindeki en üst noktaya, diğer bir deyişle “Bir”e tecrübe ve akıl yoluyla değil, mistik bir vecd yoluyla ulaşılır. S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1987, s. 305.

mücerret surettir. O, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen/ait olmayan mübarek bir ağaçtan; zeytin ağacından çıkan yağdan tutuşturulur: Küllî nefis, bütün varlıklara hareketi, adeta yağın lambaya güç verdiği gibi verir. O ne doğuya ne de batıya aittir. Bilakis, Allah'ın emriyle yaratılmıştır; ancak mürekkebe (bileşik) değildir. Onun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir: Her ne kadar kendisine ulaşmasa da Küllî nefis letafet ve yüceliğinden ötürü, neredeyse küllî akıl olur. Akıl, nefsi hayırlarla güçlendirdiği takdirde, bu, 'nûr üstüne nûr' olur. Akıl nûru da nefsin nûrunun üstündedir. Allah, dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah, insanlara (işte böyle) misaller getirir. Bu yüzden ateş, nurla ilişkili en yüce form ve en büyük misaldir. Bunun için İblis, "Beni ateşten; onu ise çamurdan yarattın" (Sâd, 38/76) dediğinde lanetlenmişti. Çünkü ateş, tabiatı gereği yukarıya doğru; çamur ise topraktan olduğu için tabiatı gereği aşağı doğru hareket eder".<sup>128</sup>

### Sonuç

Tarihsel ve siyasal kimlikleri hâlen tam olarak belirlenemeyen İhvân-ı Safâ'nın Kur'an ve yorum anlayışı, gerek teorik gerekse pratik yönleriyle klasik İsmâîlî düşüncedeki bâtinî te'vil nazariyesiyle birebir örtüşmektedir. Bu örtüşmeden hareketle, İhvân'ın, en iyimser ifadeyle, İsmâîlî düşüncenin gönüllü temsilcileri olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında, İhvân'ın, kimliklerini gizlemesi ve tasavvufî eğilimlere sahip olduklarını dile getirmesi sebebiyle, İsmâîlî düşüncedeki zâhir-bâtin, tenzil, te'vil gibi bazı terim ve kavramların tasavvufî geleneğe intikalinde bir köprü vazifesi gördüğü de söylenebilir.

---

<sup>128</sup> İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'l-câmia**, II, 293.

## KAYNAKÇA

- Abdünnûr**, Cebbûr, **İhvânü's-safâ**, Dâru'l-maârif, Kahire trz.
- Affî**, Ebü'l-A'lâ, **Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, AÜF Yay., Ankara, 1975.
- , "Min Eyne İsteskâ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî", **Mecelletü külliyyeti'l-arabiyye**, el-Câmiatü'l-mısriyye, I/1, (Kahire 1933).
- Avvâ**, Âdil, **Hakikatü ihvâni's-safâ**, el-Ehâlî li't-tübâ'a ve'n-neşr, Dımaşk 1993.
- Basrî**, Âmir, **el-Kasîdetü't-tâiyye**, [Erbau resâili'l-ismâiliyye içinde], nşr. Ârif Tâmir, Dâru'l-keşşâf, Selemiye 1952.
- Boer**, T. J. De, **İslâmda Felsefe Tarihi**, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaası, Ankara 1960.
- , "İhvânüssafâ", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Bolay**, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1987.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, **Tekvînü'l-akli'l-arabî**, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-arabî, Beyrut 1991.
- , **Tekvînü'l-akli'l-arabî: Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997.
- Corbin**, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. ve notlandıran: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- Daftary**, Farhad, **İsmâîlîler: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.
- Ebü Hayyân et-Tevhîdî**, Ali b. Muhammed, **el-İmtâ' ve'l-muânese**, nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, Dâru mektebeti'l-hayât, y.y. trz.
- , **el-Mukâbesât**, nşr. Hasen es-Sendûbî, Dâru suâdi's-sabâh, Kuveyt 1992.
- Ebü Ya'kûb es-Sicistânî**, İshak b. Ahmed, **İsbâtü'n-nübüvvât**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986.
- Fahri**, Macit, **İslâm Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- , **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1987.
- Fahûrî**, Hannâ, **Târîhu'l-felsefeti'l-arabiyye**, Dâru'l-cil, Beyrut 1982.
- Feridüddîn Attâr**, **Tezkiretü'l-evliyâ**, Haz.: Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991.
- Ferruh**, Ömer A., "İhvân-ı Safâ", çev. İlhan Kutluer, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, ed. M.M. Şerif, İstanbul 1997.
- Gâlib**, Mustafa, **Târîhu'd-da'veti'l-ismâiliyye**, Dâru'l-endelüs, Beyrut 1965.
- Goldziher**, Ignaz, **Mezâhibü't-tefsîrî'l-islâmî**, Arapça'ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Mektebetü'l-hancî, Mısır 1955.
- Hasan**, İbrahim Hasan, **Târîhu'd-devleti'l-fâtımiyye**, Mektebetü'n-nehdati'l-mısriyye, Kahire 1964.
- Hafîb**, Ahmed, **el-Harekâtü'l-bâtıniyye fi'l-âlemi'l-islâmî: Akîdetühâ ve hükmü'l-islâmî fihâ**, Mektebetü'l-aksâ, Amman 1984.
- İbn Teymiyye**, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, **Mecmû'ü fetâvâ**, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad 1991.
- , **Buğyetü'l-murtâd fi'r-red ale'l-mütefelsife ve'l-karâmita ve'l-bâtıniyye**, nşr. Mûsâ b. Süleymân ed-Dervîş, Mektebetü'l-ulûm, Medine 1988.
- İhvân-ı Safâ**, **Resâilü ihvâni's-safâ**, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru Sâdir, Beyrut, trz.

- , **er-Risâletü'l-câmia**, nşr. Cemil Salîbâ, Matba'atü'l-câmiati's-sûriyye, Dımaşk trz.
- Kaya**, Mahmut, "Felsefe", **DİA**, İstanbul 1995.
- Keklik**, Nihat, **Felsefede Metafor**, İÜEF Yay., İstanbul 1990.
- Kuşeyrî**, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, **Letâifu'l-işârât**, nşr. İbrahim Beysûnî, el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1981.
- Lambton**, Ann K. S., **State and Government in Medieval Islam**, Oxford University Press, London trz.
- Massignon**, Louis, "Karmatîler", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Nâsır-ı Hüsrev**, Ebû Muîn Hâris Kubâdiyânî Mervezî, **Hânu'l-ihvân (Dostlar Sofrası)**, çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Neşşâr**, Ali Sami, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm**, Dâru'l-maârif, Kahire 1965.
- Onay**, Hamdi, **İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi**, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Sevim**, Seyfullah, **İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî**, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Şeybî**, Mustafa Kamil, **el-Fikrû's-Şîi ve'n-nezeâtü's-sûfiyye**, Mektebetü'n-nehda, Bağdat 1966.
- Tâmîr**, Ârif, **Hakîkatu ihvânî's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1982.
- , **el-İmâme fi'l-İslâm**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Taylan**, Necip, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Yay., İstanbul 1994.
- Uysal**, Enver, **İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem**, MÜİF Yay., İstanbul 1998.

***The Qur'an and Its Interpretation in the philosophical taught of Ikhvân al-Safâ***

**ABSTRACT**

Ikhvân al-Safâ (Epistles of the Brethern of Purity) is a religio-political movement that came in being Basra in tenth century. In recent years it has been done various studies on the philosophical views in the epistles which were written by unknown entellectual members of this movement. However, it was rarely dealt with their Qur'anic interpretation and understandings in these studies. By taking into account this point, in this article it was tried to consider Ikhvân al-Safâ's Qur'anic interpretation in the light of their philosophical taught system.



## **ALİ B. AHMED EL-HÎTÎ ve ES-SEYFÜ'L-BÂTİR ADLI ESERİ ÜZERİNE**

**Araş.Gör. Cenksu ÜÇER\***

### **ÖZET**

Çalışmamız 16.-17. yüzyıl Osmanlı alimlerinden biri olan Ali b. Ahmed el-Hîtî ve es-Seyfû'l-Bâtir adlı eseri hakkındadır. Bu çalışmada Hîtî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri konu edilmiştir. Kaynaklarda dilci, kalamcı ve fakih olduğu bildirilen Hîtî, Kahire'de Hüseyin camisinin imamlığını yapmıştır.

Mezhepler Tarihi alanında yazdığı es-Seyfû'l-Bâtir adlı eseri bir mukaddime ve beş bölümden oluşmaktadır. Yazar mukaddimedede eserini yazma sebebini açıklamakta, birinci bölümde sahabenin faziletlerini anlatmakta, ikinci bölümde dört halifenin ve Hz.Hasan'ın hilafetlerini delillendirmekte, üçüncü bölümde Şîi ve Râfizîler'in Hz. Ali'nin hilafeti hakkında ileri sürdükleri birtakım iddiaları sıralayıp bu iddialara cevap vermekte, dördüncü bölümde Şîi ve Râfizîler'in bazı görüşlerini ele alıp değerlendirmekte ve beşinci bölümde de Şîi ve Râfizîler'in kafir olduklarını, kendileriyle savaşmanın, mallarına el konulmasının, kadın ve çocuklarının esir alınmasının gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu kitap 1. Ahmed'in Şîi ve Râfizîler (Safevîler)'e savaş ilan etmesine yönelik bir "fetva" kitabı mahiyetindedir.

Farklı ırk, renk, dil ve şekillerde yaratılan insanoğlu, inanç, düşünce, fikir ve eğilimler konusunda da değişik yollar edinmiştir. Fıtratın gereği olan bu farklılık, insanların kendileriyle aynı düşünce ve eğilimi taşıyanlarla beraber hareket etme gerçeğini ortaya çıkarmış, bu da fırkaların oluşmasına yol açmıştır. Genelde belli şahısların görüşleri etrafında birleşen insanlar, tarih boyunca bu şahısların liderliğini yaptıkları fırkaların müntesibi olma geleneğini sürdürmüşlerdir.

Hristiyanlık, Yahûdîlik ve diğer dinlerde olduğu gibi fırkalaşma gerçeği müslümanlar için de söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayan ihtilaflar, İslam dünyasında çeşitli mezheplerin doğmasına sebep olmuştur. Bir takım tarihî, coğrâfî, siyâsî, toplumsal ve ekonomik şartların doğurduğu mezhepler, zamanla kendilerine taraftar bulmuşlar, kendilerine has metodlar geliştirmişler ve dünya görüşlerini kendi usulleriyle ortaya koymuşlardır. Mezhep müntesipleri, gerek inançlarını ve düşüncelerini yaymak

---

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

gerekse yapılan itirazlara cevap vermek amacıyla da, mezheplerinin çeşitli görüşlerini ortaya koyan eserler kaleme almışlardır.<sup>1</sup>

İslam dünyasında ilmî alandaki hızlı çalışmalar, kısa zamanda neticesini vermiş ve bu çalışmalardan Mezhepler Tarihi de nasibini alarak klasiklerini oluşturmuştur. İnsanların inançları, düşünceleri ve bunların yansımaları gibi devamlı canlılığını muhafaza eden konuları ele alan Mezhepler Tarihi'nde bu canlılığa bağlı olarak her dönemde eserler kaleme alınmıştır. Gelişmiş ve ileri bir seviyeye ulaşmış her medeniyet ve devlet gibi Osmanlılar da ilme önem vermişler ve sahasında önemli sayılabilecek eserler vücûda getirmişlerdir. Dolayısıyla, Osmanlı dönemi âlimlerinin Mezhepler Tarihi konusunda oldukça fazla sayıda eser verdiğini düşünmek zor olmasa gerektir.<sup>2</sup> Ayrıca bütün bu eserlerin ortaya çıkarılarak günümüz okuyucusunun istifadesine sunma gereği itiraz edilemeyecek bir gerçektir. Biz de buradan hareketle, Osmanlı âlimlerinden birisi olan *Ali b. Ahmed el-Hîfî*'nin Mezhepler Tarihi konusunda yazdığı *es-Seyfû'l-Bâtir* adlı eserini inceleyerek gün ışığına çıkarmak ve günümüz okuyucusunun istifadesine sunmak istedik.

## I. HÎTÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

### 1. Hîfî'nin Hayatı

Hayatı konusunda kaynaklarda geniş bir bilgiye rastlayamadığımız müellifin ismi Ali b. Ahmed el-Hîfî'dir. Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Hîfî'nin doğum tarihi hususunda kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber, O'nun vefat tarihi göz önüne alındığında XVI. yüzyılın ortalarında doğduğu söylenebilir. Doğum yeri de açıkça bilinmemektedir. Ancak, O'nun el-Hîfî nisbesi ile Hîfî'e<sup>3</sup> nisbet edilmesi, doğum yeri konusunda

<sup>1</sup> Mezhepler Tarihi yazıcılığı ve Mezhepler Tarihi'nin klasikleriyle ilgili olarak genel bir bakış için Bağdâdî'nin *el-Fark*'ını Önsöz ve notlarla çeviren Prof.Dr. Ethem Ruhi Fırlalı'nın çeviriye yaptığı Önsöz'e bakınız: *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ank., 1991, s. XIII-XXVI. Ayrıca bkz.: Turan, Ahmet, *İslam Mezhepleri Tarihi "İslam'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu"*, Samsun, 2000, s.2-7.

<sup>2</sup> Meselâ, Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olan Mezhepler Tarihi eserleriyle ilgili olarak bkz.: Toprak, Mehmet, *Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Mezhepler Tarihi İle İlgili Eserlerin Tanıtımı*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İst. 1992.

<sup>3</sup> Hîfî: Kesreli, sonu açık t ile. İbnu's-Sukeyt der ki: Hîfî, çukur bir bölgede olduğu için Hîfî olarak isimlendirilmiştir. Önceki harfin esreli olması sebebiyle vav, yâ'ya dönüşmüştür. Bu, dilci ve nahivcilerin görüşüdür. Ehl-i Eser (arkeolog)'e göre ise Hîfî, şehri kuran kişinin isminden gelmiştir ki bu şahıs Hîfî b. el-Bendî'dir. Aynı zamanda o kişiye el-Lübendî b. Mâlik b. Du'r b. Büveyb b. 'Anka b. Medyen b. İbrahim de denir. Hîfî, Fırat kenarında Enbar'ın üzerinde Bağdat civarında bir beldedir. Hurmalıkların bol ve doğal kaynakların çok olduğu bir yerdir. Abdullah b. Mübârek'in kabri buradadır. Hîfî, birçok âlim ve muhaddis yetiştirmiştir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, Şihâbu'd-Dîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 421; es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb*, V, 659.

bize ipucu vermektedir. Künyesi hakkında bir bilgiye rastlanmayan müellifin ölüm tarihinde ihtilaf vardır. Bu tarih Brockelmann ve Ziriklî tarafından 1020/1611,<sup>4</sup> İsmail Paşa tarafından ise 1029/1620<sup>5</sup> olarak verilmiştir. Ayrıca Kehhâle de O'nun 1025/1616 yılında hayatta olduğunu ifade ederek vefat tarihinin daha sonraki yıllara rast geldiğini belirtmiştir.<sup>6</sup> Buna göre yazarın 1611 ile 1620 yılları arasındaki bir tarihte öldüğü söylenebilir.

Eserin bizzat mukaddimesinde de ifade edildiği gibi, dönemin imamlarından biri olan<sup>7</sup> müellifin nerede öldüğü ve kabrinin nerede bulunduğu konusunda herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

## 2. İlmî Şahsiyeti:

Kaynaklarda lugat âlimi, fakîh<sup>8</sup> ve kelâmcı<sup>9</sup> olduğu bildirilen müellifin tahsil ve ilmî hayatı hakkında fazla bir malumat yoktur. Bu konuda bilgi sahibi olabileceğimiz en önemli kaynak, çalışmamıza konu olan söz konusu eserdir.

Hocası ve talebeleri hakkında da net bir bilgi yoktur. Ancak, eserde - Muhammed el-Bekrî el-Mısırî'den<sup>10</sup> duyduğuma göre-<sup>11</sup> ifadesinden hareketle söz konusu şahsın, müellifin hocası olması ihtimalinden bahsetmek mümkündür.

Hanefî kaynakları kullanması, Hanefî imamlardan sitayişle bahsetmesi, Râfızîler'in özellikle Ebû Hanîfe'ye (150/767) karşıt olan tutumlarını şiddetle kınaması ve Hanefî olduğu bilinen İbn Nüceym (970/1563) ve Ebu's-Su'ûd Efendi (982/1574) gibi âlimlerden "önderlerimiz" ifadesiyle bahsetmesi, müellifin bir Hanefî olduğuna işaret etmektedir.<sup>12</sup>

Müellifin, evliyanın kerametlerini inkar eden Râfızîler'i kınayarak Abdulkâdir Geylânî (573/1178)'yi müdafa etmesi,<sup>13</sup> O'nun, tasavvufa en

<sup>4</sup> Bkz.: Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, II, 588; *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband, (GAL, Suppl.)*, II, 658; Ziriklî, Hayruddin, *el-'Alâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, IV, 258.

<sup>5</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, II, 35.

<sup>6</sup> Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, II, 403.

<sup>7</sup> Eserin İstanbul Nüshası, varak 2a. (Çalışmamızda eserden yapılan alıntılar için İstanbul Nüshası kullanılmıştır. Bu nüsha için bkz.: Eserin Nüshaları. Ayrıca bundan böyle bu nüsha İst. Nüs. şeklinde kullanılacak "varak no'su" da mesela v.1a şeklinde verilecektir.); Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, II, 658; Ziriklî, *a.g.e.*, 258. Brockelmann ve Ziriklî, müellifin Kâhire Hüseyin Câmîi'nin imamı olduğunu zikrederler. Müellifin kendisi de yaklaşık 30 sene imamlık yaptığını ifade etmektedir.

<sup>8</sup> Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 258.

<sup>9</sup> Kehhâle, *a.g.e.*, II, 403.

<sup>10</sup> Bu şahıs hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunamamıştır.

<sup>11</sup> *İst.Nüs.*,v.47a

<sup>12</sup> *İst.Nüs.*,v.46a, 46b

<sup>13</sup> *İst.Nüs.*,v.48a

azından sempati duyduğunu göstermektedir. Bu da o dönemdeki Osmanlı İlimiye Teşkilatı'nın yapısı konusunda bazı ipuçları vermektedir.

Ayrıca, Hille, Necef ve Kerbelâ'daki Râfîzî ve Şîîler'in bir takım hallerinden bahsetmesi; buna karşılık Tebriz'dekiler hakkında bilgi aktarırken de "kendisine güvendiği tâcir bir arkadaşının" O'na verdiği bilgileri kullanması, müellifin Hille, Necef vs. bölgelere seyahat ettiğine işaret etmektedir.

Bu çalışma esnasında müellifin, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tarih gibi sahalarda, bu sahaların temel kitaplarına vâkıf olduğu gibi Arapçaya da hâkim olduğu ortaya çıkmıştır. Zira, gerek bu konuda bir çalışmasının olması<sup>14</sup> gerekse reddiyeler kısmında dil mantığına yönelik cevaplar kullanması bunu açıkça göstermektedir. Bu eserinde Hîfî, Mezhepler Tarihi'nin bazı konularını Ehl-i Sünnet<sup>15</sup> görüşleri doğrultusunda naklî ve aklî delilleri kullanarak gayet sade ve anlaşılır bir dil ile ortaya koymaya çalışmıştır.

Çalışma esnasında görülebildiği kadarıyla müellifin temel eserlerden haberdar olması, onları ustaca kullanması ve döneminde merkezî bir câmide imamlık yapması, ilmî seviyesine işaret etmektedir. Ancak, O'nun bu eseri yazmasındaki amaç, Râfîzî ve Şîîler (Safevîler) ile savaşmaya fetvâ vermek olduğundan, müellifin, eseri kaleme alması sırasında bir takım yanlış bilgi ve zayıf rivayetleri kullandığı gözden kaçmamaktadır. Bu da, müellif ve eseri hakkında bahsedilebilecek menfî bir yöndür.

Bununla beraber müellifin yazmış olduğu eserin nüshaların çokluğu, O'nun hüsn-ü kabul görmüş önemli bir şahsiyet, eserinin de önemli bir eser olduğunun bir göstergesidir. Eserinde ele aldığı konulara bakıldığında, O'nun, gündemi takip eden ve İslam dünyasındaki olaylardan haberdar olan kültürlü birisi olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Eserleri:

A. es-Seyfû'l-Bâtir li-Erkâbi's-Şî'a ve'r-Râfîzati'l-Kevâfir:

Çalışmamıza konu olan bu kitap, Ali b. Ahmed el-Hîfî'nin kaleme aldığı en önemli eser olarak nitelendirilebilir. Eserin, müellife nisbeti, nüshalarının tanıtımı vs. konuları içeren ayrı bir başlık altında tanıtımı yapılacağı için, bu bilgileri yerinde incelemek amacıyla ileriye bırakıyoruz.

B. Fedâilü's-Sahâbe ve'l-Hass 'alâ Mahabbetihim:

Ziriklî'nin, 'A'lâm'da zikrettiği bu eser,<sup>16</sup> "es-Seyfû'l-Bâtir" adlı eserin aynısıdır. Fakat, görüldüğü gibi isimlendirmede farklılık vardır. Ayrıca Ziriklî'nin Zâhiriyye'de kayıtlı olarak gösterdiği bu eser, diğer elyazmaları ile birlikte, şu anda Şam Esed Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Fedâilü's-Sahâbe, Esed Ktp.'nde, Zâhiriyye Ktp.'ndeki numarasının aynı ile kayıtlıdır:

<sup>14</sup> Müellif, Fîrûzâbâdî'nin *Kâmûsu'l-Muhîr*'ine muhtasar yazmıştır. Bu konu hakkında bilgi için ilgili bölüme bkz.: Hîfî'nin Eserleri, Muhtasarı'l-Kâmûs.

<sup>15</sup> Müellif, mukaddimede Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerini meşhur edip yaymak için çalıştığını ifade etmektedir. *İst.Nüs.*, v.2a.

<sup>16</sup> Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 258.

Esed Ktp., Elyazmaları Bölümü, 9433. Söz konusu eser, çalışmamıza konu olan kitabın bir nüshası olduğu için, tanıtımı da ilgili bölümde yapılmıştır.

C. Muhtasaru'l-Kâmûs:

Brockelmann<sup>17</sup> ve Ziriklî'nin,<sup>18</sup> eserlerinde zikrettikleri bu eser, müellifin, Fîrûzâbâdî'nin **Kâmûsu'l-Muhî**'ine yapmış olduğu bir muhtasardır.<sup>19</sup>

Brockelmann'ın, 1/183 numarasıyla kayıtlı olduğuna işaret ettiği ve Ziriklî'nin de Kâhire, Dâru'l-Kütüb'de bulunduğu dair bilgi verdiği eser, **es-Sihah'ın Mukaddimesi**'nde anlatıldığına göre, 1025/1616'da hayatta olan Ali b. Ahmed el-Hîfî'ye aittir. Ali b. Ahmed el-Hîfî, **Muhtasar**'ında **Kâmûs**'un rumuzlarını koymuş, şevâhid ve delillerini, Fîrûzâbâdî'nin **es-Sihah**'a yönelttiği tenkitleri ve bir çok sîgayı hazfetmiştir.<sup>20</sup>

## II. HÎFÎ'NİN ES-SEYFÜ'L-BÂTİR ADLI ESERİ

### 1. Eserin Genel Olarak Mahiyeti Ve Hîfî'ye Nisbeti

Müellifin, mukaddimesinde **es-Seyfû'l-Bâtir** diye isimlendirdiği eser,<sup>21</sup> müellifin yine mukaddimedeki ifadesine göre, yaşadığı dönemde fitne ve fesat kaynağı olan, insanların inançlarında ve hayatlarında bir takım olumsuz etkiler uyandırmaya çalışan Râfîzî ve Şîiler'in -ki müellif Râfîzî ve Şîiler'den kastının sahabeye ve Hz. Âişe'ye söven, Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den üstün gören, ümmetin icmâ'ına muhalefet eden, sünneti, cemaati ve Cuma'yı terkedener olduğunu dile getirmektedir-<sup>22</sup> bir takım yanlış inanç ve iddialarına cevap vermek ve şüpheleri izale etmek amacıyla kaleme alınmıştır.<sup>23</sup>

Eser incelendiğinde açıkça görüleceği üzere, aslında I. Ahmed'in ve emrinde olan insanların Safevîler'e karşı savaş açmasına cevaz veren bir fetvâ

<sup>17</sup> Brockelmann, *GAL*, II, 588.

<sup>18</sup> Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 258.

<sup>19</sup> Furat, Ahmet Suphi, *el-Fîrûzâbâdî'nin es-Sihah'ı Tenkîdi*, 72.

<sup>20</sup> 'Attâr, Ahmed Abdulğafûr, *Mukaddimetü's-Sihah*, 179.

<sup>21</sup> Eserin İstanbul ve Berlin nüshaları, *es-Seyfû'l-Bâtir li Erkâbi's-Şî'a ve'r-Râfızati'l-Kevâfir*; Esed Ktp., 4332 nr.'da kayıtlı olan nüsha ise *es-Seyfû'l-Bâtir li Rikâbi's-Şî'a ve'r-Râfızati'l-Kevâfir* olarak isimlendirilmiştir. Eserden bahseden kaynaklar da, eserin ismini çeşitli şekillerde zikretmektedirler. Bağdat Evkaf'ta bulunan nüshanın ismi *el-Keşşâf*'ta İstanbul ve Berlin nüshalarındaki isimle aynıdır. Bkz. Talas, Muhammed Es'ad, *el-Keşşâf an Mahtûtâti Hazâini Kütübi'l-Evkâf*, 127. *Îzâhu'l-Meknûn*'da (II, 35), *es-Seyfû'l-Bâtir li Erkâbi'r-Ravâfızı'l-Kevâfir* şeklinde gelen isim, *Hediyyetü'l-Ârifin* (İsmail Paşa el-Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, I, 754) ve *Mu'cemü'l-Müellifin* (II, 403)'de *es-Seyfû'l-Bâtir li Rikâbi's-Şî'a ve'r-Râfızati'l-Kevâfir* olarak kaydedilmiştir. Ziriklî'nin *'Alâm* (IV, 258) ve Brockelmann'ın *GAL* (II, 658)'inde isim kısaltmalı olarak *es-Seyfû'l-Bâtir* şeklinde zikredilmişken; Brockelmann *GAL (Suppl.)*, (II, 588)'de eserin ismini *es-Seyfû'l-Bâtir li Erkâbi's-Şî'a ve'r-Ravâfızı'l-Kevâfir* olarak kaydetmiştir.

<sup>22</sup> *İst.Nüs.*, v.2b

<sup>23</sup> *İst.Nüs.*, v.2b

kitabı mahiyetindedir.<sup>24</sup> Bu kanaatimiz, müellifçe açıkça dile getirilmektedir: “... Durum böyle olunca Allah’ın, kendisini İslam’ın imamlığına getirdiği ve açıkça desteklediği; küfür, Râfîzî, Şîî, Zındık ve müşrikler ile Allah yolunda cihad eden Ahmed Han’a, vezirleri ve paşalarına, emirlerine ve tüm âlim ve hikmet sahibi kişilere bu kâfir ve müşrikler karşı gerek Meşhed’de gerekse Hille’de savaş emretmeleri vâciptir. Her kim, bu insanlara savaş ilan etmeye engel olur ve onları azınlıklarıyla başbaşa bırakırsa, o kimsenin küfrü konusunda şüphe yoktur. Çünkü kâfirlere küfürlerinde yardımcı olmak ve küfre rıza göstermek bizzat küfürdür.”<sup>25</sup>

Eserin müellife nisbetine gelince, gerek müelliften gerekse eserden bahseden bütün kaynaklar eserin Ali b. Ahmed el-Hîfî’ye ait olduğu konusunda ittifak halindedirler.<sup>26</sup> Buna ilaveten ulaşabildiğimiz nüshaların mukaddimelerinde de eserin **Hîfî** nisbetli Ali b. Ahmed tarafından kaleme alındığının açıkça ifade edilmiş olması da, kitabın müellife ait olduğu konusunda bir şüpheye mahal bırakmamaktadır.<sup>27</sup>

## 2. Eserin Nüshaları

Dönemin sosyal yapısına ışık tutar mahiyette olan eserin, nüshalarının sayısının fazlalığı, eserin önemine işaret etmektedir. Döneminin sosyal ihtiyaçlarından birine cevap vermek amacıyla kaleme alınan eser, güzel bir teveccüh kazanmış ve tesbit edilebildiği kadarıyla günümüze kadar 8 nüshası ulaşabilmiştir:

### A. İstanbul Nüshası

Ulaşılabilen ve hakkında bilgi sahibi olunan nüshalardan en eskisi, çalışmada asıl olarak kabul edilen İstanbul nüshasıdır.<sup>28</sup> Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, 676 nr.’ya kayıtlı olan bu nüsha 203x123, 150x72 ebatlarında olup 51 varaktan oluşmakta ve her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılan bu nüsha h. 1226 yılının Cemâziyelâhir ayında Ahmet Bey ismiyle bilinen İlyas b. Rasul Ağa tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüshanın, müstensih tarafından tashihe tâbi tutulduğu görülmektedir. Zira, yazmanın vr. 3a, satır 11’deki “erâmil”, vr. 3b, satır 14’teki “bâtir” ve vr. 5a, satır 1’deki “mârik” kelimelerine **es-Sihah**’tan, kelimelerin manalarını açıklayıcı hâşiyeler düşülmüştür. Buradan hareketle, müstensihin ilim câmiasına uzak olmayan birisi olduğu ve dolayısıyla bu nüshanın gerek yazı gerekse bilgi açısından usta bir kalem tarafından istinsah edildiği söylenebilir. Özellikle Berlin nüshası ile karşılaştırıldığında İstanbul nüshasının hatalardan daha uzak olduğu görülmektedir. Nüshadaki hatalar ise manayı değiştirecek mahiyette değildir.

<sup>24</sup> I. Ahmed devrinde Safevîler ile olan mücadeleler için bkz.: Saray, Mehmet, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank. 1999, 44-53.

<sup>25</sup> *st.Nüs.*, v.50a

<sup>26</sup> Bkz. İsmail Paşa, *İzâhu’l-Meknûn*, II, 35; *Hediyyetü’l-‘Arifîn*, I, 754; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 258; Brockelmann, *GAL*, II, 658; *GAL (Suppl.)*, II, 588; Kehmâle, *a.g.e.*, II, 403; Es’ad Talas, *a.g.e.*, 127.

<sup>27</sup> *İst.Nüs.*, v.2a

<sup>28</sup> Brockelmann, *GAL*, II, 658.

Bu nüsha, yazısının güzelliği sebebiyle kolay okunmaktadır. Nüshada âyetler, üzeri çizilerek gösterilmiş, hadisler de dikkat çekici bir şekilde yazılan (s.a.v.) ibaresi ile belirgin hale getirilmiştir. Berlin nüshası ile karşılaştırıldığında, bir kaç yerde metinden düşmelerin olduğu görülmektedir. Bu noksanlık, bir kaç paragraf ile bir kaç hadisi geçmemektedir. Bu nüsha müellifin ölümünden yaklaşık 200 yıl sonra istinsah edilmiştir.

#### B. Berlin Nüshası

Brockelmann'ın **GAL**'inde Berlin, 2152/3 nr.'da kayıtlı olan nüsha,<sup>29</sup> Almanya'dan getirilen mikrofilme göre Berlin Devlet Ktp., 286/97 nr.'da kayıtlı görünmektedir. Eseri bizzat inceleme imkanı bulunamadığı için nüshanın ebatları konusunda bilgi verme imkanı yoktur. 37 varaktan oluşan bu nüshanın her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılan nüsha, 17 Rebî'u's-Sânî 1240 tarihinde Abdurazzak b. el-Merhum es-Seyyid Salih el-Meşhedânî tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüshanın herhangi bir tashih veya mukabeleye tâbi tutulmadığı anlaşılmaktadır. Nüshada oldukça fazla hata bulunmaktadır. Gerek imla gerekse i'rab açısından hataların fazlalığı, müstensihin bu nüshayı çalاکalem istinsah ettiğine ve bu konuda ehliyetli birisi olmadığına işaret etmektedir. Bu nüsha, İstanbul nüshası ile karşılaştırıldığında bir çok noksan ve fazlalığı bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle de pek güvenilirliği olmayan bir nüshadır.

Bu nüshanın yazısı her ne kadar İstanbul nüshası kadar açık ve güzel bir yazı ile yazılmadıysa da yine de okunaklıdır. Müstensih bazı hadislerin ve konuların başlangıçlarını, altlarını çizerek belirtmiştir. Nüsha müellifin ölümünden yaklaşık 215 sene sonra istinsah edilmiştir.

Ayrıca bu nüshanın sonunda, **Lâmiyyetü'l-Arab** ismiyle İbnü Hablillah el-Evsî el-Ezdî'ye ait 15 beyitlik bir şiir de bulunmaktadır.

#### C. Suriye Nüshaları

Eserin Esed Ktp., Yazmalar Bölümü'nde iki nüshasının olduğu tesbit edilmiştir. Bu nüshalardan ilki, **es-Seyfû'l-Bâtir li Rikâbi's-Şî'a ve'r-Râfizati'l-Kevâfir** ismini taşımaktadır. Bu nüshanın görülmesinin yetkili makamlarca yasaklanmış olmasından ötürü, hakkında, elyazmaları bölümü katalogundan elde edilen bilgilerle yetinilmiştir. Esed Ktp., Elyazmalar Bölümü, 4332 nr.'da kayıtlı olan bu nüsha, katalogdaki bilgilere göre h. 1020 yılında vefat eden Ali b. Ahmed el-Hîti'ye aittir. 22 varaktan oluşan nüsha nesih yazı ile yazılmış, h. 1162'de istinsah edilmiştir. Bu nüshanın müstensihi belli değildir. Bu nüsha, diğer nüshalardaki şekliyle Allah'a hamd ve Rasûlu (s.a.v.)'e salât ve selam ile başlamaktadır. Müellifin vefatından yaklaşık birbuçuk asır sonra istinsah edilen bu nüshaya bütün çabalara rağmen ulaşılammıştır. Varak sayısının az olmasından, eserin daha sık bir yazıyla ve sayfalardaki satır sayılarının çoğaltılmasıyla istinsah edildiği veya eksik olduğu sonucu çıkartılabilir.

<sup>29</sup> Brockelmann, **GAL (Suppl.)**, II, 588.

Nüshalardan ikincisi ise, **Fedâilu's-Sahâbe ve'l-Hass 'alâ Mahabbetihim** şeklinde farklı bir isim taşımaktadır. İsmi farklı olmasına rağmen nüsha, müellifin **es-Seyfü'l-Bâtir** adlı eserinin aynısıdır. Esed Ktp., 9433 nr.'ya kayıtlı olan nüsha 31 varaktan, her bir varak da 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı şekli nesihtir. Nüsha eksiktir. Eserin Râfîzî ve Şîiler'le savaşmanın caiz olduğuna dair gerek ilk dönem gerekse son dönem âlimlerinin görüşleriyle, müellifin Kur'an ve hadislerden kendi görüşlerini destekler mahiyetteki delillerini içeren beşinci ve son kısmı koparılmıştır. Eserin son kısmının eksik oluşundan dolayı da gerek müstensihî gerekse istinsah tarihi belirlenememiştir. Bilindiği gibi teâmül olarak bu tür bilgilere eserin son kısmında, hatta bitiminde yer verilir.

Eser, mavi, kalın bir kâğıda yazılmıştır. İnce karton bir kap ile muhafaza edilen nüshada özellikle de kenar kısımlarında bir takım tahribatlar mevcuttur. Eser, tesbit edilebildiği kadarıyla gerek imla gerekse i'rab bakımından genel olarak hatalardan uzaktır. Yazısı çok açık olmamakla beraber nüsha yine de okunaklıdır. Nüshada, diğer nüshalarda olduğu gibi yazı haricinde işaretler kullanılmamış; ne âyetler, ne hadisler ve ne de konu başlıklarına dikkat çeken herhangi bir işaret de konulmamıştır.

Nüsha, İstanbul nüshası ile karşılaştırıldığında aralarında bir takım farklılıkların olduğu görülmektedir. Mukaddime kısmı, I. Ahmed'e atıf ve eserin isimlendirilmesi hariç İstanbul nüshası ile büyük ölçüde benzeşmektedir. Bu bölümde eserin I. Ahmed'e takdim edildiğine dair bilgiler ve yapılan övgü ile kitabın isimlendirilme kısmı mevcut değildir. Diğer kısımlarda da bir takım fazlalıklar mevcuttur. Nüsha, İstanbul nüshasında zikredilmeyen beş âyet ile üç hadisi bünyesinde barındırmaktadır.<sup>30</sup>

#### D. Irak Nüshaları

Bilindiği üzere 90'lı yıllarda Irak'ta yaşanan bir takım olaylar ve bunların neden olduğu zorluklardan dolayı Irak nüshalarına ulaşılammıştır. Dolayısıyla Irak nüshaları hakkındaki bilgileri, bu nüshalardan söz eden eserlerden aktarma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Talas'ın **el-Keşşâf**'ta belirttiğine göre, **es-Seyfü'l-Bâtir li Erkâbi's-Şîati'r-Râfîzati'l-Kevâfir** adını taşıyan nüsha Bağdat Evkâf Ktp., 5054 nr.'da kayıtlıdır. Hüseyin Câmîî imamı h. 1020 vefatlı Ali b. Ahmed el-Hîti'ye ait olan nüsha 15x21 cm. ebatındadır. İlk cümlesi diğer nüshalarinkî ile aynıdır. H. 1217 yılında istinsah edilen<sup>31</sup> bu nüshanın müstensihî belli değildir. Dolayısıyla bu nüshanın istinsahı İstanbul ve Berlin nüshalarından daha öncedir.

Brockelmann'ın, **GAL**'inde belirttiğine göre ise bu eserin Musul'da 128/110, 145/26 ve 262/5 nr.'larda kayıtlı üç nüshası vardır.<sup>32</sup>

#### 3. Eserin Muhtevası

<sup>30</sup> Bu nüshanın sadece görülmesi için izin verilmiştir.

<sup>31</sup> Talas, *a.g.e.*, 127. Ayrıca bkz. Zirikî, *a.g.e.*, IV, 258.

<sup>32</sup> Brockelmann, *GAL*, II, 588; *GAL (Suppl.)*, II, 658.



Yukarıda hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verdiğimiz müellif, Mezhepler Tarihi alanında yazdığı Şîa ve Râfîzîler'in görüşlerini ele alıp eleştirdiği ve de savaş fetvası olarak kaleme aldığı bu eserini Mukaddime ve 5 bölüm şeklinde ele almıştır.

Eserin mukaddimesinde müellif, 30 sene Hüseyin camisinde imamlık yaptığını, Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüşlerini tanıtip yaymak için çalıştığını; Şîi ve Râfîzîler'i yakından görme imkanına sahip olduğunu, dolayısıyla bu gruplarda ne İslam'dan bir pay almanın ne de Hz.Peygamber (s.a.v.)'in dini ve ümmetinden bir nasiplenmenin varlığına şahit olduğunu; bu grupların hiçbir delile dayanmaksızın Allah'ın sözü ve Peygamber'in hadislerini değiştirdiklerini, sahabeye düşmanlığı ve dine sövmeyi kendilerine şiar edindiklerini; bu durumda hamîyyet-i diniyyesi ve de Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu iki hadise istinaden bu eserini kaleme aldığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **“Bid’at ortaya çıkıp ahabîme sövüldüğünde alim olan ilmîni ortaya çıkarsın; her kim bunu yapmazsa, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Allah onun ne tevbesini ne de nafîle ibadetini kabul edecektir.”**<sup>33</sup>, **“Allah, insanlardan dilediği kimsenin diliyle kendilerine karşı bir hüccet çıkarmadıkça ehl-i bid’at zuhur etmez.”**<sup>34</sup>

Eseri 5 bölümde ele aldığını ve bölümlerin genel olarak içeriğini zikreden müellif, mukaddimesini eseri I.Ahmed'e takdim ve isimlendirme ile bitirmektedir.

Eserin birinci bölümü, sahabenin faziletlerine, onları sevmeyi teşvike, onlara buğz etmeyi terke dairdir. Müellif birinci bölümü iki kısımda ele almaktadır. Birinci kısım sahabenin faziletleri hakkında ilgili görülen ayetlerden<sup>35</sup>, ikinci kısım ise konu ile ilgili rivayet edilen hadislerden oluşmaktadır. Hadisçiler tarafından zayıf olarak görülen rivayetlerin de yer aldığı bu kısmı müellif, konuyu daha da uzatmamak için kısa tuttuğunu, zira azın fayda vermediğine çoğun da fayda vermeyeceğini ifade ederek bitirmektedir.

İkinci bölüm, Hz. Hasan'ın hilafeti de dahil dört halifenin hilafetleri ve onların hilafetlerinin naklî ve aklî deliller ile desteklenmesi hakkındadır. Müellif

<sup>33</sup> Hindî, Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, I, 179, had no:903. Hindî bu hadisi Muaz b. Cebel'in naklettiği bir hadis olarak İbn Asâkîr'e nisbet etmiştir. Hadis şu lafızla gelmiştir: “Bid’at ortaya çıkıp bu ümmetin sonrakileri, öncekilerini lanetlediklerinde ilim sahibi, ilmîni yaysın. Aksi halde o gün, bu ilmîni gizleyen kişi, Allah’ın Muhammed’e indirdiğini gizleyen kişi gibi olur.”

<sup>34</sup> Hindî, *a.g.e.*, I, 220, had no:1107; Hâkim, tarihinde bu hadisi İbn Abbas'a nisbet etmiştir.

<sup>35</sup> Meselâ, Âl-i ‘İmrân,3/120; Bakara,2/143; Tahrîm,66/8; Fetih,48/18,29 vb. zikredilen ayetlerden bazılarıdır

bu bölümü her halifeyi ayrı bir başlık altında incelemek suretiyle 5 kısımda ele almaktadır. Birinci kısımda Hz. Ebû Bekir'in hilafeti Sakîfe olayı ile başlayarak ele alınmış, bu konuda akli deliller ortaya konulduktan sonra da bazı ayetler<sup>36</sup> ve hadisler zikredilerek Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruluğuna yönelik nakli delillendirme yoluna gidilmiştir. Bu kısım Hz. Ebû Bekir hakkında verilen genel bilgiler ile bitirilmiştir. İkinci bölümün diğer kısımları da aynı metod takip edilerek ele alınmıştır.

Üçüncü bölüm, Şîi ve Râfizîler'in Hz. Ali'nin hilafetine delil olarak ileri sürdükleri bir takım iddialar ve bu iddiaların reddedilmesi ile ilgilidir. Bu iddiaların başlıcaları şöylece sıralanabilir: Hz. Ali Hz. Ebû Bekir'den daha cesurdur, Hz. Ebû Bekir hac emirliğinden ve imamlıktan azledilmiştir, müslümanım diyen birisini yaktırmış, hırsızın sol elini kestirmiş ve ninenin mirası konusunda sessiz kalmıştır, Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'i kınamıştır, Hz. Ebû Bekir Hz. Fatıma'ya zulmetmiştir, Hz. Peygamber Hz. Ali'yi tayin etmiştir, Hz. Ali'nin hilafetine dair tafsilî deliller mevcuttur. Müellif bir kısmı yukarıda sıralanan bütün bu iddialara tek tek cevap vermiş ve kendince ileri sürdüğü delillerle bu iddiaların geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Dördüncü bölüm iki kısımda ele alınmıştır. Birinci kısımda Şîi ve Râfizî mezhebini ilk kuranın kim olduğu dile getirilmiş, ikinci kısımda ise bir takım sözleri, fiilleri ve itikadları ile bazı çirkin davranışlarından söz edilmiştir. Müellif bu mezhebin ilk kurucusunun Abdullah b. Sebe' olduğunu ileri sürmekte ve Abdullah b. Sebe'nin bazı görüşlerini zikretmektedir. Daha sonra da onların bazı fiil ve itikadlarını ele almaktadır: "Hayır Allah'tan, şer şeytandandır" demeleri, abdestte yüz ve elleri bir defa yıkayıp ayakları meshetmeleri, beş vakit namazı üç vakte indirmeleri, Cuma ve cemaati terk etmeleri, sadece masum imamın arkasında namaz kılmaları, ezan ve kamete ilave yapmaları, sahabeye sövmeleri...

Beşinci bölüm, Şîi ve Râfizîler'in kafir oldukları, öldürülmelerinin, mallarına el konulmasının ve kadınlarının esir alınmasının gerekliliği hakkındadır. Müellif bu bölümü de 5 kısımda ele almıştır. Birinci kısım küfürleri ve öldürülmeleri konusunda delil olarak getirdiği ayetler, ikinci kısım konuyla ilgili hadisler, üçüncü kısım son dönem alimlerinin fetvaları, dördüncü kısım ilk dönem alimlerinin görüşleri, beşinci kısım ise müellifin bu konudaki fetvası ile ilgilidir.

---

<sup>36</sup> Meselâ, Mâide, 5/54; Fetih, 48/16 vb.

## KAYNAKÇA

- Attâr, Ahmed Abdulğafûr, *Mukaddimetü's-Sıhah*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kâhire, 1956.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, E. J. Brill, Leiden, 1949.
- Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband, (GAL, Suppl.)*, I-III, E. J. Brill, Leiden, 1938,
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ank. 1991.
- Furat, Ahmet Suphi, *el-Firûzâbâdî'nin es-Sıhah'ı Tenkîdi*, (Profesörlük Takdim Tezi), İst. 1978.
- Hindî, Alâuddin Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Şeyh Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Ârifin Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, Millî Eğitim Basımevi, İst. 1951.
- Îzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Matba'atu'l-Behiyye, İst. 1947.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Saray, Mehmet, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank. 1999.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-V, Dâru'l-Hannân, Beyrut, 1988.
- Talas, Muhammed Es'ad, *el-Keşşâf an Mahtûtâti Hazâini Kütübi'l-Evkâf*, Matbaatu'l-'Ânî, Bağdat, 1953.
- Toprak, Mehmet, *Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Mezhepler Tarihi İle İlgili Eserlerin Tanıtımı*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İst. 1992.
- Turan, Ahmet, *İslam Mezhepleri Tarihi "İslamda Siyasi Düşüncenin Oluşumu"*, Samsun, 2000.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbu'd-Dîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-'Alâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, trs.

*‘Alı B.Ahmad Al-Hıı And His Work Al-Saif Al-Bātır*

**ABSTRACT**

This study is about ‘Alı b. Ahmad al-Hıı, one of the Ottoman scholars lived in 16. and 17. centuries, and his work al-Saif al-Bātır. In this study, his life, scientific carrier and works were examined. Al-Hıı, who was a linguist ( lughavi ), theologian and lawyer ( faqıh ), was an “imam” at Husayn Mosque in Cairo.

Al-Saif al-Bātır that is one of the history of islamic sects’ books, consists of an introduction and five chapters. In introduction, the purpose of the book is explained; in the first chapter, graces of al-sahaba are described; in the second chapter, the authenticity of Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthman, Alı and Hasan are defended; in the third chapter, the approaches of Şı’a and Rāfizids toward Ali’s chaliphate are established and criticised; in the fourth chapter, some views of Şı’a and Rāfizids about different subjects are described; in the fifth chapter the war against them, taking their goods and properties in hand and taking their womans and children as prisoner of war are put forward.

# EL-FERRÂ'NIN, MEÂNİ'L-KUR'ÂN'INDA KULLANDIĞI KÛFE DİL OKULU'NA AİT TERİMLER

Araş.Gör. Ali BULUT\*

## ÖZET

Bu makalenin amacı, el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ında kullandığı Kûfe Dil Okulu terimlewriyel Basra Dil Okulu terimlerinin karşılaştırılmasıdır.

Makale dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda meâni'l-kur'ân kavramı hakkında bilgi verildi. İkinci kısımda h. 207 yılında vefat eden el-Ferrâ'dan bahsedildi. Üçüncü kısımda da el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ı kısaca tanıtıldı. Makalenin esas kısmı olan dördüncü kısımda ise el-Ferrâ'nın bu eserinde kullanılan Kûfe Dil Okulu'na ait terimler incelendi.

Makalede varılan sonuç şudur: Bu terimlerden çoğu kullanım alanı bulamayıp unutulmuştur. Sadece nesak, cahd gibi pek azı dilciler tarafından kabul görmüştür. Basra Okulu'na ait terimler bunlara ihtiyaç bırakmamıştır.

## GİRİŞ

Arap dili gramerine ait ilk çalışmaların Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö.67/686) ve talebeleri tarafından Basra şehrinde başlatıldığı,<sup>1</sup> bu nedenle gramer terimlerinin ilk defa bu şehirde doğduğu bilinmektedir.

Diğer büyük okulun bulunduğu Kûfe şehrinde ise gramer faaliyetlerinin ne zaman başladığı kesin olarak belli değildir.<sup>2</sup> Sadece Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö.187/803)'nin, Basra'da Ebû Amr b. el-Alâ (ö.154/770) ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö.149/766)'den gramer dersleri aldıktan sonra Kûfe'ye giderek gramer okutmaya başladığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla er-Ruâsî, bu okulun kurucusu sayılır.<sup>4</sup> Fakat Kûfe Dil Okulu'nun gerçek kurucusu ve en büyük temsilcisi er-

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup> Corcî Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye**, Beyrut, 1996, II, 122-123.

<sup>2</sup> Demirayak, Kenan – Çöğenli, M. Sadi, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Genişletilmiş 3. Baskı, Erzurum, 2000, s. 175.

<sup>3</sup> Ebü't-Tayyib el-Luğavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, **Merâtibü'n-Nahviyyîn**, Kahire, ts., s. 24; el-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf, **İnbâhu'r-Ruvât an Enbâhi'n-Nuhât**, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1986, IV, 105; es-Süyûtî, Celâlüddin, **Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'n-Nuhât**, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, ts., I, 83.

<sup>4</sup> Demirayak, Kenan – Çöğenli, M. Sadi, **a.g.e.**, s. 175; Huart, Clément, **Arab ve İslam Edebiyatı**, ç. Cemal Sezgin, Ankara, ts., s. 152.

Ruâsî'nin öğrencilerinden<sup>5</sup> Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.189/804)'dir.<sup>6</sup> el-Kisâî'den sonra Kûfe Dil Okulu'nun ikinci temsilcisi ise hem er-Ruâsî<sup>7</sup> hem de el-Kisâî'nin<sup>8</sup> öğrencisi olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822)'dir. Hatta bazı araştırmacılara göre Basra'da Sîbeveyh (ö.180/796) ne ise Kûfe'de de el-Ferrâ odur.<sup>9</sup> Yani el-Ferrâ, hocası el-Kisâî'yi bile zamanla gölgede bırakmıştır.<sup>10</sup> “Kûfeliler'in en üstünü ve en bilgini”,<sup>11</sup> “Nahiv el-Ferrâ'dır ve el-Ferrâ nahivde emîru'l-mü'minîndir”<sup>12</sup> sözleri el-Ferrâ'nın nahiv ilmindeki bu üstünlüğünü göstermektedir. El-Ferrâ'nın kullandığı Kûfe Dil Okulu'na ait terimlere geçmeden önce hem Meâni'l-Kur'ân teriminden hem de el-Ferrâ ve eseri Meâni'l-Kur'ân'dan kısaca bahsetmek sanırım yararlı olacaktır.

#### MEÂNİ'L-KUR'ÂN KAVRAMI:

Arapça bir kelime olan meânî, ma'nâ lafzının çoğuludur.<sup>13</sup> Meâni'l-Kur'ân terimi ise Kur'an'daki manası anlaşılabilen kelime ve ifadeleri konu alan ilim dalının adıdır.<sup>14</sup> Bu tür eserler çoğunlukla nahiv, luğat, Arap kelamı, kıraat ve şiir ağırlıklıdır. Müellifinin durumuna göre az veya çok hadis, sahabe ve tâbiîn sözleri, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, ahkam tefsiri vs. gibi konulara da yer verilmiştir. Aynı zamanda bu tür eserler, Kayapınar'ın da ifade ettiği gibi İ'râb el-Kur'ân isimli eserlere geçişi sağlayan bir köprüdür.<sup>15</sup>

#### EL-FERRÂ VE MEÂNİ'L-KUR'ÂN'I

##### 1- EL-FERRÂ (ö.207/822)

Asıl adı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Menzûr ed-Deylemî'dir. El-Ferrâ hakkında İbnü'n-Nedîm, onun Kûfe doğumlu ve de Benî

<sup>5</sup> Tâhir el-Cezâirî, **et-Tıbyân li-Ba'zı'l-Mebâhisi'l-Müteallikati bi'l-Kur'ân alâ Tarîkı'l-İtkân**, Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, Ts., s. 311.

<sup>6</sup> Rufeyde, İbrâhim Abdullah, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, Bingâzî, 1990, I, 114; Demirayak, Kenan – Çögenli, M. Sadi, **a.g.e.**, s. 175.

<sup>7</sup> Tâhir el-Cezâirî, **a.g.e.**, s. 311.

<sup>8</sup> Ebû't-Tayyib el-Luğavî, **a.g.e.**, s. 86.

<sup>9</sup> Dîre, el-Muhtâr Ahmed, **Dirâsetün fi'n-Nahvi'l-Kûfî, min Hilâli Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ**, Dâru Kuteybe, Beyrut, Dimaşk, 1991, s. 199.

<sup>10</sup> Tüccâr, Zülfikâr, “el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, **DİA**, İst., 1995, XII, 407.

<sup>11</sup> Ez-Zübeydî, **a.g.e.**, s. 131; el-Kiftî, **a.g.e.**, IV, 1; Tüccâr, **a.g.m.**, XII, 407.

<sup>12</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, **Târîhu Bağdât**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, ts., XIV, 152; Tüccâr, **a.g.m.**, XII, 407.

<sup>13</sup> Et-Tehânevî, **a.g.e.**, II, 1085

<sup>14</sup> El-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân** (Mukaddime, en-Neccâr, Muhammed Ali - Necâtî, Ahmed Yûsuf), Beyrut-1980, I, 11

<sup>15</sup> Kayapınar, D. Ali, “Ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân Kimindir?” **S.Ü."F. Dergisi**, Yıl, 1997, Sayı, 7, Konya-1997, s. 85.

Minkâr sülalesinin azatlısı olduğunu ifade ederken,<sup>16</sup> İbnü'l-Enbârî ve el-Hamevî ondan Benî Esed'in azatlısı olarak bahsederler.<sup>17</sup>

El-Ferrâ'nın öğrenim gördüğü hocaları arasında en önemlileri olarak Yûnus b. Habîb (ö.183/798), el-Kisâî (ö.189/805) ve Ebû Ziyâd el-Kilâbî'nin isimleri zikredilir.<sup>18</sup> En önemli talabeleri olarak da Seleme b. Âsım (ö.270/884) ve Muhammed b. el-Cehm es-Simmerî (ö.277/890)'nin isimleri geçmektedir.<sup>19</sup> Ayrıca kaynaklarımızda onun, Ebû Hanîfe (ö.150/767)'nin talebesi Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö.189/805)'nin teyze oğlu olduğu da rivâyet edilir.<sup>20</sup>

Müellifimizin soyu, hocaları ve talebeleri hakkında kaynaklarda zikredilen bilgileri aktardıktan sonra şimdi de onun Arap dilindeki yerini inceleyelim:

Müellifimizin Arap dilinde işgal ettiği yer Sa'leb (ö.291/904)'in ifadeleriyle şöyle rivayet edilir: “Şayet el-Ferrâ olmasaydı luğat ilmi diye bir şey olmazdı. Zira o, dili yabancı unsurlardan arındırmış ve sınırlarını çizmiştir.” Sa'leb bu ifadesine ilâveten daha da iddialı şu sözlere yer vermektedir: “Ve yine el-Ferrâ olmasaydı Arapça ilmi de yok olup giderdi.”<sup>21</sup>

Sa'leb'in yukarıda aktardığımız bu iddialı sözlerine karşılık Corcî Zeydân (ö.1914)'ın, müellifimizin saray çevresinde kabul gören bir ilim adamı olduğunu, şöhretini de saray çevresinde olmasından aldığını biraz tenkitvârî ifadeyle naklettiğini görüyoruz.<sup>22</sup>

Corcî Zeydân, bu tesbitini kanaatimizce İbnü'l-Enbârî ve el-Hamevî'ye dayandırmış olmalıdır. Çünkü bu kaynaklarımızda Halife el-Me'mûn'un, çocuklarını yetiştirme görevini ona verdiği, ayrıca kendisinden nahvin esaslarını ve Arablar'dan duyduklarını içeren bir kitap yazmasını istediği, bunun için kendisine sarayda bir oda tahsis edip ihtiyaçlarını karşılamak üzere varrak denilen kâtipleri de emrine verdiği, onun da iki sene içerisinde “el-Hudûd” isimli eserini yazdığı zikredilir.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Dâru'l-Meârif, Beyrut, y.y., s. 98.

<sup>17</sup> İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed, **Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ**, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, y.y., s. 98; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988, XX, 9-10.

<sup>18</sup> El-Luğavî, **a.g.e.**, s. 86-87; Es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah, **Ahbârü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn**, Thk. F. Frenkow, Beyrut-1936.es-Sîrâfî, **a.g.e.**, s. 34; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 10.

<sup>19</sup> El-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 15.

<sup>20</sup> El-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 19; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 10; İbnü'l-Esîr, "İzüddin el-Cezerî, **el-Lübâb fi Tehzîb el-Ensâb**, Dâru Sâdir, Beyrut, ts, II, 414.

<sup>21</sup> İbnü'l-Enbârî, **Nüzhe**, s. 98; el-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 9; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 11.

<sup>22</sup> Corcî Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye**, II, 126.

<sup>23</sup> İbnü'l-Enbârî, **Nüzhe**, s. 99; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 12.

El-Ferrâ'nın nahiv ve lûgat ilimlerinin yanında fıkıh, nücûm,<sup>24</sup> tıb, eyyâm el-Arab, eş'aru'l-Arab ve ahbâru'l-Arab ilimlerine de vâkıf olduğu da rivayet edilir.<sup>25</sup>

Onun h. 207 yılında vefat ettiğinde hemen hemen bütün kaynaklarımız ittifak halindedirler.<sup>26</sup>

## 2- MEÂNİ'L-KUR'ÂN'I

*Meâni'l-Kur'ân'*'ı yazma sebebine gelince bunu da İbnü'n-Nedîm, Sa'leb'den rivayetle şöyle anlatır: "Halife el-Me'mûn'un vezirlerinden Hasan b. Sehl'in meclisine devam eden nahiv bilgini Ömer b. Bukeyr, el-Ferrâ'ya mektup yazarak vezirin, kendisine Kur'ân'la ilgili sorular sorduğunu, fakat bu sorulara cevap veremediğini anlatır ve ondan bu konuda bir kitap yazmasını ister. Bunun üzerine el-Ferrâ, Fâtıha sûresinden başlamak üzere Kur'ân'ın tamamını içine alan bir eser meydana getirir."<sup>27</sup>

Kaynaklarımızda *Meâni'l-Kur'ân'*'ı yazmak için gelenlerin sayılamayacak kadar çok olduğu, ilim ehli tarafından büyük rağbet gördüğü,<sup>28</sup> eseri yazarların içinde yalnızca kadıların sayısının seksen kadar olduğu<sup>29</sup> zikredilirken kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu için eserlerini ezberden yazdığını<sup>30</sup> ve felsefî lafızlar kullandığı da<sup>31</sup> ifade edilmektedir.

Eserin arzettiği öneme gelince, el-Ferrâ'nın bu eseri günümüze ulaşan en eski birkaç *Meâni'l-Kur'ân'*'dan birisidir. Eser, 1955, 1980 ve 1983 yıllarında Muhammed Ali en-Neccâr ve Ahmed Yusuf Necâtînin tahkikiyle üç cilt halinde Beyrut'ta neşredilmiştir.

<sup>24</sup>"Nücûm" tabiri astroloji karşılığında kullanılırdı. Araplar yıldızların hareketlerini gözden geçirir, doğuş ve batış zamanlarını bilirler, hava değişmelerini bunlardan çıkarırlar, yolculuk vb. durumlarda da yön tayini için yıldızlardan istifade ederlerdi (Bak. Demiryak Kenan - Sarvan Ahmet, **Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi**, Erzurum, 1999, s. 32).

<sup>25</sup>İbnü'l-Enbârî, **Nüzhe**, s. 101; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 11; Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm**, Beyrut, ts, II, 307.

<sup>26</sup>El-Lüğavî, **a.g.e.**, s. 88; es-Sîrâfî, **a.g.e.**, s. 51; İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 98; İbnü'l-Enbârî, **Nüzhe**, s. 103; el-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 7; es-Süyûtî, **Buğye**, II, 333; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdülhayy Ahmed b. Muhammed, **Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb**, I-VIII, Beyrut-Ty. II, 19; el-Câbî, Bessâm Abdulvehbâb; **Mu'cemü'l-A'lam, Mu'cemü Terâcım li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve el-Müsta rabîn ve el-Müsteşrikîn**, Kıbrıs, 1987, s. 938.

<sup>27</sup>İbnü'n-Nedîm **a.g.e.**, s. 99; ayrıca bkz. el-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 9-10; Ahmed Emin, **a.g.e.**, II, 140.

<sup>28</sup>İbnü'l-Enbârî, **Nüzhe**, s. 99; el-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 16; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 12

<sup>29</sup>El-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 16.

<sup>30</sup>Corcî Zeydân, **a.g.e.**, II, 126.

<sup>31</sup>İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 99; el-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 13; el-Hamevî, **a.g.e.**, XX, 11; es-Süyûtî, **Buğye**, II, 333; Ahmed Emin, **a.g.e.**, II, 307.



El-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Kûfe Dil Okulu'na ait günümüze ulaşan en önemli ve en hacimli eserdir. Her ne kadar bu *Meâni'l-Kur'ân*, tertip olarak başlıklara ve bölümlere ayrılmış bir gramer kitabı olmasa da Kûfe Dil Okulu'nun gramere ait görüşlerinin ve terimlerinin aktarıldığı en önemli kaynaktır. Çünkü bu okula ait gramer kaynakları zaman içinde kaybolmuş, günümüze ulaşmamıştır. Bu çalışmada el-Ferrâ'nın kullandığı Kûfe Okulu'na has gramer terimlerini aktarmaya çalışacağız

### TERİMLER

**1- Sıfat :** el-Ferrâ bu terimi bazen *harf-i cer*, bazen de *zarf* karşılığında kullanır.

**a- Harf-i Cer Karşılığında Kullanımı:**

فلا تُحَذِّفَنَّ أَلْفَ "اسْمٍ" إِذَا أَصَفْتَهُ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَلَا تُحَذِّفْنَهَا مَعَ غَيْرِ الْبَاءِ مِنَ الصِّفَاتِ. وَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ حَرْفًا وَاجِدًا مِثْلَ "اللام" و "الكاف" فتقول : لاسم الله حلاوة<sup>32</sup> في القلوب.

**b- Zarf Karşılığında Kullanımı:**

"عليكم أنفسكم"<sup>33</sup> هذا أمرٌ من الله عز وجل؛ كقولك "عليكم أنفسكم". والعرب تأمر من الصفات ب"عليك"، وعندك، ودونك، وإليك"<sup>34</sup>.

El-Ferrâ, *sıfat* terimini nadiren bilinen anlamıyla da kullanır.

"وهذا ذكرٌ مباركٌ أنزلناه"<sup>35</sup> المبارك رفعٌ من صفة الذكر.<sup>36</sup>

Bunun dışında Kûfeli dilciler, *harf-i cerler* için *izâfet harfleri* terimini de kullanırlar.<sup>37</sup>

**2- Mahal :** el-Ferrâ bu terimi de *zarf* karşılığında kullanır:

فإذا كان ما قبل الفاء اسماً لا يفعل فيه أو محلاً مثل قوله "عندك، وعليك، وخلفك" أو كان فعلاً ماضياً مثل "قام وقعد" لم يكن في الجواب بالفاء إلا النصب.<sup>38</sup>

İbnu'l-Enbârî (ö.577/1181), *zarf* karşılığında bazı Kûfelilerin *mahal*, bazı Kûfelilerin de *sıfat* terimini kullandıklarını söyler.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 2; ayrıca bkz. I, 31-33, 119, 322-323, ve tür. yer.

<sup>33</sup> Mâide : 105.

<sup>34</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 322.

<sup>35</sup> Enbiyâ : 50.

<sup>36</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 206; ayrıca bkz. I, 347.

<sup>37</sup> Ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, **el-Mufassal fî İlmi'l-Luğa**, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut-1990, s. 337; Yüksel, Ahmet, **Arap Dilinde Harfi Cerler**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995, s. 8.

<sup>38</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 28; ayrıca bkz. I, 31, 375, ve tür. yer.

<sup>39</sup> İbnu'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Saîd, **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn**, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, ts., I, 51.

**3- Na't :** El-Ferrâ, genelde *sıfat* karşılığında *na't* terimini kullanır. Bununla birlikte nadiren *sıfat* terimini de kullanır. (Bkz. madde-1) Ahmed Dîre de Kûfî terimleri incelediği eserinde, *na'tu* el-Ferrâ'nın kullandığı Kûfe Okulu'na ait terimler arasında gösterir.<sup>40</sup> Şevkî Dayf da bu terimi ilk defa *sıfat* karşılığında el-Ferrâ'nın kullandığını söyler.<sup>41</sup> Fakat bu terimi el-Ferrâ'dan daha önce Sîbeveyh, *sıfat* karşılığında bir çok defalar eserinde kullanmıştır.<sup>42</sup> Tabi Sîbeveyh, *sıfat* terimini de kullanır.<sup>43</sup>

وقوله تعالى: "غير المغضوب عليهم"<sup>44</sup> يَخْفِضُ "عَبْرٌ"، لأنها نَعَتْ لِ"الذين".<sup>45</sup>

**4- Kat' :** Bunu da *hâl* karşılığında kullanır.

"ولقد جئناهم بِكِتَابٍ فَضَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً"،<sup>46</sup> تَنْصِبُ الْهُدَى وَالرَّحْمَةَ عَلَى الْقَطْعِ مِنَ الْمَاءِ فِي "فَضَّلْنَاهُ".<sup>47</sup>

El-Ferrâ, *kat'* teriminin yanında bizzat *hâl* terimini de kullanır.

"وما عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ"<sup>48</sup>... و"مُكَلِّبِينَ" نَصَبْتُ عَلَى الْحَالِ، خَارِجَةٌ مِّنَ "لَكُمْ".<sup>49</sup>

El-Ferrâ, *kat'* terimini *hâl* anlamının dışında da kullanır.

"والسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِّيَمِينِهِ"<sup>50</sup> يَنْصِبُ الْمَطْوِيَّاتِ عَلَى الْحَالِ أَوْ عَلَى الْقَطْعِ.<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi bu örnekte el-Ferrâ "مَطْوِيَّاتِ" lafzının *hâl* ya da *kat'* olarak mansub olduğunu söyler. *Meâni'l-Kur'ân*'ı tahkik eden ilim adamları burada *kat'* teriminden maksadın, "أَعْنَى" vb. bir fiille lafzın nasbedilmesi olduğunu söylerler.<sup>52</sup>

**5- Takrîb :** el-Ferrâ, *takrîb* terimiyle, "هذا" zamirinin *kâne* nakıs fiili gibi amel etmesini kasteder. Bu terimi kendisinin bulduğunu söyler Görebildiğimiz kadarıyla iki yerde *takrîb* terimini kullanır:

"ما كَانَ مِنَ السَّبَاعِ غَيْرَ مَخْوَفٍ، فَهَذَا الْأَسَدُ مَخْوَفًا... وَإِنَّمَا نَصَبْتُ الْفِعْلَ، لِأَنَّ "هَذَا" لَيْسَتْ بِصِفَةٍ لِلْأَسَدِ، إِنَّمَا دَخَلَتْ تَقْرِيْبًا... وَأَمَّا مَعْنَى التَّقْرِيْبِ : فَهَذَا أَوَّلُ مَا أُخْرِجَ كَمِّ عَنْهُ، فَلَمْ يَجِدُوا بُدًّا مِنْ أَنْ يَرْفَعُوا "هَذَا" بِ"الْأَسَدِ" وَخِيَرَهُ مَنْتَظَرًا، فَلَمَّا شَغَلَ

<sup>40</sup> Dîre, **a.g.e.**, s. 230.

<sup>41</sup> Şevkî Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dimaşk, 1996.s. 202.

<sup>42</sup> Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, **el-Kitâb**, Nşr. Abdüselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1983, I, 428-432.

<sup>43</sup> Sîbeveyh, **a.g.e.**, I, 361, 363, 364., ve tür. yer.428, 431-433, ve tür. yer.

<sup>44</sup> Fâtiha : 7.

<sup>45</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 7; ayrıca bkz. I, 11-12, 44, 55, 73, ve tür. yer.

<sup>46</sup> A'râf : 52.

<sup>47</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 380; ayrıca bkz. I, 12, 193, 200, 207, 213, 309, 348, 358, 377, 380, ve tür. yer.

<sup>48</sup> Mâide : 4.

<sup>49</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 302; ayrıca bkz. I, 102, 284, 301, 309, ve tür. yer.

<sup>50</sup> Zümer : 67.

<sup>51</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 425.

<sup>52</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 425, 1 no.lu dipnot.

الأسد يَمْرَأَةٌ "هذا" نصب فعله الذى كان يُرَافِعُه لِحَلْوَتِهِ. ومثله "والله غَمُورٌ رحيم" فإذا أَدخَلت عليه "كان" ارتفع بما والخبر منتظراً يتم به الكلام فنصبته لِحَلْوَتِهِ.<sup>53</sup>

Başka bir yerde "هأنتم أولاء"<sup>54</sup> ayetinin yorumunda yine takrîb teriminden bahseder. Burada "هأنتم" zamirinin "ها" ile "أولاء" arasına girmesinin ancak takrîb olarak değerlendirileceğini söyler. Takrîb olan zamirin muhakkak bir haber alması gerektiğini de vurgular.<sup>55</sup> Bu ayetin açıklamasında et-Taberî (ö.310/923) de el-Ferrâ'nın bu yorumunu aynen aktarır ve "هأنتم أولاء" den sonra gelen "تُحِبُّونَهُمْ" fiilinin de takrîbin haberi olduğunu ilâve eder.<sup>56</sup> El-Ferrâ'nın kullandığı bu terimin Basra Okulu'nda karşılığı yoktur.<sup>57</sup>

**6- Sarf Vâvı :** el-Ferrâ'nın *sarf vâvı*ndan kasdı şudur : İki fiilin, vâv bağlacı ile peşpeşe gelip, ilk fiilin başında nefy / olumsuzluk, nehy / yasaklama ya da soru edatı bulunması ve bunların ikinci fiile âmîl olmamalarıdır:

"ولا تلبسوا الحقَّ بالباطل وتكتموا الحقَّ وأنتم تعلمون"<sup>58</sup>, "يا أيها الذين آمنوا لا تحونوا الله والرسول وتحنونوا أماناتكم وأنتم تعلمون"<sup>59</sup>... وإن شئت جعلت هذه الأحرف المعطوفة بالواو نصباً على ما يقول النحويون من الصرف. فإن قلت ؟ وما الصرف؟ قلت : أن تأتي بالواو معطوفة على كلامٍ في أوله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عطف عليها، فإذا كان كذلك فهو الصرف. كقول الشاعر :

لا تئنَّ عن شلِّقي وتأتني مثله عازٌّ عليك إذا فعلت عظيم<sup>60</sup>

ألا ترى أنه لا يجوز إعادة "لا" في "تأتني مثله"، فلذلك سُمِّي صرفاً.<sup>61</sup>

Et-Taberî de *sarf* terimini kullanır ve bu şekilde tarif eder.<sup>62</sup> İbnü'l-Enbârî de Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilâflı konuları incelediği eserinde 75.

<sup>53</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 12-13.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân : 119, Nisâ : 109.

<sup>55</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 231-232.

<sup>56</sup> Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, IV, 65; XXVI, 65.

<sup>57</sup> Mehdî el-Mahzûmî, **ed-Dersü'n-Nahvî fi Bağdat**, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1407 / 1987, **a.g.e.**, s. 37.

<sup>58</sup> Bakara : 42.

<sup>59</sup> Enfâl : 27.

<sup>60</sup> Beyit için bkz. Sibeveyh, **a.g.e.**, III, 41-42; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin el-Ensârî, **Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ**, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1382, s. 77; el-Alâî, Salâhuddin Ebû Saîd Halil b. Kelkîdî b. Abdullah ed-dimaşkî eş-Şâfiî, **el-Fusûlü'l-Müfide fi'l-Vâvi'l-Mezîde**, nşr. Hasen Mûsâ eş-Şâir, Dâru'l-Beşîr, Ummân, 1990, s. 209, 212; el-Ezherî, Hâlid b. Abdullah, **Mûsilü't-Tullâb ilâ Kavâidi'l-İ'râb**, nşr. Abdülkerim Mücahid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 144. (Sibeveyh beyti el-Ahtal'a nisbet ederken, el-Ezherî, Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye nisbet eder.)

<sup>61</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 33-34; ayrıca bkz. I, 115, 235-236, 276, 292, 391, ve tür. yer.

<sup>62</sup> Et-Taberî, **a.g.e.**, IV, 108.

mesele olarak bu konuyu ele alır. "لا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ" örneğindeki ikinci fiilin Kûfelilere göre sarf olarak, Basralılar'a göre ise gizli bir "أُذٌ" ile mansub olduğunu söyler.<sup>63</sup>

**7- Cârî – Gayr-ı-cârî (Mücrâ – Gayr-ı-mücrâ):** El-Ferrâ, bu iki terimi munsarîf – gayr-ı munsarîf karşılığında kullanır:

أَسْمَاءُ النِّسَاءِ إِذَا خَفَّ مِنْهَا شَيْءٌ جَزَى إِذَا كَانَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ وَأَوْسَطُهَا سَاكِنٌ مِثْلُ دَعْوٍ وَهِنْدٍ وَجُمَلٍ.<sup>64</sup>  
 وفي "زكريا" ثلاث لغات : القصر في ألفه، فلا يستبين فيها رفع ولا نصب ولا خفض، وتمد ألفه فتنصب وترفع بلا نون،  
 لأنه لا يُجْرَى.<sup>65</sup>

El-Ferrâ, genelde bu iki terimi kullansa da zaman zaman *munsarîf-gayr-ı munsarîf* terimlerini de kullandığı olur. Hatta peşpeşe gelen iki cümleden birinde *gayr-ı mücrâ* terimini, diğerinde de *gayr-ı munsarîf* terimini kullanır:

و "أشياء" في موضع خفضي لا يُجْرَى. وقد قال فيها بعض النحويين : إنما كُثِرَتْ في الكلام وهي "أفعال" فأشبهت "فعلاء" فلم تُصَرَّفْ، كما لم تُصَرَّفْ "حمرأ".<sup>66</sup>

**8- Tekrîr – Tefsîr – Terceme - Merdûd :** El-Ferrâ, bu dört terimi de *bedel* karşılığında kullanır.

**a- Tekrîr :**

"إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ"<sup>67</sup>. فنصب الذرية على جهتين، إحداهما أن يجعل الذرية قطعاً من الأسماء قبلها، لأن معرفة. وإن شئت نصبت على التكرير.<sup>68</sup>

**b- Tefsîr :**

"فلينظر الإنسان إلى طعامه، أنا..."<sup>69</sup> و إنما، قد قرئ بهما. فمن فتح نوى أن يجعل "أذ" في موضع خفض، ويجعلها تفسيراً للطعام وسببه؛ كأنه قال : إلى صبئ الماء وإنباتنا ما أنبتنا.<sup>70</sup>

El-Ferrâ, *tefsîr* terimini *temyîz*, *hâl* ve *mef'ûlün leh* için de kullanır:

**ba-Tefsîrin Temyîz Anlamında Kullanımı:**

نصبت الذهب، لأنه مُفسَّرٌ لا يَأْتِي مِثْلَهُ إِلَّا<sup>71</sup>"فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً"<sup>72</sup> نكرة، فخرج نصبه كنصب قولك : عندي عشرون درهماً.

**bb- Tefsîrin Hâl Anlamında Kullanımı:**

<sup>63</sup> İbnü'l-Enbârî, a.g.e., II, 555-557.

<sup>64</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 42-43.

<sup>65</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 208; ayrıca bkz. I, 254, 321, ve tür. yer.

<sup>66</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 321; ayrıca bkz. I, 42-43, 254, 428, ve tür. yer.

<sup>67</sup> Âl-i İmrân : 33-34.

<sup>68</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 207; ayrıca bkz. I, 50-51, 56, 112, 213, 248, 427, ve tür. yer.

<sup>69</sup> Abese : 24.

<sup>70</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 181; ayrıca bkz. I, 279, ve tür. yer.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân : 91.

<sup>72</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 225; ayrıca bkz. I, 79, 226, 251, 314, 321, ve tür. yer.

خارجان من المعنى : لهم ذلك نُزُلاً وثواباً، مُفسَّرٌ؛ كما<sup>74</sup> و "ثواباً"<sup>73</sup> نُزُلاً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" <sup>75</sup> تقول: هو لك هِبَةٌ وَبِعَاءٌ وَصَدَقَةٌ.

**bc- Tefsîrin Mef'ûlün Leh Anlamında Kullanımı:**

فَتَنْصِبُ "حَدَرَ" عَلَى غَيْرِ<sup>76</sup> "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حُدْرَةَ الْمَوْتِ" <sup>77</sup> وَوُقُوعٍ مِنَ الْفَعْلِ عَلَيْهِ... فَنَنْصِبُهُ عَلَى التَّفْسِيرِ...

**c- Terceme :**

<sup>79</sup> مُتْرَجِمًا عَنِ الْوَزِيرِ. <sup>78</sup> وَإِنْ شِئْتَ جَعَلْتَ "هَارُونَ أَخِي"

**d- Merdûd :**

إِنْ جَعَلْتَ "مَنْ" مَرْدُودَةً عَلَى خَفْضِ النَّاسِ<sup>80</sup> "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ"<sup>81</sup> فَهُوَ مِنْ هَذَا.

El-Ferrâ, *merdûd* terimini *atıf* karşılığında da kullanır. (Bkz. madde 12.)

**9- İmâd Zamiri :** El-Ferrâ, isim cümlesinin iki ögesi mübteda ile haber arasına giren zamire *imâd zamiri* adını verir, bunun için Basra Okulu Dilcileri ise *fasıl zamiri* terimini kullanırlar:

فِي "الْحَقِّ" النَّصْبُ وَالرَّفْعُ. إِنْ جَعَلْتَ<sup>82</sup> "وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ" "هُوَ" اسْمًا رَفَعْتَ الْحَقَّ بِ "هُوَ". وَإِنْ جَعَلْتَهَا عِمَادًا بِمَنْزِلَةِ الصَّلَاةِ تَصَبَّتِ الْحَقُّ. وَكَذَلِكَ فَافْعَلْ فِي أَخَوَاتِ "كَانَ" وَ "أَظُنُّ" وَأَخَوَاتِهَا. كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : "وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي تَنْصِبُ الْحَقَّ، لِأَنَّ "رَأَيْتَ" مِنْ أَخَوَاتِ "ظَنَنْتَ". وَكُلُّ مَوْضِعٍ<sup>83</sup> أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ"<sup>85</sup> الْمَنْصُوبِ فِيهِ الْعِمَادُ وَنَصَبُ الْفَعْلِ.<sup>84</sup> صَلَحَتْ فِيهِ "يَفْعَلُ" أَوْ "فَعَلَّ" مَكَانَ الْفَعْلِ

El-Ferrâ, *imâd* zahirini bazen Basralıların *şan* zamiri mukabilinde de kullanır:

تَكُونُ "هُيَ" عِمَادًا يَصْلُحُ فِي مَوْضِعِهَا "هُوَ"<sup>86</sup> "فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا" فَجَاءَ التَّأْنِيثُ،<sup>88</sup> وَمِثْلُهُ "فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ"<sup>87</sup> فَتَكُونُ كَقَوْلِهِ "إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"<sup>89</sup> لِأَنَّ الْأَبْصَارَ مَوْثِقَةٌ وَالتَّنْكِيرُ لِلْعِمَادِ.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân : 198.

<sup>74</sup> Âl-i İmrân : 195.

<sup>75</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 251.

<sup>76</sup> Bakara : 19.

<sup>77</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 17; ayrıca bkz. I, 73.

<sup>78</sup> Tâhâ : 30.

<sup>79</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 178.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân : 97.

<sup>81</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 179; ayrıca bkz. I, 82.

<sup>82</sup> Enfâl : 32.

<sup>83</sup> Sebe : 6.

<sup>84</sup> Burada fiil kelimesinden maksat mübtedanın haberidir.

<sup>85</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 409; ayrıca bkz. I, 51-52, 104, 248, 410, ve tür. yer.

<sup>86</sup> Enbiyâ: 97.

<sup>87</sup> Neml : 9.

İbn Yaîş (ö.643/1245) de Basralıların kullandığı *fasıl* zamiri terimine karşılık Kûfeli dilcilerin *imâd* zamiri terimini kullandıklarını söyler.<sup>90</sup> Bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-Enbârî de 100. mesele olarak *fasıl* zamirini ele alır. Kûfeliler'de *imâd* zamirinin öncesini te'kid olarak kabul edildiğini ve de öncesinin i'rabını aldığı söyler. Basralılar'da ise *fasıl* zamirinin i'rabdan mahalli olmadığını ifade eder.<sup>91</sup> Üsâme Tâhâ er-Rifâî, ise buna neden *imâd* (*direk*) zamiri denildiğini şöyle açıklar.<sup>92</sup>

“Basralılar buna *fasıl* zamiri derler. Kûfeliler ise buna, sonraki kelimenin haber olmasını sağladığı için *imâd* (*direk*) zamiri adını verirler. Aynen bir evin çatısını tutan direk gibi.” Günümüzde bazı gramer kaynaklarında hâlâ *fasıl* zamiri teriminin yanında *imâd* zamiri terimi de kullanılır.<sup>93</sup>

**10- Mechul Zamir :** El-Ferrâ, bazen *imâd* zamirini şan zamiri mukabilinde kullandığı gibi *mechul* zamir terimini de şan zamiri mukabilinde kullanır:

وفى "الميتة" وجهان : الرفع والنصب... ومن نصب قال : كان من<sup>94</sup> إلا أن يكون مَيِّتَةً" عادة "كان" عند العرب مرفوعٌ ومنصوبٌ، فأضمرُوا فى "كان" اسماً مجهولاً، وصيَّروا الذى بعده فعلاً لئلا يكون المجهول. وذلك جائزٌ فى "كان وليس ولم يزل" وفى "أظن" وأخواتها أن تقول : "أظنه زيدٌ أخوك" و "أظنه فيها زيدٌ". ويجوز فى "إن" وأخواتها، كقول الله تبارك وتعالى : " يا فتدكر الهاء وتوحدّها، ولا<sup>96</sup> وكقوله " إنه أنا الله العزيز الحكيم".<sup>95</sup> بنى إنها إن تك متقال حبة" يجوز تثنيُّها ولا جمعها مع جمع ولا غيره. وتأنيُّها مع المونث وتذكيرها مع المونث جائز.<sup>97</sup>

İbn Yaîş de Basralıların şan ve *hadis* zamirine karşılık Kûfelilerin *mechul* zamir terimini kullandıklarını söyler.<sup>98</sup>

**11- Er-Ref'u / En-Nasbu bi-Râcii Zikrihi / bi-Âidi Zikrihi :** el-Ferrâ'nın bu iki terimden maksadı şudur: Bir isim, âmili olan fiilin önüne geçmişse ve kendisinden önce de bir vâv varsa ve de fiilden sonra isme ait bir zamir varsa mansub da olabilir, merfû da. El-Ferrâ'nın buradaki ifadesi tam anlaşılacakla birlikte Ahmed Dîre'nin de ifade ettiği gibi<sup>99</sup> eğer isimden

<sup>88</sup> Hac : 46.

<sup>89</sup> El-Ferrâ, a.g.e., II, 212. Ayrıca bkz. II, 228.

<sup>90</sup> İbn Yaîş, Muvaffakuddin Yaîş b. Ali, Şerhu'l-Mufassal, Âlemü'l-Kütüb, Mektebetü'l-Mütenebbi, Beyrut, Kahire, ts., III, 110.

<sup>91</sup> İbnü'l-Enbârî, a.g.e., II, 706.

<sup>92</sup> Er-Rifâî, Üsâme Tâhâ, Mollâ Câmî, el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul, ts., II, 88, 117 no.lu dipnot.

<sup>93</sup> Ed-Dahdâh, Antuvân, Mu'cemu Kavâ'idi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti fî Cedâvile ve Levehât, Gözden geçiren: Corc Mitri Abdülmesih, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1981, s. 157.

<sup>94</sup> En'âm : 145.

<sup>95</sup> Lokman : 16.

<sup>96</sup> Neml : 9.

<sup>97</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 361.

<sup>98</sup> İbn Yaîş, a.g.e., III, 114.

<sup>99</sup> Dîre, a.g.e., s. 272.

önceki vâv, maiyyet vâvı ise isim, mansub; hal cümlesine ait vâv ise isim, merfûdur:

وإذا رأيتَ اسماً في أوله كلامٌ وفي آخره فعلٌ قد وَقَعَ على راجعٍ ذكره جاز في الاسم وقوله "والأرضَ فَرَشناها فنعم" <sup>100</sup>الرفع والنصب. فَمِنْ ذَلِكَ قوله: "والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ" يكون نصباً ورفعاً. فَمِنْ نَصْبِ جَعَلَ الواوَ كأنها ظَرَفٌ للفعل مُتَّصِلَةٌ بالفعل. وَمِنْ <sup>101</sup>المأهَدون" <sup>102</sup>رَفَعَ جَعَلَ الواوَ للاسم، ورفعهُ بعائِدٍ ذَكَرَهُ.

**12- Red-Merdûd, Nesak-Mensûk :** el-Ferrâ bu terimleri *atıf-ma'tûf* karşılığında kullanır:

<sup>104</sup>مَرْدُودَاتٌ عَلَى قَوْلِهِ "مُصَدِّقًا". <sup>103</sup>وقوله "وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا"

Görüldüğü gibi el-Ferrâ, *musaddikan* kelimesinin önceki mansûb kelimelere ma'tûf olduğunu *merdûdâtün* terimiyle anlatır. Bu terimi sık sık kullanır: <sup>105</sup>

التَقِيرُ : النقطَةُ فِي ظَهْرِ النَوَاتِ. <sup>106</sup>أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمَلِكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا  
و"إِذَا" إِذَا اسْتُنْفِ بِهَا الْكَلَامُ نَصِبَتْ الْفِعْلَ الَّذِي فِي أَوَّلِهِ الْيَاءُ أَوْ التَّاءُ أَوْ النُّونُ أَوْ الْأَلْفُ؛ فَيَقَالُ :  
إِذَا أَضْرِبُكَ إِذَا أَجْزَيْكَ. فَإِذَا كَانَ فِيهَا "فَاءٌ أَوْ وَاوٌ أَوْ ثَمَّ أَوْ أَوْ" حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ النَّسِقِ، فَإِذَا <sup>107</sup>شُنَّتْ كَانَ مَعْنَاهَا مَعْنَى الْاسْتِنْفَانِ فَنَصِبَتْ بِهَا أَيْضًا.

Metinde de görüldüğü gibi el-Ferrâ, atıf harfleri için "nesak harfleri" terimini kullanır. Fakat bu iki terimin yanında zaman zaman atıf terimini de kullanır. <sup>108</sup>

**13- İ'râb Alâmetleri:** El-Ferrâ, i'râb ve binâ alâmetlerini birbirinden ayırmaz, birini diğèrinin yerine kullanır. Bu, zaten Kûfe Okulu'nun da belirgin bir özelliğidir. <sup>109</sup> Halbuki Basra Okulu'nun en önemli temsilcisi Sîbeveyh, i'râb ve binâ alâmetlerini birbirinden ayırır. Sîbeveyh'e göre ref, nasb, cer ve cezm i'râb alâmetleri, fetha, kesre, damme ve vakf (sükûn) mebnîlik alâmetleridir. <sup>110</sup> El-Ferrâ,

- |    |  |
|----|--|
| a- | Fetha yerine nasb terimini, <sup>111</sup> |
| b- | Damme yerine ref terimini, <sup>112</sup>  |

<sup>100</sup> Zâriyât : 47.

<sup>101</sup> Zâriyât : 48.

<sup>102</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 240-242; ayrıca bkz. I, 39, 56, 79, 151, 157, 158, 242, 295, 306, 353, 376, ve tür. yer.

<sup>103</sup> Âl-i İmrân : 39.

<sup>104</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 213.

<sup>105</sup> Bkz. El-Ferrâ, a.g.e., I, 17, 28, 70, 71, 74, 134, 141, 206, 213, 224, ve tür. yer.

<sup>106</sup> Nisâ : 53.

<sup>107</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 273; ayrıca bkz. I, 59, 71, 72, 75, 113, 157, ve tür. yer.

<sup>108</sup> Bkz. El-Ferrâ, a.g.e., I, 26, 27, 33, 98, 137, 138, 300, 466, ve tür. yer.

<sup>109</sup> Molla Câmî, a.g.e., II, 74; Abdüllâtîf, Muhammed Hamâse, **el-Alâmâtü'l-İ'râbiyye fî'l-Cümle Beyne'l-Kadîmi ve'l-Hadîs**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., ts., s. 147.

<sup>110</sup> Sîbeveyh, a.g.e., I, 3-4.

<sup>111</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 3.

<sup>112</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 3.

- c- Cer yerine hafd terimini,<sup>113</sup>  
d- Kesre yerine hafd terimini,<sup>114</sup> kullanır.

Fakat bunların yanında Basralıların i'râb ve binâ alâmetlerini onların kullandıkları şekliyle de kullandığı olur.<sup>115</sup>

- 14- **Cezm:** el-Ferrâ, *cezm* terimiyle *emir fiilini* kaseder.

وقد قرأت القراء بمعنى الجزم... ومَن قرأ<sup>116</sup> "وَأَتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًى"<sup>117</sup> "وَأَتَّخَذُوا" فَفَتَّحَ الْخَاءَ كَانَ خَبْرًا.

- 15- **Teşdid :** el-Ferrâ, Basralı dilcilerin kullandığı tekîd / tevkîd terimi<sup>118</sup> yerine teşdid terimini kullanır:

... وَإِنْ شِئْتَ جَعَلْتَ الثَّانِيَةَ تَشْدِيدًا لِلأُولَى.<sup>119</sup> "وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ"<sup>120</sup>

Fakat, teşdid terimini şedde karşılığı olarak kullandığı yerler de vardır.<sup>121</sup>

- 16- **Fi'l-i Dâim :** *Fi'l-i dâim*den maksadı Basralılar'ın kullandığı ve amel eden *ism-i fail* terimidir.<sup>122</sup> Kûfe Okulu dilcileri fiili üç kısma ayırırlar: Mâzî, muzârî ve fi'l-i dâim. Fakat el-Ferrâ bunu sadece amel eden *ism-i fail* için kullanır:

وقال الكسائي في إدخال "أَنْ" في "مَا لَكَ" : هو بمنزلة قوله "مَا لَكُمْ فِي أَلَّا تُقَاتِلُوا". ولو كان ذلك على ما قال لجاز في الكلام أَنْ تَقُولَ : "مَا لَكَ أَنْ قُمْتَ" و "مَا لَكَ أَنْ قَامْتَ" لِأَنَّكَ تَقُولُ : فِي قِيَامِكَ مَاضِيًا وَمُسْتَقْبَلًا، وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّ الْمَنْعَ إِنَّمَا يَأْتِي بِالِاسْتِقْبَالِ؛ تَقُولُ : "مَنْعُكَ أَنْ تَقُومَ"، وَلَا تَقُولُ "مَنْعُكَ أَنْ قُمْتَ". فَذَلِكَ جَاءَتْ فِي "مَا لَكَ" فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَلَمْ تَأْتِ فِي دَائِمٍ وَلَا مَاضٍ. فَذَلِكَ شَاهِدٌ عَلَى اتِّفَاقِ مَعْنَى "مَا لَكَ" وَ "مَا مَنَعَكَ".<sup>123</sup>

Amel etmeyen *ism-i fâiller* için yalnızca *isim* terimini kullanır.<sup>124</sup>

- 17- **İsmi Mevzû :** el-Ferrâ, *alem isimler* için bu terimi kullanır:

... وَإِذَا جِئْتَ إِلَى الْأَسْمَاءِ الْمَوْضُوعَةِ مِثْلَ عَمْرٍو وَمُحَمَّدٍ<sup>125</sup>

- 18- **Muvakkat –Gayr-ı Muvakkat :** el-Ferrâ, *muvaqqat* terimiyle *alem* olarak ma'rife olan kelimeleri, *gayr-ı muvaqqat* ile de nekre kelimeleri kasteder:

وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ "مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ غَيْرِ الظَّرِيفِ" إِلَّا عَلَى التَّكْرِيرِ؛ لِأَنَّ "عَبْدَ اللَّهِ"<sup>126</sup> مُوقَّتٌ، وَ"غَيْرٌ" فِي مَذْهَبِ نَكْرَةِ غَيْرِ مُوقَّتَةٌ، وَلَا تَكُونُ نَعْتًا إِلَّا لِمَعْرِفَةٍ غَيْرِ مُوقَّتَةٍ.

<sup>113</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 71.

<sup>114</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 3.

<sup>115</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 3, 5-6.

<sup>116</sup> Bakara : 125.

<sup>117</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 77; ayrıca bkz. I, 53, 54.

<sup>118</sup> Sibeveyh, a.g.e., I, 150, 158, 160.

<sup>119</sup> Vâkıa : 10.

<sup>120</sup> El-Ferrâ, a.g.e., III, 122.

<sup>121</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 208, 212.

<sup>122</sup> Dîre, a.g.e., s. 254.

<sup>123</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 165.

<sup>124</sup> Dîre, a.g.e., s. 256.

<sup>125</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 409.



Bununla birlikte *ma'rife* ve *nekre* terimlerini de kullanır.<sup>127</sup>

**19- Cahd - İkrâr :** Nefy (olumsuzluk) ve isbât (olumluluk) karşılığında kullanır.

a- **Cahd :**

فإذا قال القائلُ : "ما قلت بحسن" جاز ذلك على غير عيبٍ، لأنه يجعل "ما" الأولى جحداً<sup>128</sup> والثانية في مذهب "الذى".

b- **İkrâr :**

<sup>130</sup> وُضِعَتْ "بلى" لكل إقرارٍ في أوله جحداً.<sup>129</sup> "بلى من كسب سيئةً..."

**20- Lâ'yı Tebrîe:** el-Ferrâ, bu lâ'yı *cinsini nefyeden lâ* karşılığında kullanır:

<sup>132</sup> ...فالفراءُ على نَصَبِ ذلك كله بالتَّبَرُّثِ إِلا مُجَاهِداً.<sup>131</sup> "فلا رَفَتْ ولا فسوقَ ولا جدالَ"

**21- İsm-i Sâbit :** el-Ferrâ, bu terimi *câmid isim* karşılığı olarak kullanır:

تقول : "كان سيدهم أبوك" و"كان سيدهم أباك". والوجه أن تقول : "كان سيدهم أبوك";<sup>133</sup> لأن الأب اسم ثابتٌ والسيد صفةٌ من الصفاتِ.

**22- Mâ lem yüsemme fâilühü :** el-Ferrâ, bu terimi, Basralılar'ın, *mechül fiil* terimine karşılık kullanır<sup>134</sup>:

<sup>136</sup> ورد الفعل "كُتِبَ" ولم يُسمَّ فاعله.<sup>135</sup> "كُتِبَ عليكم الصيامُ..."

**23- İsm-i Meknî (Kinâye) :** el-Ferrâ, *zamir* için bu terimleri kullanır:

العربُ إذا جاءتْ إلى اسمٍ مكنى قد وُصفَ بـ"هذا" و"هذان" و"هؤلاء"<sup>137</sup> هأنتم أولاء"<sup>138</sup> فرقوا بين "ها" وبين "ذا" وجعلوا المكنى بينهما.

**24- Müstakbel Fiil :** el-Ferrâ, *muzari fiil* terimi yerine "يفعل" kalıbını kullandığı gibi<sup>139</sup> *müstakbel fiil* terimini de kullanır:<sup>140</sup>

<sup>126</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 7; ayrıca bkz. I, 55-56, 185.

<sup>127</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 57.

<sup>128</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 176-177; ayrıca bkz. I, 52, 164, 166, 175, ve tür. yer.

<sup>129</sup> Bakara : 81.

<sup>130</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 52-53.

<sup>131</sup> Bakara : 197.

<sup>132</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 120.

<sup>133</sup> El-Ferrâ, a.g.e., III, 215.

<sup>134</sup> Dire, a.g.e., s. 278.

<sup>135</sup> Bakara : 183.

<sup>136</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 112.

<sup>137</sup> Âl-i İmrân : 119.

<sup>138</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 231; ayrıca bkz. I, 5, 19, 50, 93, ve tür. yer.

<sup>139</sup> El-Ferrâ, a.g.e., I, 3, 136, 274, 296, 386, ve tür. yer.

<sup>140</sup> *Fi'l-i müstakbel terimini* el-Müberra'de ve ez-Zeccâcî de kullanırlar. El-Müberra'de, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber (ö.285/898), **el-Muktabadab**, nşr. Muhammed Abdülhâlık Uzayme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., I, 46, 71, 72, 75, 77, ve

فى موضع نصبٍ لِصِلاَحِ الخافضِ فيها. ولو كسرت على مَعْنَى الجزاء <sup>141</sup>"أَنْ صَدُّوكُمْ"  
لكان صواباً. وفي حرف عبد الله: "إِنْ يَصُدُّوكُمْ" فإن كسرت جعلت الفعل مستقبلاً وإن فتحت  
<sup>142</sup>جَعَلْتَهُ ماضياً.

**25- İrsâl :** el-Ferrâ, *sükûn* terimini kullanmakla birlikte<sup>143</sup> nâdiren *sükûn*  
yerine *irsal* terimini de kullanır:

...وقد حُدِّثْتُ أَنْ بَعْضَ القراءِ قَرَأَ "على الجودى" بِإِرسالٍ<sup>144</sup>"واستوتُّ على الجودى"  
<sup>145</sup>الياء.

Bazıları *tasgîr- tahkîr* terimlerini de el-Ferrâ'nın kullandığı Kûfî terimler  
arasında sayar.<sup>146</sup> Fakat Hadîce Hadîsî'nin de ifade ettiği gibi<sup>147</sup> Sîbeveyh, bu iki  
terimi de el-Ferrâ'dan daha önce *el-Kitâb*'ında kullanmıştır.<sup>148</sup> Bu nedenle de biz  
bu çalışmamızda bu iki terim için ayrı bir başlık kullanmadık.

---

tür. yer.; Yüksel, Ahmet, "Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî ve Kitâbu'l-Lâmât'ı",  
**Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 2, Yaz 2001, Ankara, 2001, s.  
146.

<sup>141</sup> Mâide : 2.

<sup>142</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 300; ayrıca bkz. I, 24, 28, 58, 60-61, 75, 84, 133, 136, 144, 165,  
175, 180, 213, 243-244, 261-263, ve tür. yer.

<sup>143</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, I, 29; II, 27, 34, 39, 47, ve tür. yer.

<sup>144</sup> Hûd : 44.

<sup>145</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 16; ayrıca bkz. I, 29.

<sup>146</sup> Dîre, **a.g.e.**, s. 218.

<sup>147</sup> Hadîsî, Hatice, **Kitâbu Sîbeveyh ve Şurûhuhû**, Bağdat, 1967, s. 112.

<sup>148</sup> Sîbeveyh, **a.g.e.**, III, 415, 417, 418, 419, 423, 425, 426, 436, ve tür. yer.

## SONUÇ

El-Ferrâ'nın daha önce Basra okulunun kullandığı terimlerin bir kısmını bırakıp yeni terimler kullanması Sîbeveyh'e ve Basralılar'a olan muhalefetine bağlanır.<sup>149</sup> Fakat, Kûfe okulu üzerine araştırmaları bulunan Mehdî el-Mahzûmî bunun nedeninin sırf muhalefet olmadığını söyler. Bunu el-Ferrâ'daki yenilikçi ruha bağlar. el-Ferrâ'nın, kullandığı bir terim ya da ifadeyi niye kullanıp kullanmadığını bilen, taklit sınırlarını aşmış büyük bir dilci olduğunu söyler.<sup>150</sup>

Fakat görüldüğü üzere el-Ferrâ, ne kadar Sîbeveyh'e muhalefet etse de onun kullandığı terimleri kullanmaya mecbur kalmıştır. Çünkü Basra Dil Okulu'nun, Kûfe Dil Okulu'na göre yaklaşık yüz elli yıllık bir önceliği vardır.<sup>151</sup> Nitekim ölümü esnasında el-Ferrâ'nın yastığının altından Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının çıkmış olması da onun *el-Kitâb*'dan yararlandığının çok açık bir delilidir.<sup>152</sup> Zaten el-Ferrâ'nın hocalarından birisi de Basra'lı Yûnus b. Habîb (ö.183/798)'dir.<sup>153</sup> Yûnus'un dışında Basra'lı dilcilerden Abdullah b. İshak el-Hadramî,<sup>154</sup> Ebû Amr b. el-Alâ<sup>155</sup> ve İsâ b. Ömer es-Sekaffî'den<sup>156</sup> de isim zikredek rivayette bulunur. Yine rivâyetlere göre el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*'ında Sîbeveyh'in talebesi olan el-Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ından büyük ölçüde yararlanmışır.<sup>157</sup> Rufeyde'ye göre el-Ferrâ'nın kullandığı birçok şahid beyit, Sîbeveyh'te de mevcuttur.<sup>158</sup> İşte bütün bunlar el-Ferrâ'nın Basra'lı dilcilerden önemli ölçüde istifade ettiğini göstermektedir.

El-Ferrâ, bir anlamı ifade için birkaç terim birden kullanmıştır. Yine birçok defalar bir terimi farklı ifadeler için kullanmıştır. Bunu da henüz terimlerin tam yerli yerine oturmamış olmasına bağlamak gerekir. Çünkü yeni kurulup gelişmekte olan bir okuldur. İbrâhim Rufeyde'nin de ifade ettiği gibi<sup>159</sup> el-Ferrâ'nın kullandığı Kûfî terimlerde belirsizlik ve kapalılık mevcuttur. Bu nedenle de çoğu terim kullanım alanı bulamayıp unutulmuştur. Sadece nesak, cahd gibi pek azı dilciler tarafından kabul görmüştür. Basra Okulu'na ait terimler bunlara ihtiyaç bırakmamıştır.

<sup>149</sup> Ebû't-Tayyib el-Luğavî, **a.g.e.**, s. 87-88.

<sup>150</sup> Mehdî el-Mahzûmî, **a.g.e.**, s. 38.

<sup>151</sup> Dîre, **a.g.e.**, s. 198.

<sup>152</sup> El-Kıftî, **a.g.e.**, IV, 14.

<sup>153</sup> Ebû't-Tayyib el-Luğavî, **a.g.e.**, s. 86.

<sup>154</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 182-183.

<sup>155</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, II, 183, 293-294.

<sup>156</sup> El-Ferrâ, **a.g.e.**, III, 99.

<sup>157</sup> El-Kıftî, **a.g.e.**, II, 37; el-Hamevî, **a.g.e.**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988, XI, 229.

<sup>158</sup> Rufeyde, **a.g.e.**, I, 122.

<sup>159</sup> Rufeyde, **a.g.e.**, I, 202.

## KAYNAKÇA

- Abdüllatif, Muhammed Hamâse, **el-Alâmâtü'l-İ'râbiyye fî'l-Cümle Beyne'l-Kadîmi ve'l-Hadîs**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., ts.
- El-Alâî, Salâhuddin Ebû Saîd Halil b. Kelkîdî b. Abdullah ed-Dimaşkî eş-Şâfî (ö.761/1360), **el-Fusûlü'l-Müfide fî'l-Vâvi'l-Mezîde**, nşr. Hasen Mûsâ eş-Şâir, Dâru'l-Beşîr, Ummân, 1990
- El-Câbî, Bessâm Abdulvehbâb; **Mu'cemü'l-A'lam, Mu'cemü Terâcüm li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve el-Müsta rabîn ve el-Müsteşrikîn**, Kıbrıs, 1987.
- El-Câmî, Nureddin Abdurrahman (ö.898/1493), **Mollâ Câmî (el-Fevâidü'z-Ziyâiyye) Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib**, I-II, Thk. Üsâme Tâhâ er-Rifâî, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, İstanbul, ts.
- Corcî Zeydân (ö.1914), **Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye**, Beyrut, 1996.
- Ed-Dahdâh, Antuvân, **Mu'cemu Kavâ'idi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti fî Cedâvile ve Levehât**, Gözden geçiren: Corc Mitri Abdülmesîh, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1981
- Demirayak, Kenan – Çöğenli, M. Sadî, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Genişletilmiş 3. Baskı, Erzurum, 2000
- Demirayak Kenan - Sarvan Ahmet, **Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi**, Erzurum, 1999.
- Dîre, el-Muhtâr Ahmed, **Dirâsetün fî'n-Nahvi'l-Kûfî, min Hilâli Meânî'l-Kur'ân li'l-Ferrâ**, Dâru Kuteybe, Beyrut, Dimaşk, 1991.
- Ebü't-Tayyib el-Luğavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî (351/962), **Merâtibü'n-Nahviyyîn**, Kahire, ts.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah, **Mûsilü't-Tullâb ilâ Kavâidi'l-İ'râb**, nşr. Abdülkerim Mücahid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996
- El-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Meâni'l-Kur'ân**, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Ahmed Yûsuf en-Necâtî, I-III, Beyrut, 1980.
- Hadîsî, Hatice, **Kitâbu Sibeveyh ve Şurûhuhû**, Bağdat, 1967
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali (463/1071), **Târîhu Bağdât**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, ts.
- Huart, Clément, **Arab ve İslam Edebiyatı**, ç. Cemal Sezgin, Ankara, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (385/965), **el-Fihrist**, Dâru'l-Meârif, Beyrut, y.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin el-Cezerî, **el-Lübâb fî Tehzîb el-Ensâb**, Dâru Sâdır, Beyrut, ts
- İbnü Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin el-Ensârî (761/1360), **Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ**, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1382
- İbnü Yaîş, Muvaffakuddin Yaîş b. Ali (643/1245), **Şerhu'l-Mufassal**, Âlemü'l-Kütüb, Mektebetü'l-Mütenebbî, Beyrut, I-X, Kahire, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdülhayy Ahmed b. Muhammed (1089/1679), **Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab**, I-VIII, Beyrut-Ty.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Saîd (577/1181), **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn**, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, ts.
- \_\_\_\_\_, **Nüzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ**, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, y.y.

- Kayapınar, D. Ali, "Ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân Kimindir?" **S.Ü."F. Dergisi**, Yıl, 1997, Sayı, 7, Konya-1997, s. 81-109.
- El-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf, **İnbâhu'r-Ruvât an Enbâhi'n-Nuhât**, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I-IV, Kahire, 1986.
- Mehdî el-Mahzûmî, **ed-Dersü'n-Nahvî fî Bağdat**, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1407 / 1987
- El-Müberrid, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber (ö.285/898), **el-Muktabadab**, nşr. Muhammed Abdülhâlık Uzayme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts
- Rufeyde, İbrâhim Abdullah, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, Bingâzî, 1990
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber (180/796), **el-Kitâb**, Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1983.
- Es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah (368/979), **Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn**, Thk. F. Frenkow, Beyrut-1936.
- Es-Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), **Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'n-Nuhât**, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-II, Beyrut, ts.
- Şevkî Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dimaşk, 1996.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923), **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405
- Tâhir el-Cezâirî, **et-Tıbyân li-Ba'zı'l-Mebâhisi'l-Müteallikati bi'l-Kur'ân alâ Tarîkı'l-İtkân**, Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, Ts.
- Tüccâr, Zülfikâr, "el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", **DİA**, İst., 1995, XII, 407.
- Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ** (626/1229), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988.
- Yüksel, Ahmet, "Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî ve Kitâbu'l-Lâmât'ı", **Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 2, Yaz 2001, Ankara, 2001
- \_\_\_\_\_, **Arap Dilinde Harfi Cerler**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995
- Ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (538/1144)**, el-Mufassal fî İlmi'l-Luğa, **Dâru İhyâi'l-Ulûm**, Beyrut-1990.

***The Terms Belonged To The Language School Of Qufa Used İn The  
Meanî'l Qur'an Of Al-Farra***

**ABSTRACT**

The main purpose of this article is to compare the terms belonged to the Language School of Qufa used in the Meanî'l Qur'an of al-Farra with the terms belonged to the Language School of Basra.

The study consists of four parts. The first part examines the meanings of pases in the Meanî'l Qur'an. The second part includes the life of al- Farra who lived in Qufa, in the last of second and the beginning of third century d. 207/H. The third part tries to explore the Meanî'i Qur'an of al-Farra in general. The fourth part discusses some terms belonged to the Language School of Qufa.

It is concluded that since the most of the terms belonged to the language of School of Qufa were not used, they could not survive until our times. Few of them have been used in our times. Since the terms of Basra were the first school and used commonly by grammarians and linguistic people, they arrived to our times while the terms belonged to the Qufa were not.

# FEUERBACH'IN ANTROPOLOJİK ATEİZMİ ve TEİSTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Araş.Gör. Ferhat AKDEMİR\*

## ÖZET

*Makalenin konusu, çağdaş ateizmin fikir babalarından Alman filozof Ludwig Feuerbach'ın antropolojik ateizmidir. Amacı ise, bu ateizmin teistik açıdan bir değerlendirmesini yapmak ve tutarlılık düzeyini tesbit etmektir.*

*Ludwig Feuerbach'a göre, teizim bir yanılsamadır. İnsan ulaşmak isteyip de ulaşamadığı nitelikleri hayali bir varlığa atfetmektedir. Ve farkına varmadan bu varlığı tanrı konumuna yükseltmektedir. Yani din insanın kendisine tapınmasından başka bir şey değildir.*

*'Bağımlılık', 'bencillik', 'arzu etme' ve 'mutlu olmayı isteme' gibi duygu ve güdüler insan psikolojisinin temel duygu ve güdüleridir. Feuerbach'a göre, dinin kaynağı da bu duygu ve güdülerdir. Ayrıca Feuerbach'a göre, din insanlığın çocukluk rüyasıdır ve insanlık, medeniyet ve kültür düzeyi geliştikçe bu gerçeğin farkına varacaktır.*

*Dinde insan kendisine ait değerleri bir başka varlığa verdiği için kendisini ihmal eder; unuttur. dolayısıyla dindarlık insanı kendi doğasına yabancılaştırır. Din insanın karşısına 'olanaksız bir mükemmel' koyarak, onu kendi doğasından vazgeçirmekte, insanı kendi öz varlığına karşı yabancılaştırmaktadır.*

*Biz bu makalede, yukarıdaki şekilde özetlenebilecek olan L. Feuerbach'ın görüşlerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak, Tanrı inancının bir yanılsama olamayacağını izah etmeye çalıştık.*

Yazıları ve düşünceleri ile Richard Wagner, Friedrich Nietzsche ve Karl Marx gibi bir çok düşünür ve felsefecinin Tanrı'ya ilişkin tutum ve tavırlarını belirlemede etkili olan Feuerbach<sup>1</sup> öğrenimine tanrıbilimle başlamış, inançlarının sarsılmaya başlaması üzerine felsefeye geçmiştir. Başlangıçta Hegel'den ciddi anlamda etkilenmiş ve ilk yazılarında Hegel'e açık bir bağlılık göstermiş olan Feuerbach zamanla Hegel'den de koparak, kendi felsefi sistemini kurmaya çalışmıştır. Bu kişisel serüvenin neticesinde Feuerbach<sup>2</sup>, entelektüel

\* Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

<sup>1</sup> Hans Küng, *Does God Exist: an Answer for Today*, London: SCM Press, 1991, s. 216.

<sup>2</sup> Feuerbach'ın gerek hayatı gerekse genel felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Von A. Harvey, 'Ludwig Feuerbach' *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan

gelişimini ve ulaştığı ateistik düşünceyi kısmen A. Comte'un üç hal kanununa benzer tarzda,<sup>3</sup> aşağıdaki şu sözler ile ifade eder: "İlk düşüncem Tanrı oldu, ikincisi akıl, üçüncü ve son düşüncem ise insandı."<sup>4</sup> Feuerbach'ın gelişiminin ilk evresi "Tanrı" merkezli idi. Bu dönemde o, iyi bir teist, hatta iyi bir Hıristiyan idi. Doğduğunda katolik olarak vaftiz edilmiş ve iyi bir protestan olarak yetiştirilmişti.<sup>5</sup> 20 yaşına kadar Heidelberg'de teoloji okumuş, daha sonraları dar kafalı ve düşünme yeteneğinden mahrum bulunduğu Protestan ortodoksisinden sıkılarak, Berlin'de Erlangen Üniversitesi'nde Hegel'den ciddi anlamda etkilenmiş ve Feuerbach'ın da Hegel'e bakış açısını belirleyecek olan Karl Daub'un derslerini takip etmeye karar vermişti.<sup>6</sup>

İyi bir teist teolog olan Feuerbach işte bu dersler neticesinde ciddi bir dönüşüm yaşayarak Hegelyan bir filozof olur ve düşünce dünyasının merkezine bu sefer "akıl"ı alır.<sup>7</sup> Felsefe ve teoloji arasındaki gidip gelmelerden sonra Karl Daub'un dersleri neticesinde, Hegel felsefesinden öylesine etkilenmiştir ki; 1840'ın ilk yıllarında Sol Hegelciliğin Almanya'daki teorik lideri bile olur.<sup>8</sup> Bu dersler sonucunda geçirdiği zihinsel değişimi ve vardığı sonucu Feuerbach aşağıdaki şu sözler ile açıklar: "Artık yapmam ve istemem gereken şeyi biliyorum: Yapmam gereken şey teoloji değil felsefe, boş ve anlamsız sözler söylemek değil anlamaya çalışmak ve anlamak, inanmak değil düşünmek."<sup>9</sup>

Ancak, daha sonraları Hegel'in idealistik panteizmine de çeşitli eleştiriler yönelterek materyalistik ve antropolojik bir ateizme geçmiştir.<sup>10</sup> Bulunduğu bu konum itibarıyla Feuerbach'ın durumu materyalistik, naturalistik ve anti-Hegelyan bir mahiyet arz etmektedir.<sup>11</sup> İnsanların kendi varlıkları, yaşadıkları dünya ve içinde buldukları zaman dilimi üzerinde yeniden yoğunlaşabilmeleri için Hegel'in bu dünya ile öte dünya arasındaki ayrımı sadece zihinsel planda

---

Publishing Company, Newyork, 1987, s. 317, 318; Marx Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University, Cambridge, 1978; Küng, *a.g.e.*, 191-216, Patrick Masterson, *Atheism and Alienation*, Penguin Books, Middlesex, 1973, s. 70-84.

<sup>3</sup> Feuerbach'ın entelektüel gelişim süreci ile A. Comte'un üç hal kanunu arasındaki benzerlikler hakkındaki bilgi için bkz. Friedrich Albert Lang, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1982, c. II, s. 80, 81.

<sup>4</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>5</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>6</sup> Wartofsky, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>7</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>8</sup> Wartofsky, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>9</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>10</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 336.

<sup>11</sup> John A. Mourant, *Readings in The Philosophy of Religion*, Newyork: Thomas Y. Crowell Company, 1956, s. 29.



kaldırmasını yetersiz bulur ve bu ayrımın hem düşünce planında, hem de realite planında ortadan kaldırılmasının gerektiğini ileri sürer.<sup>12</sup>

Teoloji ile felsefe arasında tercihini felsefeden yana kullanan Feuerbach, felsefeyi de insan için düşünmüş ve Tanrı için felsefe yapma anlayışını (yani bir ölçüde kelamı) reddetmiştir. Tanrı ve din düşüncesinin kaynağını insanda bulduğunu iddia eden ve bütün tanrısal alanı, tüm kapsamı ile insana indirgeyen Feuerbach, tüm teolojinin gizeminin ve esrarının da, antropoloji, yani insan-bilim olduğunu ileri sürmüştür.<sup>13</sup> Hatta o, *The Essence of Christianity*'nin ilk baskısının önsözünde, ilahiyatı *psikolojik bir patoloji* olarak değerlendirdiğini söyler.<sup>14</sup> 1843 yılında kaleme almış olduğu *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'ne yeniçağın önündeki görevin Tanrı'nın gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve antropolojinin içinde eritilmesi olduğunu söyleyerek başlar.<sup>15</sup>

İleri sürdüğü bu iddialarla Feuerbach hem düşünce dünyasının üçüncü ve son aşamasına ulaşmış ve bu dünyanın merkezine *insanı* almış olur, hem de Hegelyan bir felsefeden *ateist bir felsefeye* geçmiş olur.<sup>16</sup>

Feuerbach bütün insanlık tarihi boyunca dinsiz ve Tanrısız bir toplumla karşılaşılmasını *antropolojik bakış açısı* ile izah etmeye çalışmaktadır.<sup>17</sup> Bu bakış açısınca ona göre, insan dinin hem başlangıcı, hem merkezi, hem de sonudur. Din ise, insanın kendisine tapınmasıdır.<sup>18</sup> İnsan kendisinde görmeyi istediği, fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayâlî bir varlığa atfetmektedir ve farkına varmadan da bu varlığı Tanrı konumuna yükseltmektedir. Yani, insanın Tanrı diye taptığı şey, ulaşmak isteyip de bir türlü ulaşamadığı yüceltilmiş sıfatlardan başka bir şey değildir. Bu anlamda insan Tanrı'ya değil *idealize edilmiş benine* tapmaktadır.<sup>19</sup> Feuerbach bağımsız mevcudiyetini sürdüren bir Tanrı'nın olmadığını iddia etmektedir. "Tanrı, en doğrusu, sadece tasavvurda, hayâl gücünde var olan bir şeydir, ama realitede hiçbir şey değildir."<sup>20</sup> Feuerbach'ın görüşlerini açacak olursak o bu noktada özelde Hıristiyanlık ve genelde de bütün dinler için şöyle söylemektedir:

Din, en azından Hıristiyanlık dini, insanın kendisi ile kurduğu bir ilişkidir. Daha doğru bir deyişle, insanın kendi doğası ile kurmuş olduğu bir ilişkidir. Fakat kurulan bu ilişki genellikle insan doğasından

<sup>12</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>13</sup> Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 61, Krş. Küng, *a.g.e.*, s. 201, 203.

<sup>14</sup> Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, 1956, 1841'deki baskıya önsöz, s. 5; Tresmontant, C., 'Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri', çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXVII, Ankara, 1986, s. 57(den naklen)

<sup>15</sup> Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 77.

<sup>16</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>17</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 338.

<sup>18</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 5.

<sup>19</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>20</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 14.

farklı ve ayrı bir şeymiş gibi görünür. İlahi Varlık (Tanrı) insan varlığından, temizlenmiş, arındırılmış insan tabiatından başka bir şey değildir. Tanrı'nın bütün sıfatları da aslında insanın niteliklerinden başka bir şey değildir.<sup>21</sup>

Bu anlamda Tanrı, insanın kendisine ait temel niteliklerinden başka bir şey değildir ve bu yüzden Tanrı'nın niteliklerini/sıfatlarını çözümlenmeden ve bu niteliklerin gerçek-dışılığı ispat etmeden Tanrı'nın objektif varlığının gerçek-dışılığı ispat edemeyiz. Bu nedenledir ki Feuerbach'a göre, gerçek ateist Tanrı'nın varlığını inkar eden değil, ona atfedilen niteliklerin gerçek-dışılığı iddia ve ispat edendir.<sup>22</sup>

Feuerbach, tıpkı Hegel gibi, görüşünü tarih aracılığı ile ifade eder. O ilkel çok tanrıçılıktan başlayarak Musevilik ve Hıristiyanlık gibi daha gelişmiş tek tanrılı dinlere dek uzanan tarihsel bir ilerlemeyi tasvir eder. Ona göre, içsel bir inanç tecrübesi ve bireyle Tanrı arasında kurulan doğrudan ilişki üzerindeki vurgusuyla Protestanlık, daha gelişmiş dinlerin adeta puta taparcasına Tanrı diye taptıkları varlığın insan olduğunun farkına varmanın çok yakınına gelmiştir.<sup>23</sup> "Protestanlık artık, katoliklik gibi, Tanrı'nın *kendi kendine ve kendisi için* ne olduğu ile değil, daha çok *insanlar için* ne olduğu ile ilgilenmektedir; bu yüzden onun, katoliklik gibi spekülasyon ya da düşünsel/istiğraki eğilimleri yoktur, o artık teoloji değildir; özünde sadece *İsabilimdir* yani, *dinsel antropolojidir*."<sup>24</sup> Bununla birlikte Feuerbach yine de, dinin tam bir gizemsizleştirilmesi yoluyla insanın yabancılaşmış yetilerini kendine yeniden tam olarak maledebileceğine ve ihtiyaçlarının salt yanılısama içeren bir tür tatminden çok, gerçek bir tatmin üzerine odaklaşabileceğine inanmaktadır.<sup>25</sup>

Feuerbach'a göre, Tanrı'yı ona izafe edilen sıfatlar belirler. Suje (Tanrı), sadece ona atfedilen sıfatların birleştirilmiş bir şeklidir.<sup>26</sup> Kendisine sıfatların atfedildiği varlığın sıfatlardan bağımsız objektif bir gerçekliği yoktur. Bu yüzden sıfatların inkarı bir anlamda o sıfatların atfedildiği varlığın da inkarıdır.<sup>27</sup> Örneğin, insanı insana ait niteliklerden soyutladığımız zaman geriye kalan şey nedir? Hiçbir şey. Genel yaşam dilinde bile Tanrı'ya yüklenen *mutlak ilim*, *mutlak sevgi* ve *mutlak güç* gibi ilahi sıfatlar tanrısal varlığın özünü oluştururlar. Bu sıfatları ondan aldığımızda ise geriye hiçbir şey kalmaz. Feuerbach'a göre, biz Tanrı adını verdiğimiz varlığı *ideal ahlak*, *mutlak akıl* ve *yüce sevgi* gibi sıfatlar ile nitelendirirken farkında olmadan Tanrı'yı değil, bu

<sup>21</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 14.

<sup>22</sup> Mourant, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>23</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 68.

<sup>24</sup> Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 77.

<sup>25</sup> West, *a.g.e.*, s. 68, 69.

<sup>26</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 14,19.

<sup>27</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 14,19.

sıfatları yüceltiyor ve onları Tanrı konumuna oturtuyoruz. Yani biz, Tanrı'ya değil, farkında olmadan insanın yüceltmiş ve arındırılmış doğasının bu niteliklerine tapıyoruz. “Aslında”, diyor Feuerbach, “Tanrı, mutlak akıl, ahlak ve sevgi değil; mutlak akıl, ahlak ve sevgi, Tanrı'dır.”<sup>28</sup>

Felsefesinin merkezine “insan”ı koyan Feuerbach'a göre, Tanrı kavramı insanın kendisini dışa yansıtmamasından başka bir şey değildir. Bu demektir ki, Tanrı kutsal kitaplarda ifade edildiği gibi insanı kendi suretinde yaratmış olmayıp, insan Tanrı'yı yücelterek kendi biçiminde tasavvur etmiştir. Mutlak olan Tanrı değil insandır; çünkü, Tanrı bilgisi insan bilgisinden ibarettir. Dinde insan Tanrı'ya inanmakla kendine ait değerleri bir başka varlığa verdiği için kendini inkar eder; dolayısıyla, dindarlık insanı kendisine *yabancılaştırır*.<sup>29</sup> Feuerbach bu yaklaşımı ile Tanrı'yı insanın gerçekleşmeyen ideallerinin bir başka varlık alanına yansıtması biçiminde değerlendirmektedir. Buna göre Tanrı esasen insan bilincinin sıfatları olup, dünyada tam anlamıyla gerçekleşmeyen, fakat insanın ideallerini ve doğasını teşkil eden iyilik, adalet, hikmet ve aşk gibi kavramların bir başka dünyaya yansıtılarak ve bu ideallerin kendisinde gerçekleşebildiği bir tanrısal alan hayâl edilerek oluşturulmuş bir kavramdır. Böylece insanın ideali hayâlî bir biçimde Tanrı'ya yansıtılmış olmaktadır. İnsan kendisini incelese, Feuerbach'a göre, aslında Tanrı'yı idrak etmenin kendisini idrak etmekten başka bir şey olmadığını görecektir.

Tanrı'nın sıfatları insanın kendisine ait en gerekli ve en zorunlu niteliklerinden başka bir şey değildir ve bir kişi ne ise, tanrısı da odur.<sup>30</sup> Mesela, bir Yunanlıyı standart bir Yunanlı niteliklerinden soyutladığımız zaman onu kendi varlığından soyutlamış olduğumuz gibi, onun tanrısını da standart bir Yunanlı özelliklerinden soyutladığımız zaman kendi varlığından koparmış oluruz. Bir Yunanlıya, Yunanlılık nitelik olarak ne kadar gerekli ise, onun tanrısı için de Yunanlılık aynı oranda gereklidir. Yani kısacası, bir kişinin inandığı Tanrı'nın tabiatı, o kişinin doğası ile bir ve aynıdır.<sup>31</sup> Feuerbach'a göre, insanlığın ortaya koyduğu kültür ve medeniyetin gelişmesi ile aynı paralelde, onun Tanrı ve din hakkındaki tasavvurları da gelişmiştir.<sup>32</sup> İnsanın vahşilik ve yabânilik dönemlerinden medeniyet dönemine geçtiğinin görülmesi ve insana neyin yakıştığı ve yakışmadığının anlaşılması ile birlikte, aynı zamanda Tanrı'ya da neyin yakışıp-yakışmadığının ayrımı doğmuş oldu. Feuerbach Antik Yunan tarihinden örnek getirerek bu konuda şöyle der:

Daha sonraları gelişip medenileşen Yunan sanatçıları, sukûnet, sessizlik, ağırbaşlılık ve soğukkanlılık fikrinin ruhsal ihtişamını ilk defa tanrı heykellerinde somutlaştırdılar. Niçin Yunanlı sanatçılar kötü olarak kabul ettikleri değil de sadece iyi olarak kabul ettikleri

<sup>28</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>29</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>30</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 19.

<sup>31</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 20.

<sup>32</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 19.

yüklemleri Tanrı'ya yüklediler? Çünkü bu sanatçılar gelişen kültür ve medeniyet düzeylerine paralel olarak iyi-kötü, güzel-çirkin gibi ayırmalara varmışlar ve hoş olmayan, kendilerine de yakıştıra-madıkları sıfatları tanrılarına bir yüklem olarak atfetmemişlerdir.<sup>33</sup>

İnsana göre Tanrı, kendi kendine varolmuş olan en yüce varlıktır. İnsan ondan daha yücesini ve mükemmelini tasavvur edemez. Mükemmellik yüklemi ile tanrılık öznesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ancak her varlık veya her canlı, yücelik ve mükemmellik kriterini kendi anlayışına göre belirler. Bu konuda Feuerbach kuş örneğini vererek şöyle der:

Eğer, Tanrı kuşa göre bir nesne olsaydı, muhtemelen o, kanatlanmış bir varlık olurdu. Çünkü bir kuş kanatlı olma durumundan daha yüksek, daha mükemmel hiçbir şey tasavvur edemez. Çünkü kuşa göre, en yüksek tabiat kuş tabiatıdır.<sup>34</sup>

Yine Feuerbach'a göre, kendi kendine varolmuş olan ve kendisinden daha yücesi düşünilemeyen İlahi Varlık, ancak insana ait nitelikler ile kurulan analogiler aracılığıyla bilinebiliyorsa, ortada kaçınılmaz olarak bir antropomorfizm var demektir.<sup>35</sup> Ve yine Tanrı'ya izafe edilen yüklemelerin objektif doğruluğundan şüphe ediyorsak, o yüklemlere sahip olan öznenin (Tanrı'nın) de objektif doğruluğundan şüphe etmeliyiz.<sup>36</sup> Eğer yüklemeler antropomorfik bir nitelik arz ediyor ise, onların öznesi de antropomorfik bir varlık olma durumundadır. Eğer aşk, iyilik, şahsiyet vb. insan nitelikleri ise ve bu nitelikler Tanrı'ya birer yüklem olarak veriliyorsa, o halde varlığına inandığımız varlık da tamamen insan tarafından tasarlanmış antropomorfik ve kurgusal bir varlıktır.

İnsanın neden daima hayâl gücünün yardımı ile bir Tanrı ve bir tanrısal alan yarattığının cevabını da Feuerbach şu şekilde veriyor:<sup>37</sup> Tanrı inancını ortaya çıkaran şey, insanın arzu ve talepleri, istek ve ihtiyaçları, sahip olduğu kudret ve güçleridir. Din, temelde Feuerbach'a göre, insanın kendisini koruma iç güdüsünün ve insanî egoizmin bir ürünüdür. Bu insanî egoizmin ve kendini koruma iç güdüsünün kendisini en açık olarak ortaya çıkardığı duygu biçimi ise, *bağımlılık duygusudur*.<sup>38</sup> İnsan kendisini bağımlı gördüğüne Tanrı diye tapmaktadır. Bu, onun için kendisinin yapamadığını yapmaktır. En doğrusu o, insani güçleri sonsuz derece aşan ve bu yüzden insan sınırlılığının ve hiçliğinin gurur kırıcı olduğunu telkin edendir. Ama, insan eğer, bu bağımlılığı dini olarak yorumlamaya kalkışırsa yanılır. Feuerbach'a göre, bizim gerçekten bağlı ve bağımlı olduğumuz şey tabiattan başkası değildir. Yani, hem hayat ve ölüm üzerinde hakim olan dış tabiat, hem de içimizdeki tabiat, bir diğer deyişle

<sup>33</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 18.

<sup>34</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 18.

<sup>35</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 17.

<sup>36</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 17,18.

<sup>37</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 202-204;

<sup>38</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 339; Küng, *a.g.e.*, s. 208.

içgüdülerimiz, arzularımız ve çıkarlarımız bizi sınırlayan ve belirleyen ve bizim kendisine bağlı ve bağımlı olduğumuz temel unsurlardır.<sup>39</sup> Feuerbach'a göre, doğa her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır, doğa biz insanların üzerinde varlıklarını devam ettirdikleri tek temeldir. Doğanın ve insanların dışında hiçbir realite yoktur ve bizim dini muhayyilemizin icat ettiği üstün varlıklar bizim kendi öz varlığımızın hayâlî yansımasıdır.<sup>40</sup>

Ayrıca o, insanın doğasında bulunan *arzu etmeyi* ve *mutluluk içgüdüsünü* de Tanrı düşüncesini yaratan bir unsur olarak görmektedir.<sup>41</sup> İnsan gerçekte olmayıp da olmasını arzu ettiği şeyi tanrısı haline getirir ya da bu, onun tanrısı olur. Mutluluğuna asla tam olarak ulaşamayan insan, hayâl gücüyle kendisine tam anlamıyla mutlu olan tanrılar yaratır. Ona göre, bir Tanrı, insanın hayâlinde tatmine ulaşmış olan mutluluk iç güdüsüdür.<sup>42</sup> Diğer bir deyişle, din insanın mutluluk iç güdüsünün kendini hayâl gücünde tatmin etmesidir.<sup>43</sup> Bunun içindiki mutluluğunu bu dünyada arayan Yunanlı, Olympos tanrılarını yarattı. Sürekli yoksun oldukları kudretin rüyasını gören Yahudiler, dünyayı yoktan yaratmış olan ve insana sert buyrukları ile hükmeden güçlü bir tanrı hayâl ettiler, günlük kaygı ve sıkıntılarının yükü altında ezilen ilk Hıristiyanlar, kendilerine kurtuluş elini sevgi ile uzatan bir tanrıyı tasarladılar.<sup>44</sup> Hz. İsa'nın yeniden dirilişi, insan hayatının ölümden sonra da sürüp gitmesi, hayâtiyetini ve varlığını devam ettirmesi arzusunun dile gelmesi, yapay da olsa bu gereksinmenin karşılanmasıdır. Bundan dolayı eski Yunanlı sonsuzca süren bir yaşamı değil, elden geldiğince uzun ve mutlu bir yaşamı istiyordu. Bu uzun ve mutlu yaşamı da ona Olympos tanrıları sağlıyordu. Bu Yunan tanrılarının karşısında ise, tek olan ve evreni yaratmış olan Musevi tanrısı vardır. Yahudiler kovuşturmaya uğramış ezilmiş bir millet idiler. Onların dileği de güce ve erke ulaşmak idi. İşte Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahit'teki Tanrı böyle güçlü bir tanrıdır. Bu millet de her şeyi Tanrı'sı aracılığı ile yerine getirmiş oluyordu. Hıristiyanlık da kovuşturmaya uğramış ve ezilmiş küçük bir insan topluluğu içerisinde çıkmıştır. Bu insanlar kendilerini üzen huzursuzluklardan ve rahatsızlıklardan kurtulmak istiyordu. İşte bütün bu özleyişlerden sonra bir kurtuluş dini olarak Hıristiyanlık doğmuştur.<sup>45</sup>

Kısacası Feuerbach'a göre insanlar her zaman ve her yerde düşlerine ve dileklerine uygun olan tanrılar yaratmıştır. Din, aslında insanın kendisini ve kendi arzularını tanrılaştırmasından başka bir şey değildir.<sup>46</sup> Feuerbach'a göre,

<sup>39</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>40</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Bolelli, Ankara: Sol Yayınları, 1979, s.22.

<sup>41</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 340.

<sup>42</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 340.

<sup>43</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 462.

<sup>44</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 462.

<sup>45</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>46</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 112.

Tanrı'ya atfedilen bütün nitelikler insanın kendisini anlamasından ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın her şeyi bilişinde insan, sadece her şeyi bilmek isteğini tatmin etmektedir. Tanrı'nın her yerde hâzır ve nâzır oluşunda, insan hiçbir yere bağlı olmayışının arzusunu doyuma ulaştırmak istemektedir. Tanrı'nın ebediliğinde o, sadece zamana bağlı olmayışının isteğini tatmin etmektedir ve buna ilişkin isteğini gerçekleştirmek istemektedir.<sup>47</sup> Yine Feuerbach'a göre Tanrı düşüncesi insânî düşkünlüklerimizin karşısına olanaksız bir mükemmel koyarak bizi kendi doğamızdan vazgeçirmektedir. Bu nedenle Tanrı sonsuz, insan geçici idi, Tanrı her şeye kadir insan ise zayıf, Tanrı kutsal insan ise günahkar idi.<sup>48</sup>

Nerede ve hangisi olursa olsun Feuerbach'a göre din, insanlığın *çocukluk rüyasıdır*.<sup>49</sup> Ona göre, insanlık er veya geç bu rüyadan uyanacak, mutluluğu ve huzuru gök yüzünde değil yeryüzünde, Tanrı'da değil bilimde, inanmada değil bilmede arayacaktır. Ve kendi benliğine, kendi varlığına dönecek ve iç dünyasının zenginliklerini keşfederek, kendisini gerçekleştirmenin yollarını arayacaktır. İşte bu anlamdaki ateizm de, Feuerbach'a göre, gerçek ve doğru hümanizm olacak, bu hümanizm de insanlığın yeni dini olacaktır.<sup>50</sup>

Feuerbach Tanrı düşüncesinin ve inancının kaynağı konusundaki iddialarını daha da ileriye götürerek bütün Tanrı inancının kaynağını kişinin kendisini onaylaması ve hayata karşı *evet* demesi anlamındaki *bencillik duygusunda* bulur.<sup>51</sup> Ona göre, insanın mutlu olmak adına gayret sarfetmesi bencil bir faaliyettir. İnsan kendi gücüyle tatmin edemeyeceği aşırı bencilliğini doyuma ulaştırışta kendisine yardımcı olabilecek bir Tanrı'yı kendisi için düşünür. Böylece Feuerbach, insânî bencilliğin dini ve Tanrı'yı var kılan ana unsurlardan biri olduğunu iddia eder.

Peki, Tanrı'nın ve Tanrı düşüncesinin insan üzerindeki olumsuz etkileri nedir? İnsanın giderek artan bir şekilde kendisine yabancılaşması (self-alienation) ve fakirleşmesi (impoverishment)dir.<sup>52</sup> Feuerbach'a göre Tanrı düşüncesi insânî düşkünlüklerimizin karşısına olanaksız bir mükemmel koyarak bizi kendi doğamızdan vazgeçirmekte, sahip olduğumuz güç ve yeteneklerimizden uzaklaştırmaktadır. Açıkça görülmektedir ki din, Hegel'in zannettiği gibi Tanrı'nın değersizleşmesi ve yabancılaşması değil, insanın kendi öz varlığına karşı yabancılaşması ve fakirleşmesidir.<sup>53</sup> Din-yabancılaşma ilişkisini ilk ele alan Feuerbach'a göre insan -Hegel düşüncesinin aksine- kendine yabancılaşmış Tanrı değildir; bilakis, Tanrı kendine yabancılaşmış insandır. Tanrı mutlaklaştırılmış ve insandan yabancılaştırılmış olan insanın

<sup>47</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>48</sup> Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu Ankara: Ayraç Yayınları, 1998, s. 441.

<sup>49</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 462.

<sup>50</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>51</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>52</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>53</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 202-203.

kendi cevheridir.<sup>54</sup> İnsan dinsel olduğu oranda insânî niteliklerinden, güç ve yeteneklerinden uzaklaşacak, sahip olduğu zenginliklerden Tanrı adına feragat edecektir. Yani, fakir adamın zengin Tanrısı olacaktır. Tanrı *her şey* olsun derken insan farkında olmaksızın *hiçbir şey* olup çıkacaktır.<sup>55</sup>

Feuerbach'ın din noktasındaki insanı merkeze alan bu görüşünden şu sonuç ortaya çıkmaktadır: İnsanın ve insan çalışmasının nihai hedefi ancak *insan, insanın yetkinleşmesi* ve *insanlık ülküsü* olabilir. İnsan türü ve doğa Tanrı'nın yerini aldığı gibi, insanın oluşum süreci ve kültürün ilerlemesi dinin yerini, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini almalıdır. Feuerbach Tanrı dostlarını insan dostu, inananları düşünür, ibadet edenleri çalışan insanlar, öbür dünya adaylarını bu dünyanın öğrencileri, yarı hayvan ve yarı insan olan Hıristiyanları da tam insan yapmak istemektedir.<sup>56</sup> Feuerbach'a göre onun söyledikleri ve yazdıkları sayesinde "dini bir ihtilal" yapılmış ve Hıristiyanlıktan vazgeçilmiştir; ancak, bundan sonra insan asıl nitelikleri itibariyle insan olabilir. Çünkü o, bununla aslı olmayan bulutlardaki şatolardan vazgeçerek sadece dünyadaki gerçekle, realite ile uğraşmak durumuna gelmiştir. İncil'in yerini bilgi almıştır, İncil'in yerini akıl, dinin ve kilisenin yerini bilim ve bilimsel veriler. Göğün (cennet) yerine yeryüzü (bu dünya), duanın yerine çalışma geçmiştir, cehennem yerini maddi yoksulluk, Hıristiyanın yerini insan almıştır.<sup>57</sup> Feuerbach'ın insanı ve onun temel sıfatlarını merkeze alarak geliştirdiği ateizmi bu şekilde tanım ve tasvir ettikten sonra bu ateizmin teistik açıdan değerlendirmesine geçebiliriz.

Yaşamının ilk yıllarında Tanrı'ya inandığı halde daha sonraları dini inançlarını yitirerek genelde dine, özelde ise Hıristiyanlığın teolojisine çeşitli eleştiriler yönelten Feuerbach'ın fikirleri, hem din denilen evrensel olgu için, hem de Hıristiyanlık için büyük tehlike oluşturmuştur. O, Hıristiyan teolojisinin ve Hıristiyanlığın Tanrı imajının etkisinde kalarak Tanrı kavramıyla insan doğası arasında bir ilişki kurmuş ve teolojiyi antropolojiye indirgeyerek insanın zihnindeki ve kalbindeki Tanrı inancının yapaylığından söz etmiştir. Onun teolojiyi antropolojiye indirgeyip bütün Tanrı inancının kökenini insanda ve onun arzu ve isteklerinde araması, ciddi ve tutarlı çözümlenmeler yerine, daha çok bir takım ön kabullere ve yanlış genellemelere dayanmaktadır.<sup>58</sup> Feuerbach'ın felsefesinde dikkatle yapılan, kesin ve net felsefi analizler pek yok gibidir. Onun felsefesi, detaylı ve eleştirel argümanlardan çok, edebi aforizmalardan oluşmaktadır.<sup>59</sup> Feuerbach, ciddi ve tutarlı çözümlenmelerle ateizmin tutarsızlığını ve yanlışlığını gösterme yerine, vecize kabilinden bir takım

<sup>54</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.215, 216; Gökberk, *a.g.e.*, s. 462, Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, s.164.

<sup>55</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 26.

<sup>56</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s.112,113.

<sup>57</sup> Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 56.

<sup>58</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.176.

<sup>59</sup> Masterson, *a.g.e.*, s. 82.

parlak sözlerle metafizik bir problemi psiko-antropolojik bir terminoloji içerisinde çözmeye çalışmaktadır. Ve bunu yaparken de ateizminin objektif temellerini ve dayanaklarını sunmak yerine, hayâli bir Tanrı'nın insan zihnine nasıl yerleştirildiğinin izahını Masterson'un deyimiyle, "polemiğe dayalı bir dil" ile ifade etmeye çalışmaktadır.<sup>60</sup> Feuerbach, Aydın'ın da ifade ettiği gibi, "bize Tanrı fikrinin bir tür psiko-genesisini sunmaktadır ki, bu savunulabilir bir ateizm için yeterli değildir. İnsan ve insan soyu Feuerbach'ın anlattığı yolla Tanrı fikrine ulaşmış olsa bile bu, böyle bir fikrin ontolojik bir temelden yoksun olduğunu göstermez."<sup>61</sup> Yine Masterson'un ifadelerine müracaat edecek olursak, "Tanrı düşüncesinin psiko-genesisini sunan Feuerbach'ın bu teorisi, teizm yerine ateizmi tercih etmemiz için bize yeterli veri sunmamaktadır."<sup>62</sup>

Feuerbach'a göre Tanrı kavramsal bir varsayımdan ibaret olup reel bir gerçeklikten yoksun idi. Ona göre, Tanrı insanın arzu ve isteklerinde vücut bulmuş olup, insanın ulaşmak isteyip de ulaşamadığı ideallerinden başka bir şey değil idi ve bir insanın idealleri ne ise, Tanrısı da o idi. Feuerbach, bir kişinin inandığı Tanrı'nın tabiatı ile, o kişinin doğasının bir ve aynı olduğunu da ileri sürüyordu. Belki bu anlayış, yani bir Tanrı inancına sahip canlıların tanrılarını kendi arzu ve istekleri ve kendi doğaları doğrultusunda, kendilerini merkeze alarak antropomorfik bir şekilde kurguladıkları düşüncesi, Aydın'ın da ifade ettiği gibi,<sup>63</sup> kimi ilkel ve tarih öncesi toplumlar için doğru olmuş olsa bile, bu anlayışın ve Tanrı'nın insanın ideal sıfatlarından başka bir şey olmadığı şeklindeki görüşün bütün toplumların din ve Tanrı anlayışları için geçerli olduğunu iddia etmek, kanaatimizce, yanlış bir genellemecilik ve basit bir indirgemecilik olsa gerektir. Mesela, İslam'ın gelmeye başladığı M.S. 620'li yıllarda Arabistan'ın çöllerinde yaşayan bir bedevinin ulaşmayı istediği arzu ve ideallerinin yansıması ile Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu Tanrı tasavvuru arasındaki uygunluklar tartışmaya açıktır. Feuerbach'ın yansıtma teorisini din ve Tanrı inancının orijini konusunda geçerli bir teori olarak alacak olursak, kanımızca Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu Tanrı'nın da, genel nitelemelerle söyleyecek olursak, "bol servet, çok sayıda erkek çocuk ve çok sayıda kadın v.s. sahibi ideal bir Arap şeyhi niteliğinde olması gerekirdi. Çünkü o günkü bir Arap bedevinin ulaşmayı arzuladığı idealler bu sayılanlara sahip olmaktan başka bir şey olmasa gerektir."<sup>64</sup> Dinler tarihine şöyle kısa bir göz attığımızda bile, genelde bir dinin ve bir Tanrı inancının ortaya çıktığı toplumlarda, o toplumun arzu ve istekleri ile sahip olduğu Tanrı inancı arasında, bırakın bir uyum olmasını çoğu zaman bir uyumsuzluk olduğunu görmek hiç de zor olmayacağı gibi, Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru ile o günkü sıradan bir

---

<sup>60</sup> Masterson, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>61</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 176.

<sup>62</sup> Masterson, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>63</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 176.

<sup>64</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 175.



Arabın arzu, istek ve idealleri arasındaki uyumsuzluk da kuşku götürmeyecek şekilde ortadadır.

Ayrıca, Tanrı hakkında konuşurken, onu belirleyen ve tanımlayan sıfatlar hakkında söz ederken, kanaatimizce; bizler insan olarak, -Feuerbach'ın ifade ettiği gibi- kendi arzu ve isteklerimizin idealize edilmiş biçimlerini Tanrı'ya atfederek ve bu şekilde onu var ederek konuşmuyor; aksine, Tanrı hakkında bir bilgi sahibi olabilmek ve onun hakkında konuşabilmek için onu dilimizin sınırlı imkanları içerisine sokuyor, kısacası insani bir dil kullanıyoruz yani, sınırlı da olsa antropomorfik bir dil kullanıyoruz. Ama, Tanrı hakkında konuşurken antropomorfik bir dil kullanıyor ve kimi insansı niteliklerden hareket ederek Tanrı'yı bu nitelikler ile tanımlıyor olmamız, onun ne kurgusal/hayali ne de antropomorfik bir varlık olduğu anlamına gelir; aksine, bu durum, bizim dilimizin onu tanıyabilmek ve tanımlayabilmek için şu an sahip olduğu sınırlı dil imkanlarından daha farklı ve daha geniş bir dil imkanına sahip olmamasındandır. Tanrı hakkında konuşmanın imkanı konusundaki felsefi spekülasyonlar konumuzun dışında kalmakla birlikte, şu durum tesbit edilmelidir ki, insanın dünyayı, insanı ve diğer şeyleri algılamasının, anlamlandırmasının ve anlatmasının yegane aracı dildir.<sup>65</sup> Yani, insan ancak dilinin imkan ve sınırları içerisine sığdırabildiği şeyleri algılayabilir ve anlatabilir. Bu durumda da insanın Tanrı'yı anlaması, anlamlandırması ve onun hakkında konuşabilmesi için onu bir şekilde dilinin sınırları içerisine sokması gerekmektedir. Bu da ancak antropomorfik bir dilin kullanılması ile mümkün olur. Yani netice olarak şu söylenebilir ki, kendi kendine var olmuş olan ve daha yücesi düşünülemeyen İlahi Varlık, ancak insana ait nitelikler, yüklemeler ile kurulan analogiler aracılığıyla bilinebiliyor diye, -Feuerbach'ın iddia ettiği gibi- ortada kaçınılmaz olarak antropomorfizmin bulunması, hele hele bu ilahi varlığın kurgusal/hayali bir varlık olması söz konusu olamaz. Aşk, iyilik, şahsiyet v.b. nitelikler insani nitelikler diye, bu nitelikler ile vasfedilen Tanrı'nın da, ne insansı ve antropomorfik, ne de kurgusal ve hayali bir varlık olduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Çünkü, insanlar kendilerine ait nitelikleri, yüklemeleri hayali bir varlığa atfederek onu yaratmıyorlar. Aksine insandan farklı ontolojik ve epistemolojik statüye sahip bir varlığı anlayabilmek ve anlatabilmek için belli bir dereceye kadar antropomorfik bir dil kullanıyorlardır.

Ayrıca modern dönem ateizminin Hıristiyanlıkla ve Avrupa'nın son iki, üç yüzyıllık tarihindeki sosyal, siyasal, kültürel ve bilimsel gelişmelerle yakından ilişkili olduğu inkar edilemez bir gerçektir.<sup>66</sup> Kanaatimizce modern dönemde ateizm konusu ele alınırken genellikle Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlığın pratikte temsilcisi olan kilisenin uygulamalarına yönelik tepkiler dile getirilmiş ve sonradan da bu tepkiler ve eleştiriler diğer dinleri de kapsayacak şekilde genelleştirilmiştir. Feuerbach'ın dine ve Tanrı inancına yönelik eleştirileri de işte bu bağlamda incelenmelidir. Özellikle Feuerbach'ın yakından ilgilendiği tek din,

<sup>65</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz yayıncılık, 1998, s. 7.

<sup>66</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 138.

Engels'in de ifade ettiği gibi, Hıristiyanlıktır: "Feuerbach'ın ciddi bir biçimde incelediği tek din, tek tanrılık üzerine kurulu olan Hıristiyanlıktır, batının dinidir. O, Hıristiyan tanrısının, fantastik insanın bir imgesi, bir yansıması olduğunu gösteriyor."<sup>67</sup> Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere Feuerbach, büyük bir olasılıkla Hıristiyanlığın teslise ve antropomorfik nitelermelere dayalı Tanrı imajının etkisinde kalarak, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışıyla insan doğası arasında bir ilişki kurmuş ve bu ilişkinin sonucu olarak da Tanrı kavramının yapaylığından söz etmiştir.

Bilindiği gibi Hıristiyanlık, Tanrı'dan söz ederken onu baba, oğul ve kutsal ruh şeklinde ifade etmiş, Hz. İsa'yı da salt peygamber ve insan olarak değil de, insanlaşmış (bedenleşmiş) bir Tanrı olarak tanımlamıştır. Tanrı ile insan arasındaki ontolojik ayrımın çok belirgin olmadığı, diğer bir deyişle, Tanrı ile insan arasında kısmî bir örtüşmenin olduğu Hıristiyan kültür havzasında yetişmiş olan Feuerbach doğal olarak Tanrı ile insan arasındaki bu örtüşmeyi bir takım eleştirilere tabi tutmuş ve Tanrı'nın insanın ideal sıfatlarının kendisinde hayat bulduğu kurgusal bir alan olduğu sonucuna ulaşmıştır. Her ne kadar genelleştirilmeye çalışılsa da, görüldüğü gibi onun eleştirileri Hıristiyanlığa ve onun pratikteki temsilcisi olan kiliseye ve onun öğretilerine bir eleştiri şeklindedir. Hıristiyanlığın hakim olduğu bir kültür dünyasında doğan ve eleştirilerini temelde Hıristiyanlığa yönelten Feuerbach'ın bu eleştirilerini alıp da Hıristiyanlığın teolojisinden farklı bir teolojiye ve onun özel tarihsel tecrübesinden farklı tecrübelerle sahip daha başka dinlere yöneltmek, sanırız hem yanlış bir bilgi üzerinden hareketle iddialarımızı yanlış bir zemin üzerine inşa etmek, hem de Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlere haksızlık etmek anlamına gelir.

Feuerbach'ın eleştirileri Hıristiyan bir dünyada belki belli bir noktaya değin bir anlam ve değer ifade edebilir ve eleştirileri Hıristiyanlığın ortaya koymuş olduğu Tanrı anlayışı için göreceli bir haklılık ve doğruluk payı taşıyabilir.<sup>68</sup> Mesela Hıristiyanların Tanrı'yı tanımlarken onu "baba" ve "oğul" gibi tamamen insâni terimlerle nitelendirmelerinde ve Hz. İsa'nın tanrılaştırılmasında bu eleştirilerin belli bir gerçeklik payı taşıması gibi. Fakat, aynı eleştirilerin dünyanın diğer bütün dinlerini kapsayacak şekilde genelleştirilmesi ve evrenselleştirilmesi ve Feuerbach'ın dine ve Tanrı inancına ilişkin izahlarının, diğer bütün dinlerin ve o dinlerin sahip olduğu Tanrı inancının çözümlenmesinde doğru bir tahlil yöntemi olarak alınması kanaatimizce yanlış bir genellemecilik olsa gerektir. Çünkü, ne İslam'ın, ne de diğer dinlerin teolojik sistemlerinde, Tanrı'ya ilişkin (görmek, duymak, güç yetirmek gibi) bir takım antropomorfik nitelermeler mevcut olsa da, bunlar o tanrıyı antropomorfik bir varlık statüsüne indirgemeye yetmediği gibi, Hıristiyanlıkta olduğu şekliyle, ne Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedeninde cisimleşmesi tarzında bir inkarnasyon, ne de bir teslis söz konusudur.

<sup>67</sup> Engels, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>68</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.136.

Feuerbach'a göre, Tanrı ve Tanrı düşüncesinin insan üzerinde bir takım olumsuz etkileri de mevcut idi. Bu olumsuz etki, insanın giderek artan bir şekilde kendisine ve kendi doğasına yabancılaşması (self-alienation) ve fakirleşmesi (impoverishment) idi.<sup>69</sup> Dinde insan Tanrı'ya inanmakla kendisine ait olan bir takım değerleri bir başka varlığa verdiği için, insan kendisini unutup hatta inkar ediyordu. Dolayısıyla dindarlık, insanı kendisine yabancılaştırıyordu.<sup>70</sup> Ona göre insan dinsel olduğu oranda insanî niteliklerinden, güç ve yeteneklerinden uzaklaşıyor, sahip olduğu değerlerden Tanrı adına feragat ediyordu. Yani, bir yandan Tanrı var olurken diğer yandan, insan yok oluyordu, Tanrı "her şey" olsun derken, insan farkında olmadan "hiçbir şey" olup çıkıyordu.<sup>71</sup> Ona göre, insandaki, *bağımlılık* ve *bencillik* duyguları ve *arzu etme* ve *mutluluk içgüdüleri* insanda Tanrı inancını ve din düşüncesini doğuran ana unsurlar idi. Yine Feuerbach'a göre, insan kendisini bağımlı olarak gördüğü şeye Tanrı diye tapıyordu. Gerçekte ise bizim bağı ve bağımlı olduğumuz şey, tabiatın başka bir şey değil idi ve bunu da dinsel olarak yorumlamak yanlış idi. Çünkü insanı belirleyen tek şey üzerinde yaşadığı dış dünya (dış tabiat) ve içerisindeki arzu, istek ve ihtiyaçları (iç tabiat) idi.<sup>72</sup>

Bu, eleştiriye açık bir görüş gibi görünmektedir. İnsan doğasında *bağımlılık* gibi bir duygunun ve *âdiyet* gibi bir güdünün fitrî olarak bulunduğu belki kabul edilebilir. Fakat, bununla birlikte bu duygu ve güdünün Tanrı inancının kaynağını oluşturduğu iddiası pek doğru görünmemektedir. Bağımlılık duygusu ile Tanrı düşüncesi arasında ne türden bir ilişkinin olduğu ve insanın kendisini bağımlı olarak gördüğü şeye niçin ve nasıl Tanrı olarak taptığı Feuerbach'ın yazılarında pek açık değildir. İnsanın hem hayat ve ölüm üzerinde hakim olan dış tabiata ve hem de arzularından, iç güdülerinden ve duygularından müteşekkil iç tabiata bağı olduğunu kabul ediyoruz. Fakat kanaatimizce burada inanan insan, ne tabiatın kendisine, ne de tabiat ile insan arasındaki bağımlılık ilişkisine dinsel bir nitelik atfetmektedir ve ne de onu tanrısallaştırmaktadır. Ancak burada insan, tabiatın hareketle, tabiatın ve insanın varoluş koşullarını sağlayan, onlara var olma imkanını veren tabiatın üstünde ve ötesinde "bir güce" inanıyor ki, böylesi bir durumda tabiatın dinselendirilmesi ve tanrısallaştırılması diye bir şey söz konusu olmasa gerektir. İlave olarak şu da söylenilebilir ki, Tanrı'nın mevcut olduğu bir dünyada insan, sadece Tanrı'ya bağı ve bağımlı iken, tanrısız bir dünyada insana Tanrı'nın dışındaki her şeye bağlanmanın kapıları açılmış demektir.

Ayrıca, tarih boyunca bütün insanlığın hayatını şekillendiren ve onların varlıklarının ayrılmaz bir parçası olan Tanrı düşüncesinin kökenini bağımlılık duygusu, arzu etme ve mutluluk iç güdüsü gibi psikolojik nedenlere bağlayıp bırakmak; sanırız, biraz indirgemecilik olsa gerektir. Üstelik kanaatimizce,

<sup>69</sup> Küng, *a.g.e.*, s.202.

<sup>70</sup> Küng, *a.g.e.*, s.129.

<sup>71</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 26.

<sup>72</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 339.

mutluluk, Tanrı düşüncesinin ve ona olan inancın kaynağı ve nedeni değil ancak, olsa olsa bu inancın sonucu olabilir. Kanaatimizce, hiç kimse “mutlu olayım” diye kendi hayal dünyasında bir Tanrı yaratıp, ardından da ona tapınıp durmamakta; fakat, insan bir tanrıya inanmanın ve ona tapınmanın sonucunda doğal olarak hem hayatına bir anlam ve değer atfetmekte, hem de bu sayede mutlu olmaktadır.

Yine o, kişinin kendisini onaylaması ve hayata karşı “evet” demesi anlamındaki *bencillik* duygusunun da, insanda Tanrı düşüncesini oluşturan duygulardan birisi olduğunu düşünüyor<sup>73</sup> ve insanın mutluluğa yönelik çaba harcaşısını da bencil bir davranış olarak yorumluyordu. Öncelikle insanın her türlü kendini onaylayışını ve hayata ‘evet’ demesini bencil bir davranış olarak yorumlamak doğru mudur? Burada kanımızca, “bencil davranış” ifadesinin açıklığa kavuşturulması ve neyin bencilce bir davranış olduğunun ve neyin de olmadığını net olarak izah edilmesi gerekmektedir. Kanaatimizce, insanın mutlu olmak adına çaba sarf etmesi bencil bir davranış olmamaktadır ve olmamalıdır da. Ancak, insanın kendisini merkeze alarak, egosentrik bir tarzda salt kendi mutluluğunu amaçlayarak faaliyette bulunması bencil bir davranış olarak yorumlanabilir. Ki zaten daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insan mutlu olmak için Tanrı’ya inanmıyor, Tanrı’ya inandığı için mutlu oluyordu. Bu durumda, insanın, bir Tanrı inancına sahip olduğu için bencil olarak nitelendirilmesi veya Tanrı inancının kökeninin bencillik duygusunda aranması çok doğru olmasa gerektir.

Ayrıca Feuerbach’ın yabancılaşma konusundaki görüşleri ve izahları için şu da söylenebilir ki, bu görüşler ve düşünceler tek yönlü ve eksik açıklamalardır. Burada Feuerbach’ın çıkış noktası Tanrı’nın insanı yarattığı değil, insanın Tanrı’yı yarattığı ve din düşüncesinin ve Tanrı inancının insan zihninin kurgusal bir ürünü olduğu ön-kabulü üzerine kurulmuştur. Ancak, dini ve Tanrı’yı, insan zihninden bağımsız bir gerçeklik alanı olarak ele aldığımızda sadece bakış açımız değişmekle kalmayacak, ulaştığımız sonuçlar da bütünüyle tersine bir mahiyet değişimine uğrayacaktır. Mesela, insanın kurgusal bir Tanrı’yı ve tanrısal alanı yaratmasını değil de, ateizmi yani, insanın ilahi ve tanrısal olanla irtibatının kopmasını ve onu yaratan metafizik gücü inkar etmesini bir yabancılaşma olarak tarif edebiliriz. Bu durumda insan kendisini yaratan İlahi Güç’e yabancılaştığı gibi, o güç tarafından kendisine bahşedilen güç ve imkanları pasifize etmek, hatta inkar etmek suretiyle de kendisine de yabancılaşmaktadır.

Ayrıca Feuerbach, Tanrı’yı ona izafe edilen sıfatların belirlediğini ve Tanrı’nın ona isnat edilen sıfatlardan başka bir şey olmadığını söylüyordu.<sup>74</sup> Kendisine bir takım sıfatların atfedildiği Tanrı’nın sıfatlardan bağımsız objektif bir gerçekliği yok idi. Bir anlamda sıfatların inkarı Tanrı’nın inkarı oluyordu. Bu nedenle Feuerbach, “Tanrı, mutlak akıl, ahlak ve sevgi değil, mutlak akıl, ahlak

<sup>73</sup> Weischedel, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>74</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 14, 19.

ve sevgi Tanrıdır” diyordu.<sup>75</sup> Tanrı’yı ona izafe edilen sıfatların belirlediği, daha doğrusu bizim onu bu sıfatlar yoluyla tanıyabildiğimiz doğru olabilir; ancak bu, Tanrı’nın, sıfatlardan ayrı, bağımsız, objektif bir gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Sıfatlar bizim Tanrı’yı algılayabilmemiz ve anlayabilmemizdeki temel araçlardır. Biz Tanrı’yı ancak, sıfatları aracılığı ile tanıyabiliriz; ancak, bu onun zâtî bir varlık olmadığı yani, bağımsız bir gerçeklik ifade etmediği anlamına gelmemelidir. Aşkınlığı ve bizim algı imkanlarımızın üstüneliği yüzünden, Tanrı’nın zatı hakkında sınırlı bir dil imkanına sahip insanlar olarak bizlerin pek bir şey söyleme imkanının olmadığı kabul edilebilir. Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın varlığına yönelik kanıtların ispata dayalı olmaktan çok iknâya yönelik olması ve Allah’ın kendisi hakkında konuşurken bizim anlayabilmemiz için genellikle “zâtî” hakkında değil de, “sıfatları” hakkında konuşması<sup>76</sup> ve bir hadis-i şerifte<sup>77</sup> ifade edildiği üzere Allah’ın zatını düşünmememizin önerilmesinin nedeni de burada bulunabilir.

Feuerbach’ın iddia ettiği gibi, antropolojik teoriye uygun olarak Tanrı’nın tabiatı ve sıfatları ile insanın tabiatı ve arzuları, istekleri, idealleri arasında bir örtüşme söz konusu olsa bile; bu, Tanrı inancının ontolojik bir realiteden yoksun olduğunu göstermeye yetmez. Yani, Tanrı ile insan arasında sıfatlar noktasında iddia edilen benzerlik ile Tanrı’nın realitede var olması arasında hiçbir mantıksal çelişki yoktur. Diğer bir deyişle, “yansıma”dan “yanılsama”ya geçmek pek doğru gibi görünmemektedir. Kanaatimizce, Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti üzerine kafa yorulacak ve bu konuda bir şeyler iddia edilmeye çalışılacaksa eğer, Tanrı’nın varlığına veya yokluğuna ilişkin antropolojik bakış açısının yanında konuya, fenomenolojik, egzistansiyalist, fonksiyonel, linguistik ve diğer tahlil yöntemleri ve bakış açıları ile de bakılması gerekmektedir. Ki bu yöntem, hem daha sağlıklı sonuçlara ulaşılmasına ve hem de iddialarımızın daha tutarlı olmasına imkan sağlayacaktır.

Bütün bunlarla birlikte son olarak şu söylenebilir ki, Feuerbach’ın bütün kanıtlamaları ve argümanları savunulabilir bir ateizm için yeterli gibi görünmemekte ve ateizm lehine teizmden vazgeçmemiz için bize yeterli düzeyde ciddi ve inandırıcı gelmemektedir.

<sup>75</sup> Küng, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>76</sup> Toplaoğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979, s. 26, 27.

<sup>77</sup> “Allah’ın zatı üzerinde değil, sıfatları, yaratıkları üzerinde düşününüz.” Et- Tabarani, Ebu’l Kasım Süleyman b. Ahmet, *el- Mu’cemu’l Evsat*, (10 cilt), Tahkik: El-Hüseyni, Abdulmuhsin b. İbrahim, H.1415/ M.1994, Daru’l Haremeyn, Kahire, c. 6, s. 250.

## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Bolelli, Ankara: Sol Yayınları, 1979.
- Et- Tabarani, Ebu'l Kasım Süleyman b. Ahmet, *el- Mu'cemu'l Evsat*, (10 cilt), Tahkik: El- Hüseyini, Abdulmuhsin b. İbrahim, H.1415/ M.1994, Daru'l Haremeyn, Kahire, c. 6, s. 250.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, ing. çev. George Eliot, Newyork: Harper&Row, 1957.
- , *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Harvey, Von A., 'Ludwig Feuerbach' *The Enclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, Newyork, 1987.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998,
- Küng, Hans, *Does God Exist: an Answer for Today*, London: SCM Press, 1991.
- Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1982.
- Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation*, Penguin Books, Middlesex, 1973.
- Mourant, John A., *Readings in The Philosophy of Religion*, Newyork: Thomas Y. Crowell Company, 1956.
- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979
- Tresmontant, C., 'Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri', çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, Ankara, 1986
- Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Wartofsky, Marx, *Feuerbach*, Cambridge: Cambridge University, 1978.
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

***Antropological Atheism of Feuerbach and It's Evaluation from the Theistic Respectives***

**ABSTRACT**

*The subject of this article is antropological atheism of Ludwig Feuerbach who is one of the father thinkers of contemporary atheism. It's main is to evaluate in respect of theism and to discuss the level of his consistency.*

*According to Feuerbach, theism is an illusion. Man ascribes the attributes to the imaginary being which he/she want to reach but can't. And than he/she put that imaginary being in place of God without being aware of it. This means that religion is nothing apart from man's worship to himself.*

*'Dependence', 'egoism', 'desire' and 'to want to be happy' are the essential sensations and motivies of human psychology. Feuerbach claims that these are the origion of religion In addition to, in accordig to Feuerbach, religion is childhood dream of being human and, as long as an the level of civilization and culture are developpe, man will be aware of this fact.*

*In religion, Man neglects and forgets himself for that ascribe attributes of him to other being. Consequently, devoicity alienates man from himself. By putting 'an impossible perfect' in counter of man, religion is neglecting man from his nature, alienate man from himself.*

*We have critically studied Feuerbach's thoughts that we have summarized abow, in article and, have tried to prove that religion can not be an illusion.*

# KUR'ÂN'IN COĞRAFYASI, İNSANIN DA COĞRAFYASI

Yrd.Doç.Dr.Mustafa ÜNVER

**Kur'an Coğrafyası**, Ali Akpınar, ISBN: 975-7138-60-6, Ankara 2002, Feer Yayınları, Shf.XIX+288.

Kur'ân-ı Kerîm, Allah katından gönderilmiş ve de herhangi bir tahrif illetine maruz kalmamış olması itibariyle, genel anlamda tüm insanlık adına, farklı bir düzleme ve sınırsız bir ufka açılan kutsal bir pencere olarak görülmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Çünkü mutlak anlamda insanoğlu, bu sayede, Yaratıcısıyla iletişime geçebilme ve O'nunla konuşabilme imkânına kavuşabilmektedir. Ayrıca insan yine bu sayede, ilâhî aynada kendi resmine bakabilmekte, kendini tanıyarak yabancılaşmasına dur diyebilecek güce sahip olabilmektedir. İnsanın temel kadîm sorununun "kendini tanımak ve kendinin farkına varmak" olduğu hatırlanacak olursa, Kur'ân'ın insan için ne anlama geldiği daha da açıklık kazanmaktadır.

Kur'an vasıtasıyla insanın kendini bilmesi/bulması, sonuçta da Yaratıcısına ulaşması, insanoğlunun eşyaya isim koyabilme yeteneği çerçevesinde gerçekleşecektir. Gerçekten de insanla kavramlar arasındaki konum, ilişki ve anlamın, onun bu adı almasında, hatta –daha da önemlisi- "halîfe" kılınması olgusunda aranıp sorgulanması gerekmektedir. Çünkü Hz. Âdem'e, meleklerden farklı olarak, isimler öğretilmiş; âdeta bu meziyet, meleklerin Âdem'e secde edişlerinin varlık sebebi olmuştur. Şu halde insan, kâinâtı adlandırabilme hassası sayesinde yeryüzünü çekip çevirme/mâ'mûr etme görevine ehil olmuştur. Esasında konunun "insana ruh üflenmesi" (Hicr (15) : 29) hadisesiyle de yakın ilişki içinde olduğu ileri sürülebilmektedir. Zira Allah Teâlâ, yarattığı varlıklardan sadece insana ruh üflemiştir. Bu gerçeğe bağlı olarak, örneğin hayvanların da ruhlarının olduğuna dair ciddî bir bulgu mevzu bahis olmamıştır. İnsan, kendisine üflenen ilâhî ruh sayesinde hayvanlarda bulunmayan iki önemli özelliğe sahip kılınmıştır. Bu iki özellik, ma'rifet ve teşrî'dir. Şu halde insan, varlığa isim koyabilme yeteneği sayesinde hem bilgiye ulaşabilmekte; hem de halife olmasının doğal uzantısı olarak emir ve nehiy koyarak hukuk yapabilmektedir.



İnsanoğlunun, isimlerle kendisi arasında sergilediği bu âşinalığa paralel olarak Kur’ân-ı Kerîm de, insan hayatında önemi büyük olan pek çok kavram ve yer adlarını kelime hazinesine katmakta, mesajlarını iletirken onları istihdam etmektedir. Kur’an bu yöntemi, ilâhî mesajın, muhatabı olan insan tarafından kolaylıkla algılanabilmesi adına kullanmaktadır. Çünkü nâzil olan vahyin, görevli insan-elçinin hizmet göreceği insanların diliyle gelmesi, vahiy projesinin olmazsa olmaz bir karakteristiğidir. (İbrâhim (14) : 4 ; Nahl (16) : 103 ; Şuarâ (26) : 195) Binaenaleyh Kur’an, iletildiği hakikatlerin arasına serpiştirdiği çok sayıdaki özel adlarla adeta insanlığın tarih ve kültür mirası üzerine hem fizikî, hem de siyâsî haritalar çizmiştir. Gerçi Kur’ân’ın Kitâbı Mukaddes’ten farklı olarak özel isimlere ve kesin tarihlere –hidayet misyonuna katkısız olması gibi sâiklerle- fazla iltifat etmediği bilinmektedir ancak, yine de -yer verdiği kadarıyla- kelime hazinesine kattığı adlar; tarih, etnoloji, antropoloji, coğrafya ve edebiyat başta olmak üzere pek çok bilim dalına gönderme yapmaktadır.

Tefsir alanında araştırmalar yaptığını bildiğimiz Doç.Dr.Ali Akpınar’ın kaleminden çıkan **Kur’an Coğrafyası** adlı eser, kendi deyişiyle, Kur’an’ın zikrettiği ‘yer adları’ konusunda yapılan çalışmaların yeterli düzeyde olmaması, yapılanların da günümüz insanına derli toplu bir şekilde sunulamamış olması, özellikle din ve inanç turizminin giderek önem kazandığı dünyamızda Kur’an’ın işâret ettiği ve tüm insanlığı ilgilendiren yerlerin tam olarak tanımlanarak insanlığın merakını celbedecek biçimde ortaya konmaması gibi gerekçelere binaen ortaya konmuştur. (s.XVIII)

**Kur’an Coğrafyası** adlı çalışma, konunun önemi, amacı ve yöntemini ortaya koyan bir Giriş bölümüyle birlikte temel iki bölümden oluşmuştur. “İsimler Ve Yer Adları Çerçevesinde Kur’ân’a Genel Bakış” başlığını taşıyan Birinci Bölümde yazar, insanın eşyaya isim verebilme yeteneğine değindikten sonra Kur’an’da geçen isimleri genel bir tasnif çerçevesinde incelemektedir. Bu isimler arasında, Kur’an’da geçen zaman, bitki, hayvan, gök cisimleri, put, cin, kitab, melek, kabile, şahıs adları ele alınmaktadır. Aynı bölüm altında ele alınan bir diğer konu da, son bölüme hazırlık maksadıyla konduğunu sandığımız, ancak “Giriş” bölümünde yer almasının daha anlamlı olacağını düşündüğümüz “Toponomi ve Kur’an’da Yer Adları” başlığıyla, yer ve mekânın çeşitli yönlerden insan medeniyetindeki önemini vurgulanması olmuştur. Çalışmanın “Kur’ân-ı Kerimde Yer Adları” başlığını taşıyan ikinci ve son bölümünde ise, üç temel alanla ilgili isimler ele alınmıştır. Ahkâf, Bedr, Cûdî ve Huneyn gibi dünyevî yer adları yanında, A’lâm, Bahr, Nehir ve Sâhil gibi yer şekilleriyle alâkalı olan adlar da incelenmiştir. Bu bölümde ele alınan diğer bir konu ise “Metafizik Yer Adları” olmuş ve bu başlık altında da Adn Cennetleri, Berzah, Cehennem, Kürsî ve Levh-i Mahfûz gibi uhrevî yer adları incelenmiştir. **Kur’an Coğrafyası** adlı kitap, Sonuç, Kaynaklar, Dizin ve Haritalar şeklinde düzenlenmiş eklerle son bulmaktadır.

Akpınar’ın çalışması, Kur’an üzerine yapılan çalışmalar içinde bir türlü göremediğimiz oldukça farklı ve çarpıcı bir konuyu gündeme getirmiş, bu

yönüyle çok da önemli bir misyonu îfâ etmiştir. Esasında kadim ve modern zamanlarda Kur'an tefsiriyle iştilgal eden bazı zevâtın –hidayet misyonunu îfâ etmediği varsayılan her türlü anlayış ve çalışmadan, çok keskin bir tarzda sakınması, üstünü başını çırpması ve bu tür uğraşları Kur'an harîmine yakıştıramaması- gibi bazı tutumlar, bize göre, Akpınar'ın bir örneğini sunduğu çabaların sıklıkla ortaya çıkmasına engel olmuştur. Yeri geldiği ve de söylenenlerin daha somut bir düzleme oturması için bilimsel tefsir hareketine karşı girişilen olumsuz ve hoşgörüsüz tutumu örnek olarak vermek mümkündür. Hatta burada akımın öncüsü olduğunda şüphe edilmeyen merhûm müfessir Tantavî Cevherî'nin **Cevâhir** adlı hacimli tefsirinin Suudi Arabistan'da yıllarca yasaklandığını, toplatıldığını hatırlamak da mümkündür. Oysa Kur'an'ın bir şekilde atıfta bulunduğu Kur'an Coğrafyası, Tarihi, Zoolojisi, Edebiyatı, Psikolojisi, Sosyolojisi ve Felsefesi gibi her alan didik didik edilmeli ve ortaya çıkan bulgular ilimseverlerin istifadesine sunulmalıydı. Bu itibarla, özellikle de bahsetmeye çalıştığımız kısır döngüyü kırma, kabuğunu parçalama çabasından dolayı Akpınar'ın çalışmasını önemsemek gerekmektedir.

Ancak Akpınar'ın çalışması, bir ansiklopedi/sözlük türü olmayı hak edecek genişlik ve zenginlikte pek çok özel ismi içermesine rağmen, yazarının ısrarla, çalışmasını dar anlamdaki coğrafya tanımına sığdırmaya çalışması, kitap adının neden böyle olduğunu -bize hiç gerek olmadığı halde- izah etmeye gayret etmesi (s.1) gereksiz görünmektedir. Çünkü bu çalışma zaten, örneğin levhi mahfûz, selsebil ve veyl gibi dar anlamdaki coğrafya ilmine ait kılınması imkansız görünen pek çok metafizik kavrama da yer vermekte olduğundan dar alan tanımlaması geçerliliğini yitirmektedir. Ayrıca kendisinin de izah ettiği gibi, "coğrafya" ilminin içerisine bir bütün olarak yer yuvarlağı girdiği gibi; canlı ve cansız kürelerle insan ve onun ortaya koyduğu tüm yapıp etmeleri de girebilmektedir. Başka bir deyişle coğrafya, fizik ve metafiziği birlikte kapsama altına alabilen bir genişliğe sahiptir.

Ele alınan kavramların kaçar defa Kur'an'da yer aldığı belirtilmesine ve yazarın subjektif gerekçelerine binaen konuyla ilgili bazı âyetlerin mealleri verilmesine rağmen –olası kısaltmalar kullanılarak- bunların hangi sûre ve âyetlerde yer aldığının belirtilmemesi, çalışmanın kullanılabilirliğine gölge düşürmektedir. Örneğin Câlût isminin Kur'an'da üç defa geçtiğinin söylenmesi (s.81), ama bunların hangi sûre ve âyetlerde geçtiğinin belirtilmemesi, okuyucuyu tekrar Mu'cemül-Müfehres türü Kur'an fihristlerine yönelmeye mecbur bırakmaktadır.

Ayrıca kavram tanım ve tahlillerinde çoğu zaman İbn Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr'iyle yetinilmesi de bir olumsuzluk olarak görülebilmektedir. Çünkü çok önemli kelime tahlil ve tespitlerinde tarih, coğrafya, arkeoloji, antropoloji, uzay fotoğrafları gibi yan branşlara ait temel kaynaklardan da yeterince istifade edilmemesi, bunun yerine birkaç klâsik tefsir literatürüyle yetinilmesi, çalışmanın ansiklopedik/sözlük türü bir çalışma olmasına halel getiren bir kusur olarak görünmektedir.

Bu itibarla okuyucunun ilgisini celbetmeyi hak ettiğine inandığımız böylesi bir çalışmanın, adı gibi muhtevasının da sadece bahsi geçen tefsirle ya da Isfehâni'nin Müfredât'ıyla doldurulmaması gerekirdi. Muhtemelen bu açıklıktan dolayı kimi kelime ve kavram tahlillerinde son derece yüzeysel kalınarak sadece tek kelimelik karşılıklar verilmiş, örneğin “dâbbetü'l-arz”ın ağaç kurdu (s.53) olduğu söylenmiştir ve bu karşılığın ise oldukça yüzeysel olduğu ortadadır. Aynı beklentiden hareketle bu çalışmanın, muhtevası gibi dipnot bilgileri de azamî titizliğe malzeme kılınmalı, kimi kayma ve tekrarlar da yer almamalıydı. (Örneğin bkz. s.93, d.no:217-218-219)

Akpınar'ın sunduğu çalışmada grafiklerin ve haritaların yer alması son derece pratik bir ölçme ve değerlendirmeye imkan tanımakta ve kitaba ayrı/ayırıcı bir değer katmaktadır. Aynı katma değer çalışmanın sonuna konmasını umduğumuz detaylı bir indeksle de kazanılacağına dair beklentimiz, sadece yer adlarına ayrılan ve de –böyle bir çalışma için- oldukça sınırlı ve yetersiz bir dizinle karşılaşmamız sonucunda, maalesef, boşa çıkmıştır.

Her şeye rağmen bu değerli çalışmanın, daha köklü diğer çalışmalara esin kaynağı olacağına dair inancımızı belirterek, katkı kabilinden değerlendirilmesi gerektiğine inandığımız bu mülâhazaları ilgili çevrelere duyurur, sayın yazarını ve yayıncısını tebrik ederiz.