

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Yıl 3, Cilt 3, Sayı 2, Güz 2017

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
ISSN: 2148-6026.

Bu dergi, DERGİ PARK ve İSAM tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editör | **Editor in Chief**
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr

Editör Yrd. | **Co-Editor**
Fethullah ZENGİN
fethullahzengin@hotmail.com

Yayın Kurulu | **Editorial Board**
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Ümit HASSAN,

Danışma Kurulu | **Advisory Board**
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | **Head Office**
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2017

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal. | It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İÇİNDEKİLER

Editörden	5
Hasan ÇİFTÇİ Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beyti Üzerine.....	7
Ümit HOROZCU/Kübra KALKAN Cemaate Bağlılık Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.....	27
Kerim BULADI Sekülerleşme ya da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârun Örneği)	39
İsmail GÜLEÇ Tuncer Bağışkan'ın Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri İsimli Eseri Üzerine ...	67
Mustafa TEKİN Işıkcılık -Bir Dönüşümün Hikayesi-	81
William E. CARROLL/Çevirenler Mehmet BULĞEN-Ece TÜRESİNLER Hawking'ten İbn Sînâ'ya Tanrı ve Fizik.....	97
İdris SÖYLEMEZ Manzum Bir Şemâili Şerif Örneği Olarak Mehmet Fahri Paşa'nın Bergüzar-ı Ramazan Eserinde Yer Alan Şemâ'il-i Şerîfi.....	119
Nilüfer Kalkan YORULMAZ The Comparison of The Mauquf Narratives Conveyed Via Ibn Mas'ûd in Al-Jâmi of Ma'mer B. Al-Râshed With Kutub Al-Sittah	135
توفيق عياد الشقروني تحليل بيانات بعض فهارس مخطوطات المدرسة الإباضية	157
Yazım Kuralları.....	181

EDİTÖRDEN

Eğitim yurdu olma yolunda hızla ilerleyen Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin en önemli eğitim kurumlarından biri olan Yakın Doğu Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi Dergimiz bu sayıyla birlikte üçüncü yılını tamamlamış oluyor. Artık dergipark tarafından da tüm sayılarının dizinlendiği dergimizin makalelerine yakında academi.edu ve ulakbim üzerinden de ulaşabileceksiniz. Akademik dünyanın en önemli faaliyet alanı olan yayın alanında kendine bir yer bulmaya çalışan dergimizin bu sayısında birbirinden değerli sekiz tane makalemiz yer alacaktır. Prof. Dr. Hasan Çiftçi, bizim kültür hayatımızın en önemli baş yapıtlarından olan Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti üzerine önemli bir değerlendirme yazısıyla dergimizde yer almaktadır. Mevlânâ'nın asırları aşan anlamıyla yüklü bu muhteşem eserinin ilk onsekiz beyti başlı başına kendine has üslûbuyla izah ettiği bir düşünce ve medeniyet tasavvurunu bizlere sunmaktadır. İkinci makalemiz ise Doç. Dr. Ümit Horozcu ve Kübra Kalkan'ın önemli bir ölçeklendirme çalışmasıdır. Çağdaş dünyada dini değer ve yargıların her gün farklı anlamlarla yüzleştiği gerçeğinden hareketle, tarihsel gerçekliklerinin yanında sosyal ve toplumsal bir olgu olan cemaat kültürü üzerine yapılmış önemli çalışma olarak karşımıza çıkıyor. Cemaate bağlılık ölçüğü: Geçerlilik ve Güvenirlilik başlığı taşıyan makalenin önemli bir tartışma zemini bulacağını umuyoruz. Prof. Dr. Kerim Buladı, Sekülerleşme ya da dünyevileşme anaföründe insan (Kârun Örneği) başlığını taşıyan makalesiyle tarihsel bir şahsiyet üzerinden günümüzün en popüler problemlerine Kur'anî bir bakış getirmeye çalışmaktadır. Dördüncü makalemiz Prof. Dr. İsmail Güleç'in önemli bir eser değerlendirmesini içermektedir. Tuncer Bağışkan'ın Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri İsimli Eseri Üzerine başlığını taşıyan bu makalede dil ve içerik bakımından yapıcı ve ilerlemeci bir bakış açısı ortaya konmuştur. Beşinci makalemiz Prof. Dr. Mustafa Tekin'in Işıklılık: Bir dönüşümün hikayesi başlığıyla önemli bir sosyolojik değerlendirmeyi içermektedir. Altıncı makalemiz William E. Carroll'un Hawking'ten İbn Sina'ya Tanrı ve Fizik başlığını taşıyan çalışmasının Mehmet Bülgen ve Ece Üresinler tarafından yapılan tercümesidir. Kelam ve Felsefe alanında çok önemli bir makale olan bu çalışmanın öneminin yanında tercümeyi yapan hocalarımızın dil ve üslupları ayrıca dikkate değerdir. Yedinci makalemiz oldukça kesif bir edebî ve ilmi değerlendirmeyi içeren Dr. İdris

Söylemez'e aittir. Manzum Bir Şemâli Şerif Örneği Olarak Mehmet Fahri Paşa'nın Bergüzar-ı Ramazan eserinde yer alan Şemâ'il-i Şerîfi başlığını taşımaktadır. Sekizinci makalemiz ise Dr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın The Comparison Of The Mauquf Narratives Conveyed via Ibn Mas'ûd In Al-Jâmi Of Ma'mer B. Al-Râshed With Kutub Al-Sittah başlığını taşımaktadır. Ma'mer b. Raşid'in Cami'inde yer olan Mevkuf hadislerden İbn Mesud rivayetlerinin Kütüb-i Sitte ile karşılaştırmasını yapan bu çalışma önemli bilgileri ve değerlendirmeleri de içermektedir. Bu sayımızın son makalesi de Arapça olarak kaleme alınmış olan bazı İbadi Medreselerinin Yazma Eserleri Kataloglarının İç Tetkiki başlığını taşımaktadır. Bizim kültür coğrafyamıza uzak ama oldukça zengin bir yazma mirasına sahip bu coğrafyadaki birikimi ortaya koyma bakımından önemli bir değerlendirmedir.

Dergi için her türlü öneri, eleştiri ve makalelerinizi ilahiyatdergi@neu.edu.tr adresine gönderebilirsiniz. Bir sonraki sayıda buluşmak üzere...

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

MESNEVİ’NİN İLK ON SEKİZ BEYTİ ÜZERİNE

Hasan ÇİFTÇİ¹

Makale Geliş: 09.09.2017

Makale Kabul: 10.11.2017

Özet: Bu yazı büyük ârif şair ve düşünür Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî adlı eserinin başında yer alan on sekiz beyitle (*Ney-nâme* ile) ilgilidir. Mevlâna yüzyıllarca önce yaşamış ama hâlâ evrensel şöhretini ve güncelliğini korumaktadır. Fikirlerini ve duygularını yansıtan şiirleri ve eserleri pek çok insan tarafından ilgiyle ve zevkle okunup yorumlanmaktadır.

Mesnevî adlı eseri de yüzyıllarca önce yazılmış olmasına rağmen hâlâ ilgiyle okunmakta ve daha iyi anlaşılması için hakkında serhler yazılmaktadır. Yüzyıllardır Mevlâna'ya ilgi duyan her bir yazar, kendi düşünce dünyasına ve meşrebine göre Mevlâna'yı ve eserlerini yorumlamaya çalışmıştır.

Bu makalede fazla ayrıntıya girmeden ve tasavvuf felsefesinin girift ve karmaşık meselelerine dalmadan Mesnevî'nin onsekiz beytini (*Ney-nâme*'yi) anlaşılır bir tarzda izah etmeye çalışmıştır.

Kilit kelimeler: Mevlâna Celâleddin, Mesnevî, Onsekiz Beyit, Ney-nâme, Tasavvuf.

About the first eighteenth line of Masnavî

Summary: This article is based on of eighteen strophes named *Ney-name* by famous poet Mevlana Celâleddin Rûmî taking place in his mystic (*Mesnevi*) work. Mevlana even if he had lived centuries ago, his name and fame especially in field of religion and literature is still alive. He is still mostly read and his books are discussed.

His literature and his ideas are still debated and interpreted by a lot of researchers, and literature-people. In this article without penetrating into details, eighteen strophes of Mevlana's *Masnavî* are discussed and interpreted.

Key words: Mevlâna Celâleddin, Eighteen stropes of Mesnevî, Ney-name, Mysticism.

1 Prof. Dr. Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (a mail: hciftci@bingol.edu.tr//hciftci62@hotmail.com)

Giriş

Asırlardır evrensel boyutta kendisinden en çok söz edilen şahıslardan biri, büyük ârif, düşünür, şair ve yazar Mevlâna Celâleddin-i Rûmî (Muhammed b. Muhammed Celâleddin-i Belhî, 604/1207-672/1273)'dir. Bu büyük şair ve aşk eri düşünceleri ve eserleriyle dünyada her dinden ve düşünceci halk nezdinde ve entelektüel çevrelerde kendine yer açmış, Müslüman olan ve olmayan coğrafyalarda daima ilgi odağı olmuştur.²

Mevlâna nazım ve nesir tarzında kaleme aldığı pek çok eser geride bırakmıştır. Bunlardan biri de en önemli eseri altı ciltlik *Mesnevî*'dir. Bu eser sadece Türk ve Fars edebiyatları ve kültürlerini etkilemekle sınırlı kalmamış, Ortadoğu ve birçok Asya ülkesi kültürlerine ve küresel anlamda dünya kültürüne katkı sağlayarak güncelliğini devam ettirmiş ve gelecekte de edeceği gibi görülmektedir. Yirmi beş bin beyti aşan ve Farsça yazılan *Mesnevî* (her nüshasında beyit sayısı eşit değildir dolayısıyla 25.585-26.660 beyit arasında değişir) Türkçe dâhil birçok dile nazım ve nesir tarzında tercüme edilmiş ve pek çok yazar tarafından da şerh edilmiştir.³

Mevlâna'nın kendisi de *Mesnevî*'sine olağanüstü değer biçerek dibacesinde, bu eserinin İlâhî vahiy olan "Âlemlerin Rabbinden indirilme" olduğunu ileri sürmektedir:

"Bu, Mesnevî kitabıdır. O, ulaşma ve kesin bilme sırlarını açıklamada dinin asıllarının asıllarının asıllarıdır. O, Allah'ın en büyük fihkidir, Allah'ın en aydınlık yoludur ve Allah'ın en açık delilidir... Gerçekten o, gönüllere şifadır, hüznünlere ciladır ve *Kur'ân*'i açıklayıcıdır, rızıkları genişletir ve ahlâkî güzelleştirir. Kerem sahibi ve sâlih yazıcıların eliyle yazılmıştır... Âlemlerin Rabbinden indirilmediir..."⁴

Mevlâna dibacenin devamında *Mesnevî*'sini, abartılı ifadelerle niteleyerek "vaktin Bâyezîd'i ve zamanın Cüneyd'i" ve kendi şeyh olarak tanıttığı⁵ Hüsameddin Çelebi'nin teşviki ve arzusu üzerine nazma çekmiştir. Eserin başındaki 18 beyti, bizzat Mevlâna yazmış, diğer kısımlarını o terennüm ettikçe Hüsameddin Çelebi de yazıya aktarmıştır.

Kaynaklarda; "Hüsameddin Çelebi; Mevlâna'dan Mesnevi'yi yazmasını rica edince Mevlâna, "Bu daha önce bizim gönlümüze doğdu" deyip sarı-

2 Mevlâna'nın kısaca hayatı, eserleri ve düşünceleri için bk. M. Nazif Şahinoğlu, "Mevlâna" *Makaleler ve Hatıralar*, Beyan Yayınları, 2017, s. 465-486; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", *DİA*, XXIX, 441-448; Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ, Ankara 2008.

3 *Mesnevî* için bak. M. Nazif Şahinoğlu, "Mesnevî", *age.*, 595-604; Semih Ceyhan, "Mesnevî", XXIX, 325-334; Karaismailoğlu, *age.*

4 Karaismailoğlu'nun çevirisi esas alınmıştır. Mevlânâ, *Mesnevî*, Adnan Karaismailoğlu, Akçağ, Ankara 2008, s. 37.

5 Karaismailoğlu'nun çevirisi, s. 37, ayrıca bk. s. 30.

ğının arasından bu on sekiz beyti yazdığı kâğıdı çıkarmış ve Hüsameddîn Çelebi'ye sunmuştur. Bu suretle bu beyitleri, bizzat Mevlâna yazmış. Mesnevî'nin kalan kısmını Çelebi Hüsameddin'e yazdırmıştır.”⁶

Mesnevî'nin dibacesi ve özü şeklinde tasavvur edilen bu onsekiz beyitlik kısım, *ney* metaforuyla başladığı için *ney-nâme* (ney risalesi veya kitapçığı) şeklinde de adlandırılmaktadır. Mevlâna'nın *Mesnevî*'ye, *ney'in hikâyesi* ve *ney'in şikâyeti metaforuyla* başlaması tesadüf değil; bilinçli bir tercihtir. Musikiye aşına olan ve *ney'e* özel bir ilgi duyan Mevlâna *Mesnevî* ve *Divân-ı Kebîr*'de onlarca defa temsil şeklinde *ney* metaforundan yararlanarak ona yüce ve kendine özgü anlamlar yüklemiştir.⁷

Mesnevî'nin başındaki bu onsekiz beyit (yani *Ney-name*) *Mesnevî* sırlarının özeti ve özü (zübde), geri kalanı ise bu beyitlerin yorumu ve şerhi olarak bilinir.⁸ “Mevleviler de, bu on sekiz beyti çok önemserler. Bu beyitleri, Mesnevî'nin Fatihası (başlangıcı) sayarlar ve *Mesnevî*'nin bütün içeriğinin özü, bu on sekiz beyitte bulunduğunu söylerler...”⁹

Bu sebeple öteden beri bu beyitlerle ilgili Abdurrahman câmi (ö. 1492), Yâküb Çerhî (ö. 1448), ve başka sûfi yazarlar tarafından şerhler de kaleme alınmıştır.¹⁰

Musiki aletlerinden biri olan *Ney*, diğer adı *kamuş* bitkisi çok eski dönemlerden beri farklı sırların ve anlamların sembolü olarak algılanmış ve tarihte daima ârif, şair ve düşünürlerin ilgisini çekmiştir. İnsan ruhunu etkilediğine inanıldığı için eski Eski Mısır'da mumyalanan cesetlerle birlikte gömülürdü. *Ney* Hindistan'da kutsal bir çalgıdır. Çünkü Krişna (Krishna) neyi daima yanında bulundurur. Bu çalgıyı tanrılar çalardı. Afrika'da ataların ruhlarıyla iletişim kurmak; yağmurun yağması ve hastaların şifa bulması için *ney* çalınırdı. Bazı inançlara göre *ney* ruhların

6 Bk. Veled Çelebi (İzbudak), *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*, Defter I, beyit 1; Râziye Fülâdi Sipîhr-Ali Muhammed Mü'zenî, “İrfân ü Râbite-i Ân bâ Ney der Mûsikî ü Hoşnîvisî, *Faslnâme-i Tahkîkât-i Ta'lîmî ü Ginâ-yî Zebân ü Edeb-i Fârsî, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî*, Bûşehr 1391 hş., XIII, s. 67.

7 Bedî'uzzemân Früzânfer, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, İntişârât-ı Zuvvâr, ts., I, 1-2.

8 Abdülhuseyn Zerrînkûb, *Custcû der Tasavvuf-ê İrân*, Emîr Kebîr, Tahran, 1379 hş., 302.

9 Zaman zaman *Kur'ân*'ın ilk suresi olan “Fatihâ” suresinin Besmeleyle, *Mesnevî*'nin de “Bîşnev: dinle, duy!” diye “b” ile başladığını uzun uzadıya anlatarak ikisi arasındaki irtibatı işaret ederler. Hemen her şerhte bu tafsilâta rastlanır. Mevlevilerde nezir ve niyaz sayısı on sekizdir. Yani bir Mevlevî dervişine, bir tekkeye, bir yoksula para verecek olan Mevlevî; bu parayı, on sekiz kuruş, on sekiz yarım lira, on sekiz lira... gibi daima on sekiz sayısına riayetle verir. Mevleviler on sekiz sayısının “Ebcet hesabında Tanrı adlarından “Hay: Dirî” adına uyduğunu söylerler. Fakat bu “Nezr-i Mevlâna” sayısında *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin tesiri de olsa gerekir. Bk. Veled Çelebi, I, 1.

10 Zerrînkûb, s. 302-303; Câmi ile Çerhî'nin *Ney-nâme*'lerinin metinleri için bk. Halilullah Halîlî, *Ney-nâme*, Kabul ts. Çehî'nin *Ney-name*'si Türkçe'ye de çevrilmiş. Yakub-ı Çerhî, *Ney-Name* (çev. Ahmet Cahit Haksever), 2009. Kerim Zemânî'nin *Mesnevî Şerh*'inin ilk onsekiz beytiyle ilgili kısmı (ki oldukça önemlidir) araştırmacı Prof. Dr. Nimet Yıldım tarafından *Neynâme* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

sığınağıdır ve ruhlar ney içinde hayatlarını sürdürürler.¹¹ “Uygurlar dönemi ait Turfan ve Hoço kazılarında bulunan bazı resimlerde dikey ve yatay tutuş şekilleriyle ney benzeri üflemeli çalgılar çalan insan figürlerine rastlanmıştır. Mısırlılar ve İbrâniler’den kalan çeşitli kabartma ve oyma resimlerle fresklerde de ney benzeri bazı sazları görmek mümkündür.”¹²

Ney’in insanı simgelediği hususu, genel anlamda İslâm edebiyatı ve kültüründe çok yoğun biçimde işlendiği gibi Mevlâna’dan önce de bazı şair ve ârifler tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Mevlâna’nın babası Bahâeddin’in şeyhi Ahmed Gazâlî (öl. 520/1126) ney’in insan zatını simgelediğini dile getirmiştir.¹³ Aynı şekilde Mevlân’nın kendisinden çok etkilendiği ünlü şair Hekîm Senâî (öl. 525/1131?), *Hadîkatu’l-hakîka*’sında ve *Seyru’l-ibâd*’ında da ney’in ıstırapı ve aşk ateşinden söz ederek insan halleriyle irtibatına işaret etmiştir.¹⁴

Şimdi *Ney-nâme*’nin orijinal metni, çevrisi ve ilgili açıklamalara bakalım:

بشنو این نی جون حکایت می کند
از جدایی ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بُبریده اند
از نفیرم مرد وزن نالیده اند

Bışnov in ney çûn hikâyet mî-kuned;

ez-cudâyiâ şikâyet mî-kuned

Kez neyistân tâ merâ bub’rîde-end;

ez-nefirem merd u zen nâlîde-end

(-.- -/-.- -/-.- //fâ’ilâtun/fâ’ilâtun/fâ’ilun Remel)

1. Dinle bak! Bu ney; yakınarak ayrılıklardan nasıl da söz ediyor;
2. “Beni kamışlıktan kestikleri; vatanımdan kopardıkları günden beri, feryadımdan, kadın erkek; herkes ağladı.”

Bu iki beyitte (edebî sanatlar aracılığıyla) kişileştirilen ney bir canlı varlığa; insana benzetilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, iradesi dışında *ezelî ruhânî (ilâhî) âlemden* koparılan insan ile yine kendi iradesi dışında *kamışlıktan (neyistândan)* koparılan ney çok maceralı, meşakkatli ve hüznünlü bir yolculuktan sonra kendi asıl vatanlarına dönmek isterler. Zira evrende *her şey aslına rücu etme* kuralına tabidir.

11 Fülâdi Sipihr- Mû’zenî, s. 68-69.

12 Mehmet Nuri Uygun, “Ney”, *DİA*, XXXIII, 68-69.

13 Kerîm-i Zemânî, *Şerh-i Mesnevî-i Ma’nevî*, İntişârât-i İttulâ’ât, Tahran 1382 hş., I, 21, 51.

14 Zerrinkûb, s. 302-303; krş. Zemânî, I, 51.

Bu beyitlerde yer alan *neyistân* (kamuşluk, sazlık) sözcüğü de tasavvuf kültüründe *asıl dünya* (cihân-i aslî) anlamında algılanmaktadır.¹⁵ *Nefir* sözcüğü de insanı simgeleyen *ney*'in "yüksek sesle feryad edip ağlaması ve yalvararak yardım istemesi anlamında kullanılmıştır."¹⁶

Aslında *ney* bu dizelerde, kinayeli olarak *riyazet (çile)*, *nefsini arındırma ve tefekkürle Allah bilgisini elde etmeye çalışan tasavvuf yolcusu*¹⁷ ve tasavvuf terminolojisinde *Allah'ın kendi zâtı, isimleri ve sıfatlarını müşahede mertebesine eriştiği kimse olan ârif*¹⁸ ve çoğu *Mesnevî* yorumcularına göre genel anlamda *kâmil insan* (insan-i kâmil) veya *velînin* ruhunu veya Hüsameddîn Çelebî'yi sembolize etmektedir.¹⁹

İnsân-ı kâmil üzerinde birçok yorum yapılmıştır. Tasavvuf ve irfanla ilgili önemli bir kavram olup İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkmış ve İbn Arabî'den sonra tasavvufta yaygın biçimde kullanılan bu kavramla ilgili bazı risaleler de yazılmıştır.

Mesnevî yorumcusu Zemânî'nin işaret ettiği (I, 52-53) gibi, dolayısıyla tasavvuf ehline göre, insan "câm'i bir kâinat" (her şeyi özünde taşıyan kapsamlı bir evrendir). Kâinat de sûfilere göre "varlık âlemi"dir. Yani insan varlığın özü ve hülâsasıdır. Ya da insan kâinatın ruhudur ve kâinat onun cesedidir. İnsan göz ardı edilirse kâinat veya varlık ruhsuz bir ceset gibidir. *Kâmil insan* da sûfilere göre "Âlemin eksiksiz yani tam bir nüshasıdır. *İnsan-i kâmil*'in hazreti Hak'la ilişkisi, gözbebeğinin gözle ilişkisi gibidir; görme olayı onunla gerçekleşir."²⁰

Kâmil insan iç âlemi nefsin istekleri, dünya ve dünyayla ilgili şeylerden temiz olduğu için neye benzetilmiştir. İçi boş olan *ney* nasıl ki üfleyen nefesini olduğu gibi yansıtıyorsa, beşerî isteklerden arınarak içi temizlenen *kâmil insan* da ilâhî nefesleri yansıtır.

15 Seccâdi, s. 775.

16 Früzânfer, I, 9.

17 Hasan Enverî, *Ferheng-i Bozorg-i Suhen*, Tahran 1381 hş. İlgili sözcük.

18 *Ârif*, Taniyan, bilen ve Allah'ın kendi zâtı, esmâ'sı (isimleri) ve sıfatları bilme mertebesine çıkardığı kişi *sâlik* demektir; kulun bu makama ulaşması, soyut ilim, hâl ve mârifet ile değil, aksine hâl ve mtükâsefe yoluyla olur. Bazısı da der: "Ârif, Hak'ta fenâ bulan ve henüz *bekâbillah* (Allah ila bâkî olma) makamına ulaşmayan sâliktir..." (bk. Seyyid Ca'fer-i Seccâdi, *Ferheng-i Istilâhât ü Ta'birât-i 'İrfânü*, Tahran 1370 hş, s. 564, 577). "Mânevî tecrübeyle marifet ve hakikat mertebesine ulaşan sûfî" şeklinde de tanımlanan ârifin, âlim ile farkı: "Âlim zihni faaliyetle mutlak surette bilen, ârif ise ahlâkî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derüni tecrübe ile öğrenen, anlayan" demektir (bk. Uludağ, Süleyman, "Ârif", *DİA*, III, 361-362).

19 Zemânî, I, 52.

20 Bk. Zemânî, I, 52; krş. Azizuddin Nesefî, *Kitâbu'l-insânî'l-kâmil* (tas. Henry Corbin-Marjan Mole) Tahran 1993, s. 393. Başka bir ifadeyle "Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insân-i kâmil'in özellikleri ve âlâmetleri şu şekilde sıralanmıştır: güzel/doğru sözlü, iyi davranışlı, iyi ahlâklî olup marifeti elde etmiş kimsedir." Seccâdi, s. 151. Bunlardan ilk üç ilke Zerdüştilerde de ideal insanda bulunması gereken temel vasıflardır.

Buna göre, insan veya *kâmil insanın* latif ruhu ilâhî mertebeden bu maddî dünyaya atıldıktan beri sürekli kederli ve üzüntülüdür, dolayısıyla bir an önce kendi asıl vatanına kavuşmak ister.²¹

Mesnevî şârihi merhum Frûzânfer'in işaret ettiği gibi ney'in sembolize ettiği şey, kendinden ve benliğinden boşalarak aşk ile maşukun tasarrufuna giren Mevlâna'nın kendisidir. Zira *Mesnevî*'nin şu (I/598-599) beyitlerinden anlaşılacağı gibi öncelikle ney'den kinaye Mevlâna'dır:

Biz çeng gibiyiz ve sen mızrabı vurursun; inleme bizden değil; sen inliyorsun.

Biz nay gibiyiz, bizden çıkan ses sendendir; biz dağ gibiyiz, bizde yanıkılanan sada sendendir.

Ney'den çıkan nağme ise, İster Hüsammeddin Çelebî ister Şems-i Tebrîzî ya da ister İlahî olsun Mevlâna'nın aşk ve maşuk anlayışı dairesi dışında değildir.²² Sonuçta hepsinin nağmesi İlahî kaynaklıdır. Mevlâna'nın *Mesnevî*'yi "Âlemlerin Rabbinden indirilmedir" şeklindeki sözü de bunu ima etmektedir.

Bu yorumlara ilave olarak Abdulhuseyn Zerrînkûb'un da işaret ettiği gibi *Mesnevî*'nin birçok yerinde yer alan *ney*'inden çıkan şey, aslında yenilgiye uğramış, çok maceralı bir ruhun hikâyesidir. Maddî dünyanın bağlarından kurtulmuş; tedris ve fıkıh kürsüsünü bir kenara atmış; Şems-i Tebrîzî'ye beslediği aşk gibi benzersiz bir aşk fırtınasını geride bırakmış ve neticede benliğinden kopmuş ve aslına dönüş iştihakına kapılmış bir ruhun hikâyesidir. Renk ve ihtiyaç dünyasından; dar sınırlı ve beden dünyasından kurtararak sınırsız bir kaynağa ve Yüce Yaraticının zatına götürebilecek bir aşkı arayan ruhun hikâyesidir.²³

Mevlâna bu beyitle aynı zamanda insanları neyi dinlemeye ve sema yapmaya davet ve teşvik etmektedir.

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

Sîne hâhem şerhê şerhê ez-firâk

Tâ bı-güyem şerh-ê derd-ê iştîyâk

3. Ayrılık derdinden parça parça olmuş bir kalp isterim ki aslıma kavuşma iştihakımın derdini ona anlatayım.

21 Zemânî, I, 54.

22 Frûzânfer, I, 1-2.

23 Bk. Zerrînkub, s. 302-304.

Parça parça şeklinde çevrilen “şerhe şerhe” sözcüğü uzunlamasına kesilen et parçası demektir. Istrabın şiddetini vurgular.

Beni gerçekten duyması, beni dinlemesi, beni anlaması ve bana dert ortağı olması için, ayrılık acısından kalbi paramparça olmuş, yüreği hü-zünle dolup taşmış bir insan, bir *ârif* isterim; ona vuslata karşı duyduğum aşırı isteğimi anlatayım da belki o beni anlar. Çünkü meşhur söze göre “tatmayan bilmez.”²⁴

Zira irfanî ve ruhî konular ve hususlar kelimelerle ifade edilmez; cümle ve ibareler bu hususta kısır kalır. Sadece aynı hâlleri yaşayanlar birbirlerinin hâllerini keşfederek yekdiğerini anlayabilirler.²⁵

هر کسی کاو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

Her kesî k'û dūr mând ez-eşl-ê hîş

Bâz cûyed rûzgâr-ê veşl-ê hîş

4. Vatanından, aslından ayrılan, tekrar aslına kavuşma zamanını arar.

Aslından, kökünden ve kaynağından uzak düşmüş kişi, yeniden aslına kavuşmak için büyük bir çaba içine girer; ayrıldığı vatanına veya sevgilisine tekrar kavuşarak ister ve daima o vuslat anını yaşamayı arzu eder.²⁶

Mevlâna bu beyitte evrendeki varlıkların ve özellikle insanın kemâle doğru seyrini, gidişini açıklamıştır. Nitekim *Mecâlis-i Sab'a*'da der ki:

“Bilin ki hani sel, bütün kuvvetiyle dağlardan, tepelerden apaçık coşarak köpürerek denize koşar; ırmaklar, coşarak köpürerek denize akar; binlerce elle, binlerce ayakla denize ulaşır... Nitekim su katreleri de bu kuvvetle dağlardan akar, ovalardan geçer, asılları olan denizlere ulaşır... Bir dağlıkta yahut bir mağaranın içinde yahut aman vermez bir ovarda bir katre tek başına kalırsa; o katrenin madenî, aslı deniz olduğu için onu arzular; o elsiz-ayaksız katre, eli yokken ayağını atar; denizin özlemiyle elini uzatır; ne sel yardım eder ona, ne de bir dostu vardır. Öyle olduğu halde düşe-kalka yuvarlanmaya koyulur; özlem ayağıyla denize koşar; zevk bineğine biner, yol almaya koyulur...”²⁷

Aslına dönmek de sûfilere göreiki şekilde olur: Biri *ihthiyarî*, yani isteyerek, diğeri de *icbarî* yani zorunlu bir dönüştür. İhtiyarî dönüş tasavvuf

24 Frûzânfer, I, 11.

25 Zemânî, I, 54.

26 Zemânî, I, 54.

27 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mecâlis-i Sab'a* (tas. A. Remzi Akyürek), Ankara 1355 hş., s. 7; krş. www.semazen.net *Mecâlis-i Seb'a* (çev. A. Gölpınarlı), s. 9.

yolcusunun; ârifin dönüşüdür: nitekim *sâlik*, *kâmil insan* ve mürşidin yardımı ve rehberliğiyle çile ve riyazetle arınma yolunu kat eder, nefsini temizler ve hakikate şahit olur. Fakat *icbarî* (zrunlu) dönüş, sadece ölüm veya vücudun yok olmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla bu dönüş diğer insanlara özgüdür.²⁸

من به هر جمعیتی نالان شدم

جفت بد حالان و خوش حالان شدم

Men be-her cem'iyeti nâlân şudem

Cuft-ê bed-hâlân u hûş-hâlân şudem

5. Ben her toplulukta ağladım inledim; derdimi anlatmak için hem iyi hallilerle hem fena hallilerle haşır neşir oldum.

Ben her mecliste, her toplulukta, inledim, ağlayıp durdum; düşük insanlarla da, iyi insanlarla da düşüp kalktım; halimi ve sırrımı anlatabilecek bir hemdem ve sırdaş insan bulup ona ayrılık derdimi açmak için her topluma katıldım; orada ağlayıp durdum; bu amaçla hem düşük insanlarla hem kalbi açık yüce insanlarla arkadaş olup haşır neşir oldum.

Beyitte geçen *hoş-hâl* terkibi şanslı, talihli anlamına geldiği gibi mecazi olarak kalbinin hâlleri yüce ve üstün olan insan yahut ney nağmelerini dinlemekle yüzüne marifet ve huzur kapıları açılan insan demektir. *Bed-hâl* terkibi ise hasta, kalbi kötü ve üzüntülü kimse anlamına gelmekle birlikte burada, kalbinin hâlleri düşük bayağı kimse yahut içinde kötülük (fisk ü fücur) taşıyan veya tabiatı derinliklerinde mal ve makam sevgisi bulunan kimse demektir.²⁹

Veya Frûzânfer'in işaret ettiği gibi *bed-hâl* müzik dinlemekle aşâğılık hayallere dalan kişi ve *hoş-hâl* de müzik dinlemekle İlâhî ve marifet şevki kapıları kendisine açılan ve içinde iyi şeyler doğan kimsedir.³⁰

Bazı sûfi yazarlara göre, *insan-ı kâmil* bütün ilâhî isim ve sıfatlara mazhar olduğu ve kahır ile lütuf sıfatlarını bir arada taşıdığı için herkesle, yani hem *sâlih* kişilerle hem *tâlih* kişilerle içli dışlı olur; onlara eski ulvî hâllerini hatırlatarak kendilerini irşat eder. Haliyle *insan-ı kâmil* aynı zamanda Hak ile halk arasında bir köprü ve vasıta görevini görür. Dolayısıyla iyi-kötü her insan tabakasıyla ilgilenir onlarla içli dışlı olabilir.³¹ Zira *bâtın ehli* açısından doğru yol, insanlara karşı sevecen, yumuşak huylu, şefkatli

28 Zemâni, I, 54.

29 Frûzânfer, I, 11; krş. Zemâni, I, 55.

30 Frûzânfer, I, 11.

31 Zemâni, I, 55.

olmaktır; huysuzluk, nefret, kötülük, tahkir ve ihanet *zâhir ehlînin* yoludur.³²

هر کسی از ظنّ خود، شد یارِ من
از درونِ من نَجست اسرارِ من

Her kesî ez-zenn-ê hûd şud yâr-ê men

Ez-derûn-ê men ne-cust esrâr-ê men

6. Herkes, kendi anlayışına, zannına göre bana dost oldu; ama kimse benim gönlümdeki sırları araştırmadı.

“Zann” ve “şüphe” tasavvuf yolcularının (sâliklerin) yolunu kesen harâmileri ve Hak tâliplerinin şeytanlarını sembolize eder. Tasavvuf yolcuları bu yolkesenlerin kemendinden kurtulmazsa hakikat menziline ulaşamazlar. Dolayısıyla Mevlâna, kendisine sâdik kimsenin zan ve şüpheyeye asla kapılmaması gerektiğini ima eder.³³

İlâve olarak rivayetlere göre Mevlâna'nın çevresi, onu gerektiği gibi tanıyarak takdir etmedi. Bazıları onun metodunu ve fikirlerini hatta semâ ve ney'ine karşı çıkararak bu davranışlarını dinde bidat saydılar. Onun seçkin dostları Şems-i Tebrîzî, Salâhaddin Zerkûb ve Hüsameddin Çelebi hariç, en yakın çevresi bile onun gerçek durumunu anlayıp kavramadı. Ahmed Eflâkî (öl. 1360/1261) bu hususu sûfî şair Fahreddin Irâkî (öl. 661/1262 veya 666/1267)'den şöyle aktarır: “Ve Şeyh Fahreddin daime medresedeki semâ'da hazır bulunurdu ve sürekli Mevlâna'nın azametinden söz ederek âh'lar çekerdi derdi: ‘Hiç kimse onu gerektiği gibi kavramadı; bu dünyaya garip olarak geldi ve garip olarak gitti.’”³⁴

Bu beyit aynı zamanda, hakiki ilim ve marifetin elde edilmesi için kişinin (sâlikin) telkinlerden, evhamdan ve garazlardan soyutlanmasının şart olduğunu ima etmektedir.³⁵

سرّ من از نالهٔ من دور نیست
لیک چشم و گوش را آن نور نیست

Sırr-ê men ez-nâle-ê men dûr nîst

Leyk çeşm û gûş râ ân nûr nîst

7. Hâlbuki benim sırrım, ağlayışımın uzak değildir. Fakat her gözde onu görecek nur, her kulakta onu işitecek güç yoktur.

32 Frûzânfer, I, 12.

33 Zemâni, I, 55.

34 Ahmed Eflâkî, *Menâkibu'l-ârifîn* (tas. Tahsin Yazıcı), Ankara 1976, I, 400; krş. Frûzânfer, I, 12.

35 Frûzânfer, I, 13.

Her ne kadar içimdeki sırlar benim ağlayışlarımda gizli ve ondan ayrı olmayıp her duyanın kulağına erişse de her gözün onu görme yeteneği ve her kulağın onu duyma yetisi yoktur ki o sırlarımı anlasın.³⁶

Genel anlamda insan sözü, konuşması ve tavırlarıyla tanınabilir. Çünkü insanın dışa yansıyan davranış ve hareketleri, onun rûhî niteliklerini ortaya koyar. İnsanın sözleri ve davranışları, onun ruhî niteliklerinin şahididir, aynasıdır; bu yolla kişinin iç âlemi ve derunî hisleri anlaşılabilir... Ancak şu var ki, bir kimsenin gizemleri ve sırları söz ve davranışıyla açığa çıksa da bunu zâhirî hislerle herkes anlayamaz; ancak manevî kirlerden temiz ve arınmış gönül sahipleri, yani âşık ârifler anlayabilir.³⁷

تن ز جان و، جان ز تن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

Ten zı-cân û cân zı-ten mestur nîst

Leyk kes-ra دید-ê cân destur nîst

8. Beden ruhtan, ruh da bedenden saklı değildir; ancak hiç kimseye ruhu görme izni verilmemiştir.

Örneğin vücutla ruh birbirine bağlı olup her biri diğerinden gizli kapalı değilse de hiç kimseye ruhu görme gücü verilmemiştir. Açıkçası cisim ve cisim türü şeylere tutkun olan kimseler, saydam ruhu göremezler. Yani ney'in iniltisi bedeni, iniltinin sırrı ise ruhu simgeler. Ruh nasıl duyularla kavranamıyorsa, neyin iniltisi de duyularla kavranamaz. Dolayısıyla beden nasıl ruhu kavrayamazsa, avâm da Allah dostları ve velîlerinin sırlarını ve gerçek hâllerini kavrayamazlar.³⁸

Üstad Frûzânfer'in de işaret ettiği gibi bu beyitte insan ruhunun adı olarak zikredilen *can* bedeni yöneten ve haz duyan soyut bir cevherdir; beden ise, istek ve iradenin harekete geçirdiği bir araba hükmündedir; beden tepkileri ruhun etkisiyle oluşur. O halde ruh beden farkındadır ve beden de ruhu algılar; hiçbiri diğerinden habersiz değildir. Fakat ruh soyut bir töz olduğu için gözle görülmez.³⁹

آتش است این بانگِ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد، نیست باد

Âteş-est in bâng-ê nây û nîst bâd

Her ki in âteş ne-dâred nîst bâd

9. Bu ney'in sesi ateştir hava değil; bu ateşe sahip olmayan yok olsun!

36 Zemâni, I, 56.

37 Frûzânfer, I, 13.

38 Zemâni, I, 57.

39 Frûzânfer, I, 14.

Ney'in bu nağmesi hakikatte aşktan çıktığı, yakıp erittiği ve dinleyenin varlığını dert ateşiyle tutuşturduğu için bir ateştir; Allah velîlerinin hararetlî ve ateşli sözleridir; bilinen hava, rüzgar ve insan nefesiyle çıkan hava değildir. Bu ateşten nasibi olmayan kimseler yok olsa daha iyidir! Bazı şarihlerle göre, *ney sesi (bâng-ê nây)*'dan maksat semâ'dır.⁴⁰

Frûzânfer'in belirttiği gibi, *ney sesi (bâng-ê nây)*'dan maksat semâ olursa; ve semâ da kurallara uygun yapılırsa sûfilere göre, ruhun leke ve kirlerden temizlenmesine yol açar ve bu sebeple sûfiler semâ'ı nefsin arınması ve kalbin temizlenmesi; hatta ruh ve kalbin süslenme aracı olarak görürler. Bazen zâhîri ibadetlere tercih ederler. Çünkü ateş nasıl herşeyi içinde yok ederse semâ da sâlikin vücudundaki yanlış heves ve arzuları tamamen yok ederek onun kalbini gayıptan gelecek şeyleri (*vâridâta*) ve hakikat nurlarını kabule elverişli hale getirir. İkinci mısradaki aşktan uzak gönül ve muhabbetsiz ruh sûfilere göre katı ve donuktur, işe yaramaz ve zevksiz insan hayvanlarla eşit dolayısıyla aşk ateşini ve zevkini taşımayanın yok olması evladır.⁴¹

آتش عشق است کاندن نی فتاد

جوشش عشق است کاندن می فتاد

Âteş-ê 'ışk-est k'ender ney futâd

Cuşiş-ê 'ışk-est k'ender mey futâd

10. Ney'e düşen aşk ateşidir; şaraba düşen aşk coşkunluğudur.

Şayet ney insanı yakan ve eriten inilti çıkarıyorsa, içine düşen ve kendisinden hüznü verici seslerin zuhûr etmesine yol açan şey, aşk ateşidir. Şarap da coşuyorsa o da aşktan dolaydır.

Aşağıda görüleceği gibi Mevlâna vb. sûfiler aşkla muhabbeti eş anlamlı görürler. Her ne kadar tarifi mümkün görünmese de *Muhabbet* veya *aşk* kısaca; herhangi bir karşılık beklemeksizin mâşûk uğruna nefsi terk ve fedâ etmek, insanın değer verdiği zenginlik, şeref, hayat ve irâde gibi sahip olunan her türlü şeyden vazgeçmektir. "Aşk sûfide Allah'ı sevdiği nisbette, O'nu bütün yaratıklarında görür ve onlara iyi ve güzel davranışlarla yaklaşır. Aşktan yoksun iyiliklerin hiçbirinin değeri yoktur."⁴²

Mesnevî şârihi Kerîm Zemânî'nin bu beyitte yer alan *aşk* sözcüğüyle ilgili yorumunun özeti şöyledir: Bu beyit Eflatunculuk etkisinde kalan işrakiye felsefesinde mevcut "Bütün evrende aşk kuralı geçerli ve aktif

40 Zemânî, I, 57-58.

41 Frûzânfer, I, 15.

42 Bk. Nicholson, [XE "Nicholson"], R. A., *İslâm Sûfîleri* (çev. M. Dağ-K. Işık), Kültür Bakanlığı Yayınları: 262 Ankara 1978, s. 91-92).

haldedir” kuralına dayanmaktadır. Buna göre her varlık, kendinden daha üst bir merteye ve dereceye yani kemâle tutkundur; hedefi sürekli o mertebeye ve dereceye ulaşmaktır; bu şekilde varlıkların kemâle ermesi için harekete geçip çaba göstermesini sağlayan temel faktör de aşktır. Nitekim “aşk” sözcüğü “yapışmak ve birleşmek” anlamına gelen (عشق) sözcüğünden türemiştir. Bu sebeple ağaç gövdesine sınıksı sarılarak onun paralelinde yukarıya doğru çıkan “sarmaşık çiçeği”ne de (عشوق) adı verilmiştir. Aşk kelimesi bazı *Kur’ân*’da ve sahih hadislerde hatta Arap Câhiliyye şii-riinde yer almamıştır. Aşk sözcüğünün temel dini kaynaklarda yer alması olumsuzluğuna kanıt sayılmamıştır. Eski filozof ve ârifler aşk için bazı tanımlar ortaya koymuşlar. Aşkı olumlu-olumsuz değerlendiren çok sayıda görüş ileri sürülmüştür. Örneğin Eflatun’a göre “aşk insanla tanrılar arasındaki bağıdır; onların arasındaki boşluğu doldurur. Aşkın kendisi iyi değildir fakat güzelliğe tutkundur.

Müslüman düşünürlerden özellikle İhvân-ı Safâ bu konuyu ayrıntılı olarak incelemiştir. Özet olarak “Bilge ve filozoflardan bazısı aşkı yermiş ve kirli bir durum olarak nitelemiştir. Bazısı da aşkı ruhî bir erdem sayarak övmüştür. Bir kısmı aşkı Allah’ın verdiği bir delilik saymış bazısı da aşkı bir tür hastalık olarak görmüştür. Fakat bunlardan hiçbirinin aşkın hakikatini kavramadığı ileri sürülmüştür. Bazı felsefecilere göre de aşk muhabbetteki aşırılık ve bir kimseye yahut şeye duyulan aşırı ildir. Buna göre hiç kimse aşktan boş değildir. Çünkü her bir insan bir şeye aşk besler. Birçok düşünür de aşkın bir karasevda veya kuruntu (malihulya) olduğunu ileri sürmüştür. Bazısı da aşkın birliğe/ ittihadı duyulan aşırı şevk olduğunu belirtmiştir.⁴³

Bütün bu nitelermeler bir tarafa aşkın özellikle de sûfilerin dile getirdiği ilâhî aşkın, hakikatte tasavvuf düşüncesinin omurgasını teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Nitekim ünlü sûfi yazar Rûzbihân-i Baklî-yi Şîrâzî (öl. 606/1209) der ki: “Hakk’ın sıfatlarından biri de aşktır. Aşk muhabbetin kemâlidir ve muhabbet de Hakk’ın sıfatıdır. İsimlendirmede yanılmamak gerekir. Zira aşkla muhabbet aynı şeydir.”⁴⁴ Azizuddin Nesefî (öl. 1300) aşk hususunda der ki: “Aşk sâliklerin burakı ve hak yolcularının bineğidir. Aşk, aklın elli yıl biriktirdiği şeyin tamamını bir anda yakar ve âşığı yani tasavvuf yolcusu sâlik arındırarak tertemiz yapar; bir âşığın göz açıp kapamada kat ettiği mesafeyi, âşık olmayan sâlik yüzlerce çileyle elde edemez.”⁴⁵

43 Zemâni, I, 58-59.

44 Rûzbihân Bakî-yi Şîrâzî, *Kitâb-i ‘Abheru’l-‘aşîkîn* (tas. Henry Corbin-Muhammed Mu’in, Tahran 1981, s. 138.

45 Azizuddin Nesefî, I, 59.

Mevlâna dam Kur'ân'dan iktibasla⁴⁶ *aşkın muhabbetle* aynı şey olduğunu ve Allah'ın bir sıfatı ve dolayısıyla sınırsız ve ezeli olduğunu belirtir:

Aşk, Hakk'ın sıfatıdır. Fakat korku, şehvete kapılmış kulun sıfatıdır.

Kur'ân'da "Onlar Allah'ı severler" sözünü okudun ya, bu söz "Tanrı da onları sever"⁴⁷ sözüne eştir.

Şu halde muhabbeti de Hakk'ın sıfatı bil, aşkı da. Azizim korku Hakk'ın sıfatı olamaz.

Hakk'ın sıfatı nerede, bir avuç toprağın sıfatı nerede? Sonradan yaratılanın sıfatı nerede, o pâk olanın sıfatı nerede?

Aşkın sıfatını söylemeye koyulursam yüz kıyamet kopar da yine noksan kalır.

Çünkü kıyametin kopacağı bir zaman, bu dünyanın bir sonu vardır. Fakat Tanrı sıfatına son nerede?

Aşkın beş yüz kanadı vardır. Her kanadı, arştan yer altına kadar bütün kâinatı kaplar.⁴⁸

İlave olarak Mevlâna'ya göre aşk yani ilâhî aşk açıklanamaz, anlatılmaz:

Âşıklık, gönül ağlayışından anlaşılır; gönül hastalığı gibi hastalık yoktur.

Âşıklık hastalığı hastalıklardan ayrıdır; aşk Allah'ın sırlarının usturlabıdır.

Âşıklık ister bu taraftan (insandan) olsun ister o taraftan (Allah'tan) olsun, sonuçta bizi o tarafa yöneltir.

Aşk için ne anlatıp açıklasam, aşkın hakikatine sıra gelince anlattıklarımın mahcup olurum.

Dilin anlatımı aydınlatıcı olsa da dilsiz/ anlatılmayan aşk daha açıktır.

Kalem yazı yazmakta koşarken; aşka sıra gelince kırıldı.

Akıl, aşkı açıklamada eşek gibi çamura battı; aşk ve âşıklığın açıklamasını yine aşk söyledi.⁴⁹

46 "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir." Mâide 54.

47 Bk. *Kur'ân*, Mâide 54.

48 Veled Çelebi (İzbudak), *Mesnevî-i Şerif Tercümesi*, V, beyit 2185 vd.;

49 Karaismailoğlu'nun çevrisi, s. 42 (I/109-115).

نی حریف هر که از یاری برید
 پرده هایش پرده های ما درید

Ney herif-ê her ki ez-yârî burîd
 Perdehâyeş perdehâ-yê mâ derîd

11. Ney, dostundan ayrı düşenin arkadaşıdır, dostudur; onun perdeleri (makamları), bizim perdelerimizi yırttı.

Ney gibi ilâhî nağmeleri terennüm eden insan-ı kâmil, dünya ve dünyalık her şeyden ilgisini kesenlerin dostu ve arkadaşıdır. O tür velilerin manevî makamları ve rütbeleri, sâliklerin gizli-açık, karanlık-nurânî perdelerini yırtarak ortadan kaldırdı; yani yol üzerindeki tuzakları ve engelleri bir bir bertaraf etti. Ney bilinen anlamıyla müzik aleti olarak kabul edilirse ikinci mısraın anlamı şöyle olur: “Neyle çalınan nağme ve terennümler nefsin arınmasına ve insan ruhunun incelmesine yol açarak nefsanî perdelerin yok olmasını sağlar.”⁵⁰

Ama Frûzânfer’in işaret ettiği gibi Mevlâna bu beyitte, ney nağmeleriyle onun içindeki sırların açığa çıktığını kastetmektedir.

Perde yırtmak (perde derîden) birini rezil etmek; sırrını açığa çıkarmak demektir. İkinci perde Arapçadaki hicâb/örtü anlamındadır.

Kamışlıktan kesilen ney ile maşûkundan uzak düşen âşık arasında benzerlik ilişkisi vardır. Zira her ikisi terk edilmişlik ve ayrılık dardını taşımaktadır. Diğer taraftan musiki ahengi dinleyicinin dertli hatıralarını dile getirip yorumlayarak ona teselli verir. Bu sebeple ney ayrılığa maruz kalmış âşıkın arkadaşı, meslektaşı, dostu ve dert ortağıdır. Heyecan verici ve gönüldeki muhtelif halleri açığa çıkardığı için Mevlâna da burada demek ister ki; neyin nağmeleri sırlarımızın perdelerini parçaladı ve içimizdeki sırrı açığa çıkardı.⁵¹

همچو نی زهری و تریاقی که دید؟
 همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟

Hemçû ney zehrî û teryâkî ki dîd?

Hemçû ney demsâz û muştâkî ki dîd?

12. Ney gibi bir zehir ve panzehir kim gördü? Ney gibi bir dostu, bir âşığı kim gördü?

Yüce Hak kahir ve lütuf sıfatlarını taşıdığı gibi, daha önce kendisine işaret edilen kâmil insan da kahir ve lütuf sıfatlarıyla nitelenmiştir. Kâmil

50 Zemâni, I, 59.

51 Frûzânfer, I, 17.

insan, iyinin de kötünün de ölçüsüdür. Günahkârlar ve kötüler için zehirdir; sâlih kişiler ve marifet ehli için panzehirdir. Kâmil insan veya mürşit, tek bir fert için de, hem panzehir hem zehir hükmünde olabilir. Sâlik ya da müride firak ve hicrandan söz edince zehir, kurb ve visal müjdesini verince de panzehir olur.⁵²

Sûfilere göre Semâ da heves ve şehvet amacıyla yapılırsa ve dinlenirse zararlıdır ve zehir hükmündedir; ama kuralına uygun olursa kalb ehli ve âşıklar için yararlı ve şifa verici panzehir olur.⁵³

نی حدیثِ راهِ پر خون می کند
قصه های عشقِ مجنون می کند

Ney hedîs-ê râh-ê pur hûn mî-kuned

kışşehâ-yê ışk-ê Mecnûn mî-kuned

13. Ney çok ıstıraplı; kanlı yolları anlatıyor; Mecnun'un aşk hikâyelerini anlatıyor.

Kâmil insanı simgeleyen *ney* rabbânî aşkın çok problemlili ve tehlikeli yolundan söz eder; varını yokunu; herşeyini ortaya koyup yitiren Mecnun gibi âşıkların serüvenlerini anlatır.⁵⁴ Nitekim ünlü sûfî şâir Ferîduddîn Attâr (öl. 1120)'ın *Mantiku't-tayr*'da işlediği *Simorg hikayesi* ve *aşkın yedi vadisi* bu yolun yani tasavvuf yolunun zorluklarını ve tehlikelerini işaret eder.

Râh-i pur-hûn (kanlı ıstıraplı yol) ihtiyari ölüm şeklinde de yorumlanmıştır (bk. 4. beyit).

محرم این هوش، جز بی هوش نیست
مر زبان را مشتری جز گوش نیست

Mehrem-ê in hûş cuz bî-hûş nîst

Mer zebân-râ muşterî cuz gûş nîst

14. Bu anlayışın sırdaşı, aklını yitirmiş olandan başkası değildir; dilin müşterisi kulaktan başkası değildir.

Hûş, idrak, idrak yetisi, seri ve hızlı idrak; akıl ve anlayış, cismin karşıtı ruh demektir.⁵⁵

Bu anlayışın sırdaşları, sadece *akl-ı meâd* (dünya işlerini idare edemeyen akıl)'e sahip olanlardır. Yani *akl-ı meâş* (dünya işlerini idare eden

52 Zemâni, I, 59-61.

53 Früzânfer, I, 18.

54 Zemâni, I, 60.

55 Früzânfer, I, 20.

akıl)'a sahip kimseler bu anlayışı kavrayamaz. Dolayısıyla hakikat sırlarını, akıl ve şuuruları Hakk'tan gayri hiçbir şeye, dünya ve dünyalıklara işlemeyen *fenâ* hâlindeki (*akl-ı meâd'e* sahip olan) ârifler kavrayabilirler; bu anlayışa yabancı olan veya bu anlayışa karşı çıkanlar bu sırlar karşısında (*akl-ı meâş'a* sahip) sağır ve dilsizler gibidir.

Nitekim dilin, yani sözün müşterisi sadece kulaktır. Kulak dışındaki organlar dilin konuştuklarını anlayıp kavramaz. O halde kişi kalbini evham ve hayallerden arındırıp temizlemedikçe; âşık da benliğini kaybetmedikçe hakikat sırlarını; neyin iniltisini veya gönül sırlarını kavrayamaz.⁵⁶

در غم ما روزها بیگناه شد
روزها با سوزها همراه شد

Der ğem-ê mâ rûzhâ bî-gâh şud

Rûzhâ bâ sûzhâ hemrâh şud

15. Kederimizle günler atbaşı geçti; günler yanışlarla yoldaş oldu.

Kederli aşkımla birlikte günler de gelip geçti, ömür sona erdi. Günler ve zaman yanıp erimemizle birlikte tükendi. Yani âşıklardaki istek derdi ve vuslat şevki daimidir; ömür boyu sürer; bir an olsun kesintiye uğramaz.⁵⁷

Bî-gâh sözcüğü akşam vakti demektir. Burada mecazi anlamda geçen zaman demektir.⁵⁸

روزها گر رفت، گو رو، پاک نیست
تو بمان، ای آنکه چون تو، پاک نیست

Rûzhâ ger reft go rev bâk nîst

Tû bi-mân ey ân-ki çûn tû pâk nîst

16. Günler gittiyse de gitsin, korku yok; sen kal, ey kendisi gibi pâk (münezzeh) bulunmayan (maşûk)!

Eğer bu yakıcı günler geçip ömür de tükendiyse, de ki: Ey ömür git, zira senden korkum yoktur. Fakat sen ey hazreti maşûk bize inayet ve lütufta bulun; zira temiz ve duru olan sadece sensin; senden gayri hiç kimse bu niteliklere sahip olamaz.

56 Zemâni, I, 60; krş. Früzânfer, I, 19-20.

57 Zemâni, I, 61.

58 Früzânfer, I, 21.

Bu iki beyitte beyan edildiği gibi, âşık ve ârife göre, hayatın değer ve itibarı sadece mâşuka kavuşmaktır. Hakikate talip olmanın içinde yer almadığı bir hayat, âşıkın gözünde hiçbir değer ifade etmez.⁵⁹

هر که جز ماهی، ز آبش سیر شد
هر که بی روزیست، روزش دیر شد

Her ki cuz mâhî zı-âbeş sîr şud

Her bî-rûzîst rûzeş dîr şud

17. Balık dışındaki suya doydu; rıziksız olanın günü uzadı.

Balığın biyolojik yaşamı suya bağlıdır. Aynı şekilde gerçek âşık da aşksız olamaz; yani hazreti maşûku arayıp istemeden yaşayamaz. O halde âşıkın hayat iksiri aşktır. Aşk ve irfan pınarından nasibi olmayanın ruhu pejmürde ve sönük olur.

Mevlâna çok defa, aşksız yaşaması imkânsız sâdık âşığı, susuz yaşaması imkânsız balığa benzetmiştir.⁶⁰ Sâlik/ sûfî aşkta ne kadar çok yoğunlaşır daha fazlasını ister; balığın suya doymaması gibi.

در نیابد حال پخته، هیچ خام
پس سخن کوتاه باید، والسلام

Der ne-yâbed hâl-ê puhte hiç hâm

Pes suhen kûtâh bâyed ve's-selâm

18. Olgunun hâlini ham kişi anlamaz; öyleyse söz kısa olmalı, ve's-selâm.

Ham kişi, aşkta pişerek olgunlaşanların hâlini kavrayamaz. Çünkü âşıkların hâllerini sözcük ve ibarelerle izah etmek ve anlamak imkânsız olduğu gibi, dinleyicinin de aynı şekilde sözle onları anlayıp kavraması imkânsızdır. Âşıklık hâli sadece yaşanmakla anlaşılır. O halde sözü kısa kesip susmak gerekir.⁶¹

Sonuç: İslâm edebiyatı ve kültürü dünyasında bir sûfî şair olarak bilinen mütefekkir Mevlâna Celâleddîn ve benzerlerinin hayal dünyasında öne çıkan fikir ve inancın temelinde oluşan değerler, olaylar, ilişkiler ve hayat tarzları genellikle İlâhî aşk diye tabir edilen kavram çerçevesinde cereyan etmektedir.

59 Zemâni, I, 61.

60 Zemâni, I, 61.

61 Zemâni, I, 61-62.

Hakikaten birinci dereceden büyük bir şair olan Mevlâna düşüncelerini, sahip olduğu engin bilgi birikimini içine sığdırdığı zengin ve yaratıcı hayallerle süslü şiir sanatıyla okuyucuya aktarmaya çalışmıştır. İçinde, maddeyle ilgili her şeyini ve benliğini yitiren âşıkın ateşli hallerini, içi boş *neye* benzettiği *Ney-nâme* adlı dizeleri onun bu niteliklerini kanıtlayan başarılı ve önemli örneklerden biridir.

KAYNAKÇA

- Abdülhuseyn Zerrînkûb, *Custcû der Tasavvuf-ê Îrân*, Emîr Kebîr, Tahran, 1379 hş. Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn* (tas. Tahsin Yazıcı), Ankara 1976, I-II.
- Azîzuddîn Nesefî, *Kitâbu'l-insânî'l-kâmil* (tas. Henry Corbin-Marijan Mole) Tahran 1993.
- Bedî'uzzemân Frûzânfer, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, İntişârât-i Zuvvâr, ts. Halilullah Halilî, *Ney-nâme*, Kabul ts.
- Hasan Enverî, *Ferheng-i Bozorg-i Suhen*, Tahran 1381 hş. I-VIII
- Kerîm-i Zemânî, *Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*, İntişârât-i İttılâ'ât, Tahran 1382 hş., I-VI.
- M. Nazîf Şahinoğlu, "Mesnevî", *Makaleler ve Hatıralar*, Beyan Yayınları, 2017, s. 595-604.
- _____, "Mevlâna" *Makaleler ve Hatıralar*, Beyan Yayınları, 2017, s. 465-486.
- Mehmet Nuri Uygun, "Ney", *DİA*, XXXIII, 68-69.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mecâlis-i Sab'a*, (tas. A. Remzi Akyürek), Ankara 1355.
- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî* (haz. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs), Akçağ, Ankara 2007, 1-2.
- Mevlânâ, *Mecalis-i Seb'a*, çev. A. Gölpinarlı.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ, Ankara 2008.
- Nicholson, R. A., *İslâm Süfileri* (çev. M. Dağ-K. Işık), Kültür Bakanlığı Yayınları: 262 Ankara 1978.
- Nimet Yıldım, *Neynâme*: http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=482
- Râziye Fülâdî Sipîhr-Ali Muhammed Mû'zenî, "İrfân û Râbite-i Ân bâ Ney der Mûsi'î û Xoşnivîsî, *Faslnâme-i Tahkîkât-i Ta'lîmî û Ğinâ-yî Zebân û Edeb-i Fârsî, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî*, Bûşehr 1391 hş., XIII, s. 66-82.
- Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî", *DİA*, XXIX, 441-448.
- Rûzbihân Bakî-yi Şîrâzî, *Kitâb-i 'Abheru'l-'aşîkîn* (tas. Henry Corbin-Muhammed Mu'in, Tahran 1981.
- Semih Ceyhan, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 325-334.
- Seyyid Ca'fer-i Seccâdî, *Ferheng-i Istilâhât û Ta'bûrât-i 'İrfânî*, Tahran 1370 hş.
- Süleyman Uludağ, "Ârif", *DİA*, III, 361-362.
- Veled Çelebi (İzbudak), *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*, Defter I-V.
- Yakub-ı Çerhi, *Ney-Name* (çev. Ahmet Cahit Haksever), 2009.

CEMAATE BAĞLILIK ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Ümit HOROZCU¹

Kübra KALKAN²

Makale Geliş: 08.10.2017

Makale Kabul: 10.11.2017

Özet: *Bu çalışmada Cemaate Bağlılık Ölçeği'nin (CBÖ) geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Nihai çalışma İstanbul'da yaşamakta olan 285 yetişkin üzerinde gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin geçerliği açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi; güvenirliği ise Cronbach's Alpha, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu teknikleri ile sınanmıştır. Yapılan analiz sonucunda güvenirlik katsayısı yüksek (Cronbach's Alpha .90, Spearman-Brown Coefficient .89 ve $r = .80$), geçerliği iyi düzeyde ($X^2 / df = 3.18$, RMSEA = 0.09, NFI = 0.96 NNFI = 0.96, CFI = 0.97, RFI = 0.95, RMR = 0.053, SRMR = 0.050, GFI = 0.88, AGFI = 0.84) 13 maddeden oluşan tek boyutlu ölçeğe ulaşılmıştır.*

Anahtar kelimeler: *Cemaat, Dini Grup, Bağlılık, Cemaatçilik*

Attachment To Community: Study Of Reliability And Validity

In this study Attachment to Community Scale's reliability and validity analyses are presented. The data was collected from 285 adult participants who live in Istanbul. The analyses show that Attachment to Community Scale consists of 13 items and one dimension. And the scale is reliable (Cronbach's Alpha .90, Spearman-Brown Coefficient .89 ve $r = .80$) and valid ($X^2 / df = 3.18$, RMSEA = 0.09, NFI = 0.96 NNFI = 0.96, CFI = 0.97, RFI = 0.95, RMR = 0.053, SRMR = 0.050, GFI = 0.88, AGFI = 0.84).

Key Words: *Community, Religious Groups, Attachment, Communitarianism*

1. Giriş

İnsan, yaratılış itibarıyla ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla bir araya gelebilen, sahip olduğu kaynakları paylaşabilen sosyal bir varlıktır. Dahası görünür neden din, ırk, meslek, spor, arkadaşlık vs. birlik-teliği olsa da grup, cemaat yahut topluluk oluşturma insan tabiatında yer

1 Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

2 Hayreddin Karaman Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde Öğretmen.

alan güçlü bir güdüdür. Bir başka ifadeyle gruplar oluşturma insanoğlu için fitrî bir davranıştır.³

Birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olan, amaçları ve ihtiyaçları birbirlerini etkilemelerine neden olacak şekilde bir araya gelmiş insanlardan oluşan topluluklara grup adı verilmektedir.⁴ Gruba dahil olan bireyler diğerleriyle etkileşime girer ve grup içerisinde belirli bir role sahip olur. Şayet bir araya gelmiş bireylerin ortak amaçları, karşılıklı etkileşimleri, grup şuuru ve birlik hissi yoksa böylesi topluluklar, sosyal grup değil sosyal yığın olarak ifade edilir.⁵ Dini gruplar ise dini yönelişler neticesinde ortaya çıkan sosyal gruplardır. Din, grubun oluşmasına tek başına neden olmadığı durumda bile, dindar millet örneğinde olduğu gibi, başka nedenlerle oluşan grubun taşıyıcı motivasyonu olabilmektedir. Ümmet, belirli bir dine ait tüm bireylerin bir araya geldiği genel grup iken, onun da altında, mezhepler, cemaatler, tarikatlar, klikler ve daha küçük dini gruplar teşekkül etmektedir ki din temelinde meydana gelen böylesi gruplara sırf dini gruplar denilmektedir.⁶ Araştırmamız özelinde ifade edecek olursak, cemaatler en önemli dini grup türlerinden biri durumundadır. Ülkemizde bazı azınlık gayri müslim grupları (Ermeni Cemaati, Rum Cemaati vb.) yahut bir bölgedeki etnik grupları ifade etmek için de kullanılan “cemaat” yahut “dini cemaat” kavramı, bunun dışında genellikle Müslüman bir dini liderin veya onun haleflerinin etrafında toplanan, İslam’ı yaşamak noktasında kendine has üslup geliştirmiş grupları (İskenderpaşa Cemaati, İsmailağa Cemaati, Erenköy Cemaati, Süleymanlı Cemaati vb.) ifade etmek için kullanılmaktadır. Ülkemizde bazı dini gruplar ise cemaat ve tarikat kimliğini aynı anda taşımaktadır.

Toplumsal gruplara mensup bireylerin kendi gruplarına duydukları aidiyetin, birey ve toplum için psikolojik ve sosyal doğurguları bulunmaktadır. Öyle ki güçlü aidiyet duyguları genellikle grup içi ilişkileri olumlu, gruplar arası ilişkileri ise olumsuz etkilemektedir. Kendi grubuna duyduğu bağlılığın aşırısına varması durumunda ortaya çıkan grup fanatizmi işin olumsuz denilebilecek sonucunu oluştururken;⁷ kimlik kazanımı ve

3 Ü. Horozcu, “Psychology of Human Disposition: Psychological Researches, Historical Perspective and The Human Dispositions”, İslami İlimler Dergisi, 2017, 25, s.19

4 E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, “Sosyal Psikoloji”, Çev.: O. Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012, s. 496.

5 G. Cezayirli, “Dini Grup ve Toplumsal Grup”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37, s. 365; ayrıca bkz. A. Yapıcı, K. Albayrak, “Öteki’ni Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler”, Dini Araştırmalar, 5(14), ss. 35-59.

6 A. Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, İslami Araştırmalar, 2007, 28(3), s. 291.

7 A. F. Sinanoğlu, “Dini Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları”, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, 5(1), 33-39.; G. Cezayirli, “Dini Grup ve Toplumsal Grup”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37, s. 367.

destek algısı, grup aidiyetinin olumlu neticelerindedir.⁸ Böylesi bir etki, tarikat ve cemaatler için de söz konusu olabilmektedir.

Türkiye'nin sosyo-kültürel ve dinî yapısı içerisinde sayısız dinî cemaat- ve bunlara mensup milyonlarca insan bulunmaktadır. Bu yapılar, insanların psikolojik, sosyal ve kültürel yaşamları üzerinde oldukça etkilidir. Bu etkinin varacağı boyut ise bireylerin bunlara olan bağlılık düzeyiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle bilhassa din sosyolojisi, din psikolojisi ve sosyal psikoloji alanlarında bireylerin dinî gruba olan bağlılık ve aidiyetinin sağlıklı şekilde ölçümlenmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Yakın tarihte ülkemizde yaşanan 15 Temmuz kalkışmasının gerisinde de dinî hüviyet taşıyan bir sosyal grubun yer aldığı düşünülecek olursa, cemaatlere olan bağlılığın düzeyini ölçmenin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Din psikolojisi özelinde söyleyecek olursak, cemaat bağlılığının dinî başa çıkma, yaşam memnuniyeti, iyimserlik, benlik saygısı, kimlik, sosyal destek algısı, ruh sağlığı vb. pek çok değişkenle ilişkisi araştırmaya değer konulardır. Ne var ki alanyanımızı taradığımızda sosyal grup bağlılığıyla ilgili birkaç ölçek çalışmasına rastladığımızda cemaate bağlılığı ölçen herhangi bir ölçek bulamadık. Ancak yine de önemine binaen ilahiyat dışındaki araştırmacıların sosyal gruplara bağlılık ve aidiyeti ölçmek üzere geliştirilmiş oldukları ölçekleri kısaca zikretmek istiyoruz.

Sosyal gruplarda var olan grupla bütünleşmeyi incelemek üzere Stokes (1983) tarafından "Grupta Bütünleşme Ölçeği" adıyla 9 sorudan oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Güvenilirlik katsayısı (Cronbach's Alpha) 0.86 olarak bulunan ölçek, daha sonra bu alanda yapılan çalışmalarda oldukça sık tercih edilmiştir.⁹

Grup bütünleşmesini grubun çekiciliği ve bu grubun kabul edilen bir üyesi olmayı isteme biçiminde kavramlaştıran Evans ve Jarvis (1986) 20 soruluk bir "Grup Tutum Ölçeği" geliştirmişlerdir. İlk aşamada 40 sorudan oluşan ölçek, 26 farklı terapi grubu üzerinde uygulanması sonucu dokuzlu likert tipi 20 soruya düşürülmüştür. Ölçeğin güvenilirlik katsayısı ise oldukça yüksek (0.97) bulunmuştur.¹⁰

Carron ve arkadaşları (1985,1987) tarafından geliştirilen ve spor gruplarıyla yürütülen çalışmalarda en fazla tercih edilen ölçme araçlarından biri olan "Grup Sargınlığı Ölçeği", Aydın ve Öcel tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. 4 faktörden (grubun görevde bütünleşmesi, grubun sosyal bütünleşmesi, grubun sosyal çekiciliği, grubun görev çekiciliği) oluşan 18

8 H. Hökeleklî, "Müslüman ve Öteki, Farklı Dini Grupların Birbirini Algılama Biçimi", *Kur'an-ı Kerim'de Ehli Kitap Tartışmalı İlmî Toplantı*, s. 420.

9 M. Hogg, "Grupta Bütünleşme", Çev.: A. Aktaş, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 51.

10 M. Hogg, "Grupta Bütünleşme", Çev.: A. Aktaş, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 50.

maddelik ölçek, değişik spor takımlarında oynayan 18 ila 30 yaş arası 100 erkek sporcuya uygulanmıştır. Ölçeğin tümü ve alt ölçekler için Cronbach alfa katsayıları .79 ile .69 arasında değişmektedir. Ölçeğin iç tutarlılık kat sayısı ise .793 olarak bulunmuştur.¹¹

Konuyla ilgili bir başka çalışmaya imza atan Duru (2015), Malone, Pillo ve Osman (2012) tarafından geliştirilen “Genel Aidiyet Ölçeği”ni (GAÖ) Türkçe’ye uyarlamış ve psikometrik özelliklerini araştırmıştır. 442 üniversite öğrencisinin katıldığı çalışmada faktör analizi neticesinde 12 maddeli, toplam varyansın % 67.53’ünü oluşturan iki faktörlü bir ölçek elde edilmiştir. Genel Aidiyet Ölçeği’nin iç tutarlılık katsayısı .92, kabul edilme/içerilme alt ölçeğinin iç tutarlılık katsayısı .89, reddedilme/dışlanma ölçeğinin iç tutarlılık katsayısı ise .91.’olarak tespit edilmiştir.¹²

Sosyal gruplara üye olan bireylerde gelişen aidiyet duygusunu ölçmek üzere Uçar (2010) tarafından “Grup Aidiyeti Ölçeği” geliştirilmiştir. Beşli likert tipi 6 maddeden oluşan ölçek 590 katılımcıya uygulanmıştır. Yapılan faktör analizinde maddeler toplam varyansın %56,8’ini açıklamaktadır. Ölçeğin güvenilirlik katsayısı ise .85 olarak bulunmuştur.¹³

Aslan (2013) tarafından değişik toplumsal gruplara üye gençlerin gruba bütünleşme düzeyini belirlemek için “Grupla Bütünleşme Ölçeği” geliştirilmiştir. Ölçek, yaşları 12-24 arası değişen toplumsal grup üyesi 203 katılımcıya uygulanmıştır. Yapılan analiz ve değerlendirmeler sonucunda beşli likert tipi cevapları olan 12 maddelik “Grupla Bütünleşme Ölçeği” elde edilmiştir. Ölçeğin Spearman-Brown iki yarı test güvenilirlik katsayısı .92 ve Cronbach’s Alpha katsayısı .90 olarak bulunmuştur. Yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda bu ölçeğin tek faktörden oluştuğu ve bu faktörün toplam varyansın % 61.54’ünü açıkladığı görülmektedir.¹⁴

Görüldüğü üzere grup aidiyet ve bağlılığını ilgilendiren bazı çalışmalar bulunsa da doğrudan cemaat bağlılığını ölçen herhangi bir ölçek çalışması bulunmamaktadır. Bu bakımdan geliştirmiş olduğumuz *Cemaate Bağlılık Ölçeği*’nin (CBÖ) alanyazında önemli bir boşluğu dolduracağını tahmin ediyoruz.

11 O. Aydın, H. Öcel, “Grup Sargınlığı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenlik Çalışması”, Türk Psikoloji Yazıları, 2006, 9 (18), s. 18-32.

12 E. Duru, “Genel Aidiyet Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Geçerlik ve Güvenlilik Çalışması”, Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, 2015, 5 (44), 37-47.

13 M. E. Uçar, “Üniversite Öğrencileri Ve Üniversiteden Mezun Olan Bireylerin Sosyal Sermaye Düzeylerinin Benlik Biçimleri Ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, s. 84-85.

14 S. Aslan, “Toplumsal Gruplara Üye Olan ve Olmayan Gençlerde Kimlik Yönelimi, Toplumsal Karşılaştırma, Arkadaşlara Bağlılık ve Grupla Bütünleşme”, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013, s. 113-121.

2. Cemaate Bağlılık Ölçeği

2.1. Süreç

Ölçek, bir dizi çalışmanın ardından teşekkül ettirilmiştir. Öncelikle alanyazın taranarak cemaate bağlılığı ölçen ölçme araçlarının bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Bununla birlikte çoğunluğu sosyal psikoloji alanından olmak üzere cemaate bağlılığı dolaylı olarak ilgilendiren grup aidiyeti ölçekleri incelenmiştir. Daha sonra uzman görüşleri de alınmak suretiyle bir cemaat müntesibinin cemaatine veya cemaat liderine ilişkin sahip olabileceği düşünce ve inançları maddeler halinde sıralanmıştır. Ardından bu düşünce ve inançları ifade eden bir soru havuzu hazırlanmıştır. Üzerinde yapılan tartışmalar sonucunda oluşturulan ilk formda 34 soru yer almıştır. Bu form ilk etapta İstanbul'da yaşamakta olan, Türkiye'de yaygın şekilde bulunan 4 farklı cemaate mensup 56 kişiye uygulanmıştır. Bu ilk uygulamanın ortaya koyduğu veriler oldukça sağlıklı bir forma sahip olduğunu göstermiş olmakla birlikte anlaşılması güç bazı maddeler yeniden düzenlenmiştir. 2017 yılı Kasım-Aralık aylarında nihai çalışma gerçekleştirilerek ölçeğe son hali verilmiştir.

2.2. Örneklem

Nihai çalışma yine farklı cemaatlere mensup yaşları 18 ile 68 arası değişen 92'si erkek ve 193'ü kadın olmak üzere toplam 285 katılımcıya uygulanmıştır. Basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle çalışmaya dahil edilen katılımcılara kartopu yöntemiyle ulaşılmıştır.

2.3. Ölçeğin Yapısı ve Hesaplama

Tek faktörlü bir yapıya sahip CBÖ, Bana Hiç Uygun Değil (1 Puan), Bana Uygun Değil (2 Puan), Bana Kısmen Uygun (3 Puan), Bana Büyük Ölçüde Uygun (4 Puan) ve Bana Tamamen Uygun (5 Puan) olmak üzere 5'li Likert tipi 13 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 13, en yüksek puan ise 65'tir. Puan yükseldikçe kişinin cemaatine olan bağlılığının kuvvetlendiği anlaşılmaktadır. 13 maddenin 5'i (3., 5., 7., 9., 12.) ters, 8'i ise düz olarak hesaplanmaktadır.

2.4. Geçerlik Analizi

2.4.1. Açımlayıcı Faktör Analizi

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Barlett Küresellik (Sphericity) Testi ile hesaplanmıştır. 285 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan faktör analizinde KMO değeri .937 çıkmıştır. Bu değer aynı zamanda örneklem büyüklü-

ğünün yeterli ve faktör analizi için uygun olduğu anlamına gelmektedir.¹⁵ Barlett testi sonucunda da kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [$X^2 = 1679.632$, $p = .000$]. Bu veriler, yapının faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.

Total Variance Explained tablosunda görülüşü gibi tek bir faktörün ölçüşün toplam varyansının %48.78'ini açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde faktörün toplam varyansın %30'unu açıklaması yeterli kabul edilmektedir.¹⁶ Bu da CBÖ'nün tek faktörlü ve geçerli bir ölçek olduğuna işaret etmektedir.

Açıklanan Toplam Varyans Tablosu:

Component	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	% Cumulative	Total	% of Variance	% Cumulative
1	6.341	48.780	48.780	6.341	48.780	48.780
2	1.070	8.232	57.012			
3	834	6.417	63.428			
4	692	5.326	68.754			
5	642	4.937	73.691			
6	587	4.515	78.206			
7	505	3.888	82.094			
8	480	3.695	85.788			
9	439	3.377	89.165			
10	413	3.176	92.341			
11	377	2.898	95.239			
12	342	2.632	97.871			
13	277	2.129	100.000			

Yapılan faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 21madde analiz dışı bırakıldı. Kalan 13 maddenin analizi yapılırken, kuramsal açıdan tek faktörlü bir yapının daha uygun olacağı düşüncesinden hareketle analiz tek faktöre göre yapılmış ve bu tabloda ve aşağıdaki iki faktöre göre çıkarılmış bileşenler matrisi tablosunda görüldüşü gibi özdeğeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan iki faktör ortaya çıkmıştır. Ne var ki varyansın yüzde 48.7'sini açıklayan birinci faktörün ardından sadece yüzde 8.2'sini açıklayan ikinci faktöre giren maddelerin faktör yükleri oldukça düşük olmasının yanı sıra bu maddelerin birinci

15 Ö. Çokluk, G. Şekercioğlu, Ş. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi, Ankara 2012, s. 219.

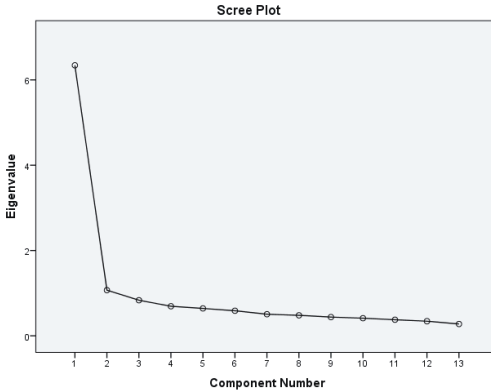
16 Ö. Çokluk, G. Şekercioğlu, Ş. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi, Ankara 2012, s. 227.

faktördeki yük değerleri ikinci faktördeki yük değerlerinden en az 0.2 kadar daha fazladır. Bu durum ikinci faktörün ihmal edilebileceğini, ölçeğin tek faktörlü olarak kabul edilebileceğini göstermektedir.

İki faktör için yapılan bileşenler matrisi tablosu:

	Component	
	1	2
1	780	
2	746	
3	736	
4	733	-384
5	724	
6	721	362
7	717	-491
8	711	367
9	683	
10	680	
11	679	
12	576	
13	558	366

Screeplot çizelgesi incelendiğinde grafiğin keskin yamaç şeklindeki birinci faktörün ardından plato yaptığı görülmektedir. Bu da ölçeğin tek faktörlü bir yapı arzettiğini onaylamaktadır.



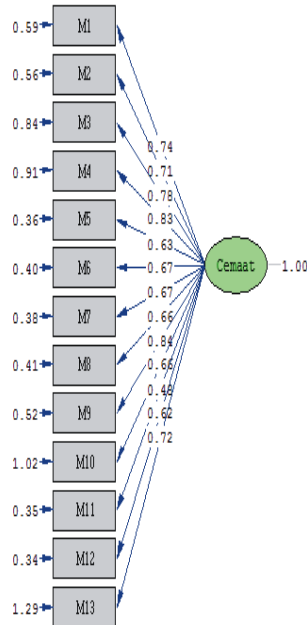
Bileşenler matrisi tablosunda görüleceği üzere 13 maddenin tamamının faktör yük değerlerinin .558 ve üzerindedir. Bu, tek faktörlü bu ölçeğin oldukça sağlıklı bir yapıda oluşunun bir başka göstergesidir.

Tablo: Tek faktörlü bileşenler matrisi tablosu:

1	Dünya görüşümü, hayata bakışımı içinde bulunduğum cemaatin görüşlerine paralel olarak belirlerim.	780
2	Evlilik, meslek vb. konularda karar verirken cemaatimin/cemaat liderimin görüşünü göz önünde bulundururum.	746
3	Kendimi bu cemaatin bir üyesi olarak görmüyorum	736
4	Eğitim hayatının başlangıcında olsam cemaatimin/cemaat liderimin tasvip etmediği bir okulda okumam.	733
5	Cemaatimin tercihi siyasi tercihim etkilemez	724
6	Bu cemaatin bugün olmayacağını söyleseler kendimi kötü hissederim.	721
7	Cemaatimde kendimi iyi hissetmezsem çıkarım	717
8	Zor zamanlarımda cemaatimden yardım görüyorum.	711
9	Evlilik çağında olsam cemaatim/cemaat liderim tasvip etmese de kendi uygun gördüğüm kişiyle evlilik yaparım.	683
10	Olur da dini bir konuda cemaatimin görüşü mezhebimin görüşüyle çelişirse cemaatimin görüşünü tercih ederim.	680
11	Bu cemaatin üyesi olmaktan mutluluk duyuyorum.	679
12	Her ne kadar bu cemaate üye olsam da bundan daha iyi cemaatler olabilir.	576
13	Cemaatim/cemaat liderim herhangi konuda bir şey söylerse onu sorgulamam.	558

2.4.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Cemaate Bağlılık Ölçeği Path Diagramı:



Chi-Square=241.05, df=65, P-value=0.00000, RMSEA=0.098

Açımlayıcı faktör analizinin ardından tek faktörlü yapının uygunluğunu görmek amacıyla yaptığımız doğrulayıcı faktör analizinde ulaşılan sonuçlar aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo: Doğrulayıcı faktör analizi değerleri tablosu

X ² /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	RFI	RMR	SRMR	GFI	AGFI
3.18	0.09	0.96	0.96	0.97	0.95	0.053	0.050	0.88	0.84

Tabloda da görüleceği üzere, $X^2 = 206.75$, $Df = 65$, P Value: 0.00, $X^2 / df = 3.184$,¹⁷ Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation - RMSEA)= 0.09¹⁸, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index – NFI = 0.96¹⁹, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) = 0.96²⁰, Görece Uyum İndeksi (Relative Fit Index-RFI) = 0.95²¹ Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index - CFI) = 0.97²², Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) = 0.053²³, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0.050²⁴, Uyum İyiliği İndeksi (Goodness of Fit Index - GFI) = 0.88,²⁵ Düzeltilmiş Uyum İyiliği İndeksi (Adjusted Goodness of Fit Index - AGFI) = 0.84²⁶. Bu değerler göz önünde bulundurulduğunda GFI ve AGFI değerleri dışında tüm analiz kalemlerinde iyi veya mükemmel değerlere sahip olduğu, dolayısıyla tek faktörlü CBÖ'nün iyi uyum verdiği söylenebilir.

2.5. Güvenirlik Analizi

13 maddenin yeniden yapılan güvenirlik analizinde ölçeğin iç tutarlılığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısının .904 olduğu, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı $r = .80$ ve Spearman-Brown Coefficient katsayısının .893 olduğu görülmüştür. 0.70'in üzerindeki değerlerin güvenirliliğe işaret ettiği düşünülürse, bu değerler CBÖ'nün oldukça yüksek bir güvenirlik katsayısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

2.6. Sonuç

Ülkemizin mevcut sosyo-kültürel yapısı içerisinde, kendisini bir dini grup veya cemaate bağlı hisseden bireylerin sayısının milyonları geçtiği

17 3'ün altında olması mükemmel, 5'in altı orta düzey uyum.

18 .05'ten küçük olması mükemmel, 0.05 ile 0.10 arası kabul edilebilirdir. İdeal ve kabul edilebilir değerler için bkz. Ö. Çokluk, G. Şekercioğlu, Ş. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi, Ankara, 2012; Timothy A. Brown, *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research*, The Guilford Press, USA, 2006.

19 .95'in üzerinde olması mükemmeldir.

20 .95'in üzeri mükemmel değerdir.

21 0.90'in üzerinde olması iyi değerdir.

22 .05'in altı mükemmel, 0.05 ile 0.1 arası kabul edilebilir değerdir.

23 .05'in altı mükemmel, 0.05 ile 0.1 arası kabul edilebilir değerdir.

24 .05'in altı mükemmel değerdir.

25 .90'dan büyük olması iyi değerdir.

26 .90'dan büyük olması değerdir.

tahmin edilmektedir. Bu bağlılık kiminde sempati düzeyinde olabilirken kiminde ise fanatizm düzeyinde olabilmektedir. Cemaate bağlılığın ve bu bağlılığın düzeyinin bireylerin psikolojilerinin yanı sıra dini düşünce, tutum ve davranışlarını etkilediği açıktır. Bu durum, herhangi bir cemaate bağlı bireylerin bağlılık durumunu ölçmeye yarayacak bir ölçeğe ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Oysa alanyazın incelendiğinde böyle bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu sâikle başlatılan çalışma sonucunda 13 madde ve tek faktörden oluşan Cemaate Bağlılık Ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .90, Spearman-Brown Coefficient katsayısı .89 ve korelasyon katsayısı .80 olarak tespit edilmiştir. Geçerlik analizi kapsamında yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ortaya çıkan faktörün toplam varyansın yüzde 48.7'sini açıkladığı tespit edilmiştir. Sosyal bilimler alanında geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde toplam varyansın yüzde otuzunun açıklanmasının yeterli olduğu kabul edildiği düşünülürse ölçeğin tek faktörlü yapısı oldukça uygundur. Son olarak doğrulayıcı faktör analizi sonucunda uyum indeksleri $X^2 / df = 3.18$, RMSEA = 0.09, NFI = 0.96, NNFI = 0.96, CFI = 0.97, RFI = 0.95, RMR = 0.053, SRMR = 0.050, GFI = 0.88 ve AGFI = 0.84 olarak tespit edilmiştir. Tatmin edici olduğunu söyleyebileceğimiz bu değerler, CBÖ'nün Türkiye'de bireylerin cemaate bağlılık düzeyini güvenilir ve geçerli bir şekilde ölçen sağlıklı bir ölçek olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aronson, E., Wilson, T., Akert. R. (2012) Sosyal Psikoloji, Çev.: O. Gündüz, İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- Aslan, S. "Toplumsal Gruplara Üye Olan Ve Olmayan Gençlerde Kimlik Yönelimi, Toplumsal Karşılaştırma, Arkadaşlara Bağlılık ve Grupla Bütünleşme", Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013.
- Aydın, O., Öcel, H. (2006) "Grup Sarginliği Ölçeği: Geçerlik ve Güvenlik Çalışması", -Türk Psikoloji Yazıları, 9 (18), s. 18-32.
- Brown, Timothy A.: *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research*, The Guilford Press, USA, 2006.
- Cezayirli, G. (1997) "Dini Grup ve Toplumsal Grup", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37, s. 365-375.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G., Büyüköztürk, Ş. (2012) "Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik", Pegem Akademi, Ankara.
- Duru, E. (2015) "Genel Aidiyet Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, 5 (44), s. 37-47
- Efe, A. (2007) "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı", İslami Araştırmalar, 28(3), ss. 290-301.
- Hogg, M., (1997) "Grupta Bütünleşme", Çev.: A. Aktaş, İstanbul, Sistem Yayıncılık.
- Hogg M. ve Ark. (2014) "Sosyal Psikoloji", Ankara, Ütopya Yayınları.
- Horozcu, Ü. (2017) "Psychology of Human Disposition: Psychological Researches, Historical Perspective and The Human Dispositions", İslami İlimler Dergisi, 25, ss. 9-26.
- Hökekleli, H. (2007) "Müslüman ve Öteki, Farklı Dini Grupların Birbirini Algılama Biçimi", Kur'an-ı Kerim'de Ehli Kitap (Tartışmalı İlmi Toplantı), s.405-420.
- Sinanoğlu, A. F. (2014) "Dini Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5(1), 33-39.
- Uçar, M. E. (2010) "Üniversite Öğrencileri Ve Üniversiteden Mezun Olan Bireylerin Sosyal Sermaye Düzeylerinin Benlik Biçimleri ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Wach, J. (1987) "Din Sosyolojine Giriş", Çev.: B. İnandı, Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Yapıcı, A., Albayrak, K. (2002) "Öteki'ni Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler", Dini Araştırmalar, 5(14), s. 35-59.

SEKÜLERLEŞME YA DA DÜNYEVİLEŞME ANAFORUNDA İNSAN (KÂRUN ÖRNEĞİ)

Kerim BULADI*

Makale Geliş: 08.08.2017

Makale Kabul: 10.10.2017

Özet: Kur'ân, rahmet kaynağı ve hidayet rehberidir. Kur'ân, insana; Allah'a, kendisine, diğer insanlara, canlılara ve eşyaya olan sorumluluğunu anlatmak ve onu sırat-ı müstakime ulaştırmak için çeşitli metotlara başvurmuştur. Kur'ân kıssaları da bu yöntemlerden biridir. Kıssalar, geçmişte vuku bulan hadiseleri somut bir şekilde ortaya koyarlar. Kur'ân'ın anlatımlarında canlı, hareketli, etkili bir tasavvur vardır.

Karûn kıssasının iyi okunması ve anlaşılması, günümüzde hâkim kılınmak istenilen bireyselliğin dolayısıyla kendi menfaatinden başka bir değer tanımayan zihin karmaşasının da sorgulanmasına yardımcı olacaktır. Karûn kıssası, ötekileri unutturan seküler bir yaklaşımın, pragmatist bir düşüncenin, evreni ne hale getirdiğinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Ulusal ve küresel ölçekte oluşan ekonomik ve sosyal krizlerin alt yapısını, bu zihniyetin oluşturduğu söylenebilir. Ulusal ve küresel zenginliğin belirli ellerde ve devletlerde tekelleşmesi, bu anlayışın ve psikolojinin ürünüdür.

İnsanlık, güçlü olmayı sadece servet biriktirmekte, üstün teknoloji üretmekte, menkul ve gayrimenkul değerlere sahip olmakta sananların inkırazına, Karûn örneğinde olduğu gibi bugün değilse bile ileride şahit olacaktır. Bu ilâhî kanunu kimse geri çevirmeye muktedir değildir. Kârûn'un şahsında Kur'ân, bu uyarıyı bütûn insanlığa yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıssa, Karûn, Ulusal, Küresel.

Abstract: QARÛN; FROM THE PERSPECTIVE OF REVELATION.

Qur'an is the source of mercy and guide of salvation. Qur'an applies various methods in order to guide people to the straight way and to remind them their responsibilities to God, themselves, other people, living things, and goods.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, kerimbuladi@hotmail.com.

The parables of Qur'an is one of those methods. Parables put the events that had occurred in the past in a concrete way. There is an effective, vibrant and bustling conception in Qur'an.

A well reading and full understanding of "The Parable of Qarûn" will help us to question the chaos of the mind which does not know any other value except for its own interest. The Parable of Qarûn will also contribute to the understanding of the secular approach, which makes "the others" forgotten and pragmatic idea that makes the universe very hard place to breathe in.

The substructure of economic and social crises in national and global scale can be said to be constituted by this mentality. The monopolization of national and global wealth in certain hands and states is the product of this approach and psychology.

Being powerful is not just hoarding money, producing superior technology, owning securities and real estate. The downfall of those people who think in this way, will be witnessed in future if not today. No one has this strength to turn down the Divine Law. Qur'an has this warning for all humanity, under the name of Qarûn.

Key Words: Qur'an, Life, Parable, Qarûn, National, Global.

GİRİŞ

Hidayet ve rahmet kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, insanları sırat-ı müstakime ulaştırmak, onlara varlık sebeplerini anlatmak ve kavratmak için çeşitli metotlara başvurmuştur. Geçmişle ilgili sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, sosyo-politik değerlendirmelerde bulunabilmek için, Kur'an kıssalarına başvurmak büyük önem taşımaktadır. Peygamberlerin risâlet görevlerini ifa ederken uyguladıkları yöntemlere işaret edilmesi, onların karşılaştıkları problemlere değinilmesi, muhatap oldukları kitlelerin tavır ve davranışlarına dikkat çekilmesi, Kur'an kıssalarının önemle üzerinde durduğu hususlardır. Kıssalar, geçmişte yaşanan hadiseleri canlı bir şekilde ortaya koyar. Kur'an kıssalarını okuyan, dinleyen ve mütalaa eden bir kimse, tarihin derinliklerinde vuku bulan olayları, günümüzde cereyan ediyormuş gibi algılamaya ve tasvir etmeye başlar. Kur'an kıssalarının, tarihin derinliklerinden yaptığı bu projeksiyon, insanın ibret almasını, içe dönük olarak esaslı ve şümüllü bir muhasebe yapmasını sağlar. Bu çalışmamızda günümüzde cereyan eden iktisadi ve ekonomik krizlere, sekülerizmin ya da dünyevileşmenin tuzağına düşen insan tipolojisine ışık tutan Karûn Kıssası ele alınacaktır. Bu kıssanın ortaya koyduğu cihanşümül mesajın aracılığıyla dünyevileşmenin temelini oluşturan zihniyetin psikolojik yansımaları irdelenecektir. Kapitalizmin, tüketim ve kâr putunun sarmalları arasında kendi menfaatinden başka bir değer tanımayan mantık sorgulanacaktır. Ötekileri unutturan bireysel

anlayışın ve pragmatist düşüncenin arka planı üzerinde durulacaktır. Temiz toplumun oluşturulması için, iman ve amel bütünlüğünün önemini kavrayarak kendilerine verilen bilginin farkındalığını gösteren ilim erbabına, emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yaparak tebliğ sorumluluğunu idrak eden mübelliğlere, her devirde şiddetle ihtiyaç duyulduğuna temas edilecektir.

Karûn Kıssası

Kur'an'da, Karûn'un adı ve ona dair kıssa çeşitli âyetlerde zikredilir. Mü'min Sûresi'nde, Musa (a.s)'ın, bir kısım mucize ve açık delillerle Firavun, Hâmân ve Karûn'a gönderildiği şöyle açıklanır: *"Andolsun ki biz, Musa'yı mucizelerimizle ve apaçık delille, Firavun'a, Hâmân'a ve Karûn'a gönderdik. Onlar: Bu çok yalancı bir sihirbazdır! dediler."*¹ Görüldüğü gibi bu âyette, o günkü toplumun liderleri durumunda olan kişilere Hz. Musa'nın açık delillerle gönderildiğinden söz edilmektedir. Hâmân ve Karûn, ilahlık davasında bulunan², İsrailoğullarını bölüp parçalayan, onları ezen ve erkek çocuklarını boğazlatan³ Firavun'un yardımcıları ve en yakın arkadaşlarıdır. Yukarıdaki âyette Firavun'un veziri Hâmân'la birlikte Karûn'un da zikredilmesi, onun söz konusu cemiyette önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Bu üçlünün ismi bir başka âyette ise şöyle anlatılır: *"Karûn'u, Firavun'u ve Hâmân'ı da (helâk ettik). Andolsun ki, Musa onlara apaçık deliller getirmişti de, onlar yeryüzünde büyüklük taslamışlardı. Halbuki (azabımızı aşıp) geçebilecek değillerdi. Nitekim, onlardan her birini günahı sebebiyle cezalandırdık. Kiminin üzerine taşlar savuran rüzgarlar gönderdik, kimini korkunç bir ses yakalayverdi, kimini yerin dibine geçirdik, kimini suda boğduk. Allah, onlara zulmetmiyor, asıl onlar kendilerine zulmediyorlardı."*⁴

İlk âyette Karûn'un ismi birinci sırada zikredilmiştir. Bu durum, söz konusu üçlünün Hakk'a karşı büyüklük göstermekte, Hz. Musa'nın tebliğine karşı direnme hususunda birbirini destekledikleri ve ortak hareket ettiklerini gösterdiği gibi aynı zamanda onların, yaşadıkları toplumun elitleri olduklarını da vurgulamaktadır. 40. âyette ise, bu üçlünün işledikleri günahları sebebiyle azaba müstahak oldukları zikredilmiş, yaptıkları isyan, küfür ve nankörlükleri oranında da bir kısım cezalara çarptırıldıkları ifade edilmiştir.

1 Mü'min, 40/23-24.

2 Kasas, 28/38; Nâzi'ât, 79/24.

3 Kasas, 28/4.

4 Ankebût, 29/39-40.

Kasas Süresi'nde, Karûn'a büyük bir servet verildiğinden söz edilir. Kendisine lütfedilen serveti kötüye kullanan, Allah yolunda harcamaktan ve insanlara ihsan etmekten kaçınan Karûn, sahip olduğu maddî varlığı kendi ilmi ve becerisi sayesinde elde ettiğini iddia etmektedir. Karûn, ta-kındığı zinet ve giydiği kaliteli elbisesi ile kavminin yanına çıkarak maddî gücünü göstermek istemiş; değer yargıları, algıları ve kıymet ölçüleri dün-yevileşme üzerine kurulmuş olan kimseleri, imrendirmeyi başarmıştır. Bu husus Kur'ân'da şöyle anlatılır:

*"Karûn, Musa'nun kavminden idi. Onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor ta-sırdı. Kavmi ona şöyle demişti: Şımarma! Bil ki, Allah şımarıkları sevmez. Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) âhiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez. Karun ise: O (servet) bana ancak kendimdeki bilgi sayesinde verildi, demişti. Bilmiyor muydu ki Allah, kendinden önceki nesillerden, ondan daha güçlü, ondan daha çok taraftarı olan kimseleri helâk etmişti. Günahkârlardan günahları sorulmaz (Allah onların hepsini bilir). Derken Karûn, ihtişam içinde kavminin karşısına çıktı. Dünya haya-tını arzulayanlar: keşke Karûn'a verilenin benzeri bizim de olsaydı; doğru-su o çok şanslı! dediler. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle dediler; Yazıklar olsun size! İman edip Salih amel yapanlara göre Allah'ın mükâfâtı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir. Nihayet biz, onu da, sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah'a karşı kendisini savunup kurtarabilecek kimselerden değildi."*⁵

Âyetlerde açıklandığı gibi Karûn, ne Hakk'a ne de halkına karşı görevi-ni yapmıştır. İleride de değineceğimiz gibi Karûn, bir semboldür. Karun, kendi çıkarlarını düşünen, değer ölçüsü olarak serveti önceleyerek çevre-sine ve insanlara karşı sorumluluğunun farkında olmayan kimselerin bir idolüdür.

Karûn'un Kimliği, Şahsiyeti ve Kişiliği

Bir insanı daha iyi tanıyabilmenin en önemli yolu, onun kimliği hak-kında bilgi sahibi olmaktır. Kimlik, bir kimsenin aidiyetini, ailesini, çevre-sini ve kökenini bildirmesi açısından mühim bir ölçü sayılabilir. Kur'ân-ı Kerîm, Karûn'un kimliği hakkında önemli ipuçları vermektedir. *"Karûn, Musa'nun kavminden id"* ifadesi, Karûn'un, Hz. Musa'ya çok yakın bir çev-re-den olduğunu göstermektedir.

Kârûn'u anlatan âyetler, onun kişiliği ve şahsiyeti hakkında çok mühim ipuçları vermektedir. Bu bağlamda şahsiyet ve kişiliğin ne anlama geldiğini de açıklamakta yarar vardır: Şahsiyet, cismânî ve manevî, objektif ve sübjektif cepheleriyle bir insanın bütün vasıflarını, bütün hatalarını ifade eder.⁶ Kişilik, bir insanın duyusu, düşünüşü, davranış tarzlarını etkileyen faktörlerin kendisine özgü bir görüntüsüdür. Kişilik, çok kapsamlı bir kavram olup bireyin, biyolojik ve psikolojik, kalıtsal ve edinik yeteneklerini, güdülerini, duyularını, isteklerini, alışkanlıklarını ve bütün davranış özelliklerini içine alır.⁷ Marton Pince, şahsiyeti, "Doğuştan olan tüm yaratılış özelliklerimiz, insiyak, iştah, güdü ve yönelişlerimizle sonradan kazandığımız bütün davranış yöntemlerimizin toplamıdır" diye tarif eder.⁸

Bu tariflere göre düşünüldüğünde kendini beğenmesi, egoistçe bir tavır sergilemesi, mala karşı aşırı tutkusunu, istikbârı (kendini üstün görerek insanları küçümsemesi), Hz. Mûsâ'yı yalanlaması ve onu sihirbaz olarak nitelemesi, ekonomik varlığı ile şımarması, yaşadığı çevrenin hukukuna riayet etmemesi ve dünyevileşmesi gibi özellikler, Kârûn'un kişiliğini ve şahsiyetini önemli ölçüde yansıtmaktadır.

Kârûn, Tevrat'ta Korah diye anılmakta ve çöl hayatında Mûsâ'nın otoritesine karşı başlatılan isyan hadisesinde başrolü oynamaktadır. Kârûn, Tevrat'ta, Mûsâ ve Hârûn'a karşı çıkarılan bir isyan hareketiyle gündeme gelmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Kârûn, Hz. Mûsâ'nın kavminden, zenginliğiyle mağrur bir kişi olarak takdim edilir. Gösterişi seven, kavminin arasında bazılarının hayranlığını celbeden, halkın uyarılarını dikkate almayan ve kendini beğenen bir kimse olarak anlatılan Kârûn hakkında İslâmî kaynaklarda çeşitli rivâyetler vardır. Tevrat'ta şeceresi verilerek onun, Musa'nın amcasının oğlu olduğu belirtilir. Mûsâ ve Hârûn'dan sonra İsrailoğulları'nın en bilgilisi ve en üstünü sayıldığı, Tevrat'ı çok güzel okuduğu, İsrailoğullarının Mısır'da yaşadığı dönemlerde Firavun tarafından onlara yönetici tayin edildiği, fakat tıpkı Sâmiri gibi Allah düşmanı olup bozgunculuk çıkardığı, Hz. Mûsâ'dan simya ilmini öğrendiği belirtilmekte; evinin, elbiselerinin, hazinelerinin özellikleri ve gösterişli tavırları nakledilmektedir.⁹

Hz. Mûsâ'nın amcazadesi, (teyzesinin oğlu, ya da amcası) olduğu söylenen Kârûn, önceleri Hz. Musa'ya iman etmiştir. Fakat hırsı ve kıskançlığı yüzünden münafıklığa yeltenmiştir. İsrailoğulları'nın başında Firavun'un

6 M. Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, 1949, s. 140.

7 Bkz. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul, 1994, s. 224-225.

8 Asaf Demirbaş, *Karakter ve Din Eğitimi*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nisan, 1981, sy. 1, s. 139.

9 Ömer Faruk Harman, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 519-520.

görevlisi olarak bulunmuştur. Onlara karşı zalimlik ve taşkınlık etmiştir. Bir taraftan servetiyle, bir taraftan ilmiyle övünmüş ve şıarmıştır. Rivâyete göre İsrailoğulları içerisinde Tevrat'ı en iyi okuyan kimse odur. Kimya ve ticaret sahasında da çok bilgili olduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Ne var ki, sonunda, gerek ilmi, gerekse serveti ona fayda sağlamamış, inançsızlığı ve azgınlığı yüzünden helâk olup gitmiştir.¹⁰

Kârûn'un Değer Yargısı

Kur'an, Kârûn'un değer yargılarının ve öncelediği olguların dünyalık kazanımlar ekseninde şekillendiğini anlatır. Kârûn, Kur'an'da güçlü-kuvvetli büyük bir topluluğun, anahtarlarını bile taşımakta zorlandığı hazinelerin sahibi bir kişi olarak tanıtılır. Bu derece ekonomik güce sahip olan Kârûn, yaşadığı toplumun hakkına tecavüz etmiş, çevresinin kazandığı servette hakkı olmadığını iddia etmiştir. Allah Teâlâ'nın kendisine lütfettiği nimetlerden insanlara ihsanda bulunmayı istememiştir.

Kur'an'ın, Kârûn'un kavmine karşı haksızlık ettiğini "beğâ" kavramıyla ifade etmesi dikkate şayandır. "Beğâ"; haset etmek, haddi aşmak, kibirlenmek, şıarmak, zulmetmek, bozgunculuk etmek, haktan yüz çevirmek¹¹ gibi anlamlara gelir. Kavmi ona "Şıarma..." diye ikazda bulununca Kârûn, onları küçümsemiş, uyarılarını dikkate almamış hatta haddini aşacak tavırlar sergilemiştir. Öte yandan kavminin Kârûn'a, "Şıarma! Allah şımaranları sevmez" şeklindeki dikkat çekici söylemi, onun hak hukuk tanımadığına da işaret etmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın verdiği nimetlere şükreden ve çevresini ihmal etmeyerek sehâvette bulunan bir kimseye, böyle bir uyarının yapılmasının bir faydası yoktur. "Yeryüzünde fesat çıkarma" şeklinde Kârûn'un dikkatinin çekilmesi bu açıklamayı teyit etmektedir. Zaten bir sonraki âyette Kârûn'un, kendisine yapılan ikazlara değer vermediği ve yapılan tavsiyelere kulak tıkadığı açıkça görülmektedir. Bu âyeti günümüz ölçeklerine göre düşünürsek, Kârûnlaşan insanlara böyle bir uyarıyı yapan bir topluluğun bulunmasının gerekliliğini kolayca anlamış oluruz.

Kârûn, "*O (servet), bana ancak kendimdeki bilgi sayesinde verildi*" ifadesiyle, kendi kazanımları üzerinde hiçbir kimsenin hak ve söz sahibi olamayacağını deklare etmiştir. Bu algı, bütün inkârcıların ve âhireti

10 Bkz. Zemahşeri; Zemahşeri, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmidî't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabîyyi, Beyrut, ts. III, 429-430; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camîu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995, c. VII, cz. XIII, 284; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitabî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c. IV, 231-233; Ali Özek ve arkadaşları, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâlî*, Medine, 1992, Kasas Sûresi, 76. âyetin izahı.

11 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Darü İhyâüt-Türâsî'l-Arabîyyi, Beyrut, 1999, I, 457-458.

unutarak dünyevileşmenin tuzağına düşenlerin ortak özelliğidir. Nitekim bir âyet-i kerîmede bu hususa şöyle vurgu yapılır: *“İnsana bir zarar dokunduğu zaman bize yalvarır. Sonra kendisine tarafımızdan bir nimet verdiğimiz vakit “Bu bana ancak bilgimden dolayı verilmiştir” der. Hayır o, bir imtihandır. Fakat çokları bilmezler. Bunu onlardan öncekiler de söylemişti; ama kazandıkları şeyler onlara fayda vermedi.”*¹²

Yukarıdaki âyetlerde, ikiyüzlü bir insan karakteri ortaya konulmaktadır. Bir zarar ve sıkıntıya maruz kaldığında Allah'a yalvaran, nimete ve refaha ulaşınca söz konusu sıkıntı ve yakarışlarını unutarak nankörlük eden, sahip olduğu maddi değerleri, kendi bilgisi sayesinde kazandığını sanan bir insan tasvir edilmekte ve onun psikolojisi anlatılmaktadır. Kârûn da benzer tavır sergilemiş ve aynı iddiada bulunmuştur. Âyetten anlaşıldığına göre daha önceki nesillerden aynı zihniyete sahip olanlar da benzer söylemde bulunmuşlar, bundan sonra da onlarla ortak paydada buluşan insanlar, aynı karakteri sergileyeceklerdir.

Ulusal ve küresel düzeydeki ekonomik ve sosyal krizlerin alt yapısını, bu zihniyetin oluşturduğu söylenebilir. Ulusal ve küresel zenginliğin/sermayenin belirli ellerde tekelleşmesi, bu anlayışın ve psikolojinin ürünüdür.

*“Andolsun ki, kendisine dokunan bir zarardan sonra biz ona bir rahmet tattırırsak: Bu benim hakkımdır, kıyametin kopacağını sanmıyorum. Rab-bime döndürülmüş olsam bile muhakkak O'nun katında benim için daha güzel şeyler vardır, der.”*¹³

Bu âyet, inkârcı ve kıyametin vukuuna inanmayan bir insanın tavrını ortaya koymaktadır. Varlık, bolluk ve rahata kavuşan nankör bir kimşenin davranışını tasvir eden âyet, bu düşüncede olanların özelliklerine vurgu yapmaktadır. Söz konusu âyette kendini üstün görme/istikbâr, bencillik ve şımarıklık gibi özellikler, bu tip insanların vasfı olarak yansıtılmıştır. İnkâr, nankörlük, tepeden bakma, nefsini terbiye edememe gibi nitelikler, dünya hayatından başka bir hayatın varlığına inanmayanların¹⁴ müşterek vasıflarıdır ki, Kur'ân bu zihniyet sahiplerini uyarmakta ve onların sapık bir yolda olduklarını açıkça vurgulamaktadır.

Kârûn da kendi bilgisi ve çabası sayesinde zengin olduğunu iddia etmiş ve yaşadığı çevrenin serveti üzerinde hakkı olmadığını dillendirmiştir. Bu zihniyete göre, ötekilerin, zenginlerin servetinde hakları yoktur. Ötekilere vermek ve destek olmak bu algılayışa terstir. Kapitalizmin tüketim ve kâr putununun arka planında Kârûn zihniyetinin yattığı söylenebilir. Bu

12 Zümer, 39/49-50.

13 Fussilet, 41/50.

14 Bk. Câsiye, 45/24.

zihniyetin hayat tarzı haline getirilerek normalleştiği toplumlarda ekonomik sömürü düzeni yerleşmiş ve insanlar, eşyanın emrinde bir köle haline getirilmiştir.

Bir başka âyette inkarcıların temel özelliğine şöyle vurgu yapılır: “*Âlâlah’ın size rızık olarak verdiklerinden hayra sarf ediniz; denildiğinde, kâfirler mü’minlere dediler ki: Allah’ın dilediği taktirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız? Siz gerçekten apaçık bir sapıklık içersindesiniz.*”¹⁵ İnsana rızık veren ve onu varlık sahibi yapan Allah’tır. Bu yüzden infak eden kimse, kendi malından değil, Allah’ın kendisine rızık olarak ihsan ettiğinden harcadığını düşünmeli, bu şuurla dağıtmalı ve bu konuda cimrilikten sakınmalıdır. Zira sahip olduğu servet kendisinin değildir. Kur’ân, bu hususta şu uyarıyı yapar: “*Size ne oluyor da, Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz? Hâlbuki göklerin ve yerin mirası Allah’ındır.*”¹⁶

Kârûn, bilgili ve yetenekli olmakla övünmüş, infaktan kaçınmış, kendinden önceki asırlarda yaşayan güçlü-kuvvetli ve daha fazla servet sahip olanların helâk edilişinden ders çıkarmamıştır. Şayet bilgi, kabiliyet ve zenginlik, dünyevi saadetin, güç ve iktidarın yegâne garantisi ise, niçin bu faktörler onun helakini ve sarayının yerin dibine geçirilişini önleyemedi? Her başarıyı servet birikiminde sananların, bu konuda ciddi murakabe yapmaları gerekir ki, Kur’ân böyle bir ve muhasebenin yapılmasını herkesten ve özellikle bu algıya sahip olanlardan istemektedir. Kur’ân kıssalarının, temel gayelerinden biri de budur.

Sahip olduğu ekonomik gücünü kendi sermayesi olarak görmek, nimeti lütfeden Allah’a karşı nankörlüktür. Zira yaşanan hadiseler, güçlü sanılan iktidarların, ekonomilerin ve elden çıkmayacağı sanılan nimetlerin ne kadar hızlı bir şekilde zeval bulduğunu göstermektedir. Kârûn’un şahsında Kur’ân, bu uyarıyı bütün insanlığa yapmıştır.

Servetiyle başkalarına gurur ve kibir gösterilerinde bulunma basitliği sergileyen, dilimizdeki ifadesiyle “görmemiş” tavrı ortaya koyan her devirdeki insanın, Kur’ân’daki sembol isminin Kârûn olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kârûn, bir yerden başka bir yere giderken sahip olduğu her şeyi beraberinde götürme hastalığına tutulmuştur.¹⁷

Kârûn kıssası, Allah Teâlâ’nın zengin kıldığı kimseler için ibret levhasıdır ve aynı zamanda bir uyarıdır. Ayrıca bu kıssa, zenginlerin mallarına imrenen yeterli ekonomik güce sahip olmayan kimselerin de ders alacağı önemli bir hadise olarak görülmelidir.

15 Yâsin, 36/47.

16 Hadid, 57/10.

17 Abdullah Çimen, *Niçin Helâk Oldular*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 384.

Kur'ân, birçok kavmin ve bireyin, fesat çıkarmaları, bozgunculuk yapmaları, istikametten sapmaları sebebiyle helâk olduğunu bildirmektedir.¹⁸ “Allah fesat çıkaranları sevmez”¹⁹ âyetinden anlaşılacağı üzere Kârûn'a kavmi bozgunculuk yapmaması için uyarıda bulunmuştur. Bu durum, Kârûn'un fesatçı, bozguncu birisi olduğunu göstermektedir. Bir toplumda servetin tekelleşmesi ve öteki kitlenin yoksulluğa mahkûm edilmesi, o toplumun istikrarını bozan en önemli âmil olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyada yaşanan olumsuzlukların, istikrarsızlıkların, fitne ve fesadın, terör ve anarşinin belki de en önemli sebeplerinden biri de budur.

İnsanlara tepeden bakan bir değer yargısı ile özdeşleşen Kârûn, Fırvun ve Hâmân üçlüsünün geçtiği âyetlerde bunların ortak vasıflarının, kibir, başkalarını küçük görme ve aşağılama olduğu belirtilmiştir.²⁰ Kibir, inkârcıların en belirgin karakteri olarak görülür. Kibir, büyüklük, büyülenme anlamına gelir. İstikbâr da kendini büyük görme manasını içerir.²¹

Küfür kavramının mana yapısındaki en mühim öge, “tepeden bakma” yahut “küçük görme” dir. Kur'ân, küfrün yapısındaki bu ögeyi, özellikle vurgulamaktadır. Öyle ki, birçok hallerde bu öge ile kâfirin, en tipik vasfı temsil olunmaktadır. Kâfir, insanları küçük gören ve kendisiyle övünen bir kişidir. Kendilerini büyük görenler, imanı kabul etmezler. Diğer taraftan âyetlere iman etmeyenler de kendilerini büyük görmekten başka bir şey yapmamaktadırlar.²²

İnkârcıların kendilerini üstün ve değerli, başkalarını ise küçük görmelerinin arka planında yatan zihniyet, büyüklük duygusudur. Üstünlük psikozunu bir yaşam tarzı haline getiren inkârcılar, tarih boyu ötekileri hep hor görmüş, basite almış hatta daha yakın bir zamana kadar onları insan kategorisinde bile değerlendirmemiştir. “Rönesans devrinde, Müslümanlar da başkaları gibi insan kabul edilmeye başlandı.”²³ Bu anlayış, inkârcıların zihniyet yapısını yansıtmaktadır.

Kârûn, kavminin kendisine yaptığı uyarıları, “Bu hazineleri, ben kendi ilimim ve imkânımla kazandım” diyerek dikkate almamış, kibir ve gururla zinetini sergileme yarışına girmiştir. Kendi serveti ve etrafı ile gururlanmak inkârcıların ayrılmaz özelliğidir. Şu âyet bu gerçeği önemle vurgulamaktadır: “Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şumarık kişileri; biz: Size gönderilmiş olan şeyi inkâr ediyoruz

18 Bkz. A'raf, 7/74, 86; Yunus, 10/9; Kasas, 28/4, 27; Neml, 27/14; Ankebüt, 29/28-29.

19 Kasas, 28/77,

20 Ankebüt, 29/39.

21 Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 482-483.

22 Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, tercüme, Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, s. 193-194.

23 M. Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm*, tercüme, Abdülaziz Hatip, İzmir, 1993, s. 27.

demişlerdir. Ve: Biz malca ve evlatça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak değiliz, dediler.”

Kârûn'un, onun zihniyetinde olan inkârcıların, dünyevileşmenin tuzağına düşmüş zenginlerin ve âhireti umursamayan bilginlerin dün de bugün de aynı karaktere sahip olduklarını Kur'ân'ın verdiği bilgilerin ışığında söylememiz mümkündür. Küresel kapitalizmin zihniyet haritasında, yeterince mal varlığı olmayan ve tüketmeyen insanın değeri yoktur. Mal varlığı olan ve tüketen, hürmete ve değere layıktır anlayışı, maalesef dünya toplumlarının en kayda değer çıkmazdır. Öte yandan günümüzde âhirete inandığını söz ve fiilleriyle deklare ettiği halde Kârûn'un zihniyeti ile özdeşleşen Müslüman zenginlerden de söz edilmesi, bu konunun ciddiyetini göstermektedir.

Kârûn'un Pragmatist Yaklaşımı

Kur'ân'ın, gerek servetin elde edilmesi gerekse harcanması ile ilgili ortaya koyduğu ilke, yalnız kazanan kişinin değil toplumun menfaatini içermektedir. Servet sahibi, mikro ölçekte toplumunun, makro düzeyde ise bütün insanlığın sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmesine doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunmalıdır. Kişinin sahip olduğu servet ve imkânı, yalnız kendi çıkarları için harcamasını Kur'ân sert bir şekilde tenkit etmektedir. *“Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyâmet gününde boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır...”*²⁴, *“Size ne oluyor da, Allah yolunda harcamıyorsunuz? Halbuki göklerin ve yerin mirası Allah'ındır...”*²⁵ gibi âyetler, bu gerçeği önemle vurgulamaktadır. Diğer taraftan kazanılan servette, bir başkalarının haklarının da bulunduğunu Kur'ân, her fırsatta dile getirmiştir.²⁶ Bu yüzden kişi, yalnız kendi menfaatini değil aynı zamanda toplumun diğer bireylerinin haklarını ve faydasını da düşünmelidir.

Âhiret gününe ve hesap vereceğine yakinen inanmayan insan, tüketim ve harcamaları ile toplumun diğer kesimlerine karşı sosyal statüsünü belirgin bir şekilde gösterme psikozuna girer. Bunun neticesinde dünya hayatının cazibesi karşısında daha alt gelir grubuna sahip insanlar, onun servetine ve büyüleyici yaşantısına imrenmeye başlar. Kârûn kıssasında da aynı hadiseyi müşahede etmekteyiz. Demek ki, Kur'ân, Kârûn ve benzerlerinin şahsında bir zihniyet haritası çizmekte ve sorgulama yapmak-

24 Âl-i İmrân, 3/180.

25 Hadid, 57/10.

26 Bkz. Me'âric, 24-25.

tadır. Burada güdülen amaç, daha sonraki nesillerin yaşanan hadiseden ibret almaları ve aynı tuzağa düşmemelerini sağlamaktır.

Karûn, serveti ile gururlanmanın yanında ona aşırı derecede güvenmekte ve sahip olduğu maddi iktidarın hiç elinden çıkmayacağını sanarak şımarmasını sürdürmektedir. Onun bu tavrı, kavmi tarafından kınanmış ve “Şımarma! Allah şımaranları sevmez” ifadesiyle uyarılmıştır.

Âyette geçen “feriha” fiili, iki anlama gelir. Birincisi, sevinmek, ikincisi, şıarmaktır. Buna göre âyet’in manası, “Ey Karûn, dünyadaki malının çokluğu ile sevinip şıarma. Çünkü bu şekilde şımarıp sevinen kimseyi malı, âhiret işlerinin dışında başka işlere yöneltir (âhirete hazırlanmaktan alıkoyar)” şeklindedir.²⁷

Mücahid, “Şımarma! Allah şımaranları sevmez” cümlesindeki “ferihîn” sözcüğünü, “Allah’ın kendilerine verdiği nimetlere şükretmeyen şımarıklar, övünenler ve mütekebbirler” şeklinde tefsir etmiştir.²⁸

Seyyid Kutub ise, bu âyeti şöyle yorumlar: “Şımarma! Malınla gururlanarak, servetine güvenerek, hazinene dayanarak, gücüne ve kudretine aldanarak aşırı sevinme ve şıarma. Kendine o malı veren gerçek nimetin sahibini ve O’nun verdiği nimeti unutma, bu yüzden hamd ve senada bulunmayan azgın ve şımarık kimseler gibi olma. Kendisini mal sevgisine kaptıran, gönlünü hep onunla meşgul eden, zihnini tamamen malî konulara hasreden ve böylece Allah’ın kullarına kuruntu yapan kimseler gibi şıarma.”²⁹

Bu yorumlar çerçevesinde mesele mütalaa edildiğinde, kendisine lüt-fedilen nimet ve imkânlardan dolayı şıarmak, aşırı gitmek, nimeti ihsan edeni unutmak, gerekli yerlere infak etmeyerek malın şükürünü yerine getirmemek, dünyevileşerek âhireti unutmak, Karûn ve onun gibi hareket edenlerin en belirgin karakteridir. Doğrusu, bu gruba sadece kanaatimize göre inkârcılar girmemektedir. Kendisini Müslüman olarak tanımlayıp da Kur’ân’ın, üretim ve tüketim ahlakı ile ilgili belirlediği ilkelere bağlı kalmayarak dünyevileşmeyi bir hedef şeklinde idealleştiren, yoksula, fakire ve yaşadığı çevreye karşı maddî ve manevî sorumluluklarını unutan, lüks ve israf içerisinde yaşadığı halde çalıştırdığı kimselere insanca yaşabilecekleri ücreti vermeyen, bütün hayatını dünyada ebedî kalacakmış gibi kurgulayan ve kulluk görevlerini unutan kimseler, Karûn zihniyetinin bir iz düşümü olarak karşımıza çıkmaktadır.

27 İbn Maanzûr, Lisânü'l-Arab, I, 212.

28 Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *age.*, c. X, cz. XX, 70-71.

29 Seyyid Kutub, *age.*, V, 2711.

Sekülerizm, genelde dini, kutsalı hayatın dışına itme olarak algılanır. Sekülerleşme, Latince soeculum kelimesinden gelir. Kelime, asır veya devir anlamını taşımaktadır. Ama dördüncü- beşinci asırlardan itibaren muhtemelen “bir devrin ruhu” fikrinin uzantısı olarak “dünya” anlamını da üstlenmiştir. O tarihlerde de kelimeye karmaşık bir anlam atfedilmiştir. Kelime aynı zamanda tanrıyla uyuşmayan bir hayat ve hayat şekli anlamında da kullanılmıştır. Weber, rasyonel mantığın, modern yaşamın nerdeyse tümünde nasıl etkin hale geldiğini araştırmış, sonuçta buna “kapitalizmin ruhu” adını vermiştir. Weber’in araştırması, Batı medeniyetinde XVI. yüzyıldan itibaren birbiri ardınca hayatın tüm alanlarında “olayların izahının bu dünyadaki tecrübeler ve insan aklına müracaatla mümkün olduğu” inancına dayalı bir sürecin oluşmaya başladığını ortaya koymuştur. Shiner’in ifade ettiği gibi dünya artık “kendi kendine yeten nedensel bir yapıya” sahiptir. Bu dünya görüşü, artık bu dünya dışındaki güçlere başvuran açıklamaların tamamen kullanımdan kalkması anlamına gelmektedir.³⁰

Tariflerden ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi sekülerizm, dinin ortaya koyduğu değerleri tanımamakta, insan aklının kavramakta aciz kaldığı gerçekleri reddetmekte ve yaratıcıyı dışlamaktadır. Bu zihniyet ve akım daha sonraları reddedilse ve sorgulansa da, etkisini sürdürmekte ve kapitalizmin ilahlaştırdığı kâr ve tüketim putunun gölgesinde merhametten yoksun bir şekilde insanlığı tuzağına düşürmeye devam etmektedir. Çağımızda geniş bir hâkimiyet alanı bulan bencillığın ve egoizmin ivme kazanmasıyla bu tuzağa âhirete inandığın söyleyen insanların da düştüğünü görmek mümkündür. Bu yüzden biz, batı kültürünün gölgesinde vücut bulan ve şekillenen sekülerizm kavramının yerine, Kur’ân’ın da ısrarla üzerinde durduğu, dikkat çektiği ve kaçınılmasını istediği “dünyevileşme” kavramını kullanabiliriz. Kendisini Müslüman olarak tanımlayanlar ve arada sırada da olsa İslam dinin ritüellerini yerine getirmeye çalışanlar, ya da İslam’ın temel esaslarına riayet ettiği halde içini dolduramadıkları için âhiret inancı konusunda yakîni dereceye eremeyenlerin, her ne kadar sekülerizm bağlamında dini dışlama gibi bir duruma düştükleri söylenebilir de, dünyevileşmenin çarkları arasında Karûn’un zihniyet anaforuna girmekten kurtulamayacakları ifade edilebilir. Kur’ân’a inanan mü’minlerin, Karûn kıssasından çıkaracakları en önemli ders de bu olsa gerektir.

Dünyevileşmenin bir ideal olarak benimsendiği günümüzde, dünyaya ve onun değerlerine hızlı bir yöneliş vardır. Bu teveccühün, âhireti haya-

30 William H. Swatos-Kevin J. Christiano, *Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni*, Sekülerizm Sorguluyor, Hazırlayan, Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, içinde, s. 98-99.

tın merkezine almayanlar tarafından yapılmasını anlamak kolaydır. Fakat âhirete inanan müminlerin, kulluk görevlerini unutturacak derecede servete düşkünlüğünü ve dünyevî değerlere bağlılığını anlamak oldukça zordur. Böyle bir durum, mü'minlerin, "âhirete yakinen inanırlar" sıfatı ile çelişmektedir.

Hız. Peygamber, mü'minlerin ileride bu tehlikeli tuzağa düşmemesi için önemli açıklamalar ve ikazlarda bulunmuştur. Peygamber (s.a.v), Ebû Ubeyde'yi Bahreyn'in vergisini toplamak için göndermiştir. Hız. Peygamber, Bahreyn halkı ile anlaşma yapmış ve onlara Ala' b. Hadrami'yi vali olarak atamıştır. Ebu Ubeyde, Bahreyn'den mallarla (geri) dönmüştür. Ensâr, Ebu Ubeyde'nin gelişini duymuş ve Peygamber (s.a.v.) ile birlikte sabah namazına gelmiştir. Peygamber (s.a.v)'in, sabah namazını kaldırıp ayrıldığı görülen Ensar, derhal Resûlullah (s.a.v)'in önüne çıkmıştır. Hız. Peygamber, onları görünce gülümsemiş ve şöyle buyurmuştur: "*Zanne-derim siz, Ebû Ubeyde'nin Bahreyn'den bir şey ile geldiğini duydunuz.*" Ensar, "Evet ey Allah'ın Resûlü!" diye cevap vermiş, bunun üzerine Hız. Peygamber, "*O halde sevininiz ve sizi sevindirecek şeyi ümit ediniz. Vallahi! ben sizin namınıza fakirlikten korkmuyorum. Fakat ben sizin namınıza dünyanın sizden öncekilere serildiği gibi, size de serilmesinden ve dünya için onların yarıştıkları gibi sizin de yarış etmenizden, dünyanın onları helâk ettiği gibi, sizi de helâk etmesinden korkuyorum.*"³¹ buyurmuştur. Bir diğer rivayete göre Hız. Peygamber, şu açıklamada bulunmuştur: "... Vallahi! Benden sonra sizin şirke sapmanızdan (Allah'a ortak koşmanızdan) korkmuyorum. Fakat ben sizin dünya (malı) için yarışmanızdan korkuyorum"³² "Onları alıkoymuş gibi, sizi de alıkoymasından korkuyorum" rivayeti de vardır.

Günümüzde azımsanmayacak derecede Müslüman kitlenin, servet yığma ve dünyalık elde etme konusunda sekülerlerle bir başka deyişle âhirete inanmayanlarla yarış ettikleri görülmektedir. Varlıklı Müslümanların, giyim, kuşam, lüks, israf, gösteriş, çok katlı binalar, villalar, devre mülkler vs. açısından âhirete inanmayan ya da bu konuda zafiyeti olanlarla azami derecede uygunluk gösterdiği de söylenebilir. Müslüman'ın, ailesini geçindirilmesi, toplumda yardım edilmesi gereken güçsüzlere destek olması, davasını tebliğ ve irşat etmesi için zengin olmasının lüzumu, tartışma bile kabul etmez. Asıl irdelenmesi gereken konu, kazanılan servetin "*O ki mal toplamış ve onu sayıp durmuştur. (O), malının kendisini ebedi kılacağını zanneder.*"³³ anlayışı ile istif edilmesi ve gereken hayır yollarına sarf edilme-

31 Buhârî, Cizye, 1, Rikâk, 7; Müslim, Zühd, 6; Tirmizî, Kıyâmet, 28; İbn Mâce, Fiten, 18.

32 Buhârî, Rikâk, 7.

33 Hümeze, 104/2-3.

mesidir. Diğer taraftan kulluk görevlerinin aksatılması ya da bu konuda gösterilen zafiyet gibi ciddi sonuçlar doğurmasıdır. Zikredilen bu hususlar, Müslümanların çağımızda yaşadıkları itikadî, amelî ve ahlâkî olumsuzluklar olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanıldığı gibi yaşayamamanın önündeki en büyük engel, dünyevileşme ile birlikte gelişen mal hırsı ve adeta tüketim ve kârın kapitalist mantığı ile putlaştırılması hadisesidir. İşte bu çerçevede Kârûn kıssasının iyi okunması ve anlaşılması büyük önem arz eder.

Âyette, Karûn'un kavmine kendini beğendirmeye çabasına girmesine "*Kârûn, ihtişam içinde kavminin karşısına çıktı...*" ifadesiyle işaret edilmiş, onun karakter yapısına vurgu yapılmıştır. Aslında Kârûn'u tanımak için bu tespit önemli bir ipucudur. Başkalarını küçük görenlerin belki de en önemli sıkıntısı, kendini beğendirmeye hastalığıdır. Kârûn, bu marazî halini davranışlarıyla açık bir şekilde hissettirmektedir. Bu durum, kendini beğendirme psikolojisinin tavrı ve davranışlara yansımalarıdır.

İhtişamla kavminin karşısına çıkan Kârûn'un, üstünlük eğiliminin kuvvetlenmesi ile ruh hayatında büyük bir çatışma başladığı görülür. Bunun sonucu olarak, güçlülük ve üstünlük dürtüsü daha açık bir şekilde belirmeye başlar ve bunun neticesinde o, hedefine yaklaşmak için daha fazla göze görünen hareketlere başvurur. Bu karaktere sahip olan insan, büyük bir zafer beklentisine girer. Böyle bir insan gerçekçi olamaz. Sürekli olarak başkalarına nasıl bir izlenim verdiğini ve onların kendisi için neler düşündüğünü merak eder. Böylelikle en sık rastlanan karakter özelliklerinden biri olan kendini beğenmişlik ortaya çıkar.³⁴

Kârûn'un, varlıklı ve üstün olduğunu kanıtlamak için gösterişli bir kıyafet ve zinetlerle kavminin karşısına çıkması, onun Hakk'ın rızasından ziyade halkın hoşnutluğunu ve beğenmesini kazanma peşinde olduğunu, sanal bir itibar kazanmanın yollarını aradığını gösterir. Adler'in dediği gibi, kendini beğenen insan, başkalarının yargılarıyla hiç ilgilenmez. Bunları kendi çıkarlarına kullanmaya çalışır. Kendini beğenme duygusu, belirli bir dereceyi geçtikten sonra çok tehlikeli bir durum arz eder. Bu kişi, en fazla kendini düşünür, başkalarının kendisi hakkında ne düşündüklerini bilmek ister³⁵

Kendini beğenmek, insanı her türlü gelişmeden alıkoyan kötü bir alışkanlıktır. Bu karaktere sahip olan kimse, her şeyde kendi çıkarını önceler. Kendini beğenen insanlar, her zaman imtiyazlı bir durum beklerler. Daha yakından bakıldığında üstün olma psikozu, akla gelebilecek her türlü biçimde dışarı yansır. Bu eğilim, ferdin tutum ve davranışlarında,

34 Bkz. Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar, İstanbul, 1985, s. 149.

35 Bkz. Adler, Alfred, *aje.*, s. 149-150.

giyim ve kuşamında ve insanlarla olan ilişkilerde kendini belirgin bir şekilde gösterir. Kasas Sûresi, 76. âyette Kârûn'un bu özelliğine işaret edilmiştir. İnsanların, makamı, mevkii, maddi varlığı, kudreti, şan ve şöhreti ile değerlendirildiği günümüzde, söz konusu özelliklerin etkin bir şekilde makes bulduğu görülür. Kur'ân, insanları, mevki, makam, servet ve kudreti ile değil, Allah'a olan bağlılıkları ve takvaları ile değerlendirmektedir.³⁶ Kur'ân, Kârûn kıssasında maddi imkânların, insanı değerlendirmede bir ölçü olamayacağına önemle vurgu yapmıştır.

Kur'ân'a göre toplumların yozlaşmasına, hatta helâkine neden olan büyük zulümlerden biri, ekonomik refahtan kaynaklanan azgınlık ve şımarıklıktır. Kur'ân, medeniyetlerin çöküş sürecinde toplumlar üzerinde söz sahibi olan mütreflerin yani, verilen nimetlerle şımaranların, taşkınlık yapanların etkili olduğunu haber verir. Meselâ şu âyet-i kerîme bu durumu açıkça ifade etmektedir: *"Biz nimetleri içinde şımaran nice memleket halkını helâk etmişizdir..."*³⁷ Yüce Allah, verdiği nimetler ve hayırlar sebebiyle şımaran insanları sevmediğini haber vermektedir.³⁸ Şımarma noktasına varan sevinme, taşkınlık yapma ve tüketimiyle üstünlük iddiasında bulunma, fakir ve yoksulları üzdüğü gibi, nimete karşı düşkünlük, bencillik ve kendini beğenmeye de sebep olmaktadır.³⁹

Kârûn'un Akıbeti

Kur'ân, cezaya müstahak olan toplumların ve bireylerin çarptırıldıkları ilâhî cezaları, çeşitli kavramlarla açıklamıştır. Bu cezaların, toplumların ya da bireylerin davranışları ile orantılı olarak verildiği görülür. Ölmek, yok olmak, ortadan kaldırmak gibi manalara gelen "helâk" ve "helâk etmek", öldürmek, yok etmek" anlamlarını taşıyan "ihlâk"⁴⁰, darmadağın etmek, parçalamak anlamlarına gelen "temzîk"⁴¹, yerle bir etmek, kökünü kazımak anlamlarına gelen "tedmîr"⁴², yerin dibine geçirmek, batırmak anlamında kullanılan "husuf"⁴³ gibi kavramlar, ilahî cezaların çeşidini, niteliğini, şiddetini ve neticelerini göstermektedir.

Merhum Muhammed Hamdi Yazır'a göre, küfrün ve nimetin inkârının azabı, yalnız âhirette değil, dünyada da büyüktür. "Nimet ne kadar büyük, ne kadar olağanüstü ise, küfür ve inkârın azabı da o ölçüde eşsiz ve

36 Bkz. Hucurât, 49/13.

37 Kasas, 28/58.

38 Bkz. Kasas, 28/76.

39 Muhlis Akar, *Tüketim Ahlakı ve İsrâf*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1. Baskı, 2008, s. 42-43.

40 Âl-i İmrân, 3/117; Nisâ, 4/176; En'am, 6/6; Enfâl, 8/42; Yunus, 10/13; Hicr, 15/4; İsrâ, 17/17; Mü'min, 40/34; Hâkka, 69/29.

41 Sebe', 34/7. 9.

42 A'raf, 7/137; İsrâ, 17/16; Furkân, 25/36, Şuarâ, 26/172.

43 Nahl, 16/45; İsrâ, 17/68; Kasas, 28/81, 82; Ankebüt, 29/40; Sebe', 34/9; Mülk, 60/16.

o nimetin zevali de o oranda acı olur.”⁴⁴ Bu ve benzeri açıklamalardan, nimetlere karşı inkâr ve nankörlük içerisinde bulunan toplumların, verilen nimetlere orantılı olarak cezalara çarptırıldıklarını anlamaktayız.⁴⁵

Dünya hırsı ve zineti, Kârûn’u, toplumun üstünde ve elit bir tabakaya mensup olduğu izlenimine sevk etmiştir. O, sahip olduğu hazinelerle şımararak nimetin asıl sahibini unutmuştur. Nimetlere şükretmesi ve insanlara ihsan etmesi gerekirken, nankörce bir tavır ortaya koymuş, bu tutum ve davranışlarının neticesinde helak edilmiş ve sarayı yerin dibine batırılmıştır. Kur’ân, Kârûn’a uygulanan cezayı şöyle dile getirmiştir: *“Nihayet biz, onu ve sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah’a karşı kendisine yardım edecek avanesi olmadığı gibi o, kendisini savunup kurtarabilecek kimselerden değildi.”*⁴⁶

Görüldüğü gibi Kârûn’un hem kendisi cezaya çarptırılmış, hem de serveti ve sarayı yok edilmiştir. Halkını küçük görmesi, onlara haksızlık etmesi, dünya malı ile övünüp durması, Allah yolunda infaktan imtina etmesi, onu felâkete götüren âmillerin başında gelmektedir.

Kur’ân, sadece Kârûn’u değil, nimetlerin şükrünü yerine getirmeyen, servetlerini tek değer vasıtası olarak kabul ederek halka karşı ekonomik görevlerini ifa etmeyen kimselerin varlıklarının, ellerinden alındığını haber vermektedir.⁴⁷

Kur’ân’da bazen ferdî, bazen içtimâî, bazen ekonomik olaylar üzerinde durulur. Kur’ân, herhangi bir kıssayı anlatırken, şu anda yaşanıyor-muşçasına bir izlenim vererek anlatır ve ona heyecan katar. Muhatabı bu olayın içine çekerek, etki alanına çekmeyi başarır. Artık o anlatılan olay, hayatın kendisidir. Diğer kıssalarda olduğu gibi, Kârûn kıssasını okurken ve dinlerken de aynı duygu yaşanır.

Kur’ân’ın, geçmiş olayları anlatma ve tasvir etmesindeki temel amacı, ibret alınmasını sağlamaktır. Kur’ân, geçmişteki bir hadiseyi anlatırken hâlâ (şimdiki ana) ve geleceğe ışık tutar. Olayı basit bir şekilde tasavvur etmekten ziyade, somut bir biçimde ele alır. Hadiseyi alabildiğine müşahhaslaştırarak gözler önüne serer.

Kârûn kıssası, bu çerçevede değerlendirilmeli, tahlil edilmeli ve anlaşılmalıdır. Bu yaklaşıma göre, Kârûn kıssasının, ulusal ve uluslararası

44 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitapevi, İstanbul, 1971, III, 367.

45 Geniş bilgi için bkz. Kerim Buladı, *Kur’ân’da Nankörlük Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 391-400.

46 Kasas, 28/81.

47 Bkz. Kehf, 18/32-42; Sebe, 34/15-19; Kalem, 68/17-20.

iktisadî ve içtimâî krizlerin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunduğu ve derin bir bakış açısı sağladığı söylenebilir. Zengin bireylerin ve devletlerin aşırı savurganlıkları, ulusal ve uluslararası sermayeyi tekellerine alarak yaptıkları akıl almaz harcamaları, fakirleri ve ekonomisi zayıf ülkeleri sömürmekle birlikte aynı ölçü ve oranda zenginlik payından onları kıskanmalarını, küresel krizin ve kişisel bunalımların temel nedenleri arasında değerlendirilebilir. Ben merkezli eksende gelişen Kârûni zihniyet ve egoizm, dünyada yaşanan ekonomik ve sosyal krizlerin ya doğrudan sebebi olmuş veya bunların ivme kazanmasında temel rolü oynamıştır.

Küresel zenginliklerin ve ulusal imkânların adilâne bölüşülmemesi, Hakk'ın ve insanların haklarının göz ardı edilerek sürekli servet ve kârın öncelenmesi, Kârûni bir zihniyetin ve algılayışın bir ürünüdür. Tarihi süreç içerisinde hiçbir sınır ve hak tanımadan servet yağın nice ülkeler, toplumlar ve bireylerin, hem siyasal gücü, hem ekonomik iktidarı hem de sosyal birliktelikleri ellerinden çıkmıştır. Kârûn gibi mal ve servetine güvenerek kendilerini güçlü ve yıkılmaz sanan birçok kimsenin varlıkları yok olup gitmiştir.

Sosyo-ekonomik ve sosyo-politik açıdan çok güçlü sanılan devletler fakir düşmüş, bölünmüş ve parçalanmıştır. Çıkarıcı, hazcı, menfaatperest, egoist ve kendini üstün görenlerin akıbeti, Kârûn gibi olmaya mahkumdur. Bu durumu Kur'an, sünnetullâh (Allah Teâlâ'nın değişmeyen kanunu) olarak açıklamaktadır. Kur'an'ın, Kârûn ve benzeri kıssaları örnek olarak takdim etmesi, aslında insanlığın ibret alıp kendine çeki düzen vermesi açısından önemli bir fırsattır. Kur'an, bu çerçevede bütün insanlığı uyarmış ve "...O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin..."⁴⁸ ilkesini getirmiş ve servetin tekelleşmesini onaylamamıştır.

KÂRÛN'A ÖZENENLER

Kârûn'un gösterişli ve görkemli hayatına özenenler, "Keşke Kârûn'a verilen benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı dediler."⁴⁹ Serveti, tek mutluluk kaynağı olarak görenlerin, Kârûn gibi zengin olmayı istemeleri, insanın fitratında var olan tabii bir istek ve hareket olarak görülebilir. Her insanda dünya sevgisi ve mal tutkusu vardır. Ancak onlar, Kârûn'un kavmine karşı yaptığı haksızlığı, kendini üstün görmesi gibi tutum ve davranışlarını biliyorlardı. Buna rağmen Kârûn'a özenmeleri, onun gibi olmayı talep etmeleri, serveti sebebiyle ona büyük bir önem atfetmeleri, isabetli bir değerlendirme olmamıştır. Zira servet ve iktidarı üstünlük ölçüsü

48 Haşr, 59/7.

49 Kasas, 28/79.

kabul etmek, insanın değerlendirilmesinde bir kıstas olamaz. Kârûn ve sarayının yerin dibine geçmesini bizzat müşahede edenler, dünyevî değerleri bir üstünlük âlameti görerek onun gibi servete sahip olmayı temenni edenler, Kârûn'un acı akıbetini görünce “*Demek ki, Allah rızkı, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şayet Allah bize lütufta bulunmamış olsaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Vay! Demek ki inkârcılar iflah olmamış demeye başladılar.*”⁵⁰

İmanla olgunlaşmayan insanlar, dünya varlıklarına düşkün olurlar. Çünkü onlar için bu dünya hayatı esastır, ötesi yoktur. Onlar, malı çok sever, helal ve haram demeden mirasa konar, başkasının miras hakkını dahi almak isterler.⁵¹ Zemahşeri (v. h. 528), Kârûn'a imrenenlerin Müslüman olduklarını, insan fitratının tabii bir sonucu olarak zenginlik ve servet istediklerini belirtmiştir. Katâde Hazretleri, Kârûn'un servetine rağbet edenlerin, Allah'a yaklaşmak ve O'nun yolunda infak etmek için böyle hareket ettiklerini ifade eder.⁵² Bu açıklamalardan Kârûn'un servetine ve gücüne gıpta edenlerin, bilgileri kıt ve imanî açıdan kemâle ermemiş mü'min oldukları anlaşılmaktadır. Zira daha sonraki âyette (Kasas, 28/80) “kendilerine ilim verilenler” ifadesinden, Kârûn gibi olmayı isteyenlerin, âhiret gerçeğine dair bilgisiz oldukları anlaşılmaktadır. “*Kendilerine ilim verilenler*” ifadesini, Beydavî, âhirete dair kendilerine bilgi verilenler⁵³, Hâzin, İsrailoğulları âlimleri (din adamları)⁵⁴, Neseî, sevap, cezâ, dünyanın faniliği ve âhiretin bekası ile ilgili kendilerine ilim verilenler⁵⁵, şeklinde tefsir etmiştir. Söz konusu ifadeye, “Kendilerine zühd ve tevekküle dair ilim verilenler” tarzında da bir izah yapılmıştır.⁵⁶ Bu yorum ve açıklamalar, Kârûn'un konumuna iltifat etmeyenlerin, kendilerine kavrayış lütfedilen ilim sahibi, dindar ve mütevekkil kimseler, aksini düşünenlerin ise, zihniyetleri ve düşünceleri dünyevî değerlere odaklanmış, dindarlık yoğunluğu, kavrayış ve bilgileri az olan insanlar olduğunu göstermektedir. Bütün bu izahlar, inanlanların da Kârûn'un düştüğü tehlikeye maruz kalabileceklerini vurgulamaktadır.

50 Kasas, 28/82.

51 Süleyman Ateş, *age.*, X, 463.

52 Zemahşeri, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmidî'te'vîl ve Uyûnî'l-Ekâvîl fi Vücûhî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, Beyrut, ts. III, 432.

53 Beydavî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Ervarû't-Tenzîl ve Esrârû't-Te'vîl*, (Kitabun Mecmua mine't-Tefâsîr içinde), Beyrut, ts. IV, 583.

54 Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-Te'vîl fi Meânî't-Tenzîl*, Beyrut, ts. (Kitabun Mecmuatûn mine't-Tefâsîr içinde) IV, 582. Ayrıca bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiû li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995. c. VII, cz. XIII, 291; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-Camiû beyne Fenneyi'r-Rivâyeti min İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1994. IV, 233.

55 Neseî, Ebul-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Kitabun Mecmua mine't-Tefâsîr içinde) Beyrut, ts. IV, 583.

56 Ebû Tâhir, Muhammed b. Yakub el-Fîrûz Âbâdî, *Tefsîru İbni Abbâs*, (Kitabun Mecmua mine't-Tefâsîr içinde), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, ts. IV, 583.

Gerçi Karun'un haline imrenenler görünüşte bir mirasa konmamışlardır. Ancak onlar, Karun'un gözleri kamaştıran ve gönülleri cezbeden ihtişamına ve mal varlığına hayran olmuşlardır. Bir cihetten onlar, izzet ve ikbali, maddi varlıkla değerlendirmeye ve aramaya yönelmişlerdir. Esas irdelenmesi ve tenkit edilmesi gereken bu tutum ve davranışlardır.

Öyle insan vardır ki, mal ve servet onun için her şeydir. Bunun dışında onun için kıymeti haiz bir şey yoktur. O yüzden de mala karşı aşırı bir sevgisi vardır. Hâlbuki servet ve her türlü maddi varlık, Allah tarafından lütfedilmekte ve imtihan olarak insana verilmektedir. *"Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan sebebidir..."*⁵⁷, *"Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir imtihandır. Büyük mükâfat ise Allah'ın yanındadır"*⁵⁸ gibi âyetler, insanın sahip olduğu nimetlerin imtihan amaçlı olduğunu göstermektedir. Karûn'a imrenenlerin, onun ve servetinin helâkinden sonra geç de olsa bu gerçeği kavramaları öncelikle Allah'ın onlara bir rahmetidir. Ayrıca bu anlatım, daha sonraki nesillere de önemli bir ibret levhası olmuştur.

Dünya hayatı ve debdebesini iç dünyalarında büyütenler, onu sevgi ve hürmetin kaynağı sanarak zihin dünyalarında savrulma yaşayanlar, Kârûn gibi servete ve iktidara sahip olmayı temenni etmişlerdir. Fakat gözlerinin önünde Kârûn'un, servetini kaybettiğini ve kendisinin de helâk olduğunu müşahede edince, onun yerinde olmayı istememişler hatta ortaya koydukları bu tavırdan dolayı büyük üzüntü duymuşlardır. Ayrıca Allah'ın lütfu sayesinde büyük bir tehlikeden kurtulduklarını itiraf etmişler, gerçek mutluluğun Allah'a teslim olmak ve O'nun yolunda harcamakla mümkün olduğunun farkına varmışlardır.

Kârûn kıssasında üç tip insan grubuna yer verilmiştir. Birincisi, şımaran, azan, büyükleme Kârûn'a öğüt veren ve onu uyarı insanları. İkincisi, iman ve amel-i salih temel değer kabul edenler. Üçüncüsü, Kârûn'un etkisinde kalarak ona imrenenler. Kur'ân, bütün bunları anlattıktan sonra iman ve amel-i salih eksenli hareket edenlerin kazançlı çıkacağına önemle işaret etmiştir.

KÂRÛN'UN SERVETİNE VE DEĞER YARGISINA İTİBAR ETMEYENLER

Kârûn'u Uyarıp Öğüt Verenler

Peygamberlerin risâlet görevinin temelini "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yü ani'l-münker" ilkesi teşkil eder. İyiliği emretmek; kötülükten sakın-

57 Enfâl, 8/28.

58 Teğâbün, 64/15.

dırmak peygamberlerin en önemli gönderiliş sebepleri arasında yer alır. Toplumlara ıslah, irşat ve ikaz etmek suretiyle temiz bir cemiyet inşa etmek, peygamberlerin temel hedefidir. Allah'a karşı görevlerini idrak eden, insanlara ve diğer varlıklara karşı sorumluluklarının bilincinde olan bir toplum tesis etmek, Allah'ın razı olduğu şeyleri emretmek ve hoşnut olmadığı hususları yasaklamakla mümkündür.

Nezih bir toplumun teşekkülüne yardımcı olmayan, kötülüklerin önüne geçmek için insanları uyarmayan İsrailoğullarına mensup din adamları ve âlimleri kınanmış ve uyarılmıştır. *“Din adamları ve âlimleri, onları günah olan sözleri söylemekten ve haram yemekten men etselerdi! İşledikleri (fiiller) ne kötüdür!”*⁵⁹ Görüldüğü gibi, din adamlarına ve ilim erbabına yaşadığı toplumu uyarma görevi verilmiş, temiz bir toplumun oluşmasında onların etkin bir rol oynaması istenmiştir. İlim ve din adamı, halktan kopuk, cemiyetin problemlerinden uzak bir hayat yaşayamaz. Bildiğini, öğrendiğini halkın ıslahına kullanmak, onlarla birikimini paylaşmak, ilim ve din adamının en vazgeçilmez görevidir. Bu sebeple ilim ve din adamı, sosyal olmak, halkın hem dünyevî hem de uhrevî müşkülleri ile ilgilenmek zorundadır.

İnsanların birbirini uyarmaması ve kötülükten vazgeçirmeye çalışmamasını Kur'ân, sert bir şekilde tenkit eder. *“Onlar, işledikleri kötülükten, birbirini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Andolsun yaptıkları ne kötüdür”*⁶⁰. İsrailoğullarına yöneltilen bu eleştiri, onların zatında bütün insanlığa yapılmıştır. Sadece din adamları ve âlimler değil, halk da birbirini ikaz ve irşat etmeli, kötülüklerin azaltılması, iyiliklerin hâkim olması için ellerinden gelen imkânları seferber etmelidir.

Kur'ân, münafık erkeklerin ve münafık kadınların birbirinin dostu olduğunu, kötülüğü emredip iyiliği yasakladıklarını açıklar.⁶¹ Diğer taraftan mü'min erkeklerle mü'min kadınların birbirlerinin velisi olduğunu, aralarında emr-i ma'rufu ve neh-yi an'il-münker görevini yaptıklarını anlatır.⁶² Ayrıca Kur'ân, *“Sizden hayıra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk bulunsun”*⁶³... mesajı ile Müslümanların içinde, iyiliği emreden, kötülükten sakındıran bir cemaatin, bir müessesenin, bir sosyal kontrol mekanizmasının inşa edilmesinin gerekliliğine önemle vurgu yapar. Yine Kur'ân, insanlar içerisinde çıkarılan en hayırlı ümmetin, Muhammed ümmeti olduğunu deklare etmiş, bu ümmetin en önemli vasfının da iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak olduğunu bildirmiştir.⁶⁴

59 Mâide, 5/63.

60 Mâide, 5/79.

61 Bkz. Tevbe, 9/67.

62 Tevbe, 9/71.

63 Âl-i imrân, 3/104.

64 Bkz. Âl-i İmrân, 3/110.

Karûn kıssasının, yukarıda anlatılanlar çerçevesinde düşünülmesi durumunda, onun kavminin içinde iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir cemaatin olduğu açıkça görülür. Yukarıda anlatıldığı gibi, şımarmış, haddini aşmış ve kavmine zulmetmiş Kârûn'a karşı gerçekleri cesaretle dile getiren bir grubun varlığını Kur'ân'ın anlatması, her dönemde ve her cemiyette ma'rufu emretme, münkerden sakındırma çerçevesinde bir topluluğun oluşturulmasının zaruretini ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın, Kârûn'un kavminin ona yaptığı uyarıyı ve tavsiye ettikleri temel ilkeleri dile getirmesi⁶⁵, inanç, ahlâk ve eğitim açısından büyük önem taşımaktadır.

Firavun'un en yakın adamı olan, şımaran ve taşkınlık eden Kârûn'a yapılan tavsiye ve uyarılar, onun kavminden oluşan belirli bir cemaat tarafından yapılmıştır. Âyetin zahirinden anlaşılacağı üzere söz konusu ikaz ve irşadı, onların içinden, onları temsilen bir topluluk yerine getirmiştir. Demek ki, Kârûn'un kavminin içinde onu ve benzerlerini hakka, doğruya, iyilik yapmaya, kötülükten sakındırmaya, insanlara yardım etmeye çağıran bir hasbî grup vardır. Allah için ikaz ve irşat vazifesini yapan söz konusu grubun, gayet cesur olduğu, Firavun'un sağ kolu durumunda olan Kârûn'a yaptıkları eleştirilerden anlaşılmaktadır.

Kasas Sûresi, 77 ve 78. âyetlerde marufu emretmek, münkerden nehyetmek gibi kavramlar geçmemektedir. Ancak yapılan iş ve Kârûn'a hatırlatılan ilkeler, emr-i bil-marûf ve nehy-i an'il-münker'in özünü oluşturmaktadır. Burada anlatılan hadisede ve cereyan eden diyalogda, üzerinde ders alınması gereken husus; iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak hususunda şecaat, metanet ve fedakârlığın nasıl ortaya konulduğuna işaret edilmiş olmasıdır.

Her devirde azan, şımaran, Allah Teâlâ'nın lütfettiği nimetlere karşı nankörlük eden, insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmeyen, lüks ve israf içinde yaşayan zenginleri, bürokratları uyaracak, irşat edecek, eleştirecek, onlara marufu ve münkeri hatırlatacak cemaate, müesseseye ve mekanizmaya ihtiyaç vardır. Kur'ân'ın, Karûn kıssasını anlatmasındaki en önemli amacın da bu olduğu kanaatindeyiz. Dünyevileşen, her şeyi madde odaklı değerlendiren ve biçimlendiren, fakir ve yoksulların durumlarını gündemine taşımayan, çevresine karşı sorumluluklarını yerine getirmeyen, saçıp savuran, lüks ve konfor ikilemi ile hayatını tanzim eden varlıklı kimselere, gücü elinde bulunduran seçkinlere sürekli uyarıda bulunacak bir topluluğun bulunması, cemiyetin huzur ve istikrarının temini adına zorunlu bir eylemdir.

65 Kasas, 28/76-77.

İman ve Salih Ameli Temel Değer Kabul Edenler (Kendilerine İlim Verilenler)

Kârûn kıssasında önemle üzerinde durulması gereken diğer bir husus, iman ve amel-i salih temel değer kabul edenlerin tavrıdır. Kârûn'un servetine ve konumuna gıpta yanında böyle bir grubun varlığından söz eden Kur'an, onların tepki ve tenkitlerini şöyle dile getirir: "*Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle dediler: Yazıklar olsun size! İman edip salih amel işleyenlere göre Allah'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir.*"⁶⁶

İmanı, onun bir alâmeti ve pratiğe yansımaları olan salih ameli, her değer üstünde kabul eden Kârûn'un kavminden bir zümre, Allah Teâlâ'nın nezdinde iman eden ve salih amel işleyenlere takdir edilecek mükâfatın daha hayırlı/üstün olduğunu söylemiştir. Bu tavırları ile Kârûn'un konumuna imrenenlere hem tavsiyede bulunmuş, hem de iman ve amel olmayınca hiçbir şeyin Allah katında değerinin olmayacağına vurgu yapmıştır. "Yazıklar olsun size" diyerek dünya malına ve Kârûn'un akıl almaz servetine hayranlık duyanları kınamıştır. Diğer taraftan onları uyardıktan geri durmamış, iman ve amel-i salih hakikatini açıklayarak marufu emretmeyi ve münkerden nehyetmeyi de ihmal etmemiştir.

Kur'an, "*Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür. Ölümsüz olan Salih ameller ise Rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı, hem de ümit bağlamaya daha layıktır*"⁶⁷ âyetiyle üzerinde durduğu düstur, amel-i salihdir. Kur'an, bir bütün olarak incelendiğinde iman ile salih amelin beraber zikredildiği, bu iki prensibin birbirinden ayrılmadığı görülür. Her ne kadar "amel, imandan bir cüz değildir" görüşü daha fazla genel kabul görse de, Kur'an, amel olmadan imanın korunamayacağını her fırsatta vurgulamıştır. Merhum Hamdi Yazır, Bakara Sûresi, 25. âyeti yorumlarken, imanla amelin az çok birbirinden farklı olduğunu, mü'minlere yapılan müjdenin sadece imana değil, tümüne yapıldığını, amelin, imandan bir cüz değilse de, amelsiz müjdeleme hakkı olmadığını söyler.⁶⁸

Kârûn kıssasında da iman ve amel ilişkisine önemle vurgu yapılmış ve bunların her türlü maddi değer üstünde olduğuna işaret edilmiştir. Bu iki âyet ve benzerleri bir arada düşünüldüğünde, bütün hak dinlerin ve onlara samimi gönül verenlerin temel inançlarının ve değer yargılarının iman ve amel-i salih temeline dayandığı görülür. Servete dayalı değerler

66 Kasas, 28/80.

67 Kehf, 18/46.

68 Bkz. Elmalılı, Yazır, Muhammed Hamdi, *age.*, I, 274.

ve nimetler fanidir. Ancak iman ve imanın gereği olan salih ameller, süreklilik arz eder.

Tebliğ, uyarı ve irşat görevinin ifa edilmesinde ilmin, bilginin önemi büyüktür. Zira Kârûn'un servetinin iman ve salih amelin yanında hiçbir değer ifade etmediğini öncelikle kavrayanlar ilim erbabı olmuştur. Yukarıda değinildiği gibi, kendilerine ilim verilen grup, Kârûn'un tuzağına düşme tehlikesi içerisinde olanlara önemli uyarılarda bulunmuş ve onlara gerçeğin ne olduğunu söylemiştir.

Allah Teâlâ, şerefli kıldığı insana önce kalemle yazı yazmayı öğretmiş ve bilmediklerini ona belletmiştir. *"Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir alak (aşlanmış yumurta) tan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir."*⁶⁹ Demek ki Allah Teâlâ, kendisini tanıyacak ve kudretini fark edecek bir kabiliyetle insanı yaratmış, onun vicdani derinliklerine, okuma, öğrenme, yazma kabiliyetini lütfetmiştir. Bunlar olmadan insan ne Allah'a karşı görevlerini, ne de kendi mahiyetini fark edebilir. Şeytanın tuzağına düşmek için, iman, amel ve ihlâsın önemi büyüktür. Bütün bunlar gerçek ilimle kavranılır.

İnsan, bilgisiz ve muhtaç bir varlık olarak dünyaya gelmiştir. Onu bilgilendiren ve bilgi vasıtalarını ona ihsan eden Allah Teâlâ'dır. *"Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi"*⁷⁰ âyeti bu gerçeği ifade etmektedir.

*"...Allah'tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah, her şeyi bilmektedir."*⁷¹, *"...Kulları içinde ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar..."*⁷² gibi âyetler, imanın ve takvânın temelini bilgiye, ilme dayandığını göstermektedir. İlim, bir nimettir. Her türlü maddi ve manevî nimetin kazanılması ve yaşatılması ilme bağlıdır. Dünya ve âhiret saadetinin kazanılması ilimle olur. İnsan dinini, iffetini, şeref ve şahsiyetini ve her çeşit insanî değerlerini ilimle korur.

Kârûn'un servetine hayranlığını izhar edenlerin câhil olduklarına Kur'ân zımnen işaret etmektedir. Zira bu grubun Kârûn'a ve malına karşı duyduğu özleme karşılık, kendilerine ilim verilenlerin Kârûn'un servetine ilgi göstermediğine vurgu yapılması, bu görüşü teyit etmektedir. Kendilerine ilim verilenler, imanın ne demek olduğunu, amel-i salihin değerini, dünya malına karşı aşırı tamahın getireceği sıkıntıyı kavramışlardır. İlim-

69 Alak, 96/1-5.

70 Nahl, 16-78.

71 Bakara, 2/282.

72 Fâtır, 35/28.

le donatılmış kimseler, Kârûn'un çekim alanına girmek üzere olan cahil grubu, uyarılmış ve onların ayaklarının kaymasını önlemişlerdir. Kârûn ve servetinin yerin dibine geçirilmesine şahit olan bu grup, "Allah bize lüt-fetmeseydi, bizi de yerin dibine geçirirdi" diyerek tehlikeden kurtulmanın hoşnutluğunu ifade etmişlerdir.

Karûn kıssasında, dünyevileşme ya da sekülerleşme meyline ve tuzağı-na karşı uyarıcı ve doğruya sevk eden bir gurubun her zaman var olması gerekliliğine de zımnen işaret edilmektedir. Zira insanların yaratılışı itibarıyla her zaman uyarıcıya, bilgilendirmeye ve aydınlatılmaya ihtiyacı vardır.

SONUÇ

Hiç şüphesiz Kur'ân'da anlatılan kıssaların hedefi, sadece tarihî olayları anlatmak ve geçmişten haber vermek değildir. Anlatılmak istenilen ilahî mesajın, muhataplarının zihinlerine daha etkin bir şekilde yer etmesi ve ibret alınması, Kur'ân kıssalarının en önemli gayesidir. Kur'ân kıssaları, geçmişte yaşanan olumlu ya da olumsuz hadiseleri, soyut değil somut bir şekilde ortaya koyar. Kıssaların içeriğine bakıldığında anlatılan olayın geçtiği dönemde yaşayan toplumların, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, sosyo-politik yönlerine de vurgu yapıldığı, günümüze ışık tutacak önemli açıklama ve açılımların olduğu görülür.

Kur'ân kıssalarında, peygamberlerin tevhid inancının gerçekleşmesi için sürdürdükleri mücadelelerinin, onların keyfiyet ve metotlarının, inkârcılarla inananlar arasında geçen diyaloglarının, küfür taraftarlarının, iman cephesi karşısındaki tutum ve davranışlarının anlatıldığı müşahede edilir. Kur'ân kıssalarında, tarihi süreç içerisinde insanları, müspet-menfi açıdan etkileyen model şahsiyetlere yer verilmiştir. Kur'ân'da kötü örnek olarak sunulan ve ismi bizzat geçen kişilerden biri de Kârûn'dur.

Karûn kıssası, zengin olmak, para kazanmak, üretim unsurlarını artırmak, kâr etmek ve tüketmek gibi ilkeler üzerine inşa edilen çağımızdaki seküler ekonomik zihniyetin, iyi anlaşılmasına önemli katkıda bulunabilir. Küresel ya da ulusal zenginliğin âdil bir şekilde paylaşılmaması, sınırsız ve sorumsuz tüketim, aşırı savurganlıklar, bitmek tükenmek bilmeyen ihtiraslar, güçsüz ve yoksul ülke insanların canlarını petrolden daha değersiz algılayanlar, Kârûnî anlayış ve zihniyetin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, özel mülkiyetin sadece hususi amaçlarla harcanmasına izin vermez. Malın kullanımının sadece kendisine ait olduğunu sanan ve başkasına verdiğini kendi mülkünden vermiş gibi telakki eden servet sahibini, inkârcı (nankör) ve Allah'ın verdiği nimetlerin kıymetini idrak

etmeyen kişi olarak kabul eder. Bu husus şöyle anlatılır: *“Allah rızık verirken kiminizi diğerlerine üstün kılmıştır. Üstün kılınanlar, emirleri altında bulunanların rızıklarını inkâr mı ediyorlar?”*⁷³

Karûn, Allah'ın kendisine ihsan ettiği servetini, toplumun yararına harcamaktan imtina etmiş “Bu benim malımdır. Ben bunu ilmim ve tecrübemle kazandım” söylemiyle hakiki maliki unutmuş ve O'na karşı nankörlük etmiştir. Bu yüzden helak edilmiş ve serveti yerin dibine geçirilmiştir. Kur'ân'da, Kârûn'un başına gelen hadisenin anlatılması, temsili bir anlatımla onun gibi davrananların da böyle bir olayla karşılaşacağına işaret etmek içindir. Menkul ve gayrimenkul varlıklarının üzerinde, akrabaların, çevrenin, yoksulların haklarının olduğunu reddedenlerin akıbeti, Karûn gibi olacaktır ki, Kur'ân'ın anlattığı bu gerçek “sünnetullah” (Allah'ın kanunu, beşer tarafından değiştirilemeyen kanun) olarak bildirilmiştir. Kârûn gibi aynı zihniyeti taşıyanlara uygulanacak ilâhî ceza, başka şekillerde tezahür edebilir. Ürünlerin tabii âfetlerle zarar görmesi, küresel ekonomik kriz neticesinde bir anda servetlerin büyük değer kaybına uğraması, firmaların, şirketlerin, bankaların, işletmelerin, sanayinin küresel ya da ulusal ani para (döviz) ve borsa hareketleri ve dalgalanmaları ile ağır zararlara maruz kalması şeklinde de olabilir. Ulusal, küresel veya bireysel ölçekte zarar gören ve büyük maddi kayıplara sebep olan, kamu ve özel sektörün ya da bireysel girişimlerin akıbetlerinin, Kur'ân'ın gündeme taşıdığı Karun kıssası çerçevesinde düşünülmesinde ve değerlendirilmesinde yarar vardır. Zira Kur'ân, Kârûn ve benzeri kıssaları yukarıda değinildiği gibi yalnız tarihî bir vakıa, yaşanmış bir olgu çerçevesinde anlatmamaktadır. Kur'ân, kıssaları anlatırken, bunlardan ibret alınmasını istemekte, benzeri davranış ve tutumların neticesinde şekli değişik olsa da çeşitli ilahî cezaların bugün de yarın da yürürlükte olabileceğine işaret etmektedir.

İsraf ve lüks içinde yaşayarak hayatlarını tanzim eden zenginler, aslında mikro düzeyde yaşadıkları toplumun, makro alanda ise bütün dünyanın huzur ve istikrarını tehdit etmektedirler. Kavminin, Kârûn'a yaptığı en ciddi eleştiri de bu yönde olmuş, “Yeryüzünde bozgunculuk isteme (fesat çıkarma)” diyerek onu ikaz etmişlerdir. Evrende huzuru tehdit eden hususlardan biri de gerek birey, gerekse toplum ve devletler bazında zenginlerin müsrif davranışları, yoksullara, çevrelerine olan maddî ve manevî sorumluluklarını yerine getirmemeleridir.

Allah Teâlâ'nın ihsan ettiği serveti kibir ve üstünlük aracı yaparak insanları ezmek, hor ve hakir görmek, kendini toplumun ve halkın seçkini

sanmak, hem nimetin sahibine, hem de halka karşı büyük bir nankörlüktür. Bir kimsenin maliki bulunduğu servet ve nimetlerde yaşadığı çevrenin büyük bir tesiri ve katkısı vardır. Şayet böyle bir muhitte yaşamamış olsaydı, söz konusu servete belki de nail olamayacaktı. Ürünlerini satacak ve tüketecek bir topluluk olmasaydı, nasıl üretimini devam ettirip zengin olabilirdi? Bu açıdan servetin oluşmasında toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin doğrudan ya da dolaylı yoldan önemli bir desteği ve katkısı vardır. “Müşteri velinimetimdir” ilkesi, bu çerçevede söyleneceklerin hülasasıdır.

Kârûn, çevresine karşı görevini yerine getirmekten imtina etmiş, onların serveti üzerindeki haklarını görmezden gelmiştir. Ancak Kârûn'un bu tutum ve davranışına karşı kavminin içinde bulunan erdemli ve bilge kişiler onu uyarmış, ve yaptığıının yanlış olduğunu cesaretle söylemekten geri durmamışlardır. Özellikle dünyevileşmenin doruğa ulaştığı günümüzde ihtirasları uğruna tebzîr düzeyine varacak bir şekilde harcamada bulunan, Kârûn gibi gösterişli bir yaşantı ile hayatlarını kurgulayan, kötü duygularını ve arzularını ilahlaştıran, hedonizmin (hazcılığın) esiri olmuş zenginleri uyuracak bilge insanlara, emr-i marûfu ve nehy-i ani'l-münker görevini yapacak bir cemaate şiddetle ihtiyaç vardır.

Gerek ulusal gerekse küresel sistem içerisinde kapital sermayenin temel özelliği, bencil ve egoist bir zemine oturmuş olmasıdır. “Benim mutluluğum önemlidir. Öncelikle ben zengin olayım. Benim huzurum ve refahım, ötekilerden önce gelir. Halk feda olsun” algısı bu zihniyetin temel mantığını teşkil eder. Böyle bir oluşumda büyük bir kitlenin bir avuç kitleye tahakkümü vardır. Böyle bir yapının makes bulmasının en önemli sebepleri arasında mikro düzeyde ulusal servetin adilâne paylaşılabilmiş olması, makro ölçekte ise bugünkü tabirle küreselleşme bağlamında gerek üretilen servetin ve gerekse tabii zenginliklerin belirli kişilerin, toplumların ve devletlerin ellerinde tekelleşmesidir. Bu zihniyetin, ulusal devletin içinde şekillenmesi, küresel sistemin unsurları ile uyum içindedir. Hatta tabii bir uzantısıdır. Kârûn kıssasını da bu çerçevede değerlendirmenin, ondan ders çıkarmanın ve böyle bir oluşuma karşı gereken direnci göstermenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Kârûn kıssasının, hem seküleristlere hem de âhirete inandığı halde dünyevileşmenin anaförüne kapılmış müminlere önemli bir uyarı niteliğinde olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akar, Muhlis, *Tüketim Ahlakı ve İsrâf*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1. Baskı, 2008.
- Adler, Alfred, İnsan Tanıma Sanatı, çev. Şelale Başar, İstanbul, 1985.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Beydavî, Nâsıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâr-ı't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, (Kitab Mecmua mine't-Tefâsir içinde), Beyrut, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-VIII).
- Buladı, Kerim, *Kur'ân'da Nankörlük Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.
- Çimen, Abdullah, *Niçin Helâk Oldular*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Demirbaş, Asaf, *Karakter ve Din Eğitimi*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Ebû Bekir er-Râzî (ö. 760), *Muhtâru's-Sihâh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Ebû Tâhir, Muhammed b. Yakub el-Fîrûz Âbâdî (ö. 817 h.), *Tefsîru İbni Abbâs*, (Kitab Mecmua mine't-Tefâsir içinde), Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabîyyi, Beyrut, ts.
- Harman, Ömer Faruk, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim (ö. 741/1340), *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzil*, Beyrut, ts. (Kitabun Mecmuatün mine't-Tefâsir içinde)
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (ö. 273/886) *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-II)
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Manzûr, el-Efrikî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Darü İhyâit-Türâsî'l-Arabîyyi, Beyrut, 1999.
- Toshihiko İzutsu (1941/1993), *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, tercüme, Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Camiu li Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995.
- Kutub, Seyyid (1906/1966), *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut, 1987 (I-VI)
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-III)
- Nesefî, Ebul-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Kitabun Mecmua mine't-Tefâsir içinde) Beyrut, ts.
- Özek, Ali ve arkadaşları, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâlî*, Medine, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî (ö.1250/1834), *Fethu'l-kadir el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitabî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/992), *Câmiu'l-Beyân fî Tesîri'l-Kur'ân*, Kahire, 1987 ((c. XII, cz. XXX).
- Tirmizî, -Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-V).
- Tunç, M. Şekip(1883/1958), *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, 1949.
- William H. Swatos-Kevin J. Christiano, *Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni (Sekülerizm Sorgulanıyor)*, hazırlayan, Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, içinde.
- Zakzuk, M. Hamdi, *Oryantalizm*, tercüme, Abdülaziz Hatip, Işık Yayınları, İzmir, 1993.
- Zemahşerî, Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâfü an Hakâiki Gavâmidi't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabîyyi, Beyrut, ts.

TUNCER BAĞIŞKAN'IN KIBRIS'TA OSMANLI-TÜRK ESERLERİ İSİMLİ ESERİ ÜZERİNE

İsmail GÜLEÇ*

Makale Geliş: 07.08.2017

Makale Kabul: 09.09.2017

Özet: Tuncer Bağışkan; Kıbrıs tarihi, kültürü ve mimarisi üzerine yaptığı yayınlarla bilinen Kıbrıslı bir araştırmacıdır. Arkeolog ve Sanat Tarihçisi olan Bağışkan, Kıbrıs'ta Türkler tarafından inşa edilen mimari eserleri tanıtan hacimli bir eser yayınlamıştır. Kıbrıs üzerine çalışan araştırmacıların sıkça kullandıkları bu eserde kimi hatalar ve eksiklikler bulunmaktadır. Bu makalede kitapta görülen eksiklik ve yanlışlıklar bir bölüm üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece ikinci baskıda düzeltilmesine imkan sağlanacağı gibi eseri kullanan araştırmacıların dikkatleri çekilerek benzer hataların tekrarlanmaması sağlanacaktır.

Anahtar kelimeler: Tuncer Bağışkan, *Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri*, bilimsel araştırma yöntemleri.

Abstract: Tuncer Bağışkan is a Cypriot researcher well known for publications on the history, culture and architecture of Cyprus. As an archaeologist and an art historian, Bağışkan published a voluminous work introducing architectural works built by Turks in Cyprus. There are some mistakes and shortcomings in this work which are frequently used by researchers working on Cyprus. In this article, the deficiencies and mistakes in the book will be tried to be shown through a chapter. Thus, this will allow the mistakes to be corrected in the second edition, so that researchers using the works can not repeat similar mistakes.

Keywords: Tuncer Bağışkan, Ottoman-Turkish Works in Cyprus, research methods.

Giriş

Tuncer Bağışkan; Kıbrıs tarihi, kültürü ve mimarisi üzerine yaptığı yayınlarla bilinen Kıbrıslı bir araştırmacıdır. Arkeoloji ve Sanat Tarihi bölümü mezunu olan Bağışkan, Kıbrıs'ta Eski Eserler ve Müzeler Dairesi

* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ismail.gulec@medeniyet.edu.tr.

Müdürlüğü'nde uzun yıllar uzman olarak çalışmış, görevi esnasında da Kıbrıs'ı gezerek yörenin tarihî ve kültürel mekanları ile ilgili olarak muhtelif dergilerde yazılar yazmış ve halen de yazmaya devam etmektedir.

Tuncer Bağışkan'ın en önemli eseri Kuzey Kıbrıs Müze Dostları Derneği tarafından 2005 yılında Lefkoşa'da yayınlanan *Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri*'dir. Kıbrıs tarihi ve kültürü ile ilgili çalışma yapıp bu kitabı görmeyen ve kullanmayan araştırmacı yoktur desek abartmış sayılmayız. Biz de çalışmalarımızda bu eserden yararlanmış idik. Eserden yararlanırken basit bir okuma ile fark ettiğimiz kimi yanlışları, hatasız çalışma olmaz düşüncesiyle hoşgörmüşken Hala Sultan ile ilgili iki eser üzerinde çalışırken yoğun bir şekilde okuma ve inceleme fırsatı bulunca yapılan hataların hoşgörü sınırlarının çok ötesinde olduğunu görme fırsatı buldum. Hele bizim de güvenerek aldığımız ve *Destebend-i Reyhân* isimli eseri neşrederken başvurduğumuz bir bilgiye biraz daha dikkatli bakınca, söz konusu araştırmanın en azından ilgili bölümünün bazı tutarsızlıklar taşıdığını görmemiz ve kitabın hem üslup hem de kaynakların kullanımı itibarıyla ciddi problemler taşıdığını fark etmemiz fazla vakit almadı. Ayrıca buradaki bilgilerin kimi ciddi ilim adamlarının eserlerinde doğru bilgi imiş gibi kullanıldığını da görünce konuya dikkat çekmek benim için bir görev halini almaya başladı.

Ayrıca Tuncer Bağışkan'ın kitabının ikinci baskısını hazırladığını da duymuştum. Böyle olunca hem yeni baskıda daha dikkatli olması için hem de bu eserden yararlanacakları uyarmak için bir makale yazma konusunda kendimi sorumlu hissettim ve bu satırları kaleme aldım.

Kitabın kanaatimizce önemli iki yönü var ve bu iki özelliği de çalışmaya göz atılmasını gerekli kılıyor. İlki bugün bir kısmı kaybolmuş veya kaybolmaya yüz tutan Osmanlılardan kalan tarihî eserlerin ve mekanların listesini içermesidir. İkinci önemli özelliği ise yerel halk arasında yaygın söylenceleri bizzat dinleyerek kaydetmiş olmasıdır. Buna rağmen Bağışkan'ın naklettiği her türlü bilgi eleştiri süzgecinden geçirilmeden kullanılmamalı, gösterdiği kaynaklara mutlaka bakılmalıdır. Bizi böyle bir uyarıda bulunmaya sevkeden nedenleri sıralamaya çalışacağım. Değerlendirme, "az çoğa delalet eder" mucebince sadece Hala Sultan ile ilgili yazılan bilgiler üzerinden yapılacaktır.

Kitapta görülen eksiklikleri iki ana başlık altında inceleyelim.

I. Üslup ile İlgili Sorunlar

Tuncer Bağışkan'ın eserini okurken ciddi bir üslup sorunu ile karşı karşıya kalıyoruz. Bunun kanaatimizce iki temel nedeni vardır. İlki ken-

disinin Müslümanlara ve Türklere karşı mesafeli tutum takınması ve bu kültüre aşına olmamasıdır. İkincisi ise ağırlıklı olarak İngilizce yayınları kullanmasından dolayı terimleri bu eserlerden alması ve tercüme esnasında da tercih edilen kelimelerin ilgili kelimeyi karşılamamasıdır. Söylediklerimizi örneklerle açıklamaya çalışalım.

1. İslamî Literatüre Dair Terimlerin Bilinmemesi ve Yanlış Kullanılması

Tuncer Bağışkan'ın eserine genel olarak baktığımızda onun İslam ve değerleri ile hiçbir ilgisi olmadığı, Müslüman ve Türk olmayan biriymiş gibi eseri kaleme aldığı görülür. Hadis rivayet etme geleneğini yakından bilenler hadisçilerin bu konuda ne kadar hassas olduklarını, bir hadisi rivayet ederken kılı kırk yardıklarını ve bu çalışmaların bugün modern araştırma yöntemlerinden farksız olduğunu, bilimsel araştırma metodlarının temelini oluşturduğunu bilirler. M. Fuat Sezgin'in *Buhari'nin Kaynakları* (Otto Yayınevi 2016) isimli eserine göz atıldığında ravilerin bu konuda ne kadar hassas oldukları ve en ufak bir şüpheyi bile değerlendirdiklerini görülür. Bu kadar titiz davranılan ve dikkat edilen bir konuda Bağışkan sunları söyleyebilmektedir:

“Hala Sultan'ın adına, kişiliğine, ölümüne, mezarına ve türbesine ilişkin bilgilerin tamamı söylentilerle rivayetlere dayanmaktadır.” (s. 36)

“... söylencelerin yayıldığı kaydedilmektedir.” (s. 36)

“Hala Sultan'ın kişiliğine dair bir başka söylence de” (s. 36)

“Bazı Arap yazarların ortaya koyduğu veya dolaylı yoldan destekledikleri bir başka söylenti ise” (s. 37)

“Rivayete göre Hz. Muhammet'in süt halası Şefia (Ümmü Haram binti Milhan) Muhammet ile konuşurken Kıbrıs'ta şehit olacağını öğrenmiş...” (s. 37)

Eserde sürekli olarak kullanılan söylenti ve söylence ifadeleri, olayın tarihselliğini önemsizleştiren ifadelerdir. Söylenti sözlüklerde *“Pek çok kimse tarafından söylenen, ağızdan ağıza dolaşan, doğruluğu şüpheli, kesinlik kazanmamış haber, rivayet”* şeklinde tanımlanmaktadır. Söylence ise efsanenin karşılığı olarak kullanılan bir söz olup *“Eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen hayalî hikâye, asılsız, hayal mahsülû hikâye, söylence, masal, efsâne”* şeklinde tarif edilmektedir. Bir edebiyat terimi olarak ise *“Halkın hayal gücünden doğan ve dilden dile söylenirken bu hayal gücüyle şekil değiştirerek olağanüstü nitelikler kazanan hikâye”* (Güleç 2014) şeklinde tarif edilmektedir.

Burada kullanılan rivayet kelimesi de hadisçilerin kullandığı anlamda değil, meddâh ve kıssahanlar tarafından anlatılan içerik olarak, yani hikaye ve efsane anlamında kullanılmıştır. Hadis terimi olarak rivayet ise “*hadisi vb. haberleri senediyle nakletmek, onları söyleyene veya yapana isnat etmek*” (Efendioğlu 2008) anlamındadır ve meddâhların kullandığı rivayet ile tamamen farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

Bilindiği gibi Ümmü Harâm’a ait bilgiler, temelde hadis merkezli metinler içerisinde, başta sahabiler olmak üzere hadis rivayeleri ile yaygınlaşmıştır. Ümmü Harâm’dan bahseden hadis, Müslümanlar tarafından en muteber kabul edilen hadis kitaplarından *Buhârî* (İsti’zân, 41) ve *Müslim*’de (İmâret, 160) yer almaktadır. Bu metinlerse nakil ve rivayet esasına dayanmakta olup İslam tarihi boyunca bilgi aktarımı ve bilginin sıhhati hususlarında en üst kriterleri esas alan ilmî eserler olarak genel kabul görmüştür. Bu eserlerde “rivayet” kelimesi son derece teknik bir terim olarak kullanılır, ancak araştırmacı bu kelimenin anlam kayması sonucu günümüzde “kulaktan dolma bilgi, dedikodu” seviyesine düşen karşılığını esas alarak Ümmü Harâm hakkındaki bilgileri söylentilere dayanan bilgiler şeklinde ifade etmekte, bu da onun konu hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını göstermektedir. Ümmü Harâm’dan bahseden hadis rivayetleri söylence veya efsane değildir. Bu literatürün nasıl titiz çalışmaların mahsülü olduğunu, hadis usûlü okumadan, senet ve rical tenkidi hakkında bilgi sahibi olmadan idrak etmenin mümkün olamayacağı açıktır.¹

Bağışkan, teknik bir terim olan rivayeti söylence olarak değerlendirmekte, sahih bir hadisi, kime ait olduğu bilinmeyen bir şehida için bir yaşlıdan dinlediği söylenceyi naklede gibi aktarmaktadır. Yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla bu ikisi arasında hiçbir fark söz konusu değildir.

Bir diğer sorunlu alan ise üslûptur. Kanaatimce metinde saygısızca kullanılan ifadelerin nedeni eserin müellifinin İslam kültür ve tarihi konusunda yeterli bilgiye sahip olmamasının yanı sıra yabancı kaynakları kullanması ve bilgileri tercüme etmesi olduğunu söylemiştik.

Medine’de Yardım Edenler mi, Ensar mı?

Tuncer Bağışkan eserinde şöyle bir ifade kullanıyor:

“Bir başka söylence de ... peygamberin Mekke’den Medine’ye gelmesine yardım edenler arasında bulunduğu doğrultusundadır.” (s. 36)

Yazar bu cümlede literatürü ve tarihi bilmemesi ve iyi araştırmamasından dolayı iki büyük hata yapıyor. Birincisi şu ki; Enes b. Mâlik, Hz.

1 Ne yazık ki bu hatalı bakış açısı, ilgili metinden diğer araştırmacılara da sirayet etmiş ve birçok araştırmacının da aynı hataya düşmesine neden olmuştur.

Peygamber Medine'ye geldiğinde henüz çocuk yaşta idi ve hicret esnasında kendisine yardım etmesi söz konusu değildi. Muhtemelen İngilizce bir kaynaktan yararlanarak aktardığı bu bilginin doğrusu ise şöyledir: Ümmü Harâm'ın da yeğeni olan ve Peygamberimizden en çok hadis rivayet eden bu sahabenin tam adı Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî (ö. 93/711-12) idi. İsminden de anlaşılacağı üzere Ensar'dan idi. Ensar ise bir terim olup sadece Hz. Peygamber'e değil, Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanlara yani muhacirlere yardım eden tüm Medinelilere verilen isimdir. Söylence meselesinde daha önce de değinildiği için bunun üzerinde tekrar durmayacağım.

Muhaddis mi, Hadis Toplayıcı mı?

"Hadis aktarıcısı Enes b. Malik'in..." (s. 36)

"Hadis toplayıcısı olan Buhari..." (s. 37)

Bağışkan'ın hadis literatürünü bilmemesinden ve sadece tercüme ettiği yabancı eserlerden yararlanmasından kaynaklanan hatalarından biri de terim olduğunu bilmediği kimi kelimeleri sözlük anlamlarıyla yazıya geçirmesi hususudur. Böyle kullanıldığında mesele bambaşka bir yöne doğru kaymakta ve okur yanlış yönlendirilmektedir. "Hadis aktarıcısı" olarak söz konusu çalışmada geçen şey "ravilik"tir. Yazılan konu ile ilgili hadise ve haberlerin kaynağı olan raviler ise Hz. Peygamber'den duyup öğrendiklerini başkalarına öğretene ve aktaran kişilerdir. (Efendiğolu 2007: 472) Sözü edilen hadisin ravisi olan Enes b. Mâlik de aynı şekilde Hz. Peygamber'in uzunca bir süre yanında bulunmuş ve kendisinden en çok sayıda hadis rivayet eden kişilerden, yani "müksirün"dan biri olma mertebesine erişmiştir.

Peygamberin Kehaneti (!)

Bağışkan'ın yanlış yerde ve anlamda kullandığı bir diğer kelime ise kehanettir. Bu kelime genellikle müsteşriklerin Hz. Peygamber'i yermek ve eleştirmek için kaleme aldıkları eserlerde kullanılmaktadır. İslam'ın ilk yıllarında da müşrikler Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkar etmek için bu kelimeyi telaffuz ediyorlar ve onu kahinlikle itham ediyorlardı.

Bu kelimenin söz konusu çalışmada Ümmü Harâm hadisinden bahsedilirken kullanıldığını görmemiz ilginçtir. "Peygamberin kendisine bildirdiği kehanet" olarak kitapta geçen bu ifadeyi ima etmek bile ciddi anlamda problemlidir. Bu ifadeler sadece Hz. Peygamber için değil, diğer peygamberler için de kullanılamaz ve kullanılmamalıdır.

Bilindiği gibi söz konusu Ümmü Harâm hadisinde gayba dair mucizevi bir bilgilendirme söz konusudur ve bu da Hz. Peygamber'in peygamber

oluşunun delili olarak referans gösterilen noktalardan yalnızca ve yalnızca bir tanesidir. Meşhur İslam tarihçisi İbn Kesir, bu hadisin üç noktada peygamberliğe işaret ettiğini söyler. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey, "Kaside-i Nüniyye" isimli şiirinin 49. beytinde bu hadis-i şerife, mucizevi bir haber olması bakımından göndermede bulunur (Yazıcıoğlu 1983). Hz. Peygamber'in buna benzer pek çok hadisi vardır.

Müslümanların en muteber bildiği hadis kaynaklarında yer alan ve İslam bilginlerinin atıfta bulunduğu bu mucizeden Bağışkan'ın "Peygamberin kendisine bildirdiği *kehanel*" (s. 40) olarak bahsetmesi, onun İslam tarihine ve hadis literatürüne karşı bilgisi olmadığını gösteren bir başka örnektir. Daha da üzücü olanı ise bunu bir yabancı imiş gibi yazıyor olmasıdır.

2. Müslüman yerine ısrarla Arap denmesi

"Bazı Arap yazarların ortaya koyduğu veya dolaylı yoldan destekledikleri bir başka söylenti ise..." (s. 37)

Bağışkan'ın problemleri yaklaşımından bir diğeri de İslam tarihini Arap tarihi olarak değerlendirmesi ve İslam'ı Araplara has bir din olarak algıladığını göstererek kültürel birikimle arasına bir mesafe koymasındır. Onun bu sorunlu yaklaşımı Arapça yazılan her eserin müellifini Arap olarak değerlendirmesine yol açmıştır. Oysa eserleri zikredilen müelliflerin hepsi Arap değildir, mesela eserine gönderme yapılan Belâzürî hakkında yapılan araştırmalar onun Arap asıllı bir aileden gelmediğini göstermektedir (Fayda 1992). Bir başka müellif olan Herevî ise Heratlı bir babanın Musul'da doğan oğludur (İzgi 1998). Bağışkan'ın Arap olmayan müelliflerin hepsini sırf Arapça yazdıkları için Arap olarak değerlendirmesi hatalı görünmektedir.

3. Birbiriyle çelişen ifadelerin kullanılması

"1650 yılına gelinceye kadar hiçbir Arap ve Osmanlı kaynağında Hala Sultan'ın mezarının yeri belirtilmemiştir. İlk belirten ise 1683 yılında Kıbrıs'ı ziyaret eden Cornelis van Bruyn ile 1760-1767 yılları arasında ziyaret eden Giovanni Mariti olmuştur." (s. 39)

Bağışkan'ın 1650 yılına kadar konu ile ilgili herhangi bir bilginin olmadığını söylemesi, ardından ilk bahsedilme tarihini 1683 olarak kaydetmesi okuru şaşırtmaktadır. Burada iki hata söz konusu olup ilki tarihlerle ilgilidir. İkincisi ise Osmanlı-Arap kaynağı dendikten sonra yabancı kaynaklardan bahsedilmesidir. Oysa 1650 yılına kadar belirtilmemiştir dediğine göre 1650 tarihli bir kaynak göstermesi beklenirdi. İkinciye gelecek olursak kullanılan ifade yerine "Yabancı kaynaklarda en eski tarihli

bilgi..." veya "İlk belirten..." gibi bir ara cümlecğin konulması ve böylece bir başka konuya geçildiğinin netleştirilmesi icap ederdi.

II. Bilgi Yanlışları ve Kaynakça Kullanımı ile İlgili Sorunlar

Bağışkan'ın eserinde karşılaşılan durumlardan biri de hatalı bilgilerin verilmesi ve kaynaklardan eksik ya da yanlış aktarılmasıdır.

1. Bilgi Yanlışları

"...Bu nedenle İslâm âlemi için kutsal sayılan Kabe ile Mekke'deki Hz. Muhammed'in mezarından sonra üçüncü sırada yer alan önemli bir ziyaret yeri özelliği taşımaktadır." (s. 36)

Bağışkan'ın bu ifadelerinde iki büyük yanlış vardır. İlki Hz. Peygamber'in mezarının Mekke'de bulunduğu yargısıdır. Bu hatanın ne kadar büyük olduğunu anlatmaya çalışmaktan aciz olduğum için kısa geçeceğim.

Bağışkan'ın ikinci fahiş hatası ise Hala Sultan'ın kabrinin Müslümanlar arasında üçüncü sıradaki önemli mekan olduğunu iddia etmesidir. Herkesin malumu olduğu üzere Müslümanlar için en kutsal olarak bilinen üç merkezden üçüncüsü Mekke ve Medine'nin ardından gelen Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'dır. Medine ve Mescid-i Aksâ'dan habersiz olan müellifin, bugün Kıbrıslıların bile çok iyi bilmedikleri Hala Sultan'ın kabrinin Müslümanlar arasında en önemli mekan olduğunu söylemesi, onun İslam tarih ve coğrafyasına karşı ne kadar bigane olduğunu gösteren yerinde bir örnektir.

"1650 yılına gelinceye kadar hiçbir Arap ve Osmanlı kaynağında Hala Sultan'ın mezarının yeri belirtilmemiştir. İlk belirten ise 1683 yılında Kıbrıs'ı ziyaret eden Cornelis van Bruyn ile 1760-1767 yılları arasında ziyaret eden Giovanni Mariti olmuştur. Böylece bu tarihten sonra mezarın yeri Arap kaynaklarında da belirtilmeye başlarken, bu mezarın halk arasında 'ihtiyar kadının mezarı' adıyla bilindiği ve hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından ziyaret edildiği bilgileri de verilmiştir." (s. 36-37)

Bu satırlar da maalesef hatalarla doludur. Öncelikle mezarın yerini ilk belirten iki kişi üzerinde durulması ve bunlar arasında 100 yıllık bir farkın olması yazarın kendi yazdıklarını bile okumadığını gösteren ilginç bir örnektir. Oysa doğrusu, eski tarihli olan kaynağı, ilk bahseden kişi olarak takdim etmesi şeklinde olmalıydı.

Üstelik bahsedilen mezardan, Bağışkan'ın ifade ettiği gibi ilk olarak 1683 yılında bir yabancı seyyahın eserinde değil, Cafer Paşa'ya ait 1607 tarihli bir vakfiyede söz edilmektedir (bkz. Korkmazer 2017: 276). Üstelik

vakfiyesi olan ve türbedâr atanan bir mekan hakkında ilk bilgiyi yabancı seyyahların verdiğini söylemek de akıl almaz bir çıkarım olmalıdır. Nitekim aslı bilgi kaynağı inşa eden, kuran, yapan, eden kişilere ait *belge* ve *evrak* iken gezen, gören kişinin *notları* ise arızî ve ikincil bilgi kaynağıdır. Bir vakfiye dururken bir seyyahın o mekanı ilk defa bildirdiğini nakletmek ise beyhudedir. Dolayısıyla bu bakış da son derece mantıksız görünmektedir.

İlk bilgiyi aktaran kişi konusuna gelince, esasında bu konuda Bağışkan'ı eleştirmek haksızlık olur. Araştırmalarda yeni bir belge çıktığında bilinen bir tarih veya isim pekala değişebilir ve bundan dolayı da araştırmacılar suçlanamaz. Bunu bilen araştırmacılar ise ihtiyatlı bir dil kullanıp kesin konuşmama yolunu tercih ederler. Bağışkan'ın yanlış bulduğumuz davranışı bilgileri mutlak ve kesinmiş gibi yazması, ihtiyat payı bırakmamasıdır.

Şimdi de Arap kaynaklarının, ismi geçen gezginlerden hareketle ilgili bilgileri vermeleri meselesine gelelim. “*İhtiyar kadının mezarı*” ya da “*salihâ kadının kabri*” şeklinde geçen bu ifade ilk İslam tarihi müelliflerinden, vefat tarihi 892 olan Belâzürî’de (1987) yer alır. Bundan sonra da pek çok kaynakta geçen bu bilgi, söz konusu araştırmada sanki Avrupalı seyyahların keşfettiği efsanevî bir malumat gibi sunulmuştur. Üstelik bu seyyahlardan sonra Arap kaynaklarında da zikredildiğine yönelik cümlelerin sonunda Osman Turan’a yapılan atıfla da Karaçelebizade’ye işaret edildiği görülür. Osman Turan’ın dipnotta gösterilen makalesine baktığımızda ise Bağışkan’ın bilgileri çarpıtarak naklettiğini görüyoruz. Nitekim Turan’ın söz konusu makalesinde “*Avrupalı seyyahların Ümmü Harâm hakkındaki kayıtları da 1683’te Le Bruyn ile başlar*” denilmekte ve bu bilgi için de Hasluck’a referans verilmektedir. Bağışkan ise tarih, coğrafya ve millet sınırlarını koymaksızın bu bilgileri ilk verenlerin adı geçen iki Avrupalı olduğunu nakletmiştir. Bir başka Avrupalı araştırmacı Sinclair ise 1661 yılında resmî görevi olan bir türbedârın burada bulunduğunu ifade eder (Sinclair 2012: 428). Bu bilgiler Bağışkan’ın bu konuda derinlemesine literatür çalışması yapmadığını, buldukları ile yetindiğini göstermektedir. Üstelik dilini ve anlamını bilmediği metinleri de hiç okumadan kaynak olarak göstermesi, çalışmasını güvenilmez kılan unsurlardan bir diğeridir.

Yazdıklarından anlaşıldığı üzere, seyyahlardan görerek bu bilgileri aktardığı iddia edilen Karaçelebizade Abdulaziz Efendi’nin vefat tarihi 1658’dir. Le Bruyn’un ziyaretinden önce vefat eden Karaçelebizade, mezarın Tuzla’da olduğunu ifade etmiştir. Üstelik 1634 ila 1636 yılları arasındaki Kıbrıs sürgünü de söz konusu seyyahlardan daha önce adada bulun-

duğunu göstermektedir. Bu bilgilerse söz konusu araştırmada tamamen iskanmış görünmektedir.²

Kıbrıs'ın Biricik Dervîşi Şeyh Mustafa Efendi (!)

Bağışkan bu bölümde neredeyse tüm bilgileri birbirine karıştırmış. Adayı gezen G. Mariti'den naklettiği bilgide, Hala Sultan'ın mezarının bir dervîş tarafından ortaya çıkardığı bilgisi yer almaktadır. Asıl sıkıntı buradan sonra başlamaktadır. Bağışkan mezarı ortaya çıkararak bu dervîşin olsa olsa Şeyh Mustafa olduğu kanaatine ulaşmış, üstelik bunu da kesin bir dille iddia etmiştir (s. 39). Bu bilgiyi verdikten sonra *Destebend-i Reyhân der Terceme-i Ümmü Harâm binti Milhân* adında bir eser yazdığını söyleyerek hatalı tespitlerine devam etmiştir. Halbuki iki bölüm olduğu söylenen eser, aynı konuda farklı iki müellif tarafından hazırlanıp bir araya getirilen iki ayrı eserdir. İlkinin müellifi Hilmî Efendi olup eserinin adı *Destebend-i Reyhân*'dır. İkincisinin müellifi ise Şeyh Mustafa olup, onun eserinin adı ise *Nihâyetü'l-İ'tisâm*'dir.³ Bağışkan mevcut bilgisiyle bu iki eseri okuyup anlayacak durumda da değildir. Muhtemelen bir başka yerden aldığı bilgileri tekrar etmiş olmalıdır

Mezarı bulduğu söylenen kişinin Şeyh Mustafa olduğu iddiası ve Şeyh Mustafa'nın yazdığı eserin *Destebend-i Reyhân* olması yanlış bilgilerdir. Burada bütün bilgiler birbirine karıştırılmış, ince bir işçilik bekleyen tarihî bir metin ve hadise tamamen içinden çıkılmaz bir hale getirilmiştir. Kimin ne yazdığı, ne dediği, hangi yüzyılda yaşadığı anlaşılmamaktadır. Mariti mezarın bir dervîş tarafından ortaya çıkarılmasının 18. yüzyılın başında olduğunu ifade eder. Bağışkan'ın iddialarının bir an için doğru olduğunu düşünürsek Şeyh Mustafa'nın yüzyılın başında mezarı bulduğu, ardından yüzyıl sonunda da (1795 yılında) bir biyografi kaleme almak için İstanbul'a gittiği sonucuna ulaşırız ki bunun imkansız olduğunu söylemeye herhalde gerek yoktur.

2. Literatür Bilgisindeki Eksiklik ve Kaynakların Kullanılmayışı

Bağışkan yararlandığı kaynakların mahiyetini bilmemekte, bulabildiği bir kaynağı en eski olarak kabul etmekte, daha eski bir kaynak olabileceğini düşünmemektedir. Bu konulardaki bilgisizliğinden dolayı da iddialı sözler söylebilmektedir. Hala Sultan'dan bahseden ilk kaynağın dokuzuncu yüzyıla ait olduğunu söylemesi buna örnek olarak gösterilebilir.

2 Bizim açımızdan kötü olan durum ise mezkûr çalışmaya güvenerek bu denli derinlemesine bakmadığımız için, yayınladığımız *Bir Demet Reyhân* isimli neşirde de Bağışkan'dan aldığımız bilgilerle aynı hatayı nakletmemizdir.

3 Bu eser halihazırda Ömer Said Güler tarafından yayına hazırlanmakta olup yakın bir gelecekte neşredilecektir.

“...öldüğü iddia edilen tarihten 200 yıl sonra (IX. Yüzyılda) ondan ilk söz eden Arap kaynağı İbn Kayyat’ın kaleme aldığı *Kitap al-Amwal*’dır.” (s. 36)

Bağışkan’ın metninin sadece burada değil, kitabın sahabe mezarlarından bahsedilen diğer bölümlerinde de hadis metinlerine hadis usûlünü bilmeyen bir nazarla yaklaştığı, sadece kronolojiyi esas aldığı görülür. Halbuki hadis usûlünü bir kenara bırakıp sadece kronolojiyi esas alsak bile bu bilginin hatalı olduğu çok bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim meşhur Ümmü Harâm hadisinin geçtiği kitaplardan biri olan *Muvat-tâ* isimli eserin müdevvini olan İmâm Mâlik’in vefat tarihi 795’tir. Bu da Ümmü Haram’dan, daha erken tarihlerde bahsedildiğini göstermektedir.

Kıbrıs üzerine yapılan ilk fetih hareketinin tarihi gibi çok önemli bir konuda kesin bir bilgi olmadığını söylerken (s. 35) başvurduğu kaynağın bir sempozyumda uzmanlık alanı Kıbrıs ve İslam tarihi olmayan biri tarafından sunulan bildiriye dayanması ise onun kaynak seçimindeki eksikliğini göstermektedir.

3. Birinci Derece Kaynaklar Yerine İkinci, Üçüncü Dereceden Kaynakların Tercih Edilmesi ve Güvenilir Olmayan Kaynakları Kullanılması

Bağışkan’ın araştırmasında herhangi bir kaynak hiyerarşisi oluşturmaksızın ve bilgilerin nerede geçtiği dikkate alınmaksızın tenkit süzgecinde geçirilmeden kullanıldığına bir önceki paragrafın son cümlesinde de görüldüğü gibi sıkça şahit oluyoruz. Araştırmada Ümmü Harâm’ın Kıbrıs’ta değil Beyrut’ta öldüğünü nakleden iki kaynak zikredilmiştir. Bunlardan biri Salih bin Yahya’ya aittir. Ancak eserin, araştırmacı tarafından kullanılan neşrinin haricinde, 1927 yılında yapılan bir diğer neşrinde, eseri yayınlayan P. L. Cheikho’nun bu bilgiyi notlandırma bölümünde tasahih ederek düzelttiği görülmektedir.⁴ Kaynakların ikincisi ise Şii bir tarihçi olan İbn A’sem el-Kûfî’nin *Kitâbu’l-Fütûh*’u olup bu çalışmanın ise isnad usûlüne riayet etmediği gibi birçok ravi ve sahabe adı uydurduğu ifade edilmiştir (Fayda: 1999). Bu da kaynakların değerlendirilmeden araştırma malzemesi olarak kullanıldığını göstermektedir.

“...zamanla akraba olduklarına dair söylencelerin yayıldığı kaydedilmektedir.” (s. 36)

Hz. Peygamber’le Ümmü Haram’ın akraba olduklarına dair verdiği bu bilgiyi aldığı kaynak Kevork Keshishian’ın *Romantic Cyprus* isimli eseridir. Meşhur hadisi aldığı kaynak da bir sanat tarihçisi olan Emel Esin’in makalesidir. Ve bu durum sadece bu iki örnek ile de sınırlı değildir. Ümmü

4 Bu bilgiyi benimle paylaşan meslektaşım Ömer Said Güler’e teşekkür ederim.

Haram'ın Hz. Peygamber'le akraba olup olmadığını öğrenmek için bakılacak yüz kitap ismi sıralansa bu kitap, o listeye giremez. Hadis rivayetlerine söylence demesiyle ilgili yukarıda izahatta bulunulduğu için o konuya yine değinme gereği duymuyorum.

Kendisinin Arap harfli Türkçe metinleri okumasını bilmediği için başkalarına yaptırdığı okuma ve nesre çeviri yanlışlarını örnek olarak veremeyeceğim. Okuması ve nesre çevirisini bilen bir diğer kişiye kontrol ettirmemesi eleştirilebilir. Ayrıca Osmanlıca, Osmanlı kültürü, İslam ve İslam kültürü konularında en temel ve basit bilgileri bile bilmediği halde böyle bir eser yazmaya cüret etmesinin nedenini erbabı hemen anlayacaktır.

Sonuç Yerine

Şu ana kadar yazılanları anahatlarıyla özetlemeye çalışalım.

Tuncer Başışkan'ın *Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri* isimli eseri, alanında yapılmış en kapsamlı ve en çok başvurulan eser olmasına karşın yeterince ciddi ve titiz bir çalışmanın ürünü değildir ve kullananları yanıltan bilgi yanlışları ile doludur. Kitabın eksik ve hatalı yönlerini sadece Hala Sultan ile ilgili yazdıklarından yola çıkarak şöyle sıralayabilirim:

- Arapça bilmediği halde bu kadar Arapça kaynak kullanması,
- Hangi bilgi için hangi kaynağa bakması gerektiğini bilmemesi,
- Okumadan ve anlamadan kimi kaynakları dipnotta göstermesi,
- İslam dünyasında kitap yazma geleneği konusunda bilgi sahibi olmaması,
- İslam ve Osmanlı kültür ve tarihine bir yabancından daha çok yabancı olması,
- İslam ile ilgili en temel bilgileri bilmediği halde uzmanlık isteyen konularda hüküm vermesi,
- Osmanlıca bilmediği halde Osmanlı eserleri üzerine hükümlerde bulunması,
- Özellikle sahabe kabirleri ile Rum azizlerinin kabirleri arasında ilgi kurarak zımnem oraların Rumlar için kutsal yerler olduğunu ve sonra Türklerin de kabul ederek ziyaret ettiklerini satır aralarında söylemesi,
- Kaynakları yanlış kullanması ve birinci derecede kaynaklar varken konu ile doğrudan ilgili olmayan kaynakları kullanması,
- Şiir okumalarında ve nesre çevirilerinde hatalar olması.

Bu maddeler ışığında söz konusu çalışma dikkatlice okunmalı ve verilen bilgiler mutlaka bir eleştiri süzgecinden geçirilmeli veya bir başka kaynakla teyit edilmelidir.

Bunca olumsuz tarafına rağmen böyle bir kitabın yayınlanmış olması Kıbrıs'ta var olan Türk kültür ve tarihine ait mekanları ve buldukları vaziyeti resimlemesi ve haklarında detaylı bilgi vermesi bakımından önemlidir. Ayrıca tanıtılan eserlerin çevresinde o eserle ilgili *sonraki dönemlerde* halk arasında yayılan söylenceleri de nakletmesi, özellikle Kıbrıs halk inancı incelemeleri açısından kıymetli sayılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Başışkan, Tuncer (2005). *Kıbrıs'ta Osmanlı-Türk Eserleri*. Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Müze Dostları Derneği.
- Belazüri, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (1987) *Fütuhu'l-büldan: (Ülkelerin Fetihleri)*. trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Efendioğlu, Mehmet (2008). "Rivayet" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C-XXXV, İstanbul: TDV Yayınları, s. 135-137.
- Efendioğlu, Mehmet (2007). "Ravi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C-XXXIV, İstanbul: TDV Yayınları, s. 472-474.
- Fayda, Mustafa (1992). "Belâzüri" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C-V, İstanbul: TDV Yayınları, s. 392-393.
- Fayda, Mustafa (1999). "İbn A'sem el-Küfi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C-XIX, İstanbul: TDV Yayınları, s. 325-326.
- Güleç, İsmail (2014). *Anonim Halk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Güleç, İsmail-Ömer S. Güler. *Bir Demet Reyhan Milhân Kızı Ümmü Harâm'ın Hâl Tercümesi Deste-bend-i Reyhân der Terceme-i Ümmü Harâm binti Milhân*. KISBÜ: İstanbul, 2017.
- İzgi, Cevat (1198). 1998, "Herevî, Ali b. Ebü Bekir" *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul: TDV Yayınları, s. 221-222.
- Kormazer, Sıddık (2017). "Frenk Cafer Paşa'nın Kıbrıs'ta Kurduğu İlk Vakfı ve Hizmetleri". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*. ed. Mahfuz Söylemez. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, s. 257-278.
- Ayverdi, İlhan. (2005) *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük = Kubbealtı lughatı*. red. etimoloji Ahmet Topaloğlu; yay. haz. Kerim Can Bayar. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Sezgin, M. Fuat (2016). *Buhari'nin Kaynakları*. İstanbul: Motto Yayınları.
- Sinclair, Tom (2102). "The Müslim Monuments of Larnaca", *Histories of Ottoman Larnaca*, ed. Evangelia Balta vd., The Isis Press, İstanbul.
- Yazıcıoğlu, M. Said. (1983) "Hızır Bey ve Kaside-i Nüniyesi", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI, s. 549-588.

İŞIKÇILIK

-Bir Dönüşümün Hikayesi-

Mustafa TEKİN*

Makale Geliş: 01.06.2017

Makale Kabul: 08.10.2017

Özet: Dini grup ve cemaatler, içinde bulunduğumuz zamanda birkaç boyutlu önem taşımaktadır. Öncelikle din sosyolojisinin çok ayrıcalıklı bir konusudurlar. Öte yandan cemaatler, dinin farklı yaşam biçimleri olarak gündemin üst sıralarında yer almaktadır. Bunların da ötesinde dini grup ve cemaatler birey ve devlet ile ilişkileri açısından birçok sorunlar ile tartışma konusudurlar.

Bu makalede, bilhassa 1980'lerden itibaren Türkiye'nin yoğun sosyal, dini ve siyasi gündemi meşgul etmiş olan Işıkçılık ele alınmaktadır. Bu anlamda makalenin temel konusunu, Işıkçılığın temel görüş ve yaklaşımlarıyla birlikte, 1980'lerden itibaren yaşadığı değişim teşkil etmektedir. Dolayısıyla Işıkçılığın dini düşünce açısından perspektifi ve yapısına, süreç içerisinde etki eden sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimler de ele alınmaktadır.

Işıkçılık, bilindiği üzere kendisini İmam Rabbani'ye dayandıran bir cemaat yapısıdır. Ortaya çıkışı ise, 1970'li yıllardaki bir takım faaliyetlerine dayanır. Bu çerçevede öne çıkan isimler, Arvasi ile H. Hilmi Işık'tır. Cemaat ismini H. Hilmi Işık'ın soyadından almaktadır. Daha sonra Işık'ın damadı Enver Ören ile icraatları devam etmiştir. Ören, cemaat liderliğinin yanı sıra bir takım ticari faaliyetleri ile de görünür olmuştur.

Bu makalede öncelikle 1970'lerin ve 1980'lerin kültürel iklimi ve konjonktürü üzerinde durulmuş; bu iklimin ışıkçılığın söylemi ve yapısındaki etkileri analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Işıkçılığın, geleneksel bir söylemi içeride muhafaza ederken, icraatları bakımından modern karakteristikler gösterdiğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Işıkçılık, Cemaat, Gelenek, Modern, Dini Düşünce.

Isikhism: The Story Of A Transformation

Religious groups and communities are of several dimensions when we are in it. First of all, it is a very privileged issue of sociol-

* Prof. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ogy of religion. On the other hand, the communities are located in the upper places of the day as different living forms of religion. Beyond these, religious groups and communities are in discussion with many problems in relation to the individual and the state.

In this article, particularly since the 1980s Turkey's intense social, religious and political agenda is addressed Ishikism which it has occupied. In this sense, the fundamental issue of the article, together with the basic views and approaches of Ishikism, is the change that has existed since the 1980s. Therefore, the social, political, economic and cultural changes affecting the process in the perspective of religious perspectives and structure of Ishikism are also discussed.

Ishikism, as it is known, is a community structure that bases itself on Imam Rabbani. The emergence is based on a series of activities of the 1970s. The names that stand out in this frame are Arvasi and H. Hilmi Isik. The community is based on the family name of H. Hilmi Işık. Later, he continued his activities with Enver Ören, the father of Işık. Ören has become visible through a number of commercial activities as well as community leadership.

This article focuses primarily on the cultural climate and conjuncture of the 1970s and 1980s; it has been tried to analyze the influence of this climate on the discourse and structure of light. In this sense, we can say that Ishikism, while preserving a traditional discourse, shows modern characteristics in terms of its actions.

Keywords: Ishikism, Congregation, Tradition, Modern, Religious Thought.

Giriş

Cemaat konusu aslı itibarıyla Türkiye'nin gündeminde bir şekilde yer almaya devam etmektedir. Tekke ve zaviyelerin kaldırılmasıyla başlayan süreç, önce cemaatlerin hayatiyet sorunu ile cebelleşmeleri ve ardından Türkiye'nin şartları içerisinde yeniden biçim kazanmaları; dolayısıyla klasik yapı ve tarzlarından farklılaşmalarını beraberinde getirmiştir. Bilhassa 1980'den sonra Türkiye'de cemaat-toplum ve cemaat-devlet ilişkilerinin geliştirilen siyasetler bağlamında yaşadığı krizler ile cemaatlerin işgal ettiği konum sosyal, kültürel, ve ekonomik birçok boyutlarda görünür olmuştur. Yakın zamana gelinceye kadar imkan ve zaafiyetleriyle birlikte konuşulan cemaatler, özellikle son üç senedir ve 15 Temmuz darbe girişiminin ardından belki de ajandanın en önemli maddesini teşkil eder olmuştur. Bu çerçevede cemaatlerin dönüşüm süreçlerini sosyolojik analizlerin eşliğinde ele almak, belki geleceğe projeksiyon geliştirmek açısından da önem taşıyacaktır.

Daha önce Işıkcılık konusunda iki makale yazmıştık. Bu makalelerde Işıkcılık cemaatinin tarihsel süreci, yapısı ve temel görüşlerini ele

almaya çalışmıştık. Burada ise, temel problemimiz Işıkçılık cemaatinin dönüşümü şeklinde ortaya konulmuştur. Fakat bu dönüşümü daha net verebilmek açısından kısa da olsa, Işıkçılığın tarihi ve temel görüşlerine değineceğiz. Ayrıca tarihsel süreci dönüşümün derinliklerini görebilmek açısından sosyolojik bir okumanın da konusu yapacağız. Hiç şüphesiz bugün cemaat kavramı tartışmaların odağında ve aktüel bir konu ise de, biz burada daha önce haklarında yazı yazdığımız Işıkçılık üzerine bir analiz gerçekleştirmek istiyoruz.

Bugün Işıkçılık cemaatinin varlığı konusundaki göstergeler biraz bulanıktır. Enver Ören'in 2013 yılında vefatının ardından cemaatin liderliğini kimin yürüttüğü, cemaatin yapısı ve faaliyet alanları gündemde yer almaktadır. Hatta Işıkçılık cemaatinin neliği ve kimlerden oluştuğu, bilhassa genç neslin hafızasında yoktur. Belki bunu 2000'li yıllarda cemaatin gerileme ve gündemden kaybolma süreciyle bağlantılı olarak okumak gerekir. Diğer yandan cemaatin yoğun ticari faaliyetlerle birlikte anılışı, bir müddet sonra onun cemaatsel niteliklerinin daha arkaplanda kalmasını da sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Enver Ören'in aslında aynı zamanda bir cemaat lideri olmasına karşın, bu boyutunun holding patronluğu içinde kayboluşunu da görmek gerekmektedir. Aslında Ören, Cemaatin içinde daha çok dini bir lider, kendisinden feyz alınması gereken bir şeyh; fakat dışarıda muhafazakar söylemlere sahip bir holding patronu olma gibi ikili bir varoluş içerisinde olmuştur.

İsimler üzerinden giderken, Işıkçılık söz konusu olduğunda dört ismin öne çıktığını söyleyebiliriz. Bunlar İmam Rabbani, S. Hakim Arvasi, Hüseyin Hilmi Işık ve Enver Ören'dir. Bilhassa İmam-ı Rabbani, S. Hakim Arvasi, cemaatin kitapları olarak kabul edilen eserlerde sürekli göndermelerde bulunulan isimlerdir aynı zamanda. İlk isim olarak İmam Rabbani, Müceddid-i Elf-i Sani yani ikinci bin yılın müceddidi olarak anılır. Serhend 1563 doğumlu olup Nakşibendi tarikatına bağlıdır. İmam-ı Rabbani'nin Türkiye'de Işıkçılığın doğuşuna uzak bir tarihte yaşadığı görülmektedir. İkinci isim olan S. Hakim Arvasi'ye tarihsel mesafesi yanında, coğrafya olarak da mesafelidir. Bu durum, Işıkçılığın İmam-ı Rabbani'ye giden yerel köklerini bulmayı zorlaştırmakta, onu bir anlamda konjonktürel de kılmaktadır. Belki Işıkçılığın ömrünün kısılgını da burada aramak gerekir. Kitaplarda daha çok menkıbevi kişilikleriyle anlatılan İmam-ı Rabbani'nin belki Işıkçılık söylemiyle bağlantı noktalarından birisi budur. Fakat Işıkçılık ile İmam Rabbani'nin hayatı ve yönelimleri arasında ciddi bir mesafenin olduğunu belirtmek gerekir. Zira İmam-ı Rabbani kendi döneminde bir mücadeleyi de yürütmüş, bu anlamda otorite ile ters düştüğü durumlar olmuştur. Ancak Işıkçılığın kısa tarihi seyri içerisinde böyle bir

tutumuna rastlamak mümkün değildir. Ancak kanaatimizce İmam-ı Rabbani'nin Nakşibendi geleneğine aitliği ve Mektûbât'ındaki tasavvuf yoğun söylemin Işıkçılığa bir kök oluşturması söz konusudur. Yine de Işıkçılık ile İmam-ı Rabbani arasında tarihi sürekliliğin sağlandığı bir kanal bulmak oldukça zordur. Bu bağlantıların dışında İmam-ı Rabbani, Işıkçılığın geleneksel bir referans ihtiyacı bağlamında anlam taşımaktadır.

Işıkçılıkta ikinci önemli isim olan S. Hakim Arvasi, her şeyden önce bir şeyh olarak Işıkçılığın yakın dönem referansı şeklinde düşünülebilir. 1865 tarihinde dünyaya gelen Arvasi, Van'ın Arvas köyündendir. Babası Mustafa Efendi de bir nakşi şeyhidir. Ermeni ve Rus işgalinin ardından Arvasi ailesi İstanbul'a gelmiş ve Eyüp'te kendilerine tahsis edilen medreseye yerleşmişlerdir. Arvasi Eyüp'teki Kaşgari Dergahı'nda tarikat şeyhliği görevi ile birlikte vazilik, imamlık gibi görevleri de deruhte etmiştir. 1930 yılında menemen vakası sebebiyle tutuklanıp yargılanmış, beraatinin ardından görevine devam etmiştir.

Işıkçılık açısından üçüncü ve kanaatimizce en önemli isim, Hüseyin Hilmi Işık'tır. Onun önemi birkaç boyutta ele alınabilir. Birincisi, cemaatin ismi soyadından mülhendir. Kimi zaman Nurculuğu da çağrıştıran Işıkçılık, Hüseyin Hilmi'nin soyadından türemiştir. İkinci olarak, 1970'lerin ortalarından itibaren 2000'li yıllara gelinceye kadar Işıkçılığın ikinci manevi referansı olarak görünür. En önemlisi de, Işıkçılığın yazılı kaynaklarının yegane yazarı Hüseyin Hilmi Işık'tır. Cemaatin ilmihal kitabı olan Seâdet-i Ebediyye yani Tam İlmihal'den diğer birçok eserlere kadar Onun imzası görünmektedir. Bu eserler cemaatin ana düşünce ve görüşlerini yansıttığı gibi, Tam İlmihal de Işıkçılığın resmi ilmihali sayılabilir. Hilmi Işık'ın kitapları dışında cemaatin güncellenmiş kitaplarını bulmak zordur. Bu durum cemaatin güncel sorunlarını nasıl hallettikleri sorusunu beraberinde getirmektedir. Belki Türkiye gazetesinin orta sayfasındaki ilgili köşeleri burada adres gösterebiliriz. Gazetede fetvaların da büyük oranda klasik fıkıh ve dini kitaplara referansla anlatıldığı görülmektedir. Her halükarda Işıkçılığın yoğun geleneksel dini söyleminin kimi değişimlere uğrasa da, temel yazılı kaynakları bu kitaplardır. Işık'ın kitaplarının 1956'dan itibaren 1980 ve 1990'larda da yayımlanması cemaatin aktif olduğu zaman dilimlerini ifade etmektedir.

Işıkçılığın dördüncü ismi Enver Ören olup, kendisi H. Hilmi Işık'ın damadıdır. Aslı itibarıyla akademisyen olan Ören, 1970'lerden itibaren gazeteciliğe başlamış ve holdingleşmeye doğru giden sürecin aktif bir öznesi olmuştur. Birikimleri, yönelimleri ve ilgileri itibarıyla klasik cemaat ve tarikat lideri profilinden uzak olan Ören, daha çok manevi dozu yüksek bir

ticaret adamı portresi çizmiştir. Bu anlamda yazdığı kitap, verdiği dersler ve bir dergahından bahsetmek mümkün değildir. Belki Işıkcılığın cemaat-holding arası ve daha çok holdinge yakın bir hüviyetle algılanmasının temel sebebi de burada aranmalıdır. Ören de zaten kamuoyunda böyle bir dini liderlik iddiası ve söylemiyle görünmez. Ancak cemaatin kendi içerisindeki yapılanma ve işleyişinde, üyelerin Ören'i bir cemaat lideri olarak algıladıklarını da belirtmek gerekmektedir. Bilhassa uzak doğudan getirilen ev eşyaları pazarlama şubelerinin başkanları ve orada çalışanların da cemaat müntesipleri olduğu; dolayısıyla cemaatin klasik vakıf, dernek, dergah gibi mekanlardan ziyade ticarethaneler yoluyla iletişim ağlarını sağladığı söylenebilir. Ören'in 2013 yılında vefatının ardından, cemaatin varolup olmadığı ve liderinin kim olduğu muğlaklığını korumaktadır. Ören'in oğlu Mücahid'in uzun süre Amerika'da olması ve yapıya süreklilik kazandıracak bir görünürlüğünün bile bulunmaması, onun cemaatteki konumu ile ilgili soruları artırmaktadır.

Bu noktada birkaç hususun altını çizmeliyiz. Dikkat edilirse Işıkcılığın Türkiye'deki tarihi 1960'ların öncesine gitmemektedir. İmam-ı Rabbani'ye burada sadece Işıkcılığın nakşilikle bağlantısını kuran ve isim ve kök referans olarak bakılmalıdır. Aslı itibarıyla Işıkcılık tarih içinde İmam-ı Rabbani dışında kendisine uygun söylemlere sahip başka isimler de bulabilirdi. Nitekim dayandığı birçok kaynak kitaplar, bunu göstermektedir. Bu anlamda S. Hakim Arvasi ve Hüseyin Hilmi Işık gibi iki isim belki bir cemaat lideri profili olarak düşünülebilir. Arvasi de bunun nüvelenme sürecinde belirgindir. Dolayısıyla Işıkcılık neredeyse H. Hilmi Işık gibi tek bir isim etrafında yapılanmıştır. Diğer yandan bu isimleri sırayla takip ettiğimizde, klasik cemaatsellikten ticarileşmeye doğru bir görüntü çizdiğini görürüz. Bu da Işıkcılığın sekülerleşme süreci şeklinde de okunabilir. Bir bakış açısıyla şu anda geldiği yer itibarıyla nasıl bir yapıya sahip olduğu, bundan sonra nasıl bir yol izleyeceği hakkında bir şeyler söylemek için elimizde yeterli doneler bulunmamaktadır.

Türkiye'de dini grupların gelişimi ve dönüşümü hiç şüphesiz baştan itibaren sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmelerden bağımsız değildir. Dolayısıyla bu süreci iyi analiz etmek, cemaatlerin dönüşümünü sağlıklı anlamak açısından zorunludur. Osmanlı'da kendi düzeni içerisinde işleyen devlet-cemaat ilişkileri hiç şüphesiz sıkıntılar da yaşamıştır. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan kısa bir süre sonra, din-devlet ilişkilerinin Osmanlı'dan farklı bir eksen üzerine oturması söz konusu olmuştur. 1924'te halifelüğün ve şeriyeye ve evkaf vekaletinin, 1925'te Tekke ve zaviyelerin kaldırılması ile tüm tarikat, cemaat yapıları resmiliğini kaybetmiş ve feshedilmiş oldu. Bu durum bir yandan bugüne gelinceye kadar

cemaatleri ve tarikatları devletin karşısında tanımsız kılarken, diğer yandan merdiven altlarına inmelerini sağladı. Bu sebeple neredeyse 1970'lere kadar cemaat ve tarikatların hayatta kalma mücadelesi içinde olduklarını söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa bugün de cemaat ve tarikatlar devlet karşısında tanımlı bir hükmi şahsiyete sahip değildirler. Bu durum, geçmişten bu yana cemaatlerin devlet ile ilişki biçimlerini de belirlemiştir.

1950 sonrası devlet-din ilişkilerindeki nispi farklılaşma, cemaatlerin toplumdaki görünürlüklerini artırmıştır. Bu noktada bilhassa din-devlet ve toplum ilişkileri açısından bir noktanın altını çizmeliyiz. Cemaat ve tarikatların hem sosyolojik hem de gördüğü işlevler açısından toplumsal meşruiyetleri oldukça yüksektir. Aslında devlet de bu gerçekliğin farkında olarak cemaat ve tarikatlarla bilhassa 1970'lerden itibaren daha esnek ve olumlu ilişkiler içinde olmuştur. Cemaat ve tarikatlarla da devlet ve hükümetler nezdinde kuvvet kazanmak, meşruiyetlerini güçlendirmek için ilişkilere olumlu cevap vermişlerdir. Hatta bu sebeple bilhassa siyaset-toplum arasındaki yarılmalarda sahip oldukları toplumsal meşruiyetlerini kullanmasını da bilmişlerdir. Fakat cemaat ve tarikatların hayat mücadelesi ile meşruiyet arayışları, bir yandan devlet ve bürokraside yer arayışları diğer yandan devlet devlet eliyle kendilerini güçlendirme taleplerini ortaya çıkarmıştır. Bu durum eskiden beri yönetim ve bürokrasi kademelerinde cemaatlerin yer alışı ve paradoksal biçimde onların devletçi karakterini açıklamaktadır. Bilhassa yakın zamana gelinceye kadar özellikle sağ partiler ve hatta sol partiler cemaat ilgilerini devam ettirmişler ve bu ilişkiler önemli bir tartışma konusu olmuştur. Erbakan'ın nakşi gelenek ve M. Zahid Kotku ile ilişkisi, Özal ve Demirel hükümetlerinin farklı cemaatlerle ilişkileri bilinmektedir.

Arvasi'nin yerini alan H. Hilmi Işık bir asker, kimyacı ve eczacı olarak meslek icrasının yanında bilhassa emekliliğinin ardından 1960 ve 70'lerde yazdığı kitaplar ile Işıkcılığın oluşum sürecini başlatmıştır denilebilir. 1956'da Se'adet-i Ebediye (Tam İlmihal) kitabını yazan Işık, daha sonra Eshab-ı Kiram, Faideli Bilgiler, Hak Sözün Vesikaları, Herkese Lazım olan İman, İslam Ahlakı, Kıyamet ve Âhiret, Müjdecî Mektuplar, Cevap Veremedi, İngiliz Casusunun İtirafı, Kıymetsiz Yazılar, Namaz Kitabı, Şevahidü'n-Nübüvve, Vehhabiye Nasihat, Dinde Reformcular, Mısırlı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı, Yüzkarası kitaplarını yayımlatmıştır. Bu kitaplar cemaatin resmi kitapları olmuş, defalarca baskı yaparak piyasada yerini almış ve müntesiplerinde okunması sağlanmıştır. Hatta bazı kitapları basılarak piyasada ücretsiz dağıtılmış ya da Türkiye gazetesinin promosyonu olarak verilmiştir. 1970'lerde önce Hakikat adıyla bir gazete yayımlanmış ve bu, daha sonra Türkiye gazetesi adını almıştır. Hakikat,

Serhend ve İhlas ile birlikte yaynevlerinin adı olmuştur. Bilindiği gibi Serhend İmam-ı Rabbani'nin memleketine nispetle konulmuştur. İhlas ise, cemaatin daha sonra birçok ticari organizasyonu ve holdingin ismi olacaktır.

Türkiye'deki din politikaları, dinle eskisinden farklı bir ilişki geliştirme, Demokrat Parti iktidarına doğru biraz hız kazanmıştır. 1949'da İlahiyat Fakültesi'nin tekrar açılması, din adamı ihtiyaçlarının karşılanması talepleri önemlidir. 1960 darbesinden sonra kendi içine kapanmalarının ardından Süleyman Demirel ve Adalet Partisi, 60'ların sonunda Erbakan ve Milli Nizam Partisi ile yeni bir döneme girilmiştir. 1970'lere gelinceye kadar "din" siyaseten sağ ile daha çok özdeşlikler taşıırken, İslamcılıkta Erbakan ile kristalize olmaya başlamıştır. Doğrusu 1970'ler sağ-sol şeklindeki okumaların henüz anlamını kaybetmediği bir ortamda ve sol ile sağ bu aralıkta iktidar ortaklıkları yaptılar. Bu durum bir yandan cemaatlerin daha çok kendilerini ifade etmelerine zemin hazırlarken, diğer yandan cemaat yapılarının kendilerini ete kemiğe büründürmelerini beraberinde getirmiştir. 1970'li yıllar hem Hüseyin Hilmi Işık'ın kitaplarının daha yoğun olarak yayımlandığı, hem de Enver Ören'in akademiye bırakarak gazeteciliğe başladığı zaman dilimidir.

1980 İhtilali sonrası, kısa bir durgunluğun ardından Özal iktidarı ile birlikte muhafazakar kitle ve cemaatlerin bugüne gelinceye kadar devam eden merkeze yürüme sürecinin başladığını görmekteyiz. Özal'ın da kardeşleriyle birlikte (Yusuf ve Korkut Özal) bağlı olduğu İskenderpaşa cemaati dışında büyüyen bir diğer cemaat de Işıkcılık olmuştur. Her ikisi de köken olarak Nakşi olan bu cemaatlerden Işıkcılık, ticari faaliyet alanlarıyla birlikte 1980'lerin sonuna gelindiğinde büyümesini oldukça yüksek seviyelere çıkarmıştır. 1989'da Türkiye Gazetesi 1 milyonu aşan rekor tiraja ulaşmıştır. Elektrikli ve elektronik ev aletleri, kola, gıda, iletişim vb. birçok ticari faaliyet alanına giren Ören, televizyon da kurmuş ve holdingleşmiştir. Bu anlamda daha çok dini bir renk taşıyan dünyevilik ve dünyevi vitrini kuvvetli bir dinilik arasında gidip gelmiştir. 1989'da Özal'ın Cumhurbaşkanlığı ve 1996 Erbakan iktidarında da yükselişini sürdürmüştür. Tabii bu yükselişte o dönem devletin arayışları ile Işıkcılığın söylemi arasındaki örtüşmeye dikkat çekilmelidir.

Bilindiği gibi 1970'li yıllar Türkiye'de terör olayları giderek turmanmış; siyasal ve toplumsal alanda ideolojik kavgalar olabildiğince belirleyici olmuştur. Bu kavgalar Türkiye'deki konjonktür dikkate alındığında, sol ile farklı tonları içinde taşıyan sağ arasında olmuştur. Sağ, milliyetçi, mukaddesatçı, muhafazakar, dindar, liberal ve hatta İslamcılar da kendi

çeperleri içinde taşıyan bir siyasi toplumsal yelpazedir. 1960 darbesinin ardından solun tekrar güçlenmesi, 1970'lerde ciddi tartışmaların kendisini göstermesi bilinmektedir. Sağın içindeki renkleri blok olarak toplumsal ve siyasal yelpazede tutan unsurlardan birisi de anti-komünizm fikridir. Hatta 1970'li yılların dini eserlerinin önemli oranda içeriğini de anti-komünizm oluşturmaktadır. Aslında buna benzer içerikleri Hilmi Işık'ın kitaplarında da bulmak mümkündür. Çokça ifade edildiği gibi, 1980'lerin askeri darbesi bilhassa solun gücünü kırmış, daha milliyetçi ve manevi bir atmosferi teşvik etmiştir. Daha sonraki iktidarlarda bu arayışa uygun bir politika izlemişlerdir. Nitekim 12 Eylül darbesinin ardından zorunlu din derslerinin getirilmesi bu bağlamda önemlidir. 1980 darbesi sonrası Türkiye aynı zamanda İran devrimi etkilerinin tedirginliğini yaşamaktadır. Dolayısıyla dini yönelimleri millici ve ılımlı bir çizgide tutmak devlet politikası olagelmıştır. Bu arayışları doğrusu Enver ören ve Işıkçılığın söylemleri karşılayacak içerimleri içinde barındırmıştır.

1980 sonrası devlet reflekslerinin "Türk İslamı" gibi bir İslam anlayışının inşası yönünde politikalar geliştirmek istediği bilinmektedir. Doğrusu bu talebin sağın içinden milliyetçi çizgi tarafından "Türk" ve İslamcı cemaatler tarafından "İslam" kısmı yakalanarak kendi yükselişleri bağlamında işlevselleştirilmiştir. Tabii ki milliyetçilerin İslam ve İslamcuların milliyet kavramıyla bir içiçelikleri söz konusudur. Fakat belki "Türk İslamı" kavramsallaştırmasına o konjonktürde söylem itibarıyla tam karşılık gelebilecek cemaat de Işıkçılık olmuştur. Zira Vehhabi, İranlı, Reformist tüm düşüncelere söylemlerinde eleştiri getirmekte; bu ise Türkiye'nin din ve uluslararası ilişkiler politikalarına uygun düşmektedir.

Bilindiği gibi İslam'ın ana damarını tasavvuf oluşturmaktadır. Bu bağlamda evliya kültü ve geleneksel İslam savunusu Işıkçılığın devletin koruyucu çeperlerine alınmasını ve desteklenmesini kolaylaştırmıştır. Böylece Işıkçılık hem toplumda egemen olan din anlayışını rahatsız etmeyen ve hatta bununla uyduğu için toplum tarafından desteklenmiş, hem de siyasal ve toplumsal desteğin ekonomik bir güce tahvilini sağlamıştır. Geçmişte dine yönelik geliştirilen rezervler karşısında, medya sektörü ve "Huzura Doğru" gibi programlar, destek ve meşruiyet artırma konusunda yardımcı olmuşlardır.

"İhlas" kavramının Işıkçılığın anahtar kelimelerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Arınmak, dinde samimiyet gibi anlamları içkin olan İhlas kavramı, Işıkçılığın yayınevi, haber ajansı, inşaat, ev âletleri, madencilik, finans, eğitim gibi kurumların ötesinde holdingin de ismi olmuştur. Türkiye'de 1980 sonrasında dindar, muhafazakar camianın merkeze yürüyüş

serüvenin başında esnafların dükkanları, apartmanlar ve çocuklara dini referansı kuvvetli isimlerin verilmesi yaygınlaşmaya başlamıştır. Meselâ; Hudeybiye, Bedir, Uhud, Hicret vb. dükkan ve apartman isimleri bu türdür. Bu isimlendirmeler bir yandan içinde bulunulan yaşama ve bazı gayr-ı islamiliklere karşı bir direnci de ifade etmekteydi. Doğrusu Işıkcılık cemaatinde de gözlemlenen bu isimlendirmelerin iki işlevi olduğunu söyleyebiliriz. İlkin, bu isimlendirmeler bir islamilik bildirimini olup her süreçte islamiliğin çeperleri içerisinde cemaatin kalmasını sağlamaktadır. Cemaatin kimlik bildiriminin, yönetim ve otoriteye bir direnç anlamı taşıdığını söyleyemeyiz. Zira Işıkcılık resmi İslam anlayışının sınırlarını hiçbir zaman zorlamamıştır. Fakat toplumsal muhayyilede islamiliğin sınırları içinde kalabilmesi de bu tür kimlik bildirimlerine ihtiyaç duymaktadır. İkinci olarak, isimlendirmelerin kitle üzerinde meşruiyet üretimi ve sürekliliği açısından işlev görmektedir.

Fakat 1990'ların sonuna doğru İhlas Holding ve özelde İhlas Finans'ın kriz geçirmesinin ardından yaşanan tartışmalar cemaatin dönüşümü hakkında da bize bazı doneler sunmaktadır. İhlas Finans'ın "islami" anlamda yerli ilk finans (banka) kurumu deneyimi olarak bir müddet sonra batması, mudilerin önemli oranda paralarının geri ödenmediğinin haberlerde bildirilmesi, en başta "İhlas" kavramının sorgulanması ve din istisması gibi tartışmaları başlatmıştır. Bu durum sadece ihlas değil, eşzamanlı olarak islami etiketli holdinglerin batması ile kriz ve sorgulamanın derinleştirilmesini sonuçlanmıştır. Buradaki temel problem, Işıkcılığın büyük oranda ticari faaliyetleri yoğun bir görüntü çizmesi, cemaat/ticaret ayrışmasında "ticariliğin başlı başına vitrini belirleyen unsur olarak görünmesi, daha önce de belirttiğimi üzere "cemaatimsi bir holding" isimlendirmesine uygun içerik kazanmasını sonuçlanmıştır. Bu durum, aynı zamanda 1980'lerden bugüne adım adım muhafazakar camianın para ve iktidarın sağlamış olduğu imkanlardan olabildiğince faydalanması ve böylece din anlayışının dönüşmesini sonuçlanmıştır. Nitekim aynı durum bir bürün olarak Işıkcılık cemaatinin gelime seyirinde izlenebilir.

Yukarıda Işıkcılığın "cemaatimsi holding" olduğunu belirtmiştik. Bu isimlendirme, aslında Işıkcılığın kendi içerisinde klasik anlamda cemaatsel yapılaşmasının daha esnek ve zayıf olduğu şeklinde de okunabilir. Yani dergahta geleneksel dini kıyafetleriyle oturan bir lider veya şeyhi; müridleri ve ona süreklilik kazandıran mekan ve enstrümanları Işıkcılıkta bulamıyoruz. Tam tersine bu görüntüden uzak bir "patron" ile karşılaşmıyoruz. Kısa saçları, bıyık ve traş, takım elbiseli hali bize bunu göstermektedir. Bununla beraber klasik dergahı olmaması sebebiyle "mekansız cemaat" olan Işıkcılığın, dini ve gündelik yaşam arasında bir bölünme

pratiğinden hareket ettiğini söyleyebiliriz. Cemaatin müntesiplerinde Enver Ören, bir dini lider olarak kabul edilip, farklı ticari mekanlarda bu hava ile oluşturulan birliktelik ve daha alt düzeyde yapılan ev sohbetleri bu diniliğin göstergesidir. Aynı zamanda holdingin farklı birimlerinde de çalışan bu cemaat müntesipleri, gündelik yaşamlarında yine cemaatin oluşturduğu manevi disiplin içerisinde çalışmaya devam etmektedirler. İşyerlerinde çalışanların da büyük oranda cemaat müntesibi olması, kıyafet, beden dili ve söylem analizlerinden anlaşılabilir. Cemaatin yapılaşmasındaki esneklik, önemli oranda ticarethaneler üzerinden kurulan ilişki ve ağa dayanmaktadır denilebilir.

Cemaatin toplumsal meşruiyetinin sağlanması ve yükselişinde de belki iki önemli faktöre dikkat çekebiliriz. Birincisi, Işıkçılığın söylemlerinin halk dinarlığındaki öğeleri vurgulaması ve hatta bu sınırları zorlamamasıdır. Evliya kültü, türbe ziyaretleri, tasavvufi nitelikleri baskın bir İslam anlayışı, toplumun din algılayışı ve kültürel zemininde karşılık bulmaktadır. Öte yandan Vehhabilik, radikalizm, İran etkileri karşısında olumsuz söylemlere sahip olması da bir başka uyuşma noktasıdır. Işıkçılığın böyle bir İslam anlayışını konjonktüre de uygun olarak "Millici" söylem içine yedirerek yaptığı Ehl-i Sünnet tanımı da kitlelere uygun düşmüştür. İkinci önemli nokta da, Işıkçılığın yükselişinde devlet desteğine sahip olmasıdır. Hükümetler nezdindeki bu desteği, aynı zamanda toplumsal meşruiyeti de artıran bir noktadır. Zira Türkiye'nin geçmişten bu yana yaşadığı sezenam, halkın devlet reflekslerini daha sıkı gözlemlemesini getirmiştir. Devletin yukarıda bahsedildiği gibi "Türk İslam'ı" tezi üzerinden gidişi, aslında hem devlet refleksleri hem de halkın arayışları bağlamında Işıkçılıkta buluşmuştur.

Işıkçılık cemaatinin genel anlamda karakteristikleri ve dönüşümüne ait bu değerlendirmenin ardından, onları belirleyen temel görüşleri etrafında da bazı analizler yapmak gerekmektedir. Şimdi, onların önemli olanları üzerinde durmaya çalışalım. Hiç şüphesiz Işıkçılık söz konusu olduğunda birçok başlığa değinmek mümkündür. Ancak konumuz bağlamında bid'at, Ehl-i Sünnet, reform ve mezhep anahtar kavramlarının dönüşüm açısından konuyu açıklamada yeterli olacağını düşünüyoruz.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, Işıkçılık aslı itibarıyla gelenekselci bir cemaattir. Bir başka deyişle, söylemleri itibarıyla geleneksel olana sıkı sıkıya bağlı görünmektedir. Işıkçılığın müntesipleri kendi içerisinde bu söylemlere bağlı bir yaşam tarzını cemaat içi ilişki ve ailelerinde yaşamakta idiler. Dünyadaki hızlı değişim ve gelenekselcilik arasındaki gerilim, Cemaat'te de farklı tezahürlerle kendisini göstermiştir. Bir kere cemaat içi ve üyeler

arasındaki ilişki ve yaşam ile gündelik yaşam arasında bazı yarılmalar meydana gelmiştir. Bu yarılma sonucu, ikili bir gündem ve ikircikli bir yaşam kendisini göstermiştir. Belki bunun en tipik tezahürü cemaat müntesiplerinin Türkiye Gazetesini açıklama biçimleridir. Cemaat için asıl gazete orta sayfalar olup, burada fıkıh köşesi, dini yazılar ve menkıbeler bulunmaktadır. Gazetenin diğer sayfaları fotoğraflara rezervli yaklaşan cemaatin dışa dönük bir vitrini olarak sunulmaktadır. Aynı durum 1990'larda TGRT için de söz konusudur. Huzura Doğru, Evliya filmleri cemaatin ana söylem yapısı, diğer programlar ise vitrin olarak durmaktadır. Nitekim kamuoyunda bir yandan evliya filmleri, tefsir dersleri ve dini programlar yayınlarken, Seda Sayan, Sibel Can gibi isimlerin televizyonda farklı programlarda yer almaları aynı durumu yansıtmaktadır. Ancak cemaat içi ve dışı bir çok çevreden eleştiri almıştır. Bu durum cemaat içi ilişkiler, sohbetler ve yaşamda “yoğunlaşmış dindarlık”lar üretiyor görünmektedir. İkinci olarak, bu yarılma Işıkcılığın gündelik hayat ve dış dünyaya olan direncinin de süreç içerisinde kırılmasıyla sonuçlanacaktır. Temel sebebi de, cemaatin gelenekselci söyleminin değişime kesin direncinin, katı tutumunun bir müddet sonra gündelik hayat ve pratiklere dayanıksız hale gelmesi ve hayatı karşılayamamasıdır. Tam da bu sebeple, gelenekselciliğin sağlıklı değişimler üretememesi sonucu, modern karşısında yenilgiye mümkün olmaktadır. Bunu Işıkcılığın dışındaki cemaat ve gelişmelerde de doğrulayabiliriz.

Işıkcılığın katı gelenekselci tutumu, dini düşünce ve gündelik hayattaki yenilikleri bidat olarak görmesinde yatmaktadır. Işık'a göre, bidat dinde sonradan yapılanlar olup Hz. Peygamber (SAV) ve Dört halife döneminde bulunmayıp daha sonra dinde meydana çıkarılan ibadet olarak yapılan şeylerdir. Namazlardan önce “Salaten Tüncina” okumak ya da ezan için hoparlör kullanmak bidattir. Işık, çatal, bıçak, kaşık, boyun bağı kullanmanın bidat olmadığını, çünkü bunların ibadet değil âdet olduğunu belirtmektedir. Işık'ın bu yaklaşımı, cemaatin Dört Halife dönemindeki kurumsallaşmış dine ucu kapalı bir metin olarak baktığı ve aslında hoparlör meselesinde olduğu gibi bidat kavramını dini düşünce ile sınırlamayıp teknoloji kullanımına kadar götürdüğü görülmektedir. Hoparlöre karşı bu rezervin cemaatin dışı açık ibadethanelerde uygulamasını görmek zordur. Zaten Osman Ünlü de yakın zamanlardaki konuşmasında camide hoparlörü eleştirmektedir. Bu konuşmada Enver Ören'in bir cami yaptırdığını, içine hoparlör koymadığını ancak Diyanet'in hoparlör koymasının uzun sürmeyeceğini belirtmektedir. Yine Gusül abdestine dış dolgusunun engel olacağı fetvasını da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Cemaat İslam'ın erken dönemlerinde İslam âlimleri tarafından yazılan kitapları da bugünü karşı-

lamak üzere devreye sokmaktadır. Dolayısıyla Dört halife ve klasik âlimlerin kitapları dışında kalanlar ve yeni yorumlar Işıkçılıkta bidat kavramının oldukça geniş çizilen çerçevesi içine girmektedir. Işık'a göre, İslam dinine başka dinlerdeki gibi hurafeler karışmamıştır. Cahillerin yanlış inanışları ve konuşmaları olmakla birlikte, bunlar İslam'ın temel kitaplarında bildirilenleri değiştirmez. Bu kitaplar da Rasûlullah'ın sözleri ve Ashabtan gelen rivayetleridir. Peki bu kadar gelenekselci bir dini söylemden modern sonuçlar nasıl çıkmaktadır? Nitekim Armutlu'daki devre mülk ve yazlıklar, modern eğitim kurumları, modern âletler, holding ve finans kuruluşları ile bu mekanlardaki çalışma tarzları ancak gündelik hayat ve dini hayat şeklindeki bir parçalanma ile kendi yerini bulabilmektedir. Doğrusu bu durum Işıkçılığın sekülerleşme sürecini de anlatmaktadır.

Işıkçılıkta bidati tamamlayan diğer önemli bir kavram da reform şeklinde kendisini göstermektedir. Olumsuz bir anlam yüklenen reform kavramı bir yandan cemaatin gelenekselliğini tahkim ederken, diğer yandan cemaatin 1980 sonrası gelişim aşamalarında bir paradoksu da göstermektedir. Zira modern finans (banka) kuruluşu, TGRT'de yayımlanan bir çok program, Işıkçılığın çerçevelemeye çalıştığı reform kavramının konseptini oldukça zorlamaktadır. Işık'ın kitaplarına baktığımızda reform kavramı nasıl içeriklendirilmektedir? Ona göre, dinde reformcular üç kısımdır ve Işık daha çok 2 ve 3. Kategorileri eleştirmektedir. İkinciler, Kur'an ve Sünnet'e saygı göstermekle beraber İslam âlimlerinin kitaplarındaki anlamı kabul etmezler. Kur'an ve hadisleri de kendilerine göre yorumlayarak Ehl-i Sünnet âlimlerinin düşünce ve yollarından ayrılırlar. Işık, bunlara bidat veya dalalet fırkaları ya da sapık ismini vermektedir. Diğer kategori ise, İslam düşmanı sinsî kafirler olup, bunlar İslam'ı içeriden yıkmak istemektedirler. Bu kategori görünüşte bazı âlimleri övmekle birlikte, gerçekte onların kitaplarında yazılı olan belgeleri beğenmezler, onlara hurafe ismini verirler. Açıklamalarının sonunda Işık, dinde reformcu kavramından mezhepsizleri anladığını beyan etmektedir. Görüleceği üzere Işıkçılık kurumsallaşmış din, kitap ve görüşlerin dışındaki tüm yorum ve yeni yaklaşımları "reform" kavramının altında değerlendirerek meşruiyetinin sorgulamaya açmaktadır. Işık, Dinde reformcular adlı eserinde bilhassa son yüzyıldaki reformcuları farklı boyutlarıyla eleştiriye tabi tutmaktadır. Söz gelimi; geçmişte İbn Teymiyye, Işık'a göre, Allah'a (CC) cisimdir diyenlerin ceennemde azab göreceklerine inanmayan, kaza namazını kabul etmeyen bir mezhepsizdir. İbn Teymiyye, Mevdudi, Seyyid Kutup gibi şahsiyetler dinde reformcu olarak nitelendirilirken, onların eleştirisinin sebebi daha çok klasik halk dindarlığına aykırılıklarıdır. Meselâ, İbn Teymiyye'nin nehir, kaplıca, kaynarca, ağaç, dağ ve mağara gibi mekanlara şifa

için gitmeyi, mezarlara adak adamayı, kabir ziyaretini, türbelerde kurban kesilmesi ve ölülerden yardım istenmesini şirk olarak tanımlaması Işık için kabul edilemez. Işık'a göre Mevdudi de, ilmi siyasete karıştırmış, İslam'ın ana prensiplerini kendi mantığı ile çözmeye kalkışmış ve el altından Suudi Arabistan'daki Vehhabilerle işbirliği yapmıştır. Işıkcılığın tüm yorum ve icthadlara kendisini kapatan ve dini kapalı bir metin haline getiren yaklaşımı, Işık tarafından net formüle edilmektedir: "Bugün müçtehide de lüzum kalmamıştır. Âyet-i Kerime'de ve Hadis-i Şeriflerde bildirildiği gibi her şey tamamlanmıştır. Kemâle ermiş bir dine ilave edecek bir şey yoktur. Rasûlullah (SAV) kıyamete kadar olacak her şeyin hükmünü bildirmiş, mezhep imamaları da bunları açıklamıştır. Bunların günlük olaylara tatbiklerini, müçtehit olmayan âlimler yapar. Her asırda gelecek olan mücedditler de bu işi yapacaklardır. Fakat icthat ile yeni hükümler çıkarmayacaklardır. Çünkü buna lüzum kalmamıştır." Zaten pratikte din âlimi olmanın şartları Işıkcılıkta epey ağır olduğundan, Müctehidin ortaya çıkması da neredeyse imkansız görünmektedir; dolayısıyla yeni yorumlar meşruyetini kaybetmektedir.

İslam'ın yeni yorumlarına reform olarak bakan Işıkcılığın bu kavramı, sosyal ve politik dile nasıl dönüştürdüğü ve içeriklendirdiğine de bakmak lazımdır. Işıkcılığın dini söyleminde siyasal içeriklendirmelerden kaçındığını söyleyebiliriz. Bu hassasiyet, bir noktadan sonra İslami söylemin statükoyu rahatsız edecek boyutlarına bir çerçeveleme taşımaya başlayacaktır. Bu noktada Işıkcılığın klasik ve geleneksel halk dindarlığı, Türk İslamı gibi yaklaşımları besleyecek söylem çerçevesi içerisinde kalmasının, aslında bir yandan devlet, diğer yandan topluma bir mesaj olduğu ve son tahlilde siyasallık taşıdığını düşünebiliriz. Bu bağlamda, Işıkcılık ile devlet reflekslerinin önemli oranda örtüştüğünü söyleyebiliriz. Ancak bu süreçte, gerek toplumda meydana gelen hızlı değişim, gerekse devletin değişen ihtiyaçları bizzat Işıkcılığın da söylem ve pratiklerinde bir değişimi hatta kimi zaman reform diyebileceğimiz bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Işıkcılık aslında karşı olduğu reformu içselleştirirken ya İslam âlimlerinin düşüncelerini yeniden yorumlamış ya da seküler bir anlayışın üzerinden bu reformlara yer açabilmiştir. Açıkçası Işık'ın kitaplarında ortaya çıkan Işıkcılıktaki gelenekselcilik, aynı formlarıyla devam ettirilme şansına sahip olmadığından bu dönüşümün gerçekleşmesi beklenebilir bir şeydir. Dolayısıyla Işıkcılık gelenekselcilik ile modern olan arasındaki gerilimi aşamamıştır. Geleneksel olanı özel alana gönderirken, gündelik hayatta farklı bir vitrin sunmuştur. Işıkcılığın "reform" kavramına bakışından yola çıkıldığında, millici, devletçi, statükocu, geleneksel, kurumsal İslam anlayışını benimsendiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda Işık'ın dinde reformcular ile mezhepsizliği kastettiğini belirtmiştik. Burada Işıkcılık tam da kurumsal dinin kabullerini tekrar eder görünmektedir. Buna göre, "Rasûlullah'ın yolu, Selef-i Salihin'in yoludur. Selef-i Salihin, ilk iki asrın Müslümanlarıdır. Yani Selef-i Salihin deyince, Ashab-ı Kiram ile Tabiîn'in ve Tebe-i Tabiîn'in büyükleri anlaşılır. Dört mezhep imamı, bu büyüklerdendir. O halde, Rasûlullah'ın yolu, dört mezhebin fıkıh kitaplarında bildirilmiş olan yoldur. Dört mezhebin fıkıh kitaplarından ayrılan kimse; Rasûlullah'ın yolundan ayrılmış olur. Böyle olduğunu, Ehl-i Sünnet âlimleri sözbirliği ile bildirmişlerdir." Dikkat edilirse burada mezhepler sadece dört ile sınırlanmakta ve o dönemin birikimleri tüm gelecek zamanlara mutlak otorite kuracak şekilde yaygınlaştırılmaktadır. Bu durum sadece dört mezhebi hak ve gerekli gören tavrı beraberinde getirmektedir. Işık'a göre avamın işi taklid olup, bu dört mezhepten birini taklid onun görevidir. Bu dört mezhepten birine sarılmak avam için bir tercih değil, kendi müftüsünü takip meselesidir. Zira onun mezhebi müftüsünün mezhebidir. Ayrıca mezhepleri birbirine karıştırmak da batıldır. Işık, burada eleştirdiği reformculara da yol göstererek, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Muhammed Abduh, Seyyid Kutup, Mevdudi'yi de birer mukallid görmekte, onların da mezhep imamlarına uyararak saadete kavuşmaya çalışmalarını salık vermektedir.

Işık'ın mezhep ile ilgili yaklaşımının 1970 ve 80'lerdeki tartışmalarda bir aktüalite taşıdığını belirtmeliyiz. O dönemde mezheplerin telfiki ve mezhepsizlik (bilhassa İrancı tesirlerin etkisiyle oluşan yeni islami anlayışlar kastedilir) ciddi bir tartışmadır. Bu sebeple mezhepsizlik tartışması Işıkcılık söyleminde hem yeni akımlara bir eleştiriyi, hem de otoriteye olan bağlılığı ifade etmektedir. Bugüne geldiğimizde, Işıkcılığın yine mezhep konusunda klasik kaynaklara referansla söylemlerinde bir değişim olmadığını görürüz. Nitekim Türkiye Gazetesi'nde fıkıh sorularını yanıtlayan Osman Ünlü, aynı söylemleri yine klasik kaynaklardaki görüşleri iktibas ederek tekrar etmektedir. Işıkcılığın mezheplerle ilgili yaklaşımı geleneksel halk dindarlığında önemli oranda karşılık bulmaktadır. Halk dindarlığı önemli oranda dini ritüel, anlatım ve aktarımlara dayanmaktadır. Işıkcılık bu konuda halk dindarlığı ile devlet reflekslerinin tam buluşma noktasında bulunmakla birlikte, söylemleri itibarıyla manevra gücü zayıf kalmakta; dolayısıyla dini anlayışlar, yeni yorumlar ile Işıkcılık arasındaki mesafe en azından söylem düzeyinde daha da açılıyor görünmektedir.

Işık da dört mezhep ile Ehl-i Sünnet arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Ona göre Ehl-i Sünnet, amelde dört mezhebe ayrılmıştır ve bunlardan başka Ehl-i sünnet yoktur. Ehl-i sünnet ise Ashab gibi iman eden Müslümanları muhtevidir. Bu sebeple dört mezhebi yıkmak, Ehl-i Sün-

neti yıkmak demektir. Işık, Ehl-i Sünnet âlimlerinin kitaplarında hurafe olmadığını belirterek hurafeleri temizlemek üzere Ehl-i Sünnet kitaplarını yaymak gerektiği görüşündedir. Kelamî birçok tartışmalara rağmen, halifelerin sırası da Işıkcılık'ta neredeyse temel inanç umdesi gibi ortaya çıkmaktadır. Işıkcılığın tanımlarında ortaya çıkan Ehl-i Sünnet kavramını belirleyen anahtar kavramlar ve sınırlar önemlidir. Bir kere kelimenin gerçek anlamında bir Ehl-i Sünnet'ten ziyade içinde yaşadığımız toplumda kurumsallaşmış din, din-otorite ilişkisi, geleneksel dindarlık, inanç ve ritüelleri kapsayan nitelikler üzerinden anlatılmaktadır. Fakat dikkat çeken nokta reform, bidat gibi Ehl-i Sünnet kavramının da Işıkcılığın kendisini merkeze yerleştirmesi ve diğer cemaatleri dışlayıcılık bakımından işlevselleştirilmesine yardımcı olduğudur. Bu açıdan Eh-i Sünnet kavramının Işıkcılıktaki tanımı ve içeriği, sürekli bir meşruluk ve gayr-ı meşruluk sınırları çizme ve kendisine meşruiyet üretme çabasının bir sonucu gibi görünmektedir. Ancak önemle belirtilmesi gereken husus; Işıkcılığın gündelik hayatta kendi tanımladığı ve sınırlarını belirlediği alanın içerisinde ne kadar kalabildiğidir? Bu da doğrusu Işıkcılık'ın hızlı değişim karşısındaki dönüşümlerini de açıklayabilir.

Sonuç Yerine

Işıkcılık bugün mevcudiyeti konusunda muğlaklık taşıyan bir cemaatimsi holding hüviyetindedir. Doğrusu holdingin başındaki Mücahid Ören'in söylem ve davranışları, babasından bir mirası devralmış gibi durmaktadır. Bugün cemaat içi ilişkilerde, Mücahit Ören'in nasıl algılandığı konusunda net bir tavır olmamakla birlikte, kendisinin böyle bir rol konusunda çok istekli olmadığından bahsedilebilir. Öte yandan cemaatin bugün nasıl bir yapıya sahip olduğu da muğlaklığını korumaktadır.

Işıkcılık, H. Hilmi Işık'tan itibaren giderek lider profiliyle hem sekülerleşmiş hem de klasik cemaat algısından uzaklaşmış görünmektedir. Işık'tan sonra Enver Ören'le birlikte yapılaşması da cemaat tipi olmaktan çıkarak ticari projeksiyon içerisinde manevi destekli bir yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm eşzamanlı olarak Türkiye'nin 1980 sonrası sekülerleşme dışı daha açık modernleşme, muhafazakar kitlenin merkeze yürüme ve Orta-üst sınıflaşma süreci ile de çakışmaktadır. Esas olarak Işıkcılığın dönüşümünü de, bu sosyo-kültürel faktörlerde aramak gerekmektedir. Fakat, Işıkcılığın katı gelenekselci söylem ve yapısının, hızlı modernleşme ve kapitalistleşme süreci karşısında yaşadığı gerilim ve neticede gelenekselciliğin çözülmesi gibi bir sebebi burada zikredebiliriz. Aslı itibarıyla gelenek bu tür hızlı değişim zamanlarında önemli bir tutamak noktası olmakla birlikte, Işıkcılığın geleneği bugüne bir projeksiyon olarak

çeviremeyip, dini metinleri kapalı uçlu bir metin haline getirmesi yaşadığı krizi derinleştirmiştir. Hilmi Işık'tan sonra derli toplu bir "İlmihal" ya da kitap yayınlamayan Işıkçılık, gazetedeki fıkıh köşelerinden anladığımız kadarıyla söylemdeki sürekliliğini korumaktadır.

Işıkçılığın dönüşüm hikayesi, bir yanıla Türkiye'de muhafazakar kitlenin dönüşüm hikayesidir. Bugün cemaat konusunda Türkiye önemli sorunlar yaşamaktadır. Işıkçılık belki bunların içinde önemli bir deneyimdir. Işıkçılığın bundan sonra nasıl şekilleneceği ya da mevcut yapısını koruyup koruyamayacağı zamanla görülecektir.

HAWKING'TEN İBN SİNÂ'YA TANRI VE FIZIK*

William E. CARROLL**

Çevirenler: Mehmet BULĞEN*** Ece TÜRESİNLER****

Makale Geliş: 15.05.2017

Makale Kabul: 20.08.2017

“Yaşı kemale ererek veya ergenlik rüyaları görmeye başlayarak mükellef olan akıllı her gencin yerine getirmesi gereken ilk dini vazife, evrenin sonradan meydana geldiği (hudûs) bilgisine ulaştırılacak doğru bir akıl yürütmeye yönelmesidir.”

Ebü'l-Meâli el-Cüveynî (1028-1085)¹

Cüveynî, evrenin bir başlangıca sahip olduğuna (hudûs) yönelik bir bilinç halinin, onun ezeli olduğuna yönelik herhangi bir iddiayı ret anlamına geleceği ve sonucunda da Allah tarafından yaratıldığına dair bir tasdiki beraberinde getireceğini düşündü. O, evrenin zaman bakımından sonlu olduğunu savunmanın –onun “hâdis” olmasından da kastedilen şey budur- akla uygun olduğunu ve yine bu şekildeki bir gözleme dayanan bir kişinin bir Yaratıcı'nın var olduğunu bilebileceğini iddia eder. Dahası yaratılış bilgisi, bir kimseyi dinî olarak Tanrı'nın planına boyun eğmeye götürecek ilahî hükümlerliliğin bilgisidir.

Fizik ve teoloji arasındaki ilişkiye-evrenin doğası konusundaki bilgimizle Tanrı hakkındaki bilgimiz arasındaki ilişki- dair tartışmalar, Batı kültürünün daimî özelliklerinden birisidir. Benim mülâhazalarım Hristiyan Latin Batı dünyası odaklı gelişmelere ait olcaksa da doğa bilimleri ve Latin Batı

* “God Physics: From Hawking to Avicenna.” *Islamic Philosophy Online*. (<http://www.muslimphilosophy.com/sina/art/gpa.doc>). Erişim Tarihi: 10.08.2017.

** Prof. Dr., Cornell Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü.

*** Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi; Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana-bilim Dalı.

**** Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi.

1 Onun *Kitâbü'l-İrşâd*'ından (Book of Right Guidance) alıntılan, L. E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992), s. 49. Eş'ariye kelâmcısı. Gazzâlî'nin Nişabur'daki hocası.

felsefesinin Müslüman ve Yahudi düşünürlerin eserlerinden azami ölçüde etkilendiklerini hatırlamamız gerekir. Bugün ve gelecek dersimdeki yorumlarımdan bazısında bu etkilerin kapsam ve doğasını göstermeyi umuyorum.

Din ve bilim her medeniyetin temel ikiz esasıdır. Günümüz kozmolojik teorileri, özellikle evrenin kökenine dair münakaşa (discourse), fizik ve teoloji arasında sürekli bir karşılaşmayı ortaya çıkardı. Bu, bizim çağımızdaki düşünürlerin ilgisini çektiği kadar Orta Çağ'dakilerin de ilgisini çekmiş bir münakaşadır. Ben fizik, metafizik ve teoloji arasındaki Orta Çağ'daki ilişkilerin analizinden günümüz dünyasına katkı sağlaması doğrultusunda bazı güncel tartışmaların taslağını çizmek istiyorum. Bu bağlamda Stephen Hawking'ten İbn Sînâ'ya gitmek, önemli bir anlamda, karışıklıktan berraklığa gitmektir.

Parçacık fiziği ve astronomideki son çalışmalar evrenin erken dönem tarihi hakkında baş döndürücü spekülasyonlar ortaya koydu. Kozmologlar evrenin Büyük Patlama'nın sadece 10^{-35} saniye sonrasında daha küçük bir top iken neye benzediğini tarif etme doğrultusunda ayrıntılı senaryolarla düzenli bir meşguliyet içerisindedir. Dört temel kuvvetin ve 12 ayrı atom altı parçacığın ortaya çıkışının tanımlanması modern fizikte hemen hemen ortak konudur. Bizlerin aşağı yukarı 15 milyar yıl önce gerçekleşen dev bir patlamanın akabinde yaşadığımızdan, bilim adamları arasında çok az bir şüphe vardır.

Cambridge Üniversitesi'nden bir astrofizikçi olan John Gribbin, Büyük Patlama kozmolojisinin önemini şu şekilde özetliyor. "En azından kozmoloji alanında yüzyılın keşfi, hiç şüphesiz Hubble tarafından yapılan ve Einstein'in denklemiyle de doğrulanan evrenin ezeli, statik ve değişmez olmadığına dair dramatik keşiftir."² Hawking 1988'de Büyük Patlama kozmolojisinin bir neticesi olarak, evrenin bir başlangıcını olduğu meselesinin "bilim âlemine" girdiğini ileri sürmüştü.³ Çok yakın geçmişte de o, evrenin başlangıcına dair bir teori olmadıkça doğanın bilimsel teorisine sahip olamayacağımızı savundu.

*"Bilimsel bir teoriye sahip olmanın tek yolu fizik kanunlarının evrenin başlangıcı da dahil olmak üzere her yerde geçerli olduğudur. Biri bunu demokrasi ilkesinin zaferi sayabilir: Niçin evrenin başlangıcı diğer noktalara uygulanan kanunlardan muaf olsun? Eğer bütün noktalar eşitse, birisi bazılarının diğerlerinden daha eşit olduğunu kabul etmeyecektir."*⁴

2 John Gribbin, *In the Beginning: The Birth of the Living Universe* (Boston: Little, Brown and Company, 1993), s. 19.

3 Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988), s. 8.

4 Stephen Hawking, Roger Penrose, *The Nature of Space and Time* (Princeton: Princeton University Press, 1996), s. 71.

Kozmolojinin şimdilerde evrenin başlangıcını konuşabileceğine dair verdiği güven -ki bu birçok kozmolog tarafından paylaşılan bir güvendir- evrenin başlangıç durumuna dair çok sayıda spekülasyon ortaya atılmasının yolunu açtı. Birçok bilim insanı, filozof ve teolog bu türden kozmolojik spekülasyonlarıyla aslında yaratma konusundaki kendi uzun süreli yerleşik inançlarını konuşuyorlar.⁵

Fizikçilerin çoğu Büyük Patlama'yı "tekillik" (singularity), yani nihai sınır veya eşik, uzayzamanın sona erdiği bir "sonsuz yoğunluk hali" olarak tasvir ederler. Haliyle bu, evren hakkında bilebileceğimiz şeyin uç sınırını gösterir. Eğer bütün fiziksel teoriler uzay ve zaman konteksti içinde formüle edilecekse, en azından doğa bilimleri içinde, bu kategorilerin öncesi veya ötesine dair koşullar hakkında spekülasyon yapmak mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte son yirmi yılda tam da böyle bir spekülasyon birtakım evrenbilimcilerin ilgisini çekti.⁶ Şimdilerde onlardan bazıları Büyük Patlama'nın kendisinin oluşumunu açıklamak için ilk boşluktaki (*primal vacuum*) bir dalgalanma tarzında teoriler teklif ediyorlar. Tıpkı laboratuvar ortamındaki boşluklarda gelişigüzel ortaya çıktığı düşünülen atom altı parçacıklarda olduğu gibi, bütün bir evren de benzer bir sürecin sonucunda meydana gelmiş olabilir.⁷ Bu bağlamda Tufts Üniversite-

- 5 Bu konudaki literatür devasa derecede fazladır. Büyük Patlama kozmolojisindeki son varyasyonlar ve bunların felsefi ve teolojik imalarıyla ilgili bkz.: William E. Carroll, "Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation," *Laval théologique et philosophique*, 44, no.1 (février 1988), ss. 59-75; Mariano Artigas, "Física y creación: el origen del universo," *Scripta Theologica*, 29, 1/2 (1987), ss. 347-373; E. McMullin, "Natural Science and Belief in a Creator: Historical Notes," W. R. Stoeger, "Contemporary Cosmology and Its Implications for the Science-Religion Dialogue,"; T. Peters, "On Creating the Cosmos," J. Polkinghorne, "The Quantum World," R. J. Russell, "Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective," and C. J. Isham, "Creation of the Universe as a Quantum Process," in *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, edited by Robert John Russell, William R. Stoeger, S.J., and George V. Coyne, S.J. (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1988), ss. 49-79, 219-247, 273-296, 333-342, 343-374, 375-408; William Lane Craig, Quentin Smith, Theism, Atheism and Big Bang Cosmology (Oxford: Oxford University Press, 1993); C. J. Isham, "Quantum Theories of the Creation of the Universe" ve Robert John Russell, "Finite Creation Without a Beginning: The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies," in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, edited by Robert John Russell, Nancy Murphy, and C.J. Isham (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1993), pp.49- 89, 293-329; Ernan McMullin, "Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology," *Studies in History and Philosophy of Science*, 24, no. 3 (1993), ss. 359-389; Juan José Sanguinetti, *El Origen del Universo: La cosmología en busca de la filosofía* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1994) ve "La creazione nella cosmologia contemporanea," *Acta Philosophica* 4, no. 2 (1995), pp. 285-313; Joseph Zycinski, "Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe," *Zygon*, vol. 31, no. 2 (June 1996), ss. 269-284.
- 6 Bir bilim tarihçisi olarak, bu türden spekülasyonlara mahsus bilimsel iddiaları yargılamak için yetkin değilim. Ben, bu spekülasyonlarla sıkça ilişkilendirilen teolojik ve felsefi iddiaları incelemek ve bu şekildeki bir araştırmada Orta Çağ felsefe, teoloji ve bilim tarihini ne kadar kullanışlı olduğunu göstermek istiyorum.
- 7 Bu görüşün erken savunucularından biri City University of New York'tan Edward Tryon idi. O, büyük patlamanın "yoktan bir kuantum tünelleme" olabileceğini iddia etti." *Nature* 246, no. 14 (14 December 1973), s. 396.

sinden Profesör Alexander Vilekin, “yoktan kuantum tüneli vasıtasıyla” evrenin doğumuna imkân sağlayan, genişleyen evrenin şişme modelinin bir çeşidini geliştirdi. Vilekin için yokluk, “klasik anlamda bir uzay-zamanın olmadığı bir durumdur... sınırlanmamış bir kuantum kütle çekimi alanıdır; öyle ki bu, aslında, uzay, zaman, enerji, entropi vb. bütün temel fikirlerimizin anlamını yitirdiği son derece garip bir durumdur.”⁸

Açıklanamaz veya doğaüstü bir etkiyle açıklanabilir görünen bir Büyük Patlama teorisini kabul etmekte isteksiz evrenbilimciler tarafından, Büyük Patlama teorisinin Vilekin ve Guth tarafından teklif edilen bu çeşidi kabul gördü.

Evrenin nihai kökenine dair bilimsel bir açıklamanın eşiğinde miyiz? Yeni teorilerin bir kısım taraftarları evrenin varlığı ve kökenini açıklamada sırf fizik kanunlarının yeterli olduğunu iddia ediyor. Eğer bu doğruysa, o halde bir bakıma biz, kendisinin ötesinde bir açıklamaya ihtiyaç duymayan bir kozmik yokluktan gelişi güzel bir şekilde varlığa çıkmakta olan bir evrende yaşıyoruz. Heinz Pagels, birkaç yıl önceki yazısında şunu iddia etti: “Bilim tarihçileri geriye dönüp 1970'lere ve 1980'lere baktıklarında bilim insanlarının ilk defa evrenin yoktan yaratıldığını ortaya koyan fizik kanunlarına dayalı matematiksel bir model inşa ettiklerini rapor edecektir. Ve bu inşa, varlığın yaratılmasına dair yeni bir bakış açısının başlangıcını işaret edecektir.” Pagels, “mikro kozmostan makro kozmosa başlangıcından sonuna evrenin insan zihni tarafından kavranılabilir fizik kanunlarınca tasvir edilebileceğinden” oldukça emindir.⁹

Fizik, kozmoloji ve bunların felsefi ve teolojik imaları üzerine hummalı çalışmaları bulunan Paul Davies, bir şişen evren teorisinin, hem temel parçacıkları hem de uzayzamanın kendisini “nedensiz bir kuantum geçişinin sonucu olarak yoktan ortaya çıkışını” açıklayabileceğini düşünüyor:

“Bu dikkate değer senaryoda, bütün evren, fizik kanunlarıyla tamamen uyumlu bir şekilde basitçe hiçbir yerden ortaya çıkmaktadır ve bizim evreni gördüğümüz üzere inşa etmek için gerekli enerji ve maddeyi yaratmaktadır.”¹⁰

8 “Birth of Inflationary Universes,” in *Physical Review D*, 27:12 (1983), s. 2851. Vilenkin tarafından bir başka makale: “Quantum Cosmology and the Initial State of the Universe”, *Physical Review D* 37 (1988), ss. 888-897, ve “Approaches to Quantum Cosmology,” in *Physical Review D* 50 (1994), ss. 2581-2594.

9 Pagels, *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time* (London: Michael Joseph, Ltd., 1985), ss. 349 ve 17.

10 *God and The New Physics* (New York: Simon and Schuster, 1983), s. 215; Davies, bir “nedensiz kuantum geçişinden” bahsettiğinde, o, neden kavramını, tahmin edilebilir hadiselerin zamansal (temporal) bir silsilesini ifade etmek için kullanıyor. Kuantum mekaniğinin felsefi imalarında, özellikle de Heisenberg'in “belirsizlik ilişkisinde” çok miktarda karmaşıklık söz konusudur. Atom-altı bir parçacığın hem pozisyonunun

Her ne kadar son zamanlarda Davies, yeni fiziğin verdiği sözlere daha az taraftarsa da on yıl öncesine kadar şöyle yazıyordu:

"İlk defa bütün bir yaratılışın birleşik bir tasviri bizim kavrayışımızın içinde olabildi. Hiçbir bilimsel problem evrenin nasıl meydana geldiği bilmesinden daha temel ve zor değildir. Bu, herhangi bir doğa üstü girdi ya da müdahale olmaksızın olabilir mi? Kuantum fiziği, kadim "Yoktan bir şey çıkaramazsın!" varsayımında bir gedik açmış görünmektedir. Fizikçiler şimdilerde kendi 'kendini yaratan evren' hakkında konuşuyorlar: çekirdek altı bir parçacığın yüksek enerji sürecinde aniden ortaya çıkması gibi kozmos da gelişi güzel bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkmış olabilir. Bu teorinin detaylarının doğru ya da yanlış olup olmadığı meselesi çok önemli değil. Mesele, bir bütün olarak yaratılışın bilimsel bir açıklamasını kavramanın şimdi mümkün olmasıdır. Modern bilim Tanrı'yı büsbütün gereksiz kılabilir mi?"¹¹

Daha aşırı bir şekilde, filozof Quentin Smith, şöyle yazdı: Evrenin herhangi bir sebep olmaksızın meydana gelmeye başladığı sonucundan emin olmak için yeterli delil var."¹² Onun makalesi, "Evrenin Nedensiz Başlangıcı" (The Uncaused Beginning of the Universe) adını taşıyordu ve o, sonuç kısmında şöyle diyordu: "İşin aslı şudur ki, akla en yakın inanç, bizim yoktan, hiçbir neden olmaksızın ve hiçbir amaç olmaksızın meydana geldiğimizdir."¹³ Başka bir yerde Smith şöyle yazmıştır: Eğer Big Bang kozmolojisi doğruysa "bizim evrenimiz herhangi bir sebep veya açıklama olmaksızın vardır... [Bu evren] zorunlu olmaksızın, umulmadık bir şekilde ve sebepsiz olarak vardır. O, *mutlak bir şekilde bir neden olmaksızın vardır.*"¹⁴

Kuantum mekaniğini kozmolojiye uygulamada -Vilekin tarafından tasvir edilen yoktan kuantum tünellemesi ve şişen evren modelinden farklı

hem de hızının kesin bir matematiksel ölçümünü sağlayamadığımızı kabul etmek bir şeydir; parçacıkların nesnel gerçekliğini inkâr etmek ya da "nedensiz" etkilerin bir alanı olduğunu iddia etmek bambaşka bir şeydir. Belirli hadiseleri tahmin edemeyebiliriz. Bu durum bu hadiselerin nedensiz olduğu anlamına gelmez.

11 *age.*, s. viii.

12 William Lane Craig ve Quentin Smith, *age.*, s. 109.

13 Bilimin, metafiziğin ve teolojinin evreni ve kökenini anlamadaki rolleri konusundaki devam eden karışıklığa güzel bir örnek, Oxford Üniversitesi'nde seçkin bir fiziksel kimyacı P.W. Atkins'in makalesidir. Bütün insan bilgisinin doğa bilimlerinin açıklamacı kategorilerine indirgenebileceğini tasavvur etmek suretiyle Atkins, bilimsel söylemin ihtisas sahasının hakikatte sınırsız olduğunu iddia etti. Buna göre o, her şeyin mutlak yoktan ortaya çıkışını açıklamanın bilimin bir işi olduğunu söyledi. Hemen hemen yoktan değil, atom altı toz benzeri zerrelerden değil, bilakis mutlak yokluktan. Sıfır yokluk. Boş uzay bile değil." P. W. Atkins, "The Limitless Power of Science", *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, ed. John Cornwell (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 131; Bu makaleyi eleştiri için bk. William E. Carroll, "Reductionism and the Conflict Between Science and Religion," *The Allen Review* 15 (Oxford, 1996), ss. 19-22.

14 *age.*, s. 217; italikler orjinaldir.

olarak- evren hakkındaki nihai soruları cevaplama iddiasında onun kadar önemli olan başka bir ana akım daha vardır. Bu, meşhur Stephen Hawking tarafından *Zamanın Kısa Tarihi (A Brief History of Time-1998)* adlı kitapta ortaya konulan bir görüştür. Hawking'e göre kuantum mekaniği, klasik resmin "iyi tanımlanmış bir uzayzamanın kuantum bakış açısının kısıtlı bir durumundan ortaya çıktığını" bize gösterir.¹⁵ Zaman uzay kadar köklü/önemli değildir ve bunun bir sonucu olarak, uzayzaman tekil bir başlangıç sınırına sahip değildir. Orada bir tekillik ya da ilk sınır gerçekte yoktur; evren başlangıca sahip değildir. Her ne kadar hudutsuz olsa bile, evren sonludur. Hawking bu görüşü şöyle dile getirir:

"Kütleçekimin kuantum kuramı, uzay-zamanın bir hududunun bulunmadığı ve bu nedenle de sınırdaki davranışı tayin etmeye gerek olmadığına yönelik yeni bir ihtimali gündeme getirdi. Biri şöyle diyebilir: "Evrenin sınır durumu, evrenin sınırının olmamasıdır. Evren kendi kendine yeterlidir ve kendisi dışındaki hiçbir şeyden etkilenmez. Ne yaratılır ne de yok edilir. O sadece vardır."¹⁶

Hawking için başlangıç tekilliğine müracaat etmek, yenilgiyi kabul etmektir: "Eğer fizik kanunları evrenin başlangıcında çöktüyse, niçin başka bir yerde de çökmesin?"¹⁷ Bir tekilliği kabul etmek, fiziğin evrensel tahmin edilebilirliğini inkâr etmek ve dolayısıyla nihayetinde bilimin evreni anlamada yeterli olduğunu reddetmektir.

Hawking, kozmolojik spekülasyonlarından teolojik sonuçlar çıkarma konusunda utangaç değildir. Eğer evren bir başlangıca sahip değilse, geriye -fizik kanunlarını seçmek dışında- Tanrı'nın yapacağı bir şey kalmayacaktır. Birleşik kuramı (unified theory) keşfetmiş bir fizik, "Tanrı'nın zihnini" bilmemizi sağlayacaktır. Hawking bunu şu sözleriyle ifade eder:

"Evrenin bir başlangıcı olduğu sürece, onun bir yaratıcısı olduğunu farz etmemiz gerekir. Fakat eğer evren herhangi bir sınırı ve ucu ol-

15 Hawking'in analizinin çok iyi bir açıklaması, gerçekte Hartle/Hawking analizi için bk. Robert John Russell, "Finite Creation Without a Beginning..." *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, ss. 293-329. J. Hartle, S. Hawking, "Wave Function of the Universe," in *Physical Review D*, 28 (1983), ss. 2960-2975; S. Hawking, "The Boundary Condition of the Universe," in *Astrophysical Cosmology*, ed. by H.A. Brück, G.V. Coyne, M.S. Longair (Vatican City: Pontifical Academy of Science, 1982), ss. 563-572; S. Hawking, "The Quantum State of the Universe," in *Nuclear Physics B* 239 (1984), ss. 257-276. Ayrıca bkz. Keith Ward'ın tartışması, "Creation and Modern Cosmology," in *Religion and Creation* (Oxford University Press, 1996), ss. 287-315..

16 Hawking, *A Brief History of Time*, s. 136. Uzay ve zaman hakkındaki araştırmalarımın öğrendiğim iki dikkate değer özellik şunlardır: 1) Kütle çekimi (gravity) uzay ve zamanı öylesine büker ki uzay zaman, bir başlangıca ve sona sahip olur. 2) Kütle çekimi ve termodinamik arasında derin bir bağ ortaya çıkar, çünkü kütle çekimin kendisi üzerinde faaliyeti gösterdiği manifoldun topolojisini belirler." *Hawking in Hawking and Penrose* (1996), s. 103.

17 *age..*, s. 76.

maksızın gerçekten kendi kendine yeterliyse onun ne başlangıcı ne de bir sonu olacaktır: O sadece vardır. Bu taktirde bir yaratıcı için yer nedir?"¹⁸

Carl Sagan, *Zamanın Kısa Tarihi* kitabına yazdığı girişte Hawking'in kozmolojisinin "uzayda bir ucu ve zamanda bir başlangıcı ve sonu olmayan bir evren olduğunu, Yaratıcı'nın yapacağı bir şey olmadığını" gösterdiğini iddia etti.¹⁹

Günümüz kozmolojisi üzerine daha fazla üretken yazarlardan biri de Sussex Üniversitesi'nde astronomi profesörü John Barrow'dur. *Evrenin Kökenleri*'nde (*The Origins of the Universe* - 1994) Barrow, Hawking'in kuantum kozmolojisinin sınırı olmama koşulunun artan derecede çekici olduğunu, çünkü "bir başlangıç felaketi ... zorunluluğundan kaçındığını" ileri sürdü. Barrow'a göre geleneksel Büyük Patlama resminin sonsuz yoğunluktaki başlangıç tekilliği, "kesin konuşmak gerekirse, . . . mutlak yokluktan bir yaratılıştır."²⁰

Bazı Hristiyanların Büyük Patlama Kozmolojisini kucaklamada acele etmesi ilginçtir, çünkü onlar bunu *Tekvin* kitabındaki yaratılış hikayesinin bilimsel bir doğrulanması olarak gördüler.²¹ Buna göre, biz Big Bang kozmolojisinin ya kuantum tünelleme yoluyla başlangıç tekilliğini açıklayan ya da evren için bir başlangıç sınırının varlığını reddeden günümüzdeki muhtelif çeşitlerine bazılarının özellikle ilgi duymasını anlayabiliriz. Her iki durumda da bir yaratıcı için rol, belirsiz görünmektedir.²² Orta Çağlardaki fizik ve teoloji tartışması üzerinde çalışmak, özellikle de Thomas Aquinas'ın yoktan yaratma doktrini, bizi Big Bang kozmolojisini yaratılışı doğrulama veya reddetmede kullanmanın hem kozmolojiyi hem de yaratılış yanlış anlamının bir örneği olduğunu görmemizi sağlayacaktır.

18 *age.*, s. 141; Isham, Hartle/Hawking modelinin felsefi olarak bir başlangıç tekilliğine sahip standart Büyük Patlama modelinden daha üstün olduğunu düşünür. "Bu [kuantum dalgalanmaları] teorileri tek bir yaratma/tohum-noktasını değil, daha ziyade onlardan sonsuza sayıda olduğunu öngörür..." Evrenin gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkacağı "zamanın herhangi bir özel anını ayırt edebilmenin yolu yoktur." Aquinas için akıl sırf kendi başına evrenin mutlak bir zamansal başlangıcı olup olmadığına karar vermede yetersiz olsa da; ya da daha iyisi, o bu şekilde bir başlangıcın olduğuna inandığı için, bu insan aklının görüşünden gizlenmiştir. Hartle/Hawking modelinde mutlak başlangıç var değildir. Willem Drees, *Ishâm*'la hem fikirdir ve teoloji gerçekte tarihsel yaratılışla değil de ontolojik yaratılışla evli olduğu için, Hartle/Hawking modeli Hristiyan yoktan yaratma (*ex nihilo*) doktriniyle daha uyumludur.

19 *age.*, s. X.

20 John Barrow, *The Origin of the Universe* (New York: Basic Books, 1994), s. 113.

21 1950'li ve 1960'lı yıllarda Sovyet evrenbilimcilerin bu teoriyi öğretilmeleri yasaklandı, çünkü bu teistlik bir bilim olarak düşünülüyordu.

22 Bu tepkilerin bir tartışılması için bk. Carroll, "Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation," *age.*, ss. 64-67.

Sagan, Hawking ve diğerleri tarafından tasvir edilen evren büyük oranda -görünüşte günümüz kozmolojisinin meyvesi- fizik kanunları yoluyla anlaşılan, kendi kendine yeten (self-contained) bir evrendir. Böyle bir evren, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların Tanrı'sına herhangi bir ihtiyaç duymak için küçük görünmektedir. Modern fizikteki son gelişmeler nazarından bakıldığında geleneksel yaratılış doktrini modası geçmiş görünmektedir. Bazıları için bir Yaratıcı kavramı, daha az aydınlanmış bir çağdan gelen fikri bir yapaylığı temsil etmektedir.

Big Bang kozmolojisinin felsefi ve teolojik imaları hakkındaki çağdaş tartışmalar çok sık, kozmoloji artırılırken, bilim tarihi konusunda bir cehaletten ıstırap çekmektedir. Evrenin kökenini içerdiğini iddia eden teorilerle ilgili olarak bu son tartışmalar doğa bilimleri ve yaratılışa dair Orta Çağlar da gerçekleşen çok gelişmiş analizlerinin bir cehaletini açığa çıkarmaktadır. Orta Çağlarda Aristotelesçi bilimin Müslüman, Yahudi ve Hristiyan fikri çevrelerinde alınması, teoloji ve doğa bilimleri arasındaki ilişkinin geniş ölçekli tartışılması için bir vesile sağladı.²³ Kanaatime göre bu tartışmayı anlamak için Yaratılış doktrininin gelişimine yoğunlaşmaktan daha iyi bir yol yoktur. Bu benim bazı derslerimin birleştirici teması olarak hizmet edecektir. Gerçekte ben, Thomas Aquinas'ın (1225-1274) yaratılış anlayışının -ve özelde de onun çizmiş olduğu teoloji, metafizik ve doğa felsefesi ayrımlarının- günümüz spekülâtif teorilerin denizinde, akli bir çapa olarak hizmet etmeye devam edebileceğini iddia edeceğim.

Yunan biliminin ve özelde Aristoteles'in metinlerinin Latin Batı dünyasında alınması hikayesi hali hazırda erişilebilir ve ben bunu burada yeniden anlatmak istemiyorum. Bu tebliğin dipnotları bu metinlere atfları sağlar. Bununla birlikte Yunan öğretisinin alınması üzerine birkaç kısa yorum yapmayı umuyorum.

XI. ve XII. Yüzyılda, Papalık tarafından desteklenen reform programının bir parçası olarak Katedral Okulları'nın gelişimi, Klasik Antikite mirasına dönük yenilenmiş bir ilgiyi beraberinde getirdi.²⁴ Örneğin Chartes'te,

23 bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987).

24 Aristoteles'in hiç çevrilmeyen *Eudemos'a Etik* eserinin dışında neredeyse bütün çalışmaları Latin Orta Çağ'da Arapça ya da Grekçeden Latinleştirildi ve en sonunda ders materyali olarak kullanıldı. *Poetika* ise Moerbekeli William tarafından çevrilmiş olmasına rağmen neredeyse bilinmez olarak kaldı. Çeşitli Avrupa kütüphanelerindeki 2000 yazmalık (IX. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar olan bir zaman diliminden kalan) külliyattan gelen bilgimize göre Aristoteles'in çalışmalarının çoğu Grekçe'den çevrilmiştir. Bu çalışmalardan bazıları yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiştir. Bu çeviriler hakkındaki bilgimiz ise kökenini 1819'da yayımlanan Amible Jourdain'in *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* adlı çalışmasına borçludur. 20. yüzyılın ortasında mezkur yazmaların fihristi ortaya çıktı ve şu anda bu çevirilerin eleştirel basımları Aristoteles

Platon'un kozmolojik çalışması *Timaios* ile birlikte Calcidius şerhi, ayrıca Martianus Capella'nın *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*'si, Macrobius'un *Somnium Scipionis*'i, Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*, Cicero'nun *Tanrıların Doğası*, Augustinus, Boethius ve Johannes Scotus Eriugena'nın çalışmalarıyla birlikte kapsamlı bir öğrenim vardı. Fizik ve kozmolojideki soruların en sistemli tartışmasını içeren *Timaios* özellikle önemliydi. Chartesli Thierry'nin (ö. 1156'dan sonra) Tevrat'taki Tekvin bölümünde aktarılan yaratılışı yorumlamada Platoncu kozmolojiyi kullanma girişimi oldukça etkili oldu.²⁵

"Eğitimin canlanması, öğrenme çabası ve geleneksel Latin kaynaklarından faydalanma olarak başladı. Ancak, bu canlanma XII. yüzyılın sonunda Grekçe ve Arapça orijinallerinden henüz çevrilmiş yeni fikirler içeren yeni kitapların etkisiyle dönüştürüldü. Başlangıçta tek tük olup gittikçe artan bu yeni materyaller Batı'nın entelektüel hayatını radikal biçimde değiştirdi."²⁶

Hristiyanlar'ın 1085'te İspanya'daki Toledo'yu yeniden fethetmesi ve XI. yüzyılın sonlarında Güney İtalya ve Sicilya'nın Norman fethi, Arapça ve Grekçeden çok sayıda metnin Latince'ye çevrilmesi için fırsat sağladı. XII. yüzyılda, Toledo başpiskoposunun sponsorluğunda Dominic Gundissalinus tarafından önderlik edilen bir grup alim İbn Sinâ'nın,

Latinus serisinde kapsamlı bir koleksiyon olarak mevcuttur. Bkz. Charles H. Lohr, "Aristoteles Latinus," *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg tarafından derlendi (Cambridge University Press, 1982), ss. 45-46. Lohr bütün çeviriler için kullanışlı bir tablo sağlıyor. ss. 74-79. Bu çalışmaların çoğu birden fazla kez tercüme edildi. Henüz 6. yüzyılda Boethius, Platon ve Aristoteles'in bütün eserlerini Latince'ye çevirme projesine başlamıştı, ama yalnızca Aristoteles'in Kategoriler, Önemler, Birinci Analitikler, Topikler ve Sofistik Deliller eserlerini çevirdiğine dair kanıtlar vardır. Yani o, İkinci Analitikler hariç Aristoteles'in Organon olarak bilinen tüm eserlerini çevirmiştir. Lohr, *age.*, s.53.

Latin Batı, 500 yıldan fazla Yunan biliminin bilgisi hususunda Boethius'un *Organon* çevirisine, Öklid'in *Elementler*'inin özetine, Boethius'un kendi yazdığı aritmetik ve müzik incelemelerine, bunların yanı sıra Calcidius ve Cicero'nun kısmen çevirdikleri Platon'un *Timaios*'una dayanmıştır. Katedral ve manastır okulları ayrıca seküler mahkemeler bilimsel sorulardan ziyade dil bilgisi, mantık, teoloji çalışmaları ve bilhassa kutsal kitap yorumlarıyla ilgiliydi. James A. Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages* (Ann Arbor, MI: Ann Arbor Paperbacks, 1971), ss. 18-19.

- 25 David Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450* (University of Chicago Press, 1992), ss. 190-197. Conchesli William (ö. 1154'ten sonra) doğayı araştırmanın önemini onaylayan artan eğilimin iyi bir örneğidir. *Philosophy of The World* kitabında evren hakkında hemen doğrudan ilahi müdahaleye başvuranları eleştiriyor: "Çünkü onların kendileri doğanın kuvvetleri konusunda cahildirler ve bütün insanların onların cahilliğini paylaşmasını dilerler. Onlar doğa kuvvetlerini araştırmada isteksizdirler ve avam gibi şeylerin [doğal sebeplerini sorgulamadan inanmamızı tercih ederler. Ancak biz deriz ki; her şeyin sebebi aranır... Lakin bu insanlar, eğer birinin bu şekilde araştırma yaptığını bilseler onu kafir ilan ederler." Andrew of St. Victor ise İncil'deki olayları yorumlama tartışmalarında "Kutsal kitap şerhinde, sadece tasvir edilen olayın herhangi bir doğal açıklaması olmadığını kabul edince mucizeye başvurmalıyız." şeklinde uyarmıştır.

26 Lindberg, *age.*, s. 203.

Fârâbî'nin ve Kindî'nin çalışmalarını çevirdi. Cremonalı Gerard (1114-1187) Arapça öğrendi ve doğa bilimlerindeki Aristotelesçi çalışmaların çoğunu tercüme etti. Gerard Arapça'dan yetmiş bir çalışma tercüme etti. James Wiesheipl'in belirttiği gibi, Gerard "Batı biliminin ebesi" olarak tanımlanmayı hak eder.²⁷ XIII. yüzyılda Robert Grossteste²⁸ ve Moerbekeli William²⁹ Grekçe metinlerin çevirilerin daha da iyi olması için durmaksızın çalışıyorlardı. 1200-1209 yılları arasında ünlü Oxford hocası Grossteste, bir önceki yüzyılda Salisbury'li John'un bazı bölümlerini anlamada birçok güçlüklerin olduğu metin şeklinde tasvir ettiği *İkincil Analitikler*'in ilk defa tam izahatını yaptı. 1220 yılı itibarıyla İbn Rüşd'ün bu metin üzerine olan şerhi Latince'ye çevrildi. Tabiat bilgisi edinimini göstermedeki rolü ve bilimin doğasını açıklamada Aristoteles'in sistematüğünü temsil etmesi nedeniyle *İkincil Analitikler*'in Batı entelektüel tarihindeki önemini küçümsemek zordur. 1260'ların sonuna gelmeden hem Büyük Albert hem de Thomas Aquinas onun bu çalışması üzerine kapsamlı şerhlerini tamamladılar.

Yeni kurulan üniversitelerin, özellikle Oxford ve Paris'in müfredatı, eninde sonunda yeni eğitim akımı tarafından kökten değiştirilecekti. XIII. yüzyılın ilk on yılında iki üniversitede de Aristoteles'in "logica nova"sı üzerine dersler verildiğine yönelik bazı deliller varsa da 1240'lara ve 1250'lere gelinceye kadar Aristoteles'in üniversiteler üzerinde önemli etkileri olduğuna yönelik fazla delil yoktur. Paris'in müfredatında 1210'da 1215'te ve tekrar 1231'de Aristoteles'in "doğa felsefesiyle ilgili" çalışmaları resmi olarak yasaklandı. Ama erken verilmiş bu düşmanca tepki nihayetinde dağıldı, o kadar ki yüzyılın ortasında Aristoteles'in metinleri açıkça öğretiliyordu. 1270'de ve 1277'de Paris piskoposu tarafından yapılan resmi lanetleme Aristotelesçiliğin radikal formuna verilen son tepkiydi. Bu husus gelecek derslerimize konu olacağı için bu yüzden şimdi XIII.

27 Gerard, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıbb*'ini, Galen ile Hipokrates'in birçok çalışmasını, Batlamyus'un *Almagest*'ini (Arapça yorumlarıyla), Öklid'in *Elementler*'ini, Aristoteles'in *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine*'sini, *Oluş ve Bozuluş*'unu ve *İkincil Analitikler*'ini Arapça'dan çevirdi. Wiesheipl, *age.*, s.21: Gerard Kuzey İtalya'dan İspanya'ya 1130'ların sonları 1140'ların başlarında Batlamyus'un *Almagest*'inin kopyasını aramak için geldi. Toledo'da bir kopya buldu ve orada kaldı.

28 Grossteste, Oxford Üniversitesi'nin ilk rektörü ve 1235'ten 1253'teki ölümüne kadar Lincon'un piskoposuydu. O, Aristoteles çevirmenliğine ilave olarak, başlı başına büyük bir politik, dini, bilimsel ve felsefi bir figürdü. Charles H. Lohr, "Aristoteles Latinus," *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg (Cambridge University Press, 1982), s. 61. Lohr, bütün çeviriler için kullanışlı bir tablo sağlar. ss. 74-79.

29 Bir Dominikli ve Thomas Aquinas'ın arkadaşı olan Moerbeke, 1215 civarında Belçika'da doğdu. O daha çok Yunanistan'da seyahat etti ve kanımca 1253 ya da daha eski bir tarihte Teb'de kurulmuş olan Dominik Manastır'ının bir üyesiydi. Viterbo'daki papalığa ait mahkemede hizmet etti ve 1278'de Yunanistan'daki Corinth'in başpiskoposu oldu. 1286'da aynı yerde öldü. Bkz. Lohr, *age.*, ss. 62-63.

yüzyılda Aristoteles'in kabullenilmesinin herhangi bir detayından bahsetmeyeceğim.

Latin Batı dünyasındaki ihtilaflar, İslâm dünyasında büyük ölçüde ön-görölmüştür. Aquinas'ın yaratılış anlayışı büyük oranda Orta Çağ Müslüman düşünürlerinin çalışmalarına dayandığından, sözlerimin kalanlarını Orta Çağ İslam kültürüne adamak istiyorum. Ayrıca hali hazırda işaret ettiğim gibi doğa bilimleri, din ve metafiziğin karşılaştırılmasında yaratılış bahsinden daha önemli bir alan yoktur.

İslâm dünyasında Antik Yunan felsefesinin kabul edilmesi karmaşık bir hikayedir.³⁰ İslâm'ın yükselişinden oldukça önce, Suriye'deki Nasturi Hristiyanlar ve Persler Grekçe metinlerin farklı Yakın Doğu dillerine (özellikle Süryanice ve sonrasında Arapça) çevirisini üreten öğrenim merkezleri kurdular. Abbasi halifeleri sekizinci yüzyılın ortalarında, yeni başkent Bağdat'ı³¹ inşa etti ve onların etkisiyle İslâm dünyasının Helenleşme süreci hız kazandı. Halife Me'mûn (813-833), Bağdat'ta çeviri merkezi olarak hizmet veren Beytül-Hikme adında bir araştırma enstitüsü kurdu.³² Merkezin öncelikli ilgi alanı tıbbi metinlerdi ama *Timaios*'u da içeren bir kaç Platon diyalogu, Öklid'in *Element*'leri ve Batlamyus'un *Almagest*'i de çevrildi. M.S. 1000'e kadar, neredeyse Grek tıbbının, doğa felsefesinin ve matematik bilimlerinin bütün külliyyatının kullanışlı Arapça versiyonları ulaşılabilir hale gelmişti.³³

İslâm kültüründe Grek biliminin rolü, ilmi ihtilafların konusu olmaya devam etmektedir; yani, sadece İslam kültürünün bir köşesinde kalıp kalmadığı ya da o kültür tarafından kendine mal edilip, hukuk ve teolojinin gelişiminde önemli bir rol oynayıp oynamadığı hala tartışılmaktadır. Bununla birlikte şurası açık görünmektedir ki İslâm biliminin sadece Grek düşüncesine sadık kaldığı, bu yüzden de "orijinallikten yoksun olduğu" iddiası yanlıştır.³⁴ Takipçi olarak rolleri ne olursa olsun Müslüman bilim

30 Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge University Press, 1985); Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987); Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982); F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (New York University Press, 1968).

31 762'de Halife Mansur (754-775) yeni başkenti inşa etti. Eskiden Basra eyaletinde olan Bermek Ailesine mensup ve yeni Müslüman olmuş nüfuzlu kraliyet danışmanları, başkentteki Pers etkisinin kanıtıydı. Sarayda aynı zamanda Nasturi Hristiyan hekimler de görev yaptılar. Bkz. David Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), s. 168.

32 Baş çevirmen Huneyn b. İshak (808-873) İslâm'ın ortaya çıkışından önce Nasturi Hristiyanlığına geçen bir aileye mensup bir Arap idi. Arapça, Süryanice ve Grekçe dillerini akıcı biçimde konuşabiliyordu.

33 Lindberg, *age.*, s. 170.

34 Pierre Duhem, "Physics, History of" *The Catholic Encyclopedia* (1911) 11:48.

adamları tıp, astronomi, optik ve matematik alanlarına önemli katkılarda bulundular.³⁵

Hatırlayacağımız gibi yorumlarımızın ve ilgimin odağı “ergenlik rüyaları” değilse de en azından “doğru bir akıl yürütme ile Dünyanın başlangıcı hususunda bilinçli olma dini vazifesidir.” Haydi dikkatimizi İslâmî ortamdaki teoloji ve doğal bilimlere çevirelim. 932 kadar erken bir dönemde Bağdat’ta “yeni öğrenmenin” erdemleri üzerine meşhur bir toplumsal tartışma vardı.³⁶ Yunan felsefesi, özellikle düşünmenin yabancı bir yoluna şüpheli yaklaşan birçok Müslüman kelâmcısına (mütetekellimün) meydan okuyor gibi göründü. İlahi hükümranlığın ve yaratılmış düzenin kökensel mümkünlüğünü (contingency), Grek mantığından ve sebep sonuç arasındaki zorunluluk bağımlı ortaya çıkarmaya çalışan Aristotelesçi bilimin zararlarından korunmalıydı. Yaratılmış düzene konulmuş herhangi bir zorunluluk ilahi kudrete tehdit olarak görüldü ve bu doğrultuda birçok teolog, dünyadaki bütün hadiselerin ilahi fiil için sadece vesileler olarak görüldüğü kökten bir vesileciliği benimsedi. Tüm olanların tek gerçek sebebi Tanrı’dır. Böyle düşünen Müslüman teologların endişe duyduğu bu tutum, Kahire’de Platon ve Aristoteles dersleri için bir müfredat hazırlayan Farabi’nin (870-950) eserlerinde ve tıp, doğa felsefesi ve metafizik alanlarında yazmış ve olağanüstü şekilde etkili olmuş İbn Sînâ’nın (980-1037) çalışmalarında bulunabilir. Onların çalışmaları Antik Yunan düşüncesinin İslam dünyasına mal edilebilmesinin mükemmel bir örneğini sunar.³⁷ Ayrıca, göreceğimiz üzere, İbn Sînâ’nın Latince’ye çevrilmesi Thomas Aquinas için özellikle önemli olmuştur. İbn Sînâ’nın, mutlak zorunlu varlık olan Tanrı ve kendinden mümkün şeyler olarak yaratılmış düzen arasındaki ilişkiyi kavrayışı Aquinas’ın yaratılış anlayışına katkıda bulunacaktır. İbn Sînâ devasa eseri *eş-Şıfa: el-İlâhiyyât*’ta şöyle yazar: “Bir şeyin yaratılmış olmasının manası varlığını başkasından almasıdır... Bir

35 A.I. Sabra, “Science, Islamic” çalışmasında bu katkıların oldukça iyi bir taslağını sağlar bkz. *Dictionary of the Middle Ages* 11:81-88. “İslam astronomisi, İslâmî Bilim ve Grek Bilimi arasındaki ilişkinin iyi bir göstergesidir. Müslüman gökbilimciler çok miktarda gelişmiş astronomik çalışmalar ürettiler. Bu çalışmalar büyük oranda Batlamçu çerçevede dahilinde gerçekleştirildi (İslâm astronomisi üzerine erken dönem Hint etkilerini kabul etmemiz gerekse de bunlar sonradan erişilen Batlamyus’un *Almagest*’i ve diğer Grek astronomi çalışmalarıyla büyük oranda yer değiştirdiler). Müslüman gökbilimciler Batlamyus sistemini açıklamaya ve hatalarını düzeltmeye çalıştılar, Batlamyus sabitlerinin ölçümünü geliştirdiler, Batlamyusçu modellere dayanarak gezegensel tabloları derlediler, genel olarak Batlamyusçu astronomiyi geliştirmek ve genişletmek için kullanılacak aletler icat ettiler.” Lindberg, *age.*, s. 177.

36 Aristotelesçi mantığın Arapça konuşup yazanların kullanımına uygun olup olmamasıyla ilgili özel bir tartışma için Bkz: Shehead, *age.*, ss. 23-24.

37 Farabi üzerine, bkz: Ian R. Netton, *Al-Farabi and His School* (Londra ve New York: Routledge, 1992). İbn Sînâ’nın mükemmel bir incelemesi *Encyclopedia Iranica*’da bulunabilir. (Routledge, 1989), Sayı. 3, ss. 66-110. Ayrıca L.E. Goodman, *Avicenna* (Routledge, 1992).

sonuç olarak ilk sebeple ilişkili olan her şey yaratılmıştır. Bu yüzden ilk olan Tek hariç her bir şey kendinde var olmadıktan sonra var olur.”³⁸ İbn Sînâ, yaratılışın gerektirdiği fâil (ya da etken) nedensellik türünü açıklarken, doğa filozofları ve metafizikçilerin metotlarındaki önemli bir farklılık olduğuna dikkat çeker:

“...Metafizikçiler doğa filozoflarının yaptığı gibi etken sebeple sadece hareket ilkesini kastetmediler, onlar bunla evrenin yaratıcısı gibi varoluş bahşeden bir varlık ilkesini de kast ettiler.”³⁹

Yaratılışın, fiziğin (yani doğa felsefesinin) değil özellikle metafiziğin konusu olarak tanımlanması, İbn Sînâ'nın varlık (existence) mahiyet (essence) arasındaki ayırımı ısrarı gibi Aquinas için özellikle önemli olacaktır. Sonraki mevzuya göre, İbn Sînâ, bir şeyin ne olduğu üzerine düşünmenin, var olan bir şeyden farklı bir varlığın – yani onun mahiyeti gibi - ortaya çıkaracağını gözlemler. İbn Sînâ, varlık ve mahiyet arasındaki ontolojik ayırımı dayanarak Tanrı dışındaki bütün varlıkların var olmak için nedene ihtiyaç duyacağını iddia eder..⁴⁰

İbn Sînâ'nın varlık mahiyet arasındaki ayırımı, tikellerin varlığı ve onların “akıledilir doğaları” arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan uzun süredir devam eden entelektüel projeye olan katkısının bir parçasıdır. Yeni Platoncu geleneğe mensup olanların, akledilen doğaya varoluşsal bir öncelik

38 “C'est ce qui veut dire que la chose est créé, i.e., recevant l'existence d'un autre... Par conséquent le tout par rapport à la Cause première est créé... Donc toute chose, sauf l'Un premier, existe après n'avoir par existé eu égard à elle- même [bi- istihkak nefsihi].” Bkz *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, VIII. 3, Georges Anawati tarafından tercüme edildi. “Bir şey kendi mahiyeti (essence) sayesinde sürekli olarak bazı başka şeylerin varlığına sebep oluyorsa, sebep olması onun mahiyetinin varlığı devam ettiği sürece devam eder. Şayet sebep sürekli bir şekilde varsa, bu takdirde sebep olunanın varlığı da süreklidir. Bu nedenle bir şeyin var olmamasını engellediği ve varlığına mükemmellik verdiği için bu sebep en üstün sebeplerin arasındadır. Filozoflar tarafından “yaratılış” (ibda) olarak adlandırılan şeyin anlamı, mutlak yokluğun ardından bir şeyin varlığa getirilmesidir. Zira var olmamak, nedenli (malul) olanda bizatihi bulunurken, onun var olması onda nedeni sayesinde bulunur. Bir şeye bizatihi ait olan şey başkasından gelenden, zihinde zamansal değil zâti/özsel olarak öncedir. Dolayısıyla nedenli her şey, zâti bir sonralıkla yokluktan sonra var olmaktadır. Eğer [bir sonuç olarak] varlık tamamen yokluktan sonra geliyorsa bu ibda (mutlak yaratılmışlık) denilen taşmanın sebep olması yoluyadır. Bu varlığın bahşedilmesinin en mükemmel yoludur, (böyle bir durumda) yokluk basitçe engellenmiş ve varlığa başından beri (ab initio) meyledilmiştir. “*eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II.266, Barry Kogan'dan alıntılandı, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Binghamton, NY: State University of New York Press, 1985), s. 276, n. 58. Ayrıca bkz: F. Rahman, “Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship,” *God and Creation*, David Burrell and Bernard McGinn tarafından düzeltilti. (University of Notre Dame Press, 1990), ss. 38-56.

39 *eş-Şifâ:el-İlahiyyât*, VI. 1, ed. A. Hyman ve J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, ikinci baskı (Hackett, 1983), s. 248.

40 “Dolayısıyla zorunlu varlığın zorunlu olarak var olması gerçeğinden başka hiçbir mahiyeti yoktur; ve bu, O'nun varlığıdır (el-enniye)” (“Il n'y a donc pas d'autre quiddité (mahiyet) pour le nécessairement existant que le fait qu'il est nécessairement existant. Et c'est cel l'être (el-anniya).” (*eş-Şifâ:el-İlahiyyât*, VIII. 4, Georges Anawati tarafından tercüme edildi, *age.*, Sayı II, s. 87. İbn Sînâ'nın öz ve varlığı incelemesi üzerine klasik çalışma, *Amelie-Marie Goichon, La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina* (Paris. 1937).

vermesi, sudûrcuların mevcut tüm varlıkların akledilmenin ve varlığın birincil kaynağından taşması fikrini çekici kıldı. İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet arasındaki ayrımının öncelikli bağlamı onun zorunlu ve mümkün varlık tartışmasıdır. Aquinas, İbn Sînâ'nın bu konudaki öncülüğünü takip eder, fakat İbn Sînâ'dan oldukça farklı mahlûkâta dair bir tür şartlılığın (contingence) farkına varır. İbn Sînâ için mahiyet öncelikli bir şeydir ve varlık ise "olur" ya da bir araz olarak gelir.⁴¹ İbn Sînâ'ya göre "gerçek varoluş" yaratılmış dünyanın (ilâhî akılda mahiyet ya da "imkân" olarak mevcuttu) mümkün varlığının yeni bir sıfatı olarak ortaya çıkmasıdır; bu, Tanrı tarafından yaratma fiilindeki mümkün varlık üzerine bahşedilmiş bir çeşit ek faydadır.⁴² David Burrell'in gözlemine göre, Aquinas, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayrımını kullanır; fakat o, köklü/aslı muhtaç olma kavramını öylesine geliştirir ki, mahlukâtın varoluşu, mahiyete ilişen bir şey olarak değil mebbe olarak Yaratıcıya olan köklü bir ilişkidir.⁴³ Ama önümüzdeki iki derste bu konu üzerine Aquinas'ın kendine özgü katkısını inceleyeceğim.

Ezeli bir evren çoğunlukla Tanrı'nın özgür yaratma fiilinin bir sonucu olmayan, zorunlu bir evren olarak görülür. İbn Sînâ hem Grek metafizi-

41 David Burrell, "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers," *The Cambridge Companion to Aquinas*, - ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge University Press, 1993), s. 69. Georges Anawati *eş-Sifâ'nın* girişinde, bunu şöyle anlatır: "Mahiyeti başlangıç noktası olarak almakla İbn Sînâ, varlığın bir araz olarak etki ettiği sonucuna varır. Halbuki Thomas, var olan başlangıç noktası olarak alır ve varlığı bu varlıkta en temel ve derin olan şey yapar." (C'est en partant de l'essence qu'Avicenne aboutit forcement à considérer l'esse qui l'affecte comme un accident. S. Thomas par contre part de l'être existant et il fait de l'esse ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans cet être.) Georges Anawati, *age.*, Sayı. 1, s. 78. "Var olmanın arazsallığı" konusunun İbn Sînâ'da daha kapsamlı bir tartışması için bkz: Shehadi, *age.*, ss. 93-114.

42 Charles Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy," in *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, ed. P. Morewedge (NY: Fordham, 1982), s. 8. İbn Sînâ'nın imkân metafiziği ile zorunluluk metafiziğinin sentezinin anahtarı basit bir ifadeye bağlıdır: Bizatihi düşünüldüğünde her sonucu kökensel mümkündür. Bu kendi varoluş şartlarını içermez ve bizatihi düşünüldüğünde onun var olması gerekmez. Onun sebepleri varlığını verir. Onu sebeplerinden soyutlamak suretiyle biz tüm dünyayı bile kökensel olarak mümkün sayabiliriz. Ama onun sebepleri ile ilişkisi, soyutta bulunmayan bir şey olarak değil; bize belirli bir mizaçla önceden verilen, mümkünlüğünü kabul etmemizi gerektiren şartlarla zorunluluğunu kabul etmemizi gerektiren şartların aynı olduğu, somut bir şey olarak değerlendirilir. Onun nedenleri ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, Aristotelesçi var olma anlamında, o nesne var olmak ve onun nedenlerinin ona verdiği doğaya sahip zorundadır. Bir şey olduğundan başkası olmuş olabilir, henüz olmadığı şey de olabilir, ama şu anda olduğundan başka bir şey olamaz. Goodman, *Avicenna*, ss. 66-67.

43 "Bir çırpıda, Aquinas onları doğrudan yaratıcılarına bağlamak ve İbn Sînâ'nın yaptığı ayrıma net bir ontolojik statü tanımak suretiyle Aristoteles'in tekil var olan şeylere atfettiği önceliği geri kazandırmakta muvaffak olmuştur. Ancak şu kadarı açık olmalıdır ki, bu, İbn Sînâ'nın geliştirdiğinden fazlasıdır; bu, artık bir araz (accident) ile karıştırılmayacak ve yaratılmış olan her şeyin özgür bir Yaratıcı'ya sebepsiz bir fiil olarak doğrudan bağlı olabildiği bir var oluş fikrini gerektiren taze bir başlangıçtır. Yaratılmış evrenin kökten/köklü yeniliği ancak bu şekilde ifadesini bulmaktadır, zira 'Tanrı'dan alınan' varoluş bütün kemâllerin kaynağı olacak ve -isterse madde olsun, isterse mümkün varlıklar olsun—başka herhangi bir şeyi varsaymayacaktır. David Burrell, "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers," *age.*, ss. 69-70.

ziğine (özellikle Yeni Platoncu geleneğe) sadık kalan, hem de yaratılmış düzen ihtimalini tasdik eden bir şey aradı.⁴⁴ Her ne kadar evren Tanrı'dan gelen bir ezeli zorunluluktan kaynaklansa ve ezeli olsa da, kendinde mümkün olması ve varoluşu için bir sebep gerektirmesi nedeniyle Tanrı'dan temelden farklıdır. Öbür yandan Tanrı, kendinde zorunludur ve bu nedenle bir sebebe ihtiyaç duymaz. Bilim için bir anahtar, bir anlamda Aristoteles'in *İkinci Analitik*'i tarafından ortaya atılan sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunluluğu bilgisidir; sadece bu gibi zorunlu bilgiler bilim (*episteme*) adını almaya gerçek anlamda hak eder. Mümkün varlık, her ne kadar kendinde (per se) zorunlu olmasa da, başkasına bağlı olarak zorunludur.⁴⁵ İbn Sina, kendi betimlediği haliyle evrenin mümkünlüğünün doğal zorunluluğu inkar etmediğini düşündü.⁴⁶ Sonlu yaratıklar kendilerinde mümkündürler ama kendi sebeplerine atıfları, en sonunda Tanrı'ya kadar ulaşan atıfları nedeniyle zorunludurlar. Zorunlu ilişkileri olmayan bir evren akledilemez bir evrendir. Ama aynı zamanda, "zorunlu olan bir evrenin kendi kendine yeten, var olmaması mümkün olmayan bir evren olacağı, Tanrı tarafından yaratılmış olmasına aykırı olacağı endişesi vardı.. En iyi ihtimalle zorunlu evren, sadece varlığın birincil kaynağından taşması gereken bir evren olabilirdi. Evrenin mutlak kökeninin zorunlu sudûrcu bir şema ekseninde açıklanması, hem zorunluluğun (necessity) hem de bağımlılığın (dependence) hakkını veriyor görüldüğü için ilgi çekicidir. *Zorunluluk* evrenin akledilebilir oluşunu korumak için Grek bilimi tarafından, *bağımlılık* ise dünyanın yaratılmış oluşunu (originatedness) korumak isteyen teoloji tarafından talep ediliyordu. İbn Sinâ için yaratılış, zamansallığına başvurmayan ontolojik bir ilişkidir -varlığın düzenindeki bir ilişki-. Aslında, İbn Sinâ evrenin ezeli oluşuna yönelik yerleşik Yunan görüşünü kabul etti. Açıkçası, onun var olan şeylerin bir birincil kaynaktan sudûr görüşü -Tanrı'nın özgür fiilini dışlayan bir görüş- sadece ezeli bir evrende anlamlıydı. Ama

44 İbn Sinâ, kendi felsefi tartışmasında, "Tek tanrılı imkân metafiziği ile Aristoteles'in kendi kendine yeterli metafiziğini kaynaştırdı." Goodman, *Avicenna*, s. 63.

45 Bkz. Emil I. Fackenheim, "The Possibility of of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina, and Maimonides," *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, XVI (1947), ss. 39-70; George F. Hourani, "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence," *Philosophical Forum*, 4 (1972), ss. 74-86.

46 "İbn Sinâ metafizikte, kelâmın yaratılışçı imkânıyla Aristoteles'in ezeli özcülüğünü kapsayan üçüncü bir ana seçenek yarattı, bu da kutsal kitabın hediyesi olan varlıkla Aristotelesçi kabulün arasındaki birleşme noktasıydı. İbn Sinâ'nın kozmosu Aristoteles'inkine zit bir şekilde mümkündü. Ama kelâmın kozmozuna zit bir şekilde, onun mümkünlüğü, doğal zorunluluğu ya da insan fiilleri ve mizaçları da dahil olmak üzere potansiyellerin ve doğal sebeplerin etkisini inkar etmiyordu... Sınırlı varlıklar kendilerinde mümkündürü ama sebeplerine ve en sonunda sebeplerin Sebeb'i Tanrı'ya referansla zorunlular. Böylece doğal düzen bütünlüğünü ve zaman, mekan, sebellilik, insan zekasının tamlığı, ahlak duygusu gibi kategorilerinin sürekliliğini muhafaza etti." Goodman, *Avicenna*, s. 74.

sudûrcu metafizik yaratılışın hakkını veriyor mu? Kur'an ya da İncil'de vahyedilen Tanrı ile uyuyor mu?

Bir fıkıhçı, kelâmcı ve tasavvufçu olan Gazzâlî'yi (1058-1111) İslâm'ı tehdit ettiğini düşündüğü İbn Sînâ gibi filozofların sisteminde bulunan fikirlere karşı savunmaya götüren sorular tam olarak böyle sorulardı. *Filozofların Tutarsızlığı*'nda (*Tehâfütü'l-Felâsife*) Gazzâlî, Yunan düşüncesinin eleştirisini geniş bir yelpazede ortaya koyar:

“Üç meselede onlar [felâsife] tüm Müslümanların [inançlarına] karşı geldiler: (1) Onlara göre insanların bedenleri ahiret gününde haşr olunmayacak, sadece bedenden ayrılmış ruhlar ödüllendirilecek ya da cezalandırılacak, ayrıca ödüller ve cezalar cismani değil ruhani olacak... Onlar asılsız bir şekilde cismani ödülleri ve cezaları reddettiler ve söz konusu görüşleri nedeniyle vahyedilen kanundaki mukayyed nas hakkında küfre girdiler. (2) İkinci mesele onların şöyle söylemeleridir: “Tanrı sadece kulliyatı bilir, cüzziyatı bilmez.” Bu da tamamen inançsızlıktır. (3) Üçüncü mesele, onların geçmiş ve gelecek itibarıyla evrenin ezeli olduğunu savunmalarıdır. Bu meselelerde onların görüşlerinden herhangi birini hiç bir Müslüman iddia etmemiştir.”⁴⁷

İbn Sînâ'nın evrenin ezeli oluşunu kucaklamasına karşı Gazzâlî, sünni İslâm'ın yaratılış doktrini olarak gördüğü şeyi savunur. Gazzâlî nazarında İbn Sînâ'nın evreni, yaratılmış olanın tam karşıtıydı. Ezeli bir evren, bütünüyle kendine yeten bir evren olacağı için, Tanrı'nın fiiline bağımlı olamazdı.⁴⁸ Açıkçası, Gazzâlî felsefi zeminde bile ezeli bir evren için geliştirilmiş bütün argümanlarını başarısız olduğunu iddia ediyordu. Bu belki de ironiktir ki Stephen Hawking ve Carl Sagan, Gazzâlî tarafından savunulan “mutlak bir zamansal başlangıca sahip bir evrenin zorunlu olarak yaratılmış bir evren anlamına geleceği” iddiasına katılacaklardır. Tabii ki onlar, böyle bir tekilliği inkâr etmenin yaratıcıyı gereksiz kılacağını düşünürler. Gördüğümüz üzere, İbn Sînâ, yaratmanın metafiziksel bir bağımlılık -- şeylerin varlığının sebebinin bir açıklaması – olduğunu ve böylesine bir yaratmanın doğa bilimlerinde bir tefekkürün konusunu olamayacağını iddia etti. Gelecek dersimde, Thomas Aquinas'ın Tanrı, fizik ve evrenin kökeni hakkında bizim kendi çağımızın kafa karıştırıcı tartışmalarına deva

47 Gazzâlî, *Münkız*, L.E. Goodman'dan alıntılandı, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, ss. 20-21.

48 *Tehâfütü'l Felâsife*, 1-4 arasındaki tartışmalar. Goodman, Gazzâlî'nin odak noktasını özetler: “[İbn Sînâ gibi] Filozoflar dünyanın zamansız bir şekilde Tanrı'ya bağlı olduğunu göstermek istediler, ama zamansızlık iddiası kendi kendine yetebilmeyi gerektirir. İbn Sînâ'nın bizatihi mümkün fakat nedenine atıfla zorunlu şeklindeki yaratılış kavramı ise sadece bir çelişkinin üzerini örtmektedir.” Goodman, *age.*, s. 83.

olacak mükemmel bir ilaç teklif ettiğini göstermek suretiyle bu konunun peşinden gideceğim.

Gazzâlî'nin İbn Sinâ'nın görüşünde bulduğu tutarsızlık, aynı anda ezeli ve yaratılmış olan bir evrenin onaylanmasıydı. Birçok Müslüman teolog, Atina ve Mekke, Kur'an vahyi ve Yunan bilimi arasında birini seçim yapmak zorunda kalmış gibi görünüyor. Bu yüzden onlar ikisini birden kucaklamaya çalışmanın tutarsızlık olduğunu düşündüler. Gelecek ders-te, biz İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Aquinas tarafından reddedilen tutarsızlık iddiasını inceleyeceğiz. Aquinas, Tanrı tarafından yoktan yaratılan (ex nihilo) ezeli bir evrenin imkanını savunacak. Yunan Bilimi ve İlahi vahiy arasındaki ilişki hakkında Orta Çağ ihtilaflarının arasında şekillenmiş Aquinas'ın yaratılış anlayışı, insanlık tarihinin büyük başarılarından biri olarak kalır. Sizden, genç Aquinas'ın 1250'lerde Paris'te yazdığı bir cümle ile ayrılıyorum: "Yaratılışın olduğunu sadece iman tasdik etmez, akıl da bunu kanıtlar." Gelecek oturumumuzda araştıracağımız iddia budur.^{49*}

- 49 William E. Carroll, "Aquinas ve The Big Bang" adlı yazısında şunları söylemektedir: "Bilim ve din arasındaki ilişkiyi ele alan çoğu güncel tartışma, tıpkı bizim ele alacağımız sorun gibi, ilgili konuda geçmişte yaşanan tartışmaları bilmemenin sıkıntısını çeker. Biz Tanrı'yi ve doğal teolojiyi bu darboğazdan basitçe Skolastik felsefenin yükseliş dönemi boyunca yer alan yaratılış ve doğa bilimlerinin sofistike analizleri ile kurtarabiliriz. XIII. yüzyılda, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi dahi alimler zamanlarının en gelişmiş biliminin -yeni Latince'ye çevrilmiş Aristoteles çalışmaları ve bu çalışmaların Müslümanlar tarafından yapılan şerhleri- Hristiyan teolojisine imalarıyla boğuştu. Müslüman ve Yahudi düşünürlerin geleneğini izleyerek Aquinas, Batı kültürünün uzun süreli başarılarından biri olan yoktan yaratma doktrininin (ex nihilo) bir analizini geliştirdi. Onun bu analizi, bizim bilim ve din arasındaki ilişkiyi ele alan güncel tartışmaların çoğuna yeni bir ışık sağlar. Aquinas'ın birçok çağdaşına, yoktan bir şeyin çıkamayacağını söyleyen Antik fiziğin iddialarıyla Tanrı'nın her şeyi yokluktan yarattığını söyleyen Hristiyan inancının ifadeleri arasında temel bir uyumsuzluk var gibi göründü. Ayrıca, Yunanlılara göre bir şey ancak bir şeyden meydana gelmek zorunda olmasından dolayı her zaman bir şeyin olması gerekir; o zaman evren de ezeli olmalıdır. Evrenin "kuantum tünellemesi ile yokluktan" başladığı hakkındaki son dönem spekülasyonları yoktan bir şeyin çıkamayacağını söyleyen Antik Yunan ilkesini tekrar onayladı. Modern parçacık fiziğinin "vakum"u için, bazıları onun "dalgalanma"sının evrenimizi varlığa getirdiğini söyler, ki bu mutlak anlamda hiçlik demek değildir. Bu, şu anki evrenimiz gibi olmamakla birlikte ama yine de bir şeydir. Aksi taktirde, nasıl dalgalanmış olabilir? Ezeli evren, yoktan yaratılmış bir evren düşüncesiyle uyumsuz görünüyordu. Bu yüzden bazı Orta Çağ Hristiyanları vahiy gerçeklerine aykırı olması nedeniyle Yunan biliminin, özellikle Aristoteles'in yasaklanması gerektiğini düşündüler. Aquinas, Aristotelesçi bilim ile Hristiyan vahyini uzlaşturmaya çalıştı. Onun inancı -Tanrı tüm gerçeklerin yaratıcısıdır- bilimin geçeceği ile inancının gerçeğinin birbirlerine aykırı olamayacağıdır. Aquinas'ın analizinin anahtarı onun "yaratılış" ve "değişim" arasına çizdiği ayrımdır. Doğa bilimleri konu olarak, Aristotelesçi ya da güncel olan, atom altı parçacıklardan meşe palamuduna, ondan galaksilere, değişen şeylerin dünyasına sahiptir. Ne zaman bir değişim olursa değişen bir şey de olmalıdır. Yunanlılar haklı: Hiçlikten, hiçbirlik gelir; eğer "gelme"nin manası bir değişimse bu böyledir. Bütün değişimler temeldeki maddi gerçekliği gerektirir. Diğer taraftan yaratılış, var olan her şeyin bütün var oluşunun kökensel nedenidir. Bir şeyi var olmasına tamamen neden olmak, onda değişiklik meydana getirmek, onun üzerinde çalışmak ya da zaten var olan bazı maddeyle yapmak değildir. Yeni bir şey üretirken, üretici zaten var olan bir şeyi kullandıysa, yeni şeyin tam nedeni olmayacaktır.

Ancak kesin olarak yaratılıştan kastedilense tam bir nedendir. Yaratmak varlık vermektir ve her şey oldukları gerçeklik üzere tamamen Tanrı'ya dayanır. Tanrı hiçbir şey almaz ve bundan bir şey yapar. Daha doğrusu, herhangi bir şey tamamen kendi kendine kalıp, kendi varlık nedeninden ayrıldığında, o, tamamen yok olacaktır. Yaratılış uzak bir olay değildir, o devamlıdır, var olan her şeyin varlığının tam sebebidir. Yaratılış böylece doğa bilimlerinin değil, metafizik ve teolojinin konusudur.

Aquinas, ezeli yaratılmış evren kavramında hiç çelişki görmedi. Evrenin zamansal bir başlangıcı olmasa bile, o hala var olmak için Tanrı'ya bağlı olmalıydı. Fiziksel kuram ile yaratılış doktrini arasında çelişki yoktur. Doğa bilimlerindeki kuramlar değişimi açıklar. Tarif edilen değişiklikler ister biyolojik ya da kozmolojik isterse sonlu ya da sonsuz olsun süreç olarak kalırlar. Yaratılış şeylerin varlığını açıklar, yoksa şeylerdeki değişim için değildir.

Aquinas, İncil bir bilim kitabı olmadığı için, Tekvin'in açılış bölümünün doğa bilimleri için herhangi bir sorun ortaya çıkaracağını düşünmedi. Aquinas'a göre, Hristiyan inancı için temel olan şey, evrenin oluşum şekli ya da biçimi değil "yaratılış hakikati"dir. Aquinas, metni zahiri okuma tuzağına düşmeden Kutsal Kitap'ın hakikatlerine sıkı sıkıya bağlı olduğu için, insanları modern bilim ve İncil'in kelimesi kelimesine yapılan yorumundan birini seçmek zorunda bırakan İncil şerhi için çok yararlı tashihler öneriyor. Aquinas için, İncil'in zahiri anlamı, onun yazarı olan Tanrı'nın o kelimelerden kastettiği anlamdır. Zahiri açıdan kutsal metin okuyucusunun anlayışıyla İncil'in hakikatini bağdaştırmada kullanılan metaforlar, mecazlar, söz sanatlarını içerir. Mesela, biri İncil okurken "Tanrı elini uzattı" ifadesinde, Tanrı'nın ele sahip olduğunu düşünmemelidir. Böyle bir pasajın zahiri anlamı, O'nun anatomisiyle değil, gücüyle ilgilidir. Ya da biri Tekvin'in başlangıcındaki altı günde yaratma sebebiyle Tanrı'nın zaman içinde eylemde bulunduğunu düşünmemelidir, çünkü Tanrı'nın yaratıcı fiili anlıktır.

Tekvin'in geleneksel okuması ve IV. Latran Konsili'nin (1215) mezhepsel beyanına dayanarak Aquinas, evrenin zamansal bir başlangıcı olduğuna inandı. Ona göre Aristoteles başka türlü düşünerek yanılıyordu. Ama Aquinas, birinin sadece akla dayanarak evrenin ezeli olup olmadığını bilemeyeceğini savunur. Üstelik eğer ezeli bir evren varsa, o hala yaratılmış bir evren olabirdi. İnanç temelinde dayanarak evrenin zamansal bir başlangıca sahip olduğunu tasdik etmek, doğa bilimlerinin beyanıyla çelişki içermez, zira onlar kendi içlerinde bu sorunu, çözümsüzlüğe terk ederler. Hawking'in zamanın mutlak başlangıcını inkâr etmesine rağmen sonlu bir geçmiş onaylaması kuantum kütle çekimi (quantum gravity) hakkında tamamen çözülmemiş karmaşık bir spekülasyonu gerektirir. Hawking'in bilimsel iddialarının anlaşılabilirliği ne olursa olsun, o ve diğerlerinin yaratılış hakkında ortaya koyduğu sonuçlar hatalıdır.

Modern kozmologlar tarafından tanımlanan Big Bang değişimdir, yoksa bir yaratılış değildir. Bizzat doğa bilimleri her şeyin nihai kökeni için bir açıklama sağlamazlar. Hristiyan yaratılış doktrininin savunucuları, geleneksel Big Bang kozmolojisinin başlangıç "tekilliği"nin onların görüşlerinin bilimsel kanıtını sağladığını düşünmemelidirler. Ya da yaratılış teorisini reddedenler Big Bang kuramının son varyasyonlarının onların görüşlerini desteklediğini düşünmemelidirler. Evren ilk boşluk dalgalanmasının sonucu olsa bile, hala kendi kendini yaratmış bir evren olmayabilir. Şeylerin varlığını açıklamaya yönelik ihtiyaç, kaybolmaz. Modern kozmoloji tarafından tanımlanan evrenin yaratıcıya yapacak hiçbir şey bırakmadığı iddiasının aksine, eğer tüm bunlara neden olan bir yaratıcı olmasaydı, geriye yapılacak bir şey kalmazdı.

Aquinas her ne kadar yoktan yaratılış doktrinini kabul etse de Big Bang kozmolojisini ve hatta onun son varyasyonlarını bile kabul etmekte zorluk yaşamazdı. O, elbette, kozmolojinin avantajları ile bu avantajların teolojik ve felsefi yansımalarının arasında ayrım yapardı.

Bahsettiğim Big Bang kozmolojisindeki varyasyonlar sadece teorik spekülasyonlardır ve bunlardan daha fazlasının olma ihtimali vardır. Ancak onların sadece "spekülasyonlar" olarak statüsü, ne onların doğa bilimleri, metafizik ve teolojik alanlarını ayırtmadaki başarısızlıklarını ne de bilimsel olmayan alana el uzatmalarını haklı çıkarmaz. Thomas Aquinas, Hubble Uzay Teleskopu'nun avantajlarına sahip değildi, ama birçok şekilde daha uzağı teleskopu olanlardan daha net görebildi. (Bkz. <https://www.firstthings.com/article/1999/11/aquinas-and-the-big-bang> (erişim: 10.02.2018)).

KAYNAKÇA

- Atkins, P. W.. "The Limitless Power of Science", *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, tahkik; John Cornwell, Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 131.
- Artigas, Mariano. "Física y creación: el origen del universo," *Scripta Theologica*, 29, 1/2 1987.
- Barrow, John. *The Origin of the Universe*, New York, Basic Books, 1994.
- Burrell, David. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", Cambridge University Press, 1993, ss. 60-84.
- Carroll, William E.. "Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation," *Laval théologique et philosophique*, 44, no.1, février 1988.
-, "Reductionism and the Conflict Between Science and Religion," *The Allen Review* 15 (Oxford, 1996), ss. 19-22.
- Craig, William Lane, Smith, Quentin. *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Davies, Paul. *God and the New Physics*, New York, Simon and Schuster, 1983.
- Duhem, Pierre. "Physics, History of", *The Catholic Encyclopedia*, 1911, 11:48.
- Fackenheim, Emil I. "The Possibility of of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina, and Maimonides," *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, Sayı. XVI, 1947, ss. 39-70.
- Fadlou, Shehadi. *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, N.Y., Caravan Books, 1982.
- Goichon, Amelie Marie. *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937.
- Goodman, L.E.. *Avicenna*, London, Routledge, 1992.
- Gribbin, John. *In the Beginning: The Birth of the Living Universe*, Boston, Little Brown and Company, 1993.
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books, 1988.
-, "The Boundary Condition of the Universe," *Astrophysical Cosmology*, tahkik H.A. Brück, G.V. Coyne, M.S. Longair, Vatican City, Pontifical Academy of Science, 1982, ss. 563-572.
-, "The Quantum State of the Universe," *Nuclear Physics*, B 239, 1984, ss. 257-276.
-, Hartle, J. "Wave Function of the Universe," in *Physical Review D*, 28, 1983, ss. 2960-2975.
-, Penrose, Roger. *The Nature of Space and Time*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Hourani, George F. "İbn Sina on Necessary and Possible Existence," *Philosophical Forum*, 4, 1972, ss. 74-86.
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, çev: Georges Anawati, *La Métaphysique du Shifâ*, Paris, 1978, Sayı II, ss. 83-84.
- Isham, C.J., "Creation of the Universe as a Quantum Process," in *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, edited by Robert John Russell, William R.

- Stoeger, S.J., and George V. Coyne, S.J., Vatican City, Vatican Observatory Publications, 1988.
-, "Quantum Theories of the Creation of the Universe", in Robert John Russell, Nancey Murphy and C.J. Isham (eds.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*; Vatican Observatory Foundation 1993.
- Kahn, Charles. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy," *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, tahkik; P. Morewedge, NY, Fordham, 1982.
- Kogan, Barry. *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Binghamton, NY, State University of New York Press, 1985.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 1985.
- Lindberg, David. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context 600 B.C. to A.D. 1450*, University of Chicago Press, 1992.
- Lohr, Charles H. "Aristoteles Latinus," *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, tahkik; Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, Cambridge University Press, 1982.
- McMullin, Ernan. "Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology," *Studies in History and Philosophy of Science*, 24, no. 3, 1993.
-, "Natural Science and Belief in a Creator: Historical Notes," in *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*. Edited by R. J. Russell, W.R. Stoeger, and G.V. Coyne, 49-79. Vatican City State: Vatican Observatory, 1988.
- Netton, Ian R., *Al-Farabi and His School*, Londra ve New York, Routledge, 1992.
- Pagels, *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time* (London: Michael Joseph, Ltd., 1985).
- Peters, F.E. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, 1968.
- Polkinghorne, J., *The Quantum World*, London, Longman 1984.
- Rahman, F. "Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship", *God and Creation*, edit; David Burrell and Bernard, University of Notre Dame Press, 1990.
- Russell, Robert John. "Finite Creation Without a Beginning: The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies," in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, ed. Robert John Russell, Nancey Murphy, ve C.J. Isham, Vatican City, Vatican Observatory Publications, 1993.
-, "Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective," in *Physics, Philosophy, and Theology: a Common Quest for Understanding* (PPT), Vatican City State: Vatican Observatory 1988.
- Sanguinetti, Juan José. *El Origen del Universo: La cosmología en busca de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1994.
-, "La creazione nella cosmologia contemporanea," *Acta Philosophica* 4, no. 2 1995.
- Stoeger, W.R.. "Contemporary Cosmology and Its Implications for the Science-Religion Dialogue".

- Peters, T., "On Creating the Cosmos". in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. R.J. Russell, W. R. Stoeger, (1988).
- Tryon, Edward. "Is the Universe a Vacuum Fluctuation?", *Nature* 246, no. 14, 14 December 1973, ss. 396-397.
- Vilekin, Alexander. "Birth of Inflationary Universes", *Physical Review D*, 27, 12, 1983, s. 2851.
-, "Quantum Cosmology and the Initial State of the Universe", *Physical Review D* 37, 1988, ss. 888-897.
-, "Approaches to Quantum Cosmology," *Physical Review D* 50, 1994, ss. 2581-2594.
- Ward, Keith. "Creation and Modern Cosmology," in *Religion and Creation*, Oxford University Press, 1996, ss. 287-315.
- Weisheipl, James A. *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, Ann Arbor, MI, Ann Arbor Paperbacks, 1971.
- Zycinski, Joseph. "Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe," *Zygon*, sayı. 31, no. 2, June 1996.

MANZUM BİR ŞEMÂ'İL-İ ŞERİF ÖRNEĞİ OLARAK MEHMET FAHRİ PAŞA'NIN BERGÜZAR-I RAMAZAN ESERİNDE YER ALAN ŞEMÂ'İL-İ ŞERİFİ

İdris SÖYLEMEZ*

Makale Geliş: 10.09.2017

Makale Kabul: 11.11.2017

Öz: Bu çalışmada Mehmed Fahrî Paşâ'nın (1860-1932) hayatı, sanatı ve eserleriyle ilgili bilgiler paylaşarak onun tarafından yazılmış manzum Şemâ'il-i Şerif bütün özellikleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca ilim âleminde yeterince bilinmeyen bu eserin; şairi, içeriği, üslubu, biçimsel özelliklerinin ayrıntılı bir şekilde tanıtılması amaçlanmıştır. Bu çalışmamızda evvela Şemâil ve hilye kavramları hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra Türk edebiyatında yazılmış olan mensur ve manzum hilyeler ve yazarları ismen zikredilmiş, ardından Mehmed Fahrî Paşâ'nın hayatı, eserleri ve yazmış olduğu hilyesi hakkında bilgiler verilmiştir. Çalışmamızın sonuna da hilyenin metni eklenmiştir.

Anahtar kelimeler: Peygamber, Şemâil, Hilye, Mehmed Fahrî Paşa,

Abstract: With this study, we aim to share knowledge on the life, art and works of Mehmed Fahrî Pasha (1860-1932); to reveal all the characteristics of the poetic Şemâil-i Şerif which is written by himself; and to introduce its poet, content, style, formal features, in a detailed way, all of which isn't known well in scientific areas. In this context, first of all we give knowledge on the concepts of Şemâil and hilya. And then, we mention by name about the poetic and prosaic hilyas which is written in the Turkish Literature and their writers. And finally, by giving knowledge on the life, works and the hilya of Mehmed Fahrî Paşa we add the the text of hilya at the end of our study.

Key Words: Prophet, Şemâil, Hilya, Mehmed Fahrî Paşa

GİRİŞ

Arapça'da "şml (شمل) kökünden gelen kelimenin çoğulu "şemâil", (شمائل) dir. Burhân-ı Kâti'da şekl ve şemâil¹ olarak tanımlanan kelimenin sözlük anlamı: "huy, tabiat, tavır, ahlak" olarak kaynaklarda yer almaktadır.²

* Dr., Malatya İmam-Hatip Lisesi, Edebiyat Öğretmeni.

1 Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Kâti*, TDK, Yayınları, Ankara 2000. s. 723.

2 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005, s. 784.

Kaynaklarda daha farklı anlamları karşılayacak şekilde kullanılıyor olmakla beraber genellikle ahlak anlamını karşılar şekilde kullanılmaktadır. Uhdesinde pek çok anlamlar barındırır da (شماعل) kelimesi Hz. Peygamberin beşeri tarafını, sosyal hayat tarzını, davranışlarını, ahlakını, şahsiyetini ve bazen de bedeni özelliklerini ihtiva edecek şekilde kullanılmaktadır.³ Yine ilk dönemlerde bu kelimenin yerine Hz. Peygamberin beşeri özelliklerini belirtmek için Sıfatü'n-Nebî,⁴ Menâkıb,⁵ Fezâil⁶ kavramları kullanılmaktaydı. Dinî edebiyatımızda önemli bir yer sahibi olan şemâiller, sadece Hz. Peygamber için yazılan eserlerdir. Bu alanda yazılan ilk eser Tirmizi, *Eş-Şemâilü'n-Nebeviyye ve'l-hasa'ülü'l- Mustafaviyyedir*: Arap edebiyatında yazılan belli başlı şemâil ve hilye şöyle sıralanabilir: İmam Beyhaki, *Delâilü'n-Nübüvve*; Hafız-ı Isfahâni, *Tarih-i Isfahân*; Cemâled-din Hafız Abdurrahman, *Vefâfi'l-fezâil-i Mustafa*; Kadı İyâz'ın *Sifâ-yı Serîfi*, El-Mâlâti, Süreycâ b. Muhammed b. Süreycâ Zeyn' ddin el-Mısri (ö. 788/1386), *Halbetü'l-Muktefâ fi-Hilyeti'l-Mustafâ*; Abdül-Ganî b. İsmâil en-Nablûsi, *İzâiletü'l-Hâfâ an Hilyeti'l-Mustafâ*; Abdurrahman b. Abdülkadir el-Geylânî, *Mir'âtü'l-Hüsni'l-Bâdi fi-Hilyeti'r-Rasûli's-Şâfi*.⁷ Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hareketle her ne kadar şair eserine *Şemâil* ismini vermişse de aslında burada Hz. Peygamber'in bedeni yani dış özelliklerini ele alıp anlatmıştır. Bu sebeple metin bir *Şemâil* değil hilyedir. Fakat bununla beraber hilye konusunda önemli bir tez hazırlayan Mehtap Erdoğan'ın tespitinin konunun daha iyi anlaşılması için burada zikredilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz “Elimizdeki bütün hilye metinlerini incelediğimizde aslında şairler arasında her iki kavramın yani hilye ve *Şemâil* kullanımında bir farkın gözetilmediğini söyleyebiliriz. Hilye sairleri manzumelerinde hilye kelimesi ağırlıklı olmak üzere her iki kavrama da yer vermişlerdir. Örneğin, Bosnalı Mustafa, bir beyitte hilye bir başka beyitte *Şemâil* kavramını kullanmış, *Şemâil* kavramına da “Hz. peygamberin vasiyları” anlamını yüklemiştir”⁸ bu açıklama: Her iki kavramın tarihi seyir içerisinde birbirinin yerine kullanılmış olduğunu bize göstermektedir. Bununla birlikte *Şemâil* sadece Hz. Peygamber için yazılan edebî eserler iken, hilyeler aynı zamanda Hz. Peygamberin dışında önemli kişi ve şahsiyetler için de aleme alınabilen edebî eserlerdir.⁹ Bu sebepten burada hilye

3 Yaşar Kandemir, “Şemâil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt. XXXVIII, İstanbul 2010. s.497-500/ Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâli*, Damla Yayınları, İstanbul 2009, s. 29.

4 İmam Malik, *el- Muvatta*, Çeviren Abdülvahab Öztürk, Kahraman Yayınları İstanbul 2013, s., 290-299.

5 *Sünnen-i Tirmizi*, Menâkıb, 1-20, yay haz., Abdullah Parlayan, Konya Kitapçılık, Konya 2007.

6 Müslim, *Sahih-i Müslim*, Fezâil, Çev. Beşir Eryasoy, Karınca Yayınları, İstanbul 2013. fezâil, 1-142.

7 Yaşar Kandemir, *agmd*..s. 47-54.

8 Mehtap Erdoğan, *age*., s.7.

9 Ali Yardım, “Hilye-i Saadet, Peygamber Efendimizin Yaratılış Güzellikleri”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl 7, Sayı 4, İzmir 1978, s. 5.15.

türü ile alakalı olarak da bazı bilgiler vermek, konunun anlaşılması için faydalı olacaktır:

Hilye, Türk-İslam edebiyatının dini manzum-mensur türlerinden olup Hz. Peygamberin dış özelliklerini yani fiziksel özelliklerini ele alıp inceleyen eserlerdir. Kelimenin suret, insanın dış görünüşü, vasıflandırmak ve yaradılış gibi anlamları söz konusudur.¹⁰ Bu anlamların sözlüklerde şu şekilde kullanıldığını görmek mümkündür: Kamus-i Türki'de, 1. Süs, zînet, zib. 2. Sıfât-ı hasene, sûret-i hasene. 3. Fahr-i kâ'inat efendimizin evsâf-ı mübârekesi";¹¹ Lüğat-ı Cüdi'de 1. Zînet: 2. Sıfât-ı hasene, hilkât-i hasene. 3. Sıfât-ı serife-i peygamberi. Bu sıfât-ı serifeyi havi kitap, levha, hilye-i Hâkânî, hilye-i serife;¹² Mükemmel Osmanlı Lüğatında, 1. Zînet. 2. Hilkat-i hasene, sûret-i hasene, sıfât-ı hasene. Hz. peygamberin sıfât-ı serifesi. Bu sıfât-ı celileyi havi kitap, levha: Hilye-i Hâkânî,¹³ Ferit Develioğlu'nda, (a.i.) 1. süs, zînet, cevher. 2. güzel sıfâtlar. 3. güzel yüz. 4. Hz. Muhammed'in vasıflarını ve güzelliklerini anlatan manzum veya mensur eser.¹⁴ Yukarıda verilen tanımlardan hareketle söz konusu sözcüğün hem dış görünüş hem de iç görünüşü yani manevi karakteri karşılar şeklinde metinlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte güncel kullanımındaki sözlüklerde bu kavramın "Hz. Muhammed'in şekil ve Şemâ'ili, yazılı levha"¹⁵ anlamlarıyla kullanıldığını görmekteyiz. Yukarıdaki anlamların tamamını ek olarak hilye kavramı, Hz. Peygamberin boyu, gözü, saç, saç rengi, parmaklarının uzunluğu, yanakları, ses tonu, tavri ve davranışını karşılar olarak kaynaklarda yer almaktadır. Edebî eserlerde ise kelimenin gerçek anlamından ziyade mecaz anlamlarıyla daha yaygın bir kullanıma sahip olduğunu görmek mümkündür. Bununla beraber hilye kelimesi, İslam edebiyatı sahasında öteden beri Hz. Peygamberin dış görünüşünü ele alıp işleyen eserleri karşılamak için kullanılmıştır.¹⁶

1. HİLYELERİN YAZILIŞ NEDENLERİ

Hz. Peygamber'in Kur'an'dan hareketle söylediği ve Kur'an tefsiri şeklinde tanımlayabileceğimiz hadisler, medeniyetimizin kuruluşu bakımından son derece değerli kabul edilmiştir. Kuşkusuz bu denli önemli ol-

10 Mehtap Erdoğan, *Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler*, Kitabevi, Yayınları, 2012 İstanbul, s. 5-6.

11 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005, .s.558.

12 İbrahim Cüdi Efendi *Lüğat-i Cüdi*, hzl. Prof. Dr. İsmail Parlatır vd. TDK, Yayınları, Ankara 2006, s.179.

13 Ali Nâzzima- Faik Reşâd, *Mükemmel Osmanlı Lüğati*, hzl. Necat Birinci vd. TDK Yayınları, Ankara 2009, s.142.

14 Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 517.

15 *Türkçe Sözlük*, TDK, Yayınları, Ankara 1998, s. 892.

16 Ali Yardım, *age.*, 46/İsmail Karagöz, *Dini Terimler Sözlüğü*, DİB., Yayınları, Ankara 2015, s. 260.

maları sadece din âlimlerini değil aynı zamanda şair ve edebiyatçıları da etkilemiş, onların da eserlerinin ana malzemesini teşkil eder olmuştur. Zaten Hz. Peygamber'in sözlerinin her biri birer edebî şaheser olarak karşımızda durmaktadır. Onun belağati ve fesahatiyle söylediği cümlelerin her biri sanatkar insanların zihin dünyası kadar gönül dünyasını da harekete geçirmiştir Yani onun söz ile mana arasındaki uyumu gözeticeği kabul edilmiş ve bu sebepten onun "Cevamiu'l-Kelim" özelliğine sahip olduğu ulemaca kabul görmüştür.¹⁷ İşte Hz. Peygamber'in sözlerindeki bu letafet birçok şair ve edibi derinden etkilemiş ve Arap Edebiyatı kadar, Fars ve Türk Edebiyatlarında da şairleri bu kaynağa dayalı eser vermeye yönlendirmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in hadislerinin edebî konulara kaynaklık etmesine yol açmıştır. Bu nedenle Türk-İslâm Edebiyatında üzerinde en fazla durulan konu Hz. Peygamber ve onunla ilgili mevzular olmuştur. Hz. Peygamber'in örneklik teşkil eden güzel ahlaki ele alınıp incelenmiştir ki bu anlamda hadislerin kaynaklık eden edebî türlerden biri de şüphesiz hilye türüdür.

Kaynaklarda zikredildiği üzere hilye türünün ortaya çıkması şu rivayete dayanmaktadır. Ali b. Ebi Talib'ten (ra) rivayet edilen bu hadiste: "Resulullah (sav) söyle buyurmuştur: "Benden sonra hilyemi gören beni görmüş gibidir. Kim bana olan sevgi ve özlem ile hilyeme bakarsa Allah ona cehennemî haram kılar. O kişi kabir fitnesinden emin olur, mahşer günü çıplak olarak hasredilmez." Resulullah doğru söylemiştir."¹⁸ Hz. Peygamber kendisinden sonra hilyesini gören kişinin, kendisini görmüş gibi olacağını, ona özlem duyarak bakan kişiye Allah'ın cehennemî haram edeceğini ve onu kabir fitnesinden emin kılacağını, kıyamet gününde çıplak olarak haşır etmeyeceğini söylemiştir.¹⁹ Bu hadisten hareketle bir gün Müslümanlar arasından ayrılıp gidecek olan Hz. Peygambere olan özlemi dindirmek ve onu daha sonra gelecek olan nesle tanıtmak amacıyla aslında bu kabil eserlerin ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Aslında kaynaklarda yine zikredildiği üzere, sonraki neslin peygamberi gören ilk nesle Hz. Peygamberin dış görünüşü ve yaşantısı ile alakalı kimi sorular sordukları ve bu sorulara verilen cevapların bu tarz eserlerin oluşmasında etkili olduğu rivayet edilmektedir.²⁰ Hilyelerin yazılışına kaynaklık eden birinci temel etken bu rivayet olsa da, Mehtap Erdoğan hilyelerin yazılma sebebi olarak şu sebepleri de zikretmektedir: *Hz. Peygamber Sevgisi*,

17 İbrahim Bayraktar, *Edebi ve İlmî Açından Hadis*, Işık Yayınları, İzmir 1993, s. 50-68;/ Adem Dölek, *Edebi Açından Hadislerle Teşbih ve Temsiller*, Ekev Yayınları, Erzurum, 2001, s. 33.

18 İbni Abdulber, *El-İstiyâb Fî-Ma'rifeti'l-Ashâb*, Tahkik, Ali Muhammed Bicâvi, Daru'l-Ciyil Beyrut c.3, s.1102.

19 Ali Yardım, agmd.,s.15.

20 İskender Pala, *Hilye-i Saadet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013, s. 3-7.

*İslamiyette Resmin Yasak Olması, Hz. Peygamberin Vasiyeti, Hz. Peygamberi Rüyada Görme Arzusu, Hz. Peygamberi Rüyada Görüp Hilye Yazmak, Hilyelerin Koruyucu Özelliği, Hz. Peygamberin Şefaatine Vasil Olma İsteği, Hakani'nin Etkisi, İstek Üzerine Hilye Yazma, İyi Bir Eser Bırakarak Gelecek Nesiller Tarafından Anılma Arzusu, Mecliste Yüksek Sesle Okunması İçin Hilye Yazılması.*²¹

2. TÜRK-İSLAM EDEBİYATINDA HİLYE

Edebiyatımız açısından bu kavram, Hz. Peygamberin fiziksel tanımlanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber kimi hilyelerde Hz. Peygamberin dış görüntüsüyle yani kıyafetiyle alakalı yapılan tasvirler veya ruhsal dünyası ile alakalı olarak yapılan tahliller hilyenin tanımına ciddi bir derinlik ve zenginlik kazandırmıştır. Söz konusu bu eserler, Hz. Muhammed'in fiziksel özelliklerinin yanı sıra onun güzel huyunu, ahlakını, karakterini ve sıfatlarını ele alıp ortaya koyan eserlerdir. Kimi şairler bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in kıyafetlerini de anlatmaktadır. Bu tür, aynı zamanda diğer peygamberlerle birlikte, dört halifenin, aşere-i mübeşşerinin, Hz. Hasan ve Hüseyin'in yanı sıra bazı ashap ile tarikat kurucularının da evsafı ve onlarla ilgili bazı hususları da içermektedir.²² Burada görüldüğü üzere Hz. Peygamber dışında başka kişi ve şahıslar için de yazılsa da bu alanda yazılan edebî türlerin aslı Hz. Peygamberle ilgili olma durumunu kaybetmemiştir. Böylece hilye denilince akla gelen Hz. Peygamberin hilyeleridir. Hilyeler genellikle mesnevi nazım şekli ile kaleme alınan manzum eserler olduğu gibi, manzum-mensur veya mensur olarak da yazılanları da bulunmaktadır. Ayrıca makalemizde ortaya koyduğumuz üzere modern edebiyat içerisinde de serbest nazım şekli kullanılarak hilyelerin yazıldığını görmek mümkündür. Bununla beraber Arap edebiyatında sadece mensur olarak var olan Şemâil ve hilye türünde İran edebiyatında ise hiçbir eserin ortaya konulmadığı dikkat çekmektedir.²³

Türk edebiyatında mevlid, miraciye, kırk hadis gibi edebî türlerde olduğu gibi hilye ve Şemâil konusunda da hem mensur, hem mensur-manzum ve manzum olarak eserler ortaya konulmuştur. Hilye ile ilgili olarak 15. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar çok sayıda eserin ortaya konulduğunu görmek mümkündür. Bu alanda Türk edebiyatında yazılan ilk manzum hilye Şerifi'ye ait olan "*Risâle-i Hilyeti'r-Resûl*"dür.²⁴ Kendisinden sonraki

21 Mehtap Erdoğan. *Age.*, s. 17.

22 Zülfikar Güngör, *Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebîler ve Nesimî Mehmed'in Gülistân-ı Şemâil'i*, (Yayımlanmamış Dr. Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE., Ankara, 2000. Mehtap Erdoğan, *age.*, s. 6.

23 İskender Pala, *age.*, s. 3.

24 Zülfikar Güngör, "Bir edebî Tür olarak Hilyeler", *Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi*, TDV. Yay. Ankara 2010. s. 78.

manzum hilyelerin yazımına etkide bulunan en meşhur çalışma Hâkânî Mehmed Efendi'ye ait olan "*Hilye-i Hâkânî*"dir.²⁵ Hilye-i Hâkânî'nin en önemli özelliği bu türün Türk edebiyatında açısından yol açıcı bir değerinin olmasıdır. Bu hilyeden sonra Türk Edebiyatında manzum olarak hilye yazan belli başlı şairleri ve eserlerini şöyle sıralamak mümkündür:

15. yy. Seyyid Nesimî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Dede Ömer Ruşenî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Yazıcıoğlu Mehmed, *Hz. Muhammed Hilyesi*; 16. yy. Şerîfî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Hâkânî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Merâmî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Hızrî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; 17. yy. Mehmed Es'ad Efendi, *Hz. Muhammed Hilyesi*, Mehmed Es'ad Efendi, *Dört Halife Hilyesi*; Nüvâzî, *Hz. Muhammed Hilyesi*, Cevrî, *Dört Halife Hilyesi*; Bosnalı Mustafa, *Hz. Muhammed Hilyesi*; İdi, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Nesâtî, *Peygamberler Hilyesi*; Güftî, *Asere-i Mübeşşere Hilyesi*; Nahifî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Lütî Çelebi, *Mevlana Hilyesi*; Hayrullah Hayri, *Hz. Muhammed Hilyesi*; 18. yy: Na'tî, *Aşere-i Mübeşşere Hilyesi*; Safhî, *Dört İmam Hilyesi*; Râzî, *Hacı Bayram-ı Veli Hilyesi*; Nahifî, (*Hicret-name*) *Hz. Muhammed Hilyesi*; Salahî-i Uşşâkî, *Hz. Hasan-Huseyin Hilyesi*; Ârif Süleyman, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Hâkim Seyyid Mehmed, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Şâkir Mehmed Efendi, *Aşere-i Mübeşşere Hilyesi*; 19. Yy: Selâmî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Hanyalı Nûrî, *Hz. Hasan-Huseyin Hilyesi*; Mehmed Necib Efendi, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Abdullah Ferdî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; İsmail S. Kemal Paşa, *Hz. Muhammed Hilyesi*; 20.yy: Bursalı Rızâ Dede, *Mevlana Hilyesi*; Rızâ, *Şazeli Hilyesi*; Mustafâ Fevzî, *Hz. Muhammed Hilyesi*; Âşık Kadri, *Hz. Muhammed Hilyesi*; M. Fehmi Gerçekker, *Hz. Muhammed Hilyesi*, Tâhirü'l-Mevlevî, *Mevlana Hilyesi*; Hayreddin Karaman, *Hz. Muhammed Hilyesi*.²⁶

Türk-İslam Edebiyatında yazılan mensur hilyeler ise şunlardır. Şeyhülislâm Hoca Sadettin Efendi, *Hilye-i Celile ve Şemâil-i 'Aliye*; Abdullah b. Şâkir b. Mustafa Elbistânî Yemlihâ-zâde, *Hilyetü'ş Şerîfe ve'n-Na'tu's-Seyyime*; Ahmed b. Receb el-İstanbulî, *Nüzhetü'l-Ahyâr Ft-Şerh-i Hilyeti'l-Muh-tar*; Ahmet Şemsî Halvetî, *Hilye-i Şerîfe*; Akkirmânî Mehmed Efendi, *Şerhu Hilyeti'n-Nebî*; Ali Molla, *Hilye-i Şerîf-i Rasulullah*; Fethi Mehmet Ali Efendi, *Hilye-i Saâdet Tercümesi*; İbn-i Kemâl Paşa, *Hilye-i Şerîfe Şerhi*; İsmâil Sadık Kemal b. Muhammed Vecihî Paşa, *Hilye-i Şerîfe-i Cenâb-ı Peygamber*; Mantukî Mustafa Efendi, *Mufassal Hilye-i Şerîfe*; Müstakim-zâde Süleyman Sa'düddin Efendi, *Hilye-i Nebeviyye ve Hulefâ-i Erbâ'a*; Vahdî İbrahim b. Mustafâ, *Terceme-i Hilye-i Şerîf*, Vecdî Ahmed, *Hilye-i Nebî*.²⁷

25 Mehmet Atalay, "Hâkânî ve Hilyesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 1991, s. 29-49.

26 Mehtap Erdoğan, *age.*, s. 10-11.

27 Zülfikar Güngör, *agm.*, s. 76-77.

3. MEHMED FAHRÎ PAŞA'NIN HAYATI, SANATI VE ESERLERİ

1860 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Mehmed Fahrî Paşa'nın babası Amasya muhasebecisi Süleyman Bey, annesi ise İhsan hanımdır.²⁸ Kaynaklarda dedesi Tarikat-ı Alîyye-i Sa'diyye meşâyihinden Yahya Efendi'nin müderris olduğu bilgisi yer almaktadır. Şairin babası Süleyman Efendi, bugün Bulgaristan sınırları dâhilinde kalan Rusçuk'ta dünyaya gelmiştir. Şairin babasının sıbyan mekteplerinde mürettep derslerin yanı sıra Arapça ve Farsça hususlarında da eğitim aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. Süleyman Bey, daha sonraları ise devletin çeşitli kademelelerinde farklı görevlerde (Silistre Eyaleti Mal Kalemi, Silistre Eyaleti Meclis Kâtipliği, Tuna Vilayeti Tahrirat Kalemi, Selanik Vilayeti Meclis-i Temyiz Kâtipliği, Tolcu Sancağı Meclis-i Temyiz Kâtipliği, Gelibolu Mutasarrıflığı, Haremi Şerif Müdüriyeti, Amasya Defterdarlığı) bulunmuştur.²⁹ Son olarak Amasya defterdarlığı görevinde iken emekliye ayrılmıştır. Emekli olduktan sonra İstanbul'a gelmiş ve buraya yerleşmiştir.

Mehmed Fahrî Paşa'nın ismi kimi kaynaklarda Fahrî Süleyman Efendi olarak da zikredilmektedir.³⁰ 1184 tarihinde Zehra Hanım'la dünya evine girer.³¹ Kaynaklarda ilk ve ortaöğretimi dönemi ile alakalı bilgiler yer almamaktadır. Yükseköğrenimine Tıbbiyede devam eden şairimiz, 1883'te Askerî Tıbbiyeyi birincilikle bitirip girdiği sınavı kazanarak tıp alanında eğitim görmek üzere Almanya'ya gönderilmiştir. Burada iki yıl kalan şairimiz Berlin Tıp fakültesinde 1890 yılında Müdavat-ı sıhhiye yani farmakoloji alanında eğitim görmüştür.³² İki yıl sonra ülkeye döndüğünde tıbbiyeye müderris muavini olmuştur. Müderrisin vefatı ile beraber aynı okulun bünyesinde müderris olarak 28 sene görevde kalmıştır. Yurda döndükten sonra tıbbiyedeki göreviyle beraber Halkalı Ziraat Mektebi, Baytar Mektebi ve Ecza okulunda da öğretmenlik görevlerinde bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.³³ Meşrutiyetin ilanının hemen akabinde ordu saflarına katılmış ve burada askeri hekim görevinde bulunmuştur. Evvla Selanik istasyonuna askeri doktor olarak atanır.³⁴ Bu dönemde ilkin askeri tıbbiyede hijyen bölümünde binbaşı ardından farmakoloji bölümü başkanlığına yarbay olarak atanır.³⁵ Bu dönemde başta malumat dergisi olmak üzere bazı gazete ve dergilere tıp ile alakalı yazılar gönde-

28 Kazancıgil Aykut, *Tıp Fakültesi Tarihçesi (Mirat-ı Mekteb-i Tıbbiye)* Özel Yayınları Divi Matbaası, 1. Bsk., c.2.İstanbul 1991, s.19.

29 Abdullah Acehan, *Halit Fahri Ozansoy Hayatı Eserleri Sanatı*, Sakarya Üniversitesi SBE.,(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya 1998,s.23.

30 Abdullah Acehan, *age.*, 23.

31 Abdullah Acehan, *age.*, 23.

32 *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, c. 4 İstanbul, 2004.

33 Abdullah Acehan, *age.*, 24.

34 Abdullah Acehan, *age.*, 24.

35 Abdullah Acehan, *age.*, 24.

rir. Mirliva görevinde iken çıkartılan rütbe tasfiyesi kanunu neticesinde tenzili rütbeye uğrayan şairimiz miralay rütbesine indirilmiştir³⁶. Askeri tıbbiyenin fakülte olmasıyla beraber kadro dışı kalan şairimiz, İşkodra fırkası başhekimliğine nakledilmiştir. İşkodra savaşından sonra İzmir kolordu baştabipliğine atanan şairimiz, buranın işgalinin akabinde İstanbul'a geri dönerek emekliye ayrılmıştır. Savaşın kaybedilmesinden sonra imzalanan mütareke neticesinde İstanbul işgal kuvvetleri tarafından işgali Mehmed Fahri Paşa'nın Bursa'ya taşınmasına sebebiyet vermiştir. Burada bulunan Işıklar Askeri Okulunda fizik, kimya dersleri okutmuştur. Şehrin kurtuluşundan sonra tekrar İstanbul'a dönen şairimiz, Davutpaşa Lisesinde başta fizik ve kimya olmak üzere tıbbi ilimlerle alakalı dersler okutmuştur. Yakalandığı katarakt hastalığı sonucunda ameliyat olmuşsa da gözlerini bu hastalığın pençesinden kurtaramayarak ömrünün son yıllarını ama olarak geçirmiştir. Şairimiz 1932 tarihinde yetmiş iki yaşında vefat etmiştir³⁷. Şairimiz Zehra hanımın vefatından sonra dört defa daha evlenir. Zehra hanımdan Halit Fahri Ozansoy ve Maide diğer evliliklerinden ise Nazan ve Melike adında iki kızı dünyaya gelir.³⁸

Ortaya koymuş olduğu eserlerden hareketle Mehmed Fahrî Paşa'nın iyi bir eğitim aldığı görülmektedir. Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca bilmektedir. Öğrenmeye karşı müthiş bir isteğe sahip olan şairimizin hayatının son dönemlerinde İngilizce öğrenmeye uğraştığı kaynaklarda zikredilmektedir. İlim, fen ve edebiyat sahasında oldukça fazla eseri bulunmaktadır. Henüz genç yaşlarında edebiyata ve şiire merak saran şairimiz tıp, tiyatro ve tarihle ilgilenmiş tıp alanında bir hayli eserler kaleme almıştır. Kaynaklarda ifade dildiği üzere şairin aruz vezni ile şiirler kaleme almıştır.³⁹ Tasavvufi değerlerle yakından alakadar olan şairimizin Türkçe ve farsça olarak kaleme almış olduğu bir hayli manzumesi bulunmaktadır. Yine bu dönemde modern tarzda şiirler yazdığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Hatta Bursa yıllarında "Lokman Hekim adıyla bir tıp gazetesi dahi çıkarmıştır."⁴¹ Başlıca eserleri şunlardır:

1. Alât-ı Cerrahiyye ve Tımar Edevâtının Def-i Teaffünü, Dr. P. Redar'dan tercüme 2. Fenn-i Cerâhîde İttihazı Lazım Gelen Tedâbir-i Sıhhiyye ve Onsekizinci asrın Evâhirinden beri Usul-i Cerrâhi-i Harbde Vuku Terakkiyat, Dr. Baret'den tercüme 3. Müntehâbât-ı Sıhhiye, 4. Hıfz-ı Sıh-

36 Abdullah Acehan, *age.*, 27/Kurdoğlu Ali, Şair Tabipler, İstanbul Enstitüsü Neşriyatı, N.58, Baha Matbaası, 606 İstanbul 1967, s. 267.

37 Kurdoğlu, *age.*, s.267.

38 Abdullah Acehan, *age.* ,23; Ölümüne dair bkz. <https://core.ac.uk/download/pdf/38328515.pdf>.

39 Abdullah Acehan, *age.*, 27.

40 Abdullah Acehan, *age.*, 27.

41 Abdullah Acehan, *age.*, 25.

hat-ı Sıyam ve Erkan-ı Sâire-i Dîn-i İslam: 5. Vezâifü'l-Aza: 6. Hıfz-ı Sıhhat-i İşgalât-ı Zihniyye: 7. Hıfz-ı Sıhhat-i Mevâşî, Manyo ve Baye'den tercüme: 8. Sıhhi ve Devâi Oda Cimnastiği: 9. Kar ve Isga, L. Barth-Henri Rogerden Tercüme: 10. Kolera Tedavisi ve Tedâbir-i muktaziye, 11. Bering musil Tedavisi Vasıtasiyle Kuş Palazı Tedavisi, Cosil'den Tercüme: 12. Çocuklara Mahsus hıfz-ı sıhha, 13. Hıfz-ı Sıhhat, Caustier Euge'den Tercüme: 14. Yeni Hıfz-ı Sıhhat Kıraati: 15. Sağlam İnsanlar ile Hastalarda İ'tam ve Tağdiyye ve Tedâbir-i Gıdâiyye, A. Gauitlerden, Tercüme: 16. Emrâz-ı Dâhiliyyeden Hastalık Timsalleri ve Teşhis-i Marazi Tâlimleri, Tercüme, 17. İntan ve Tağdiye, 18. Kalp ve Rietânın Kar ve Isgası Delâil-i Hikemiyyesi, J. Vir, P. Paget'ten, tercüme: 19. Mufassal Hıfz-ı Sıhha. 20. Tıbb-i Nebevîden Bir Hediyeye; Tabâbet ve Hıfz-ı Sıhhat: 21. Hıfz-ı Sıhhat-i Melbusât: 22. Hıfz-ı Sıhha. 23. Mikroplar ve Başlıca Sari Hastalıklar, Bunlardan Sakınma Çareleri: 24. İnsan Yapısı ve A'zalarının Vezâifi, 25. Evlerde sâri Hastalıklarının Bâhusus Çocukların Bakılması, K.Ful'dan Tercüme, 26. Müdâvat-ı Sıhhiye. 27. Yeni Hıfz-ı Sıhha, Mustafa Refet'ten Tercüme, 28. Mürşid-i Sıbyân.

Tarih ve Diğer Konulardaki Tercüme Eserleri Şunlardır: 1. Salon Eğlenceleri, Richard'dan Tercüme, 2. İlmü'l-Arz ve'l-Meâdin, 3. Sualli ve Cevaplı Tecvid, 4. Jan Gurdon, Emil Zola'dan tercüme, 5. İşkodra Tarih-i Harbi, 6. Eşya Dersleri, 7. Bergüzâr-ı Ramazan: Bu eser on beş sayfadan meydana gelmektedir. Eserde hemen baş tarafta bir tevhid yer almaktadır. Ardından manzum hilye, Hz. Peygamberin ahlakını anlatan bir manzume, Hz. Peygambere bir na't yer almaktadır. Ezan, sabah namazı, cami başlıklı manzumeler yer almaktadır, 8. Lorenten Yahut Saadet Yüzünden Felaket, Paul de Kock'tan tercüme, 9. Yedigâr-ı Hekim: Bu eseri on üç sayfadan meydana gelmektedir. Hemen baş tarafta mensur bir dibace yer almaktadır. Şair bu eseri "İhvân-ı dîne yâdigâr olarak bu eseri neşir itdim" diyor.

Tiyatro Eserleri: 1. Mağdûr-i Kalb Yahut Validenin Fedakâr Çocuğu Victor Sejour, Jules Henri'den tercüme, 2. Yat Borusu, 3. Taş Ocakları

Bunların haricinde Bir Bedbaht ve Şarl Teyzesi (Thomas Brendon'dan Tercüme), adlı iki tiyatro eseri onun adına İstanbul Şehir Tiyatrosu Kütüphanesi kataloglarında kayıtlı olup söz konusu bu eserlerin ona ait olup olmadığı ise bilinmemektedir.⁴²

4. MEHMED FAHRÎ PAŞA'NIN ŞEMÂİL-İ ŞERİFİ

Mehmed Fahrî Paşa'ya ait olan bu "Şemâ'il-i Muhammediye şalla'llâhu ta'âla 'aleyhi ve sellem" ser levhalı metin, şairin Bergüzâr-ı Ramazân eserinin içerisinde yer almaktadır. Bu eser on beş sayfadan meydana gelmektedir.

Eserde ayrıca şu manzumeler yer almaktadır: Bir tevhid yer almaktadır. Ardından manzum hilye, Hz. Peygamberin ahlakını anlatan bir manzume, Hz. Peygambere bir na't yer almaktadır. Ayrıca ezan, sabah namazı, cami başlıklı manzumeler yer almaktadır. Metin on beş bölüm ve doksan iki mısradan meydana gelmektedir. Eser “*Mefâ’ülün mefâ’ülün fe’ülün, Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün, Mefûlü mefâ’ülün fe’ülün, Fe’ülün fe’ülün fe’ülün fe’ül*” gibi değişik kalıplar kullanılarak yazılmıştır. Fakat aynı zamanda, kafiyelenişi terkibi bent tarzında yani abab cc şeklindedir.

Eñ evvel halk olan nūr-ı Muḥammed

O nürdan aldılar nūrı güneşler

Gönüller kapladı ‘aşk-ı Muḥammed

O ‘aşkıñ şevkiyle durmayup işler⁴³

5. ESERİN İÇERİĞİ

Ele alıp incelediğimiz bu eser dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Hz. Muhammedin ilk yaratılan olduğu dile getirilmektedir. İkinci bölümde yeryüzünde bulunan bütün nesnelere onun aşkıyla var olduğunu ve ona salat ve selam ettikleri ifade edilmektedir. Üçüncü bölümde insanların onun mükemmelliğiyle övüldüğü ve ona beslenen eşsiz muhabbetin konu edildiğini görmekteyiz. Şair dördüncü bölümden itibaren Hz. Peygamberin dış özellikleriyle alakalı detaylı bilgiler verir.

6. SONUÇ

1932 tarihinde vefat eden Mehmet Fahri Paşa, kendisinden önce kaleme alınan kimi hilye ve şemâil türünden yazılmış olan eserlerin etkisinde kalarak Hz. Peygamber’in dış özelliklerini ihtiva eden bir hilye kaleme almıştır. Söz konusu bu eseri kolayca ezberlenmesi maksadıyla manzum olarak yazmış olması da ihtimaller dâhilindedir. Eserde görüldüğü üzere hemen baş tarafında “Şemâ’il-i Muhammediye şalla’llâhu ta’âlâ ‘aleyhi ve sellem” ifadesi yer almaktadır.

Esere ait eldeki tek nüsha matbudur. Söz konusu eser Bursa’da bulunan Mu’in Matbaasında 1339 hicri tarihinde bastırılmıştır. Söz konusu nüsha, bir iki yer hariç oldukça temizdir. Yapılan katalog taramalarında eserin ikinci bir nüshasına ulaşılabilmiş değildir.

Eser, Hz. Peygamberi şöyle anlatır: Alnı açık kaşlarının arası parlak, siyahı tam siyah iken beyazı da tam beyazdı. Kaşları keman gibi kirpikleri sık yüzü ayın ondördü gibi parlamaktaydı. Yanakları etliydi. Dışleri sey-

43 Mehmed Fahri Paşa, *Bergûzâr-ı Ramazan*, Muin Hilal Matbaası, İstanbul, 1339. s. 7.

rek ve beyazdı, orta boylu ve ölçülüydü. Yani ne kısaydı ne de uzundu. Göğsünün ortasında elifi andırırçasına kıllıydı. Nazik bir bedene sahipti. İri kemikli ve güçlü bir bedene sahipti. Avuçları nazikti. Uzunca parmaklara sahipti

Eserin ilmî neşrinin de yapılmasıyla beraber hilye literatürüne katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

7. METİN

Şemâ'il-i Muhammediye şalla'llāhu ta'ālā aleyhi ve sellem

Eñ evvel halk olan rüh-ı Muḥammed
Eñ şoñra ba's olan ḥaqq peygamberdir
Allahıñ resūli, ḥabibi Aḥmed
Hidāyet yolunda bize rehberdir

Kemā fi'l-Ḳur'ān rabbunā 'allem
Şalla'llāhu te'ālā 'aleyhi ve's-sellem

Eñ evvel halk olan nūr-ı Muḥammed
O nūrdan aldılar nūrı güneşler
Göñüller kapladı 'aşk-ı Muḥammed
O 'aşkıñ şevkiyle durmayup işler

Ḳudūmyla gitti cihāndan 'elem
Şalla'llāhu te'ālā 'aleyhi ve's-sellem

Kemterin ḳullarız efendimize
Muḥabbet ideriz cān u göñülden
Vücūd-ı şerīfī neşr ider bize
Laṭif bir rāyiha açılmış gülden

Daha pek çok laṭif meclübı 'ālem
Şalla'llāhu te'ālā 'aleyhi ve's-sellem

Açıkdı alında güneş parlardı
Ḳaşlarıñ arası gümüşden berrāk
Gözleri aķında az ḥumret vardı
Siyahı çok siyah beyāzı da aķ

Es-selāmu ‘aleyhi ve āl-i ‘abā
 Ḥasan u Ḥüseyn Fāṭıma Mürtezā

Ḳābı ḳavseyn ḳaşları kemān gibiydi
 Gökdeki ḫilāle ḡıbṭa şalardı
 Kirpikler sultān-ı ‘aşḳ mū gibiydi
 Ḳurretü’l-‘aynını seyre dalaradı

Kirpikler gümrāhdı bālā vü pür-tāb
 Şala’llāhu te‘ālā ‘aleyhi vü aşḫāb

Ayñ on dördiydi yüzü müdevver
 Güzellik bāḡında gül gibi raḫşān
 Yanaklar mu‘tedil etliydi her yer
 ‘Aksinden olur dirahşān

⁴⁴numādī Ḥaḳ

⁴⁵Ḥalk

Dişleri seyrekdi inci dānesi
 Beyāzdı vü şimşek gibi çaḳardı
 Mübārek aḡzında nūr şelālesi
 Parlardı o dem ki aḡız açardı

Ne güzel yaratmış ḫabībin Allāh
 Eş-şalātu ve sellām yā resūlu’llāh

Gerdeni mu‘tedil berrāḳ u mevzūn
 İnsānlar içinde eñ güzeliydi
 Ya‘nī ne pek kışa ne de pek uzun
 Maḫşūl-i ḳudret-i lem yezeliydi

Ey kān-ı şefā‘at rūḫ-ı kā’ināt
 ‘Aleyke ve ‘alā ālike e’ş-şalāt
 Gögsünüñ tábında şahīfesinde
 Tüyden bir elif ḫaṭ olurdu manzūr
 Muḳaddes mübārek o sinesinde
 Görenler okurlardı āyāt-ı nūr

44 Sahife yırtık olduğundan bu mısranın baş tarafı eksik.

45 Sahife yırtık olduğundan bu mısranın baş tarafı eksik.

Eş-şalātu ve's-selāmu ey sırr-ı⁴⁶
Fahri-i 'āşıkā meded⁴⁷

Mübārek vücūdu nāzikterīndi
Görülmez başka hiç tüyden bir eşer
Güneşden şāf idi hem gevherīndi
Ziyā neşr iderdi eden bir nażar

Gönülden çekerdi taḥaşşürle āh
Eş-şalātü ve's-selāmu risālet penāh

Kemikler iriydi hem de merdāne
Cüşşeli dā'imā genç ü tevānā
Ḳāmeti mu' tedil hem de şāhāne
Yine de herkesden bülend ü bālā

'Uşşāka cemālūndür ru'yetü'llāh
Eş-şalātü ve's-selām yā nebiye'llāh

Tund idi kaviydi gümüş bāzular
Tenāsübde yekta hem de tāb-nāk
İderdi tefāḥur semāvāta yer
Firākile göklerden dā'imā ğam-nāk

'Aleyke şalāvatü'l-ḥalk ecma'ın
Ve 'alā ḥulefā'ike'r-rāşidīn

Avuçlar ḫabānlar virirdi nişān
Berg-i gülden öyle laḫif u merġüb
Kemāl-i lütfünden kazanırdı şān
Nereye dokunsa peyāmber-i ḫüb

Hem anam hem babam olsunlar fedā
Fahri-i 'āşık da yā nürü'l-mehdi

Parmaqlar ḫalem ḫudretti uzun
Göreni istiġrāk, ḫālet alırdı
O kadar dil-rubā o rütbe mevzūn
Ki engüşt ber-dehān ḫayret ḫalırdı

46 Sahife yırtık olduğundan bu mısranın son tarafı eksik.

47 Sahife yırtık olduğundan bu mısranın son tarafı eksik.

Eyā sırr-ı ve'ḍ-ḍuḥā v'enşakke'l-kamer
 Seniñdir maḳām-ı maḥmūd u kevşer
 Bi'l-cümle ḥaşā'il zātında mevcūd
 Öyleki her biri bir tāc-ı serdir
 Ḥaseb neseb kuvvet cemal 'ilm ü cūd
 Her biri zātında bir şāh eşerdir

Şefi'-i meṭā'ı nebī-yi kerīm
 Ve inneke le'alā ḥuluḳin 'azīm⁴⁸

Şallū 'aleyhi ve's-sellimū teslimā
 Ḥattā tenālū cenneten ve na'īmā⁴⁹

48 "Ve Sen elbet ki, yüce bir ahlāk üzeresin." (el-Kalem, 4) Komisyon, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010. s. 563.

49 Cennete ve ni'metlerine eremezsiniz.

KAYNAKÇA

- Acehan Abdullah, *Halit Fahri Ozansoy, Hayatı Eserleri Sanatı*, Sakarya Üniversitesi SBE., (Yayınlanmamış Dr. Tezi), Sakarya 1998.
- Atalay Mehmet, "Hakani ve Hilyesi I-II", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 1991
- Bayraktar İbrahim, *Edebî ve İlmi Açından Hadis*, Işık yayınları, İzmir 1993.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1998.
- Dölek Adem, *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.
- Erdoğan Mehtap, *Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.
- Güngör Zulfikar, *Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebeviler ve Nesimi Mehmed'in Gülistan-ı Semail'i*, Ankara Üniversitesi, SBE., (Yayınlanmamış Dr. Tezi), Ankara 2000.
- Güngör Zulfikar, *Bir Edebî Tür Olarak Hilyeler, Bir Kutlu Doğum şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi*, TDV. Yayınları, Ankara 2010.
- İbni Abdulber, *El-İstiyâb Fî-Ma'rîfeti'l-Ashâb*, Tahkik, Ali Muhammed Bicâvî, Daru'l-Ciyl Beyrut c. 3, s. 102.
- İbrahim Cudi Efendi, *Lügat-i Cudi*, Hzl. Prof. Dr. İsmail Parlatur vd. TDK., Yayınevi, Ankara 2006.
- İmam Malik, *El- Muvatta*, Çeviren Abdülvahab Öztürk, Kahraman Yayınları İstanbul 2013.
- Kandemir Yaşar, "Şemâ'il", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, İstanbul 2010.
- Karagöz İsmail, *Dini Terimler sözlüğü*, DİB., Yayınları, Ankara 2015.
- Kazancıgil Aykut, *Tıp Fakültesi Tarihçesi(Mira't-ı Mektebi Tıbbiye)*, Özel Yayınları, Divi Matbaası, İstanbul 1991.
- Komasyon, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, DİB., Yayınları. Ankara 2010.
- Kurdoğlu Behçet Veli, *Şâir Tabibler*, İstanbul Enstitüsü Neşriyatı N.58, Baha Matbaası, 606 İstanbul 1967.
- Mehmed Fahrî Paşâ, *Bergüzâr-ı Ramazan*, Muin Hilal Matbaası, İstanbul, 1339.
- Müslim, *Sahih-i Müslim*, Çev. Beşir Eryasoy, Karınca Yayınları, İstanbul 2013.
- Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Kâti'*, TDK Yayınları Ankara 2000.
- Nazzima Ali - RESAD Faik, *Mükemmel Osmanlı Lügati*, hzl. Necat Birinci vd. TDK Yayınları, Ankara 2009.
- Pala İskender, *Hilye-i Saadet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Sünnen-i Tirmizi, *Yayına Hzl. Abdullah Parlayan*, Konya Kitapçılık, Konya 2007.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005.
- Tıp Fakültesinin eski Müderrislerinden Dr. Fahri Pş. Vefat Etti. *Servetifünûn dergisi*, 1878/193. <https://core.ac.uk/download/pdf/38328515.pdf> (E.T 24.01.2018).
- Komasyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, c. 4 İstanbul 2004.
- Türkçe Sözlük, TDK., Yayınları, Ankara 1998.
- Yardım Ali, "Hilye-i Saadet, Peygamber Efendimizin Yaratılış Güzellikleri", *Kubbe-alti Akademi Mecmuası*, Yıl 7, Sayı: 4, İzmir 1978, 5. 15.
- Yardım Ali, *Peygamberin Şemâ'ili*, Damla Yayınevi, İstanbul 1998.

THE COMPARISON OF THE MAUQUF NARRATIVES CONVEYED VIA İBN MAS'ÛD İN AL-JÂMİ OF MA'MER B. AL-RÂSHED WITH KUTUB AL-SİTTAH

Nilüfer Kalkan YORULMAZ¹

Makale Geliş: 23.08.2017

Makale Kabul: 09.10.2017

Abstract: Hegira II. century is the period when the books of prophet Mohammed's deeds (hadiths) date back, *al-Jâmi'i* of Mamer b. al-Rashed is of great importance because of both being the first resource reaching today and the hadiths being classified and presented as parts. Referring these hadiths to the Hegira III. Century is recognized as the golden age of classification of this source which is vital to see how the strains and scholarly accumulation in hadith stories reflect on the next period.

Along with especially the studies of the orientalis, stating that the hadiths are later fabricated/made up and they are not roughly the deeds or words of the prophet but attributed to the prophet Mohammed, another significant issue in the classical period works is that a hadith is conveyed as both marfu and mauquf. As a matter of fact, whether a narrative is agreed to be the Sunnah of prophet Mohammed or a deed of his companions affects the availability of the narrative in terms of uttering it as evidence for providing judgements and giving verdicts according to it.

Besides, spotting such problems in the transmission analysis, one of the most important fields of hadith discipline, and studying their causes will undoubtedly lead to establishing trust in the current material. Thus, the studies in Turkey in the recent years also point out this issue. Yet, it is emphasized that this issue's reflection on the practice must be rated in order to really comprehend the depths of the issue. From this point of view, the narratives conveyed in *al-Jâmi* of Mamer b. al-Rashed, mauquf from İbn Mas'ud are chosen as the sample since this is the first study with a classification system reaching the modern day. In the second phase, it was aimed at research whether these are conveyed as marfu by İbn Mas'ud who was stated as the owner of these narratives in the Hegira III. Century Kutub al-Sittah resources and those who have seen the companions of the prophet Mohammed. Thus, the ultimate objective was to contribute to the practical

1 Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, n. kalkan87@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6191-8072>.

reflection of the raf problem through a case of work and a person who had seen the companions of the prophet Mohammed.

Keywords: Ma'mer b. al-Râsheds, Mauquf, Ibn Mas'ûd, Kutub al-Sittah, marfu.

Özet: Hicri II. asır hadis kitaplarının günümüze ulaştığı dönemdir. Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'i* isimli yapıtı da hem bu türde günümüze ulaşan ilk kaynak olması hem de eserde hadislerin tasnif edilip bablar halinde sunulması açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu kaynakta yer alan rivayetlerin tasnifin altın çağı olarak kabul edilen Hicri III. Asır eserlerine intikali meselesi de hadis rivayetindeki silsilelerin ve ilmi birikimin sonraki dönemlere nasıl yansıdığına görülmesi açısından oldukça önemlidir. Özellikle oryantalistlerin hadislerin sonradan uydurulduğu ve Hz. Peygamber'e izafe edildiği yönündeki çalışmalarının yanı sıra klasik dönem eserlerinde de yer alan önemli problemlerden biri de bir hadisin hem mevkuf hem de merfû olarak nakledilmesi meselesidir. Nitekim bir rivayetin Hz. Peygamber'in sünneti olarak mı yoksa sahabi sözü olarak mı değerlendirileceği hususu aynı zamanda rivayetin ahkamda delil olarak kullanılması ve bunun üzerine hüküm bina edilmesini de etkileyecek bir durumdur. Ayrıca hadis ilminin en önemli araştırma alanlarından olan sened tahlillerinde yer alan bu tür problemlerin tespitinin yapılarak sebeplerinin araştırılması da eldeki malzemeye güvenilmesi sonucunu da beraberinde getirecektir. Nitekim ülkemizde son dönemlerde yapılan araştırmalar da bu meselenin varlığına değinmekte ancak boyutunun anlaşılabilmesi için pratikteki yansımalarının oranının çıkarılması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Buradan hareketle çalışmamızda günümüze ulaşan ilk tasnif sistemine sahip eser olması açısından Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi* isimli kaynakta yer alan İbn Mes'ûd'dan mevkuf bir şekilde nakledilen rivayetler örneklem olarak seçilmiştir. İkinci aşamada ise daha sonraki dönem olan Hicri III. Asır Kütüb-i Sitte kaynaklarında bu rivayetlerin sahabi ravisi İbn Mes'ûd olmak üzere merfû nakillerinin olup olmadığı araştırılmıştır. Böylece ref problemi meselesinin pratikteki yansımalarına bir eser ve bir sahabi üzerinden bir katkı yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ma'mer b. Râşid, Mevkuf, İbn Mes'ûd, Kütüb-i Sitte, Merfu.

INTRODUCTION

The fact that the narratives conveyed as mauquf² (suspended) in the first resources were conveyed as marfu³ (elevated) in the Works later, especially during the hegira III. Century, is important in terms of attributing

2 Mauquf is a narration from companion only. See, İbn Salah, Mukaddime, Beyrut, Daru'l-fikr, nd, p. 46. In this study, we will prefer this mean of mauquf. Therefore, we will use the word of mauquf as a companion's narrations. For this reason Marfu Hukmi narrations and *يرفعه* expressions are excluded from this study.

3 Marfu is a narration from Prophet. See, İbn Salah, Mukaddime, s. 45.

the conveyed information and sunnah to the prophet Mohammed. The information conveyed by the prophet Mohammed and a narrative conveyed by his companions are of different ranks in the discipline of sunnah when it comes to the power and the effect of the mentioned information or the narrative. Therefore, knowing if the source of convection of a narrative or information is marfu or mauquf will also mean determining its value and power in terms of the sunnah. This is the basis argument of this study when it comes to why such a topic was chosen.

However, the claim of the orientalist Schacht⁴ that the narratives were later made up but attributed to the successors then the companions and then the prophet himself on purpose and the claim of Juynboll⁵ that the narratives were also later referenced to the prophet himself and their considerations on these matter require providing satisfactory and convincing insights and information. It is also observed in the works of *al-Jarh wa al-tadeel (disproof and amendment)*, including the conveyed narrators named as *raffā'*, and the works of *Ilal (defect)* type are in our own classical literature. Besides, debated approaches in the case of *marfu hukmi*,⁶ a part of the narrative is conveyed as marfu while one specific part of it is mauquf. These narratives are combined in one narrative, *يرفعه* expressions and many other cases are among the problems to face while determining the source of the narrative. From these claims, studies "Raf Problem in Hadiths (Attributing Marfu and Mauquf Narratives to Prophet Mohammed) (Hadiste Ref Problemi Mevkuf ve Maktu Rivayetlerin Hz. Peygamber'e İzafesi)"⁷ prepared by Yusuf Suiçmez in 2005 and "Marfu-Mauquf Relation in Hadith Discipline" by Sabri Çap in 2008⁸ are significant as they contribute to the topic in a theoretical context. In addition, the article "Narrative Style in Hijri Second Century, Mamer b. al-Rashed's el Jāmi in terms of Narrative" prepared by Bünyamin Erul also mentions, though partly, the hadiths became *muttasil* in the later periods.⁹ Yusuf

4 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London, 1967, s. 140, 141, 165, 169, 171; A'zamī, "Müstesrik Schacht ve Nebvî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*, trns. M. Emin Özafşar, Arastırma Press, Ankara, 1999, s. 57.

5 G.H.A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trns. Salih Özer, Ankara Okulu Press, Ankara, 2002, s. 53.

6 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için see İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar, Riyad*, Mektebetu's-safir, 1422, s.131; Ahmed Naim, *Tecridu Sarh Mukaddimesi*, Ankara, 1970, s. 136; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü*, İstanbul, İFAV, 2008, s. 101.

7 Yusuf Suiçmez, *Hadiste Ref Problemi (Mevkuf ve Maktu Rivayetlerin Hz. Peygamber'e İzafesi)*, (PHD Thesis), Adv. Prof. Dr. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara University Institute of Social Sciences, 2005.

8 Sabri Çap, *Hadis İminde Merfu Mevkuf İlişkisi*, (PHD Thesis), adv. Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Uludağ University Institute of Social Sciences, 2008.

9 Bünyamin Erul, "Hicri İkinci Asırda Rivayet Uslubu Rivayet Açısından Ma'mer b. al-Rashed'in al-Jāmi", *Journal of Ankara University Faculty of Theology*, c. 43, s. 1, 2002, s. 55.

Suiçmez, in particular, emphasizes the need to draw a general picture on this issue. He also states that this general picture must be compared with the other sources of the narratives in the works and only this way it will be possible to realize how large the scale of the raf problem is.¹⁰ Due to this stated necessity, our study aims to approach a certain part of the topic and then determine a rate in order to touch upon the reasons behind the raf problem. Therefore, the practical reflection of a problem identified in the theoretical sense can be determined through this study even if it is in a small area. As it is not possible for an article to cover all mauquf narratives in this study, narrative of Ibn Mes'ud (e. 32/652) was chosen as a sample regarding the issue. Studies regarding the other narratives by the companions of the prophet are excluded from this study with the hope that they will be paid attention to and discussed by either us or other people studying these areas in time. Thus, it is also our hope that this study will pave the way for other works and studies in this context to be conducted in the future.

While the raf problem can be faced in two contemporary sources, there's also a phenomenon where a narrative conveyed as mauquf in a source in an earlier period is given as marfu in a later period source. This is the primary reason of the criticism, particularly in this case. Based on the information in those resources, if one hadith is being transferred in two different works, as marfu in one and as mauquf in the other, one of the methods to be followed in this case is to look at which source has been copyrighted earlier. According to this option, it is assumed that the narrative which appeared in the earlier source is correct. As a matter of fact, especially if it is conveyed by the people who have communed with the prophet's companions or by the same imputation, the scale of the regarding raf problem is escalated in this case.¹¹ Therefore, Ma'mer b. al-Rashed's *al-Jâmi'* was chosen to evaluate the precedence of the narratives and what comes after them in this study as this was the first classification type of work reaching our current day.¹²

10 Yusuf Suiçmez, "Ref Problemi", *İslamiyat*, c. 10, s. 2, 2007, s. 144.

11 Suiçmez, "Ref Problemi", *İslamiyat*, c. 10, s. 2, 2007, s. 145. Hence, issues such as defiance to the prophet and prophet's companions hesitating to convey hadith narratives suggested by Sabri Çap and recognized among the causes of ref problem are eliminated in this case. When it comes to other issues such as the other suggested companions of the prophet refraining from attributing the hadiths to the prophet, talking about general and fetwa contents, error and speculation stemming from the narrator, attributing on purpose and et cetera will be mentioned later chapters. See. Çap, *Hadis İlminde Merfu Mevkuuf İlişkisi*, (Phd Thesis), adv. Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Uludağ University Social Sciences Institute, 2008, p. 134-194.

12 See for discussions of Ma'mer b. al-Rashed that reached our current day, Mirza Tokpınar, "Determination regarding the two Manuscripts Believed to be Ma'mer b. al-Rashed's al-Jâmi'", *Dokuz Eylül University Faculty of Theology Journal*, p. 15, İzmir, 2002, p. 17-

Also, the reason why we chose Kutub al-Sittah in our study is that the most respected hadith sources were copyrighted in the hegira third age, the golden age of classification. Because the narrative era ended after this period, and the studies are now based on the studies of the second and third centuries; we therefore, believe that making a comparison in terms of resources between the hadith sorting and the copyrighting started with Mamer b. al-Rashed. Thus, with the most generally recognized examples of those resources, significant results will be provided in order to observe the occurring differences.

The reason why we selected Ibn Mesūd narrations in our study is that Ibn Mesud is considered by ahlu ar-ra'y among the most important sahabas and fakih narrators¹³ of Mohammed's all sayings and deeds. However, the fact that he is the sahabi whose narratives are mentioned the most in *Kitāb al-athar* type of works, which in return is one of the hegira second century hadith classification types and his narratives are more of fatwa and opinion features rather than hadith narratives, are also the reasons why he was chosen as a sample.¹⁴ As a result of the studies regarding the raf problem, convection with fatwa purposes is considered to be among the reasons why the hadiths were conveyed as mauquf in the hegira second century and then conveyed as marfu in later periods. Therefore, it was decided that the rafes made in later periods may not be on purpose.¹⁵ Thus, in our research, we will try to determine whether the above-mentioned features in the Ibn Mesūd narrations have an effect on the source of the convections. Besides, due to views suggesting that Ibn Mesūd is the companion with the most narratives right after Umar ibn al-Khattāb, and Ibn. Mesūd based his accumulation on Umar ibn al-Khattāb's; the narratives of Ibn. Mesūd were preferred and chosen as a sample as they are believed to provide more information in terms of the general structure of the work. While comparing the mauquf narratives by Mamer b. al-Rashed via Ibn Mesūd in Kutub al-Sittah due to the the Raf high possibility, the narratives conveyed as marfu from Ibn Mesūd will be taken as the basis in this study and we will try to determine the reason of this problem.

36; Bünyamin Erul, "Unnecessary Hesitations and Essential Determinations Regarding Ma'mer b. al-Rashed's al-Jāmi", *Dokuz Eylül University Faculty of Theology Journal*, p. 18, İzmir, 2003, pp. 91-109.

13 Pezdevi, *Usūlu'l-Pezdevi*, Dāru'l-kütübi'l-arabiyye, Beirut, 1997, II, 698; See for detailed information on the topic Chamnti Tsiligkir, *Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü*, (Master Thesis), adv. Prof. Dr. Ali Akyüz, Marmara University Institute of Social Sciences, 2008.

14 Nilüfer Kalkan *Yorulmaz*, *İmam Muhammed'in Kitābu'l-āsār'ı ve Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırılması*, (Master Thesis), adv. Prof. Dr. Ahmet Yücel, Marmara University Institute of Social Sciences, 2011, p. 86-92.

15 Çap, *Hadis İlmünde Merfu Mevkuf İlişkisi*, (Phd Thesis), adv. Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Uludağ University Social Sciences Institute, 2008, p. 138.

Both Yusuf Suiçmez and Sabri Çap offer some methods in order to determine the Raf issue.¹⁶ Among these methods, especially Suiçmez, the validity of imputation suggests that we should look for which source employs the narrative earlier, whether it is conveyed by the same sahabah in the sources or not, whether it complies with evidence of Qur'an, reason, history etc. or not and the opinions of the Islamic scholars and then we should come to a conclusion on the issue.¹⁷ In this study, we will try to draw a conclusion using these methods. While doing that, we will firstly provide brief information on mauqf narratives in Mamer b. al-Rashed and then mention the convections of the narratives conveyed from Ibn. Mesûd as marfu in the Kutub al-Sittah sources one by one.

Therefore, in this study we will follow the deduction method. As a beginning we will try to show general picture of al-Jami. To do this, we will give the rate of all mauqf narritions and its companions in the tables. Later, we will try to clarify Ibn Masud's mauqf narrations.

1. Mauqf Narratives in Ma'mer b. al-Rashed's al-Jâmi

There are 2514 narratives in total in Mamer b. al-Rashed's work. 352 of those narratives are conveyed as mauqf and it makes up almost 14% of the whole work.¹⁸ This rate also indicates that mauqf narratives in the work don't make up a great deal of the narratives.

When it comes to mauqf narratives, it can be observed that approximately 21% (74) of them were conveyed from Umar ibn al-Khattâb, 13% (45) from Ibn Mesûd, %10 (36) from Ibn Abbas, 9% (33) from Ibn Umar, 9% (30) from Abû Hureyre, 6% (21) from Aisha, 4% (15) from Ali Ibn Abu Talib, 4% (13) from Huzeyfe b. al-Yemân, 3% (12) from Enes b. Mâlik, 3% (9) from Abdullah b. Amr, 2% (7) from Ebu'd-Derdâ', 1,7% (6) from Ebû Sa'îd al-Hudrî, 1,4% (5) from Selmân el-Fârisî, 1,4% (5) from Ka'b b. Zuheyr and 1,4% (5) from Ebû Zerr. The remaining 10,1% of the narratives are conveyed by sahabahs such as Mu'âz b. Cebel, Ebu Bekir, Amr b. As, Osman, Imran b. Husayn, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Sa'îd b. Cubeyr, Câbir b. Abdillâh, Ubâde b. Sâmit, Ebû Mûsâ el-Es'arî and Ummu Suleym.¹⁹

16 See for methods suggested by Sabri Çap Çap, *Hadis İlminde Merfu Mevkuף İlişkisi*, p. 214-287.

17 Suiçmez, "Ref Problemi", *İslamiyat*, v. 10, p. 2, 2007, p. 145.

18 These mauqf narration's numbers are determinde by us.

19 These numbers were determined by counting all narrations in the al-Jami. Then all the narrations that were found are proportionate to the whole. For instance, we have seen that 45 of the 352 mauqf narrations we have determined are from İbn Mesud. This number corresponds to 13% of all mauqf narrations.

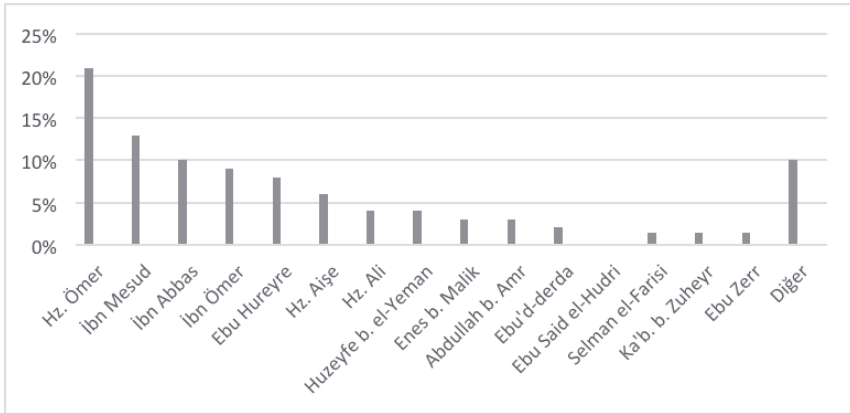


Table 1: Sahaba Rates of the Narratives in Mamer b. al-Rashed's al-Jāmi

Accordingly, when 45 Ibn Mesūd narratives within the scope of our article are compared to Kutub al-Sittah, it is seen that 25% (11) of them are marfu with different transmissions, 12% (6) are marfu by sahabi narrator Ibn Mesūd, 7% (3) are likewise conveyed as mauquf or maqtu and 56% (25) of them are cannot be accessed in the same resources.

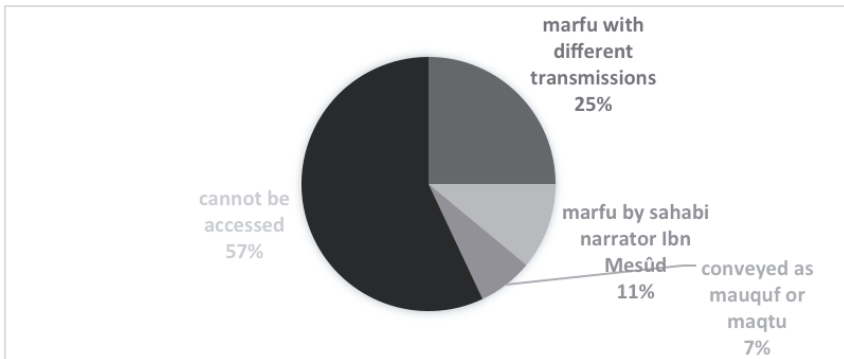


Table 2: Comparing the Ibn Mes'ūd Narratives in Mamer b. al-Rashed's al-Jāmi with Kutub al-Sittah

As a result of these determinations made, it is seen that only a very small part of the mauquf narratives in the work by origin are conveyed as marfu in Kutub al-Sittah sources. Therefore, it can be said that the ref problem does not correspond to a great deal of aggregation. However, if there is such a situation or doubt in even one narrative, it is necessary to investigate the reasons of this issue in order to understand it.

2. Comparing the Mauquf Ibn Mes'ūd Narratives in the Work with Kutub al-Sittah

In this part of the study, 45 mauquf convection from Ibn Mes'ud are compared with Kutub al-Sittah. As the number of the narratives that can be accessed in the Kutub al-Sittah works and conveyed as marfu from Ibn Mes'ud is just 6, evaluation of these narratives will be mentioned. As a result, the reasons why the narratives passed down by the sahabah are conveyed as marfu in the later resources will be investigated.

1. First narrative approached regarding the issue is mentioned as mauquf in the work of Mamer b. al-Rashed as “عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ الرَّزَّاقِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ”.²⁰ When this narrative is investigated in the Kutub al-Sittah resources, it is seen that this narrative is conveyed by Buhārī²¹ (d. 256/870), Müslim²² (d. 261/875), Ibn Mâce²³ (d. 273/887), Tirmizî²⁴ (d. 279/892) and Nesai²⁵ (d. 303/915). According to this, the narrative is told in Mamer's work in the order of Ibn Mes'ūd←Sakîk←A'mes←Ma'mer←Abdurrezzak. Isnads of the narrative in Kutub al-Sittah is as follows:

20 Ma'mer b. al-Rashed, *al-Jāmi'*, X, 464.

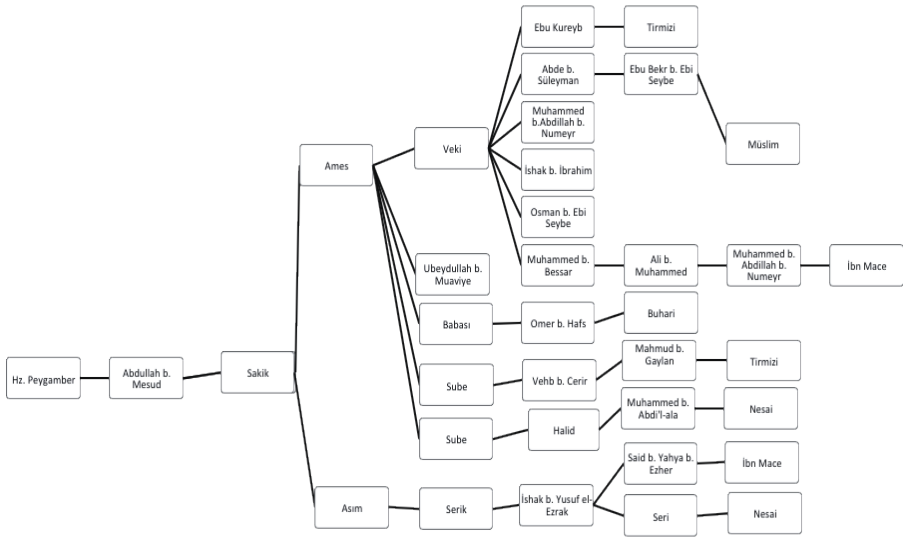
21 Bukhari, IX, 2. For the origin of the narrative see “عَنْ أَبِي، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ حَدَّثَنَا عُمرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، حَدَّثَنِي شَقِيقٌ، سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ بِالْدِّمَاءِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»

22 Müslim, III, 1304. For the origin of the narrative see “عَنْ أَبِي شَيْبَةَ، وَإِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، جَمِيعًا عَنْ وَكَيْعٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ سَلِيمَانَ، وَوَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ فِي الدِّمَاءِ»

23 İbn Mâce, II, 873. For the origin of the narrative see “عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ الْأَزْهَرِ” II, 873. For other narratives see “أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ الْوَاسِطِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يُونُسَ الْأَزْرُقِيُّ، عَنْ شَرِيكِ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ»

24 Tirmizî, IV, 17. For the origin of the narrative see “عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، جَمِيعًا عَنْ وَكَيْعٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحْكَمُ بَيْنَ الْعِبَادِ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ فِي الدِّمَاءِ»

25 Nesai, VII, 83. For the origin of the narrative see “عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، جَمِيعًا عَنْ وَكَيْعٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ»



Tablo 3: The Narrative of Isnad Schemes of عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي النَّمَاءِ

As it is observed, the narrative is conveyed as marfu from Ibn Mes'ūd with ten different isnads. The most significant difference between the isnads mentioned in Kutub al-Sittah and the isnad of Mamer b. al-Rashed is that even though all narratives are conveyed from Ibn Mes'ūd, they are mentioned as marfu in Kutub al-Sittah resources and mauquf in *al-Jāmi*. However, the first three layers of the course of narrative conveyed by Mamer, namely Ibn Mes'ūd←Şakik←Ames line, are used by Buhāri, Müslim, Tirmizî and Ibn Mâce in the Kutub al-Sittah.

When a comparison is conducted between the texts of the narratives by Ibn Mes'ūd←Şakik←Ames line, it can be seen that the texts of the narratives conveyed by Mamer and Ibn Mâce are completely the same.²⁶ In Buhārî narratives, however, “يَوْمَ الْقِيَامَةِ” part in the other narratives is not mentioned.²⁷ Besides, the part mentioned as “مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ” in the Mamer narrative is mentioned as “مَا يُحْكَمُ بَيْنَ الْعِبَادِ” in Tirmizî narrative²⁸, and as “مَا يُقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِمَا”²⁹ in another Tirmizî narrative and in Nesaî it is mentioned as “مَا يُحْكَمُ بَيْنَ النَّاسِ” In a narrative of Nesaî conveyed with a different transmission, “يَوْمَ الْقِيَامَةِ” part can said to be nonexistent.³⁰ Therefore, it is observed that the narrative texts provide the same meaning even though there are some wording differences between them. Moreover, it is also im-

26 Müslim, III, 1304; İbn Mâce, II, 873.
 27 Bukhari, IX, 2.
 28 Tirmizî, IV, 17.
 29 Tirmizî, IV, 17.
 30 Bukhari, IX, 2; Nesaî, VII, 83.

portant that the same text is found in the narrations of Muslim and Ibn Mâce, especially where the same isnad is used.

Within the scope of the subject, transmissions and texts where the narrative was conveyed as mauquf in the hegira second century source but then conveyed as marfu in higera third century source are mentioned. However, apart from this, it should not be overlooked that there are narratives conveyed from Ibn Mesud by Nesai as mauquf.³¹

As a result of the above-mentioned explanations, the question arises whether the narrative is originally conveyed as mauquf or marfu. In this context, Tirmizî's consideration that the narratives' line from the A'mes are not marfu but the ones apart from that are marfu is of importance.³² However, Dârekutnî (d. 385/995) states that this is due to the fact that A'mes sometimes makes marfu convections and sometimes mauquf.³³ It also conveys the sense that Sufyân es-Sevrî knew that this narrative was marfu.³⁴ Zehebî (d. 748/1348), however, states that there is an effective problem in the A'meslines of this narrative.³⁵ Therefore, both from these expressions and the determinations made, A'mes can be agreed to be the source of the differences observed in the source of the narratives as he is the common narrator of all narratives except for one. However, when we examine the A'mes's situation in al-jarh and at-tadeel works, it is seen that not this issue but the problem is tadlis. Yet, it is also claimed that A'mes makes tadlis when he narrate from Enes.³⁶ Therefore, the information claiming this cause stemming from A'mes mentioned in the narrative above cannot be found in al-jarh and at-tadeel works. In this case, it can be said that the ref problem in the narrative is due to a sika narrator or some other situation. As a matter of fact, it can be said that there is no case in this narrative such as weakness in the transmission or narrative is aimed to be a fatwa.

2. The second narrative regarding the subject is conveyed by Mamer yet again via Ibn Mes'ud as mauquf "أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَخْطُبَ خُطْبَةَ الْحَاجَةِ فَلْيَبْدَأْ وَلْيَقُلْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَعِزُّهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا، مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»، ثُمَّ يقرأ هذه الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [إل عمران:

31 See Nesai, VII, 83-84.

32 Tirmizî, IV, 17.

33 Dârekutnî, *el-İlel*, V, 90-91.

34 Dârekutnî, *el-İlel*, V, 90-91.

35 Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebir*, II, 423.

36 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, VI, 226-248; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, I, 33; Suyûtî, *Esmâu'l-mudellisîn*, I, 55.

the narrative was mauquf in the hegira second century source, it was conveyed as marfu in hegira third century works.

When an evaluation of the texts, it has been seen that the part expressed in Ma'mer as "إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَخُطِبَ خُطْبَةَ الْحَاجَةِ فَلْيَبْدَأْ وَلْيَقُلْ" expressed in Ebû Dâvud⁴¹ and Nesaî⁴² as "عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَةَ الْحَاجَةِ" "عَلَّمَنَا خُطْبَةَ الْحَاجَةِ" This part in Ibn Mâce⁴³ has been conveyed as "أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَوَامِعَ الْخَيْرِ، وَخَوَاتِمَهُ، أَوْ قَالَ: فَوَاتِحَ الْخَيْرِ، فَعَلَّمَنَا خُطْبَةَ الصَّلَاةِ، وَخُطْبَةَ الْحَاجَةِ" together with the Salat sermon. While the verses read after the *Hutbetu'l-hâcet* expressed as "ثُمَّ يَفْرَأُ هَذِهِ الْآيَاتِ" by Ma'mer, the verses start as "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" in Ebû Dâvud,⁴⁴ a similar use of the narrative has been expressed in Ibn Mâce⁴⁵ as "ثُمَّ تَصِلُ خُطْبَتَكَ بِثَلَاثِ آيَاتٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ" and in Nesaî⁴⁶ as "ثُمَّ يَفْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ". Thus, it is observed that even though there are some textual differences between the narrations, but there's nothing affecting the main theme. However, it is not believed that the narration has the content of fatwa.

It is observed that the evaluations conducted regarding the narrative is especially about the lines from Ebû Ubeyde isnad. As a matter of fact, the belief that Abu Ubeyde has not heard any narratives from his father Ibn Mes'ud is the basis of the criticism regarding the transmission.⁴⁷ It can be said that there's interruptions in Abû Ubeyde narratives in the Abu Dawud and Nesaî courses. In this case, the possibility that the raf issue in Abu Ubeyde narrations occurred due to a weakness in the transmission becomes prominent. Yet in this case, it makes one to question what is behind the problem in conveying the narratives of Ebu'l-Ahves as marfu in the same layer with the other isnads. When a study conducted regarding Ebu'l-Ahves, it was seen that he was regarded as a sika narrator.⁴⁸ Regarding Ebû İshak, the common narrator of all the narratives, while there is information supporting that he was a well-grounded narrator, and there's no information stating that he made up narratives in relation with this one.⁴⁹ Yet Dârekutnî, suggests the reason behind the wording differences the narrative contains is Ebû İshak⁵⁰ and states the narrative is

41 Ebû Dâvud, II, 238.

42 Nesaî, III, 104.

43 İbn Mâce, I, 609.

44 Ebû Dâvud, II, 238.

45 İbn Mâce, I, 609.

46 Nesaî, III, 104.

47 Nesaî, III, 104; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XIV, 61; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdekkisîn*, I, 48; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 363.

48 Mizzî, *Tehzib*, XXII, 445.

49 İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 63.

50 Dârekutnî, *İlel*, V, 311.

conveyed as mauquf in Ebū Īshak←Ebu'l-Ahves←Ibn Mes'ūd line.⁵¹ Stating that there are marfu versions of the narrative, Dārekutnī attributes this to narrators conveying from Ebū Īshak.⁵² However, it is also seen in this narrative that mauquf and marfu narration case stemming from the narrators occurs as well.

3. Another narrative concerning the subject is conveyed by Ma'mer as mauquf: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ أَبِي الْكُنُودِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ تَعْبٍ»، قَالَ: قُلْنَا: وَمَا التَّعْبُ؟ قَالَ: «الْعَدِيرُ ذَهَبَ صَفْوُهُ وَبَقِيَ كَدْرُهُ»، فَأَلْمَوْتُ يُجِبُهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ»⁵³ When the source of the narrative is searched in Kutub al-Sittah, it is seen that it is conveyed only by Bukhari as marfu, yet again as Ibn Masud's sahabi narrator. According to this, it is conveyed by Ma'mer as mauquf by the order Abdurrezzāk←Ma'mer←Yezīd b. Ebī Ziyād←Ebu'l-Kenūd←Ibn Mes'ūd. The Bukhari course of the narrative is conveyed by the order Osman b. Ebī Şeybe←Cerīr←Mansūr←Ebū Vāil←Abdullah←Rasulullah.⁵⁴ It seems that the only common point on both sides is Ibn Masud.

If the narratives are to be compared on the basis of text, the text in Bukhari is conveyed longer and the text in Mamer is conveyed with some differences. The expression that makes the text in Bukhari marfu is the expression «أَنَا كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» of Ibn Masud.⁵⁵

If an assessment is to be made about the narrative, Yezīd b. Abi Ziyad there are evaluations regarding Yezid b. Ebi Ziyad mentioned within the transmission conveyed by Mamer such as “daifu'l-hadis, leyyin, la yuhtac bi hadisihi, alay bi kaviyyin, cāizu'l-hadis.”⁵⁶ It is therefore seen the Mamer's isnad is weak. However, it is very unlikely the reason for the conveying of the narrative as mauquf can be attributed to this narrator. Therefore, it is seen in other sources that the narrative is conveyed as mauquf from Ibn Masud with an genuine isnad.⁵⁷ Regarding the narrators in Bukhari, no negative evaluation has been encountered. However, Ibn Hacer (d. 852/1449) makes an evaluation that all narrators of the narrative are of

51 Dārekutnī, *İlel*, V, 312.

52 Dārekutnī, *İlel*, V, 311-314.

53 Ma'mer b. al-Rashed, *el-Cami*, XI, 384.

54 Bukhari, IV, 51. For the origin of the narrative, see «عَنْ حَكَّنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَكَّنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَقَدْ أَنَانِي النَّوْمُ رَجُلًا، فَسَأَلَنِي عَنْ أَمْرٍ مَا دَرَيْتُ مَا أَرَدُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: أَرَأَيْتَ رَجُلًا مُؤَدَّبًا نَشِيطًا، يَخْرُجُ مَعَ أَمْرَانَا فِي الْمَغَارِي، فَيَعِزُّمُ عَلَيْنَا فِي أَسْبَاءٍ لَا نُحْصِيهَا؟ فَقُلْتُ لَهُ: وَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا أَقُولُ لَكَ، إِلَّا أَنَا كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَسَى أَنْ لَا يَعِزُّمَ عَلَيْنَا فِي أَمْرٍ إِلَّا مَرَّةً حَتَّى نَفْعَلَهُ، وَإِنْ أَحَدَكُمَا لَنْ يَبْرَأَ بِخَيْرٍ مَا اتَّقَى اللَّهَ، وَإِذَا شَكَ فِي نَفْسِهِ شَيْءٌ سَأَلَ رَجُلًا، فَسَفَّاهُ مِنْهُ، وَأَوْشَكَ أَنْ لَا تَجِدُوهُ، وَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا أَنْكَرُ مَا غَبَّرَ مِنْ الدُّنْيَا إِلَّا كَالْتَّعْبِ شَرِبَ، صَفْوُهُ وَبَقِيَ كَدْرُهُ»

55 There are those who accept such narratives as marfu narratives and in this work they are treated on the order of marfu.

56 Zehebī, *Siṭyeru A'lāmi'n-nubelā*, VI, 129-131; *Mizānu'l-i'tidāl*, IV, 423.

57 See Ibn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 109.

Qufa people.⁵⁸ However, this information does not provide any lead as to why the narrative is conveyed as marfu.

However, another issue that needs to be taken into consideration in relation to this narrative is related to the texts of the narratives. Thus, it seems that the texts conveyed as mauquf are similar to each other. Besides, it is seen Bukhari's narrative is based on a longer text and context. Thus, in these conveyings of Ibn Masud deviates the subject from the context and gives information about the meaning of a word. This information can be regarded as a narrative with general composition. The issue of raf at this point is related to the fact that Ibn Masud conveys a part of the text, that is, with the explanation of the word, which also conforms to his narrative style. Therefore, it is thought the reason for the raf issue in this case may have been caused by these reasons when the question of marafu hukmi is left out.

4. Another narrative regarding the subject is conveyed by Mamer: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ رَجُلٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «إِذَا كَانَتْ سَنَةٌ» حَمْسٍ وَثَلَاثِينَ حَدَّثَ أَمْرٌ عَظِيمٌ، فَإِنْ تَهَلَّكُوا فَيَا لِحَرَى، وَإِنْ تَنْجُوا فَعَسَى، وَإِذَا كَانَتْ سَبْعِينَ رَأَيْتُمْ مَا «تُنْكِرُونَ».⁵⁹ When the narrative is searched in Kutub al-Sittah, it is seen that it is conveyed with a similar text by Ebu Davud.⁶⁰ According to this, Mamer conveys the narrative in order Abdurrezzâk←Ma'mer←Ebû İshâk←Racul←İbn Mes'ûd while Ebu Davud conveys it as marfu in order Muhammed b. Süleyman el-Enbârî←Abdurrahman←Süfyân←Mansûr←Rib'iy b. Hirâş←Berâ' b. Nâciye←Abdullah b. Mes'ûd←Rasulullah. The only thing in common between the two isnad is Ibn Masud, the sahabah narrator.

If an evaluation of the isnads of the narratives is to be made, it can be said that the Mamer's isnad is weak due to the existence of an unknown narrator. However, when you look at the narrative of Taberani, it is also seen there is a possibility that the indefinite narrator there is Ebu'l-Ahves.⁶¹ In this case, the doubt about the isnad will disappear. There are sika evaluations on Berâ' b Nâciye, mentioned in the transmission that Ebu Davud conveys as well as the expressions of "fihi ceâlet and lâ yu'raf".⁶² Therefore, there is a possibility the differences in susceptibilities are due to these narrators. However, it is seen the narrative

58 Ibn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 119.

59 Ma'mer b. al-Rashed, *el-Cami.*, XI, 375.

60 Ebû Dâvud, IV, 98. For the origin of the narrative see «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْأَنْبَارِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ نَاجِيَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَنْدُورُ رَحَى الْإِسْلَامِ لِحَمْسٍ وَثَلَاثِينَ، أَوْ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ، فَإِنْ تَهَلَّكُوا فَسَبِيلٌ مِّنْ هَلَاكٍ، وَإِنْ يَفُتْمٌ لَّهُمْ دِينُهُمْ، يَفُتْمٌ لَهُمْ سَبْعِينَ عَامًا»، قَالَ: قُلْتُ: أَمَّا بَقِي أَوْ مِمَّا مَضَى؟ قَالَ: «مِمَّا مَضَى»

61 Taberâni, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX, 236.

62 İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 427.

is conveyed via other lines. Hence Ibn Ebi Seybe and Ahmed b. Hanbel conveys the narrative with the line Yezīd b. Harun←Avvām b. Havseb←Ebū Ishak es-Seybānī←Kāsım b. Abdurrahman←Abdurrahman←Ibn Mes'ūd←Rasulullah. However, there is information in sources that Abdurrahman b. Abdillah b. Masud did not receive any hadith from his father, Ibn Masud.⁶³ Therefore, it can be seen that there cannot be mentioned an genuine line for the convection of this narrative as marfu. Another narrative, which is quoted with a different isnad, is made by Bezzār. According to this, the convection is made with the line Fadl b. Sehl←Esved b. Amir←Sherīk←Mücâlid←Shabî←Mesrūk←Abdullah←Rasulullah.⁶⁴ However, there is such explanation referring to Mücâlid b. Said b. Umeyr mentioned in the books as “leyyin, weak, leyse bi şey'in, la yuhtac”.⁶⁵ There is thus a lot of doubts about the well-being of this isnad, and it is also important for Mücâlid to be defined as a raffa. Nevertheless, the evaluation of Taberani's narrative reveals the reason why all these convections are conveyed as mauquf and marfu. According to this, the narrative of Tabarani is conveyed by Abu'l-Ahves as a mauquf, but Mesrūk, Abdurrahman b. Abdillah b. Mes'ūd and Berâ' b. Naciye make this narration marfu.⁶⁶ Therefore, the narrators who convey the narrative as marfu are those who use jarh expressions about themselves. In Mesrūk's isnad, it can be said in this context that the criticism of Mücâlid is taken into account and the reason for the conveying of this narrative as marfu is probably Mücâlid.

It should not be forgotten the text of the narrative is conveyed in a quite different way besides these problems that may be caused by narrator. Indeed, it should also be taken into account Ibn Masud may have intended to convey his knowledge about the subject.

5. Another narrative conveyed as mauquf by Ma'mer b. Rāşid is “خَبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بُرْقَانَ، قَالَ: قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: «كُلُّ مَا هُوَ آتٍ قَرِيبٌ، إِلَّا إِنْ أَلْبَعِيدَ لَيْسَ بَأْتٍ، لَا يَعْجَلُ اللَّهُ لِعَجَلَةٍ أَحَدٍ، وَلَا يَخْفُ لَأَمْرِ النَّاسِ مَا شَاءَ اللَّهُ لِأَمَلِ النَّاسِ، يُرِيدُ اللَّهُ أَمْرًا، وَيُرِيدُ النَّاسُ أَمْرًا، مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَلَوْ كَرِهَ النَّاسُ، لَا مَقْرَبَ لِمَا بَاعَدَ اللَّهُ، وَلَا مُبَعَدَ لِمَا قَرَّبَ اللَّهُ، وَلَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، أَصْدَقُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ الْهُدَى هَدْيُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَوَسْرُ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدَعْوَةٍ، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ».⁶⁷ It is seen that the narrative is conveyed by Bukhari via Ibn Masud as mauquf when it is searched in the sources of Kutub al-Sittah.⁶⁸ Ibn Mace, however, conveys the narrative

63 İbn Hacer, *Tabakātu'l-müde'llisîn*, I, 40.

64 Bezzār, *Müsned*, V, 323.

65 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubela*, VI, 284-287.

66 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX, 236.

67 Ma'mer b. al-Rashed, *el-Cami*, XI, 159.

68 Bukhari, VIII, 25; IX, 92.

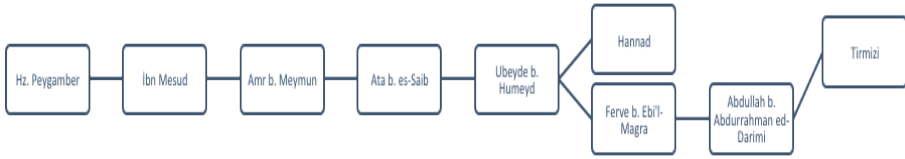


Table 5: The imputation of the narrative “عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ مَيْمُونٍ الْمُؤَدِّيِّ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ لَيُرَى مَخُ سَاقِهَا مِنْ وَرَاءِ اللَّحْمِ» in Kutub al-Sittah

It is seen in Tirmizi the text is conveyed in a longer way and there are some literal differences in the same part. If the narratives are considered in a chronological order, it can be said mauquf narratives precede, marfu narratives in later sources. When evaluating isnad related to the subject, no narrator that will cause it to happen either in marfu or in mauquf transmission. However, besides the sika evaluations regarding Ubeyde b. Ubeyd, who is mentioned in Tirmizi's isnad, there are some expressions such as “makes mistakes or leyse bi kaviyyin.”⁷⁷ However, it is seen in both lines of the narrative from Ebu İshak and Ata, there are both marfu and mauquf narratives.⁷⁸ Therefore, the reason why this hadith has been conveyed as both marfu and mauquf is the person who takes place after these narrators. This person is called Ubeyde b. Humeyd in Tirmizi's isnad and is Ma'mer himself in Mamer's isnad. If the expressions of Dârekutnî are to be acted upon, it is seen the correct version of the narrative is mauquf.⁷⁹ Moreover, the only name that conveys this narrative from Ata as marfu is Ubeyde b. Humeyd.⁸⁰ In that case, Ubeyde stands alone in the narratives made by Ata, that he is characterized as a mistake-maker, that Dârekutnî stated the correct version of the hadith mauquf and that the transmission of the narrative by Ibn Ebi Seybe, which is an intermediate source between the two works, as mauquf strengthen the impression that it is Ubeyde b. Humeyd who is responsible for the marfu narrative.

CONCLUSION

Many of the mauquf narrations of Mamer b. al-Rashed from Ibn Masud are not included in the Kutub al-Sittah sources. The reason for this can be assessed through some probabilities. The first thing that comes

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ لَيُرَى بَيَاضُ سَاقِهَا مِنْ وَرَاءِ سَبْعِينَ حُلَّةً حَتَّى يُرَى مَخُهَا، وَذَلِكَ [فَأَمَّا الْبِاقُوتُ فَإِنَّهُ حَجَرٌ لَوْ أَنْخَلَتْ فِيهِ سِلْكَا نَمَّ اسْتَصْفَيْتَهُ لِأُرَيْتَهُ مِنْ ٥٨ بِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: {كَانَتْهُنَّ الْبِاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ} [الرَّحْمَنُ: وَرَأَيْهِ] حَدَّثَنَا هُنَادٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَيْبِدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ

77 Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, XIX, 157; Zehebi, *Siyyeru a'lâmi'n-nubelâ*, VIII, 508.

78 Dârekutnî, *İlel*, V, 227. For the mauquf imputation of the narrative via Ata, see Ibn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 32.

79 Dârekutnî, *İlel*, V, 227.

80 Dârekutnî, *İlel*, V, 227.

to mind about it is that the writers of Kutub al-Sittah have not reached these narratives. The second possibility is that these narratives are based on a fatwa-based or a general situation. However, all these possibilities are inadequate when it comes to explaining the situation and also make it necessary for further investigation.

As a result of the researches carried out, 13% of the mauquf narratives quoted from Ibn Masud are conveyed as marfu in Kutub al-Sittah, the same as the sahabi narrators. Therefore, this ratio shows the Raf problem is not a fundamental problem in the example of Ibn Masud and shows that it is not a case requiring to be suspicious of all the hadiths. However, it should not be forgotten this study reflects a very small part of the subject. In order to arrive at a complete conclusion about the subject, it is necessary to reach a conclusion by comparing all the mauquf narratives of the hegira second-century works with the later periods.

However, it is seen the cause of marfu narrations is generally related to the narrator. However, it should be noted here that among these narrators, some are found and defined as sika. Nevertheless, the other narrators who are not included in Itele books are evaluated as sika. Therefore, it is important to remember that it is not always possible to determine the narrator, who is responsible for the narratives conveyed both as mauquf and marfu.

In addition, one of the methods revealed in the solution of the problem in the previous researches is that the narrative conveyed by the same narrator is correct in the early period source. Notably, the results achieved in our study in this context also confirm this method. As a matter of fact, there is a strong possibility that the accurate and original version of the narrative examined in general is of the early period origin.

It can also be said that the results, such as the combination of the marfu and the mauquf narratives which are shown among the reasons of the Raf 'problem and the general informing purpose also fall under the category of narratives. It is also supported by the conclusion that there is a narration of general knowledge in the second narrative and the marfu part of the fifth narrative is merged with other narratives. Moreover, the fact that only one narrator stands alone in the last narrative in marfu version can also be regarded as another point to be resorted to in the solution of the case.

The results of the researches have proved that there is a problem of raf in hadiths. Hence, each narrative contains its own particular causes. This

suggests that it is necessary to examine and analyze the narratives which were copyrighted, particularly the ones in the second hijri century. Our research also provides a small contribution to this necessity and presents a practical reflection of the theoretical reasons and methods through a small sample. In the thesis and articles to be written after this, it is hoped that all the narratives are handled one by one and a general scheme can be established.

BIBLIOGRAPHY

- A'zamî, "Müstesrik Schacht ve Nebevî Sünnet", *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*, trns. M. Emin Özafşar, Arastırma Press, Ankara, 1999.
- Abdurrezzak, *Musannef*, Beyrut, Mektebetu'l-İslami, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, Müessesetu'r-risale, 2001.
- Bezzâr, *Müsned*, Medine, Mektebetu'l-ulum, 1988.
- Buhârî, *Sahih*, Daru Tavku'n-necat, 1422.
- Erul Bünyamin, "Hicri İkinci Asırda Rivayet Uslubu Rivayet Açısından MaḌmer b. Râşid'in el-Câmi'i", *Journal of Ankara University Faculty of Theology*, c. 43, s. 1, 2002.
- Tsiligkir Chamnti, *Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü*, (Master Thesis), danış. Prof. Dr. Ali Akyüz, Marmara University Institute of Social Sciences, 2008.
- Dârekutnî, *el-İlel*, Riyad, Daru't-tayyibe, 1985.
- Ebû Dâvud et-Tayalisi, *Müsned*, Mısır, Dâru'l-hicr, 1999.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Eşas, *Sünen*, Beyrut, Mektebetu'l-asriyye, ty.
- G.H.A.Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trns. Salih Özer, Ankara Okulu Press, Ankara, 2002.
- İbn Ebi Seybe, *el-Musannef*, Riyad, Mektebetu'r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut, Dâru'l-marife, 1379.
- İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellesin*, Amman, Mektebetu'l-menar, 1983.
- İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Hind, Matbaatu Dâiratu'l-mearif en-Nizamiyye, 1326.
- İbn Mâce, *Sünen*, Halep, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ty.
- İbn Sad, *Tabakâtu'l-Kübra*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Salah, *Mukaddime*, Beyrut, Daru'l-fikr, nd.
- Mamer b. Râsid, *el-Câmi*, Beyrut, el-Mektebetu'l-islami, 1403.
- Tokpınar Mirza, "Ma'mer b. Râşid'in el-Câmi'i Sanılan İki Yazma Hakkında Tespitler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Journal of Ankara University Faculty of Theology*, 2002.
- Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1980.
- Müslim b. el-Hacâc, *Sahihu'l-Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-arabî, nd.
- Nesâî, *Sünen*, Halep, Mektebetu'l-matbuatu'l-islamiyye, 1986.
- Kalkan Yorulmaz Nilüfer, *İmam Muhammed'in Kitâbu'l-âsâr'ı ve Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırılması*, (Master Thesis), adv. Prof. Dr. Ahmet Yücel, Marmara University Institute of Social Sciences, 2011.
- Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-arabiyye, 1997.
- Cap Sabri, *Hadis İlmінде Merfu Mevkuף İlişkisi*, (Phd Thesis), adv. Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Uludağ University Institute of Social Sciences, 2008.
- Schacht Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London, Oxford University Press, 1967.
- Suyutî, *Esmâu'l-müdellesin*, Beyrut, Dâru'l-cil, ty.
- Taberânî, *el-Mucemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdi'l-mecid es-Selefi, Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî, *Sünen*, Mısır, Mektebetu Mustafa, nd.
- Suiçmez Yusuf, *Hadiste Ref Problemi (Mevkuף ve Maktu Rivayetlerin Hz. Peygamber'e İzafe)*, (Phd Thesis), adv. Prof. Dr. Hayri Kırbaoğlu, Ankara University Institute of Social Sciences, 2005.
- Suiçmez, Yusuf "Ref Problemi", *İslamiyat*, c. 10, s. 2, 2007.

Zehebi, *Mizānu'l-i'tidāl*, thk. Ali Muhammed el-Becavī, Beyrut: Dāru'l-ma'rife, 1963.

Zehebi, *Mucemu Şuyūhi'l-kebir*, Suudi Arabistan, Mektebetu'sadik, 1988.

Zehebi, *Siyeru a'lāmi'n-nubelā*, Beyrut: Müessetu'r-risāle, 1985.

تحليل بيانات بعض فهارس مخطوطات المدرسة الإباضية

توفيق عياد الشقروني*

Makale Geliş: 18.10.2017

Makale Kabul: 24.11.2017

Özet:

Bazı İbadi Medreselerinin Yazma Eserleri Kataloglarının İç Tetkiki
Bu çalışma Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Ürdün ve Avrupa'daki arşivlerde bulunan bazı yazma eserlerin incelenmesine dayanmaktadır. Çalışmada bu yazmalarda yer alan ve H. I. asırdan günümüze kadar devam eden bazı İbadi düşüncelerine odaklanılmıştır. Bu fikirler çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuş ve aralarındaki farklılıklar değerlendirilmiştir. Ayrıca arşivler arasında da bir kıyaslama yapılarak buralarda bulunan yazmaların muhteva farklarına dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede İbadi Medreselerine ait bazı yazma eserler incelenerek bunların incelenmesi hususunda bir usul oluşturulmasının gereğine dikkat çekilmiştir. Özellikle Libya'da bulunan İbadi yazmalarının içeriklerinin önemine vurgu yapılmıştır.

مدخل

بدأت مشروعی من خلال التمعن في فهرس المكتبة البارونية بجزيرة وما تحويه من نفائس التراث الاسلامي عامة والإباضي خاصة، ومن خلال العمل علي تحقيق كتاب مشايخ جبل نفوسة لمؤلفه مقرين البغطوري، وأثناء رحلتي للبحث علي نسخ من المخطوط، تبين لي صعوبة الوصول للمعلومات عن نسخ المخطوط وعن مظان تواجدها، ونتيجة لعدم وجود قاعدة بيانات تساعد في هذا المجال، اضطررت للاعتماد علي نسخة واحدة من المخطوط. ومن هنا بدأت التفكير في جمع معلومات عن المخطوطات، في محاولة مني لتسهيل الامور علي الباحثين الراغبين في تحقيق المخطوطات.

ومن خلال الاطلاع المستمر على المعلومات المتعلقة بالمخطوطات وبعد صدور عدة كتب وفهارس تخص عدة مكتبات. توفرت لدي حصيلة من المعلومات التي شجعتني علي البدء في القيام بمشروع طموح يهدف لإنشاء قاعدة معلومات تشمل بيانات المخطوط الإباضي في العالم.

حيث يتم إدراج كافة المعلومات التي تتوافر لدينا عن المخطوط الإباضي حيثما وجد في العالم من مكتبات وخزانات، عامة كانت او خاصة، وحتى عند الافراد الذين يملكونها، وهي ارث ورثوه من اسلافهم.

وحين تكتمل لدينا نواة قاعدة البيانات سوف نضعها في منظومة كمبيوترية لتسهيل عمليات البحث والاستقصاء والتحليل، لكي نستطيع من خلالها توفير اجابات عن اي سؤال يخص المخطوط الإباضي.

والله الموفق لما نرجو ونبتغي.

اما بحثنا اليوم فسوف نقوم فيه بتسليط الضوء علي المخطوط الاباضي من خلال بعض الأرقام الأولية التي تم إدراجها في قاعدة البيانات.

المقدمة

يعتمد هذا البحث أساساً في مادته العلمية علي بعض فهارس الخزانات في كل من تونس والجزائر وليبيا، ومصر وعمان وأروبا، وغيرها من المتفرقات. وسوف نحاول أن نلقي الضوء علي ما تحويه هذه المكتبات من نفائس المخطوطات في الفكر الإباضي خلال سني تطوره منذ بدايات القرون الهجرية الاولى حتى يومنا هذا.

وكذلك نقارن بين التصنيفات الموضوعية ونسب التفاوت بينها، وسوف نجري مقارنات بين بعض الخزائن ومحتوياتها من الكتب.

ويهدف هذا البحث:

1. تقديم إضاءات أولية على المخطوطات الإباضية
2. تحليل بيانات بعض فهارس مخطوطات المدرسة الإباضية،
3. بيان أهمية جمع المعلومات عن مخطوطات الإباضية في ليبيا
4. التأسيس لمشروع إنشاء قاعدة بيانات لمخطوطات المدرسة الإباضية ونقصد بالمدرسة الإباضية: أية مؤلفات تحوي الفكر الإباضي، وكتابات المؤلفين المنتميين للفكر الإباضي منذ نشأتها الاولى الى يومنا هذا.

وخلال رحلة البحث عن فهرس محتويات المكتبات/الخزانات، اتضح لنا وجود عدة إشكاليات منها:

1. شمولية موضوعات المكتبات (رياضيات - منطق - فلك - لغة)
2. تنوع المدارس الإسلامية (مالكي اشعري - صوفي-حنفي)
3. التنوع الجغرافي للمؤلفين. الامر الذي يزيد من نسب انتشارها الجغرافي.
4. صعوبة حصولنا علي بعض محتويات هذه المكتبات، التي تركز علي المؤلفات الاباضية منها.

ملاحظات تجدر الإشارة إليها

1. لم ندرج مخطوطات المصحف الشريف او الاحاديث النبوية الا فيما ندر، في تحليلنا.
2. الارقام الواردة في البحث تعبر عن ما تم ادراجه في قاعدة البيانات.
3. بعض المكتبات تحوي مصورات للمخطوط وليس الاصل وقد ادرجت بعضها في فهرس بعض المكتبات.
4. بعض الخزانات تدرج النسخ ذات الطبعة الحجرية في فهرسها.
5. نظرا للاختلافات في الفهرسة الموضوعية حيث نجد كل مكتبة وضعت رؤوس عناوين مختلفة عن غيرها وان تشابهت او تقاربت في بعضها أحيانا، الا أن هذا الاختلاف اوجد العديد من الكلمات المفتاحية لذات الموضوع.
6. سوف نستعمل مختصرات لأسماء المكتبات ليسهل لنا التعامل بها في جداولنا والرسم البياني المرفق عند كل نقطة نقوم بتحليلها.
7. النتائج والارقام الواردة متغيرة، مع إضافة اي فهرس جديد.
8. الخزائن تحوي كتب من كل المدارس الإسلامية، والموضوعات العلمية والرياضية

ولا يسعني إلا أن أشكر كل من ساعدني في إنجاز هذه الورقة وأخص بالذكر الأخت "منال مسعود البطني" على جهدها الكبير في طباعة الفهارس. والاستاذ خالد الشقروني وهو مبرمج حاسوب مرموق والذي ساهم في تسهيل إنشاء قاعدة البيانات.

كيفية جمع البيانات

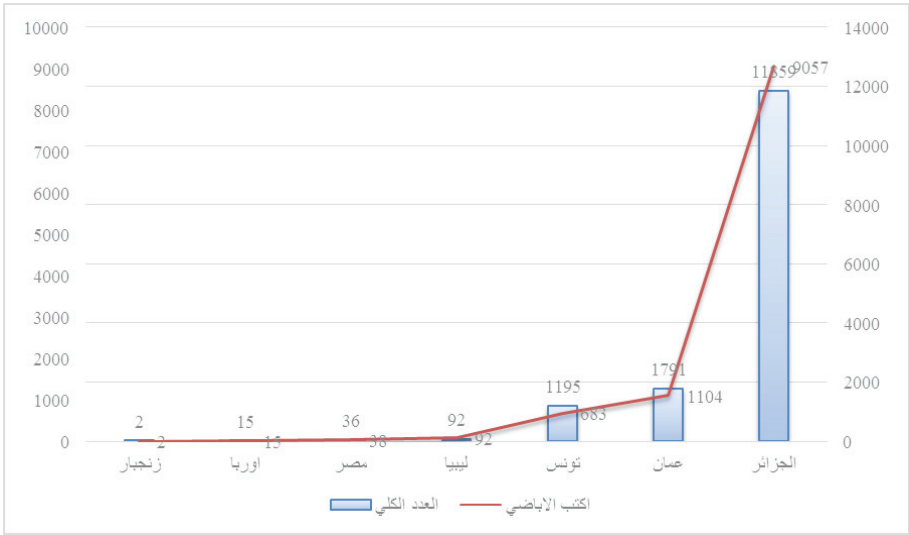
تم جمع بيانات قاعدة البيانات من خلال العديد من الكتب والموسوعات التي تهتم بحصر المخطوطات وفيها ذكر معلومات عن المخطوطات إما بشكل مباشر أو عند الإشارة لأحد المؤلفين.

وايضاً بتتبع إصدارات الفهارس التي تنشرها الخزانات التي تملك الكتب المخطوطة.

ومن خلال الرحلات والزيارات الميدانية لبعض الافراد الذين يملكون المخطوطات في مكاباتهم المنزلية الخاصة.

مبحث اول :المكتبات والخزانات

تحتوي الخزانات على العديد من الكتب بشكل عام وما يهمنا تسليط الضوء علي نسبة الكتب الإباضية فيها.

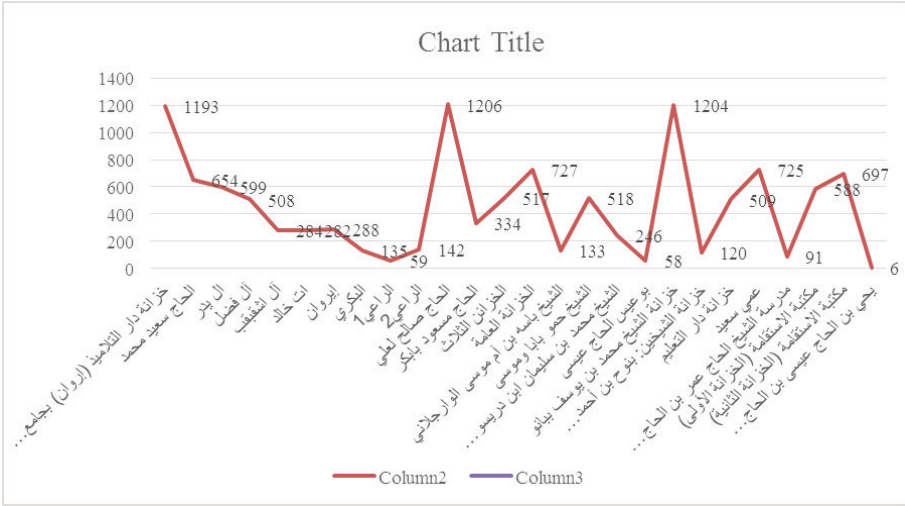


أولا خزانات الجزائر

تتركز الثروة العظيمة لمخطوطات المدرسة الإباضية في الجزائر وتحديداً عند مناطق الميزابيين في شرق البلاد حيث تأسست الدولة الرستمية(تاريخ) بين ظهرانيهم، ولعل الفضل يعود لنظام العزابة الذي اتبعه المجتمع الإباضي في شمال إفريقيا، وجعله في حالة مستقرة نسبياً مما ساهم في الحفاظ على هذه الكتب.

آل اشقيب	خزانة الشيخ محمد بن يوسف بيانو
الشيخ محمد بن سليمان ابن دريسو	خزانة الشيخين: بنوح بن أحمد مصباح
وصالح بن حمو بابيهون	آل فضل
خزانة دار التعليم	آل يدر
خزانة دار التلامي (إروان) بجامع غرداية الكبير	الحاج سعيد محمد
عمي سعيد	إيروان
مدرسة الشيخ الحاج عمر بن الحاج مسعود بالقرارة	البكري
مكتبة الاستقامة (الخزانة الأولى)	الراعي 1
مكتبة الاستقامة (الخزانة الثانية)	الراعي 2
يحي بن الحاج عيسى بن الحاج إبراهيم حمو عبد الله	الحاج صالح لعلي
خزانة الشيخ محمد بن يوسف بيانو	الحاج مسعود بابكر
خزانة الشيخين: بنوح بن أحمد مصباح وصالح بن حمو بابيهون	الخزائن الثلاث
خزانة دار التعليم	الخزانة العامة
خزانة التلاميذ (إروان) بجامع غرداية الكبير	الشيخ باسه بن أم موسى الوارجلاني
عمي سعيد	الشيخ حمو بابا وموسى

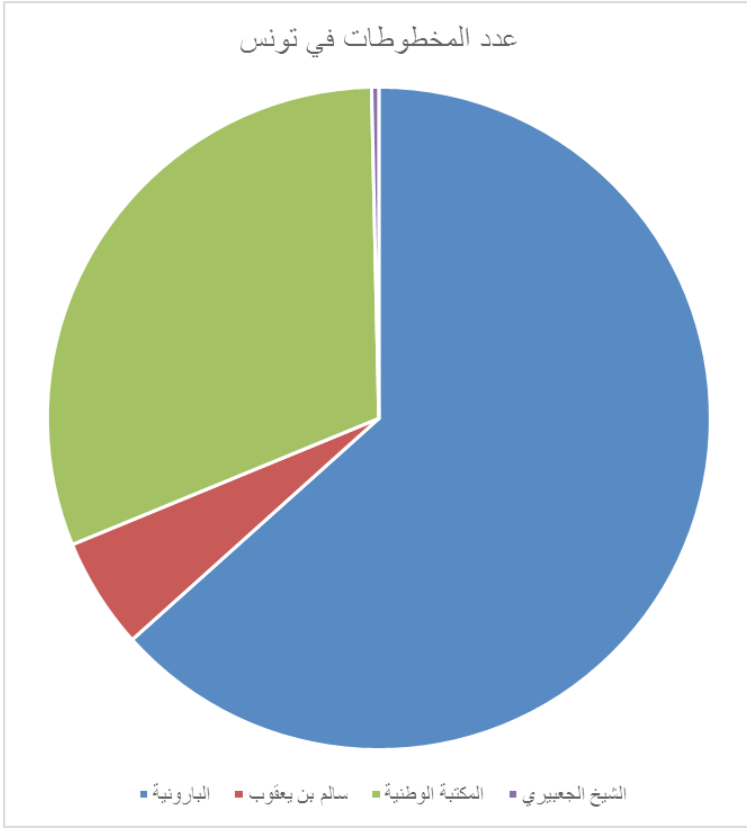
مدرسة الشيخ الحاج عمر بن الحاج مسعود بالقرارة	ات خالد
مكتبة الاستقامة (الخزانة الأولى)	(خزانة الحاج صالح ابن دريسو)



تانيا خزانات تونس

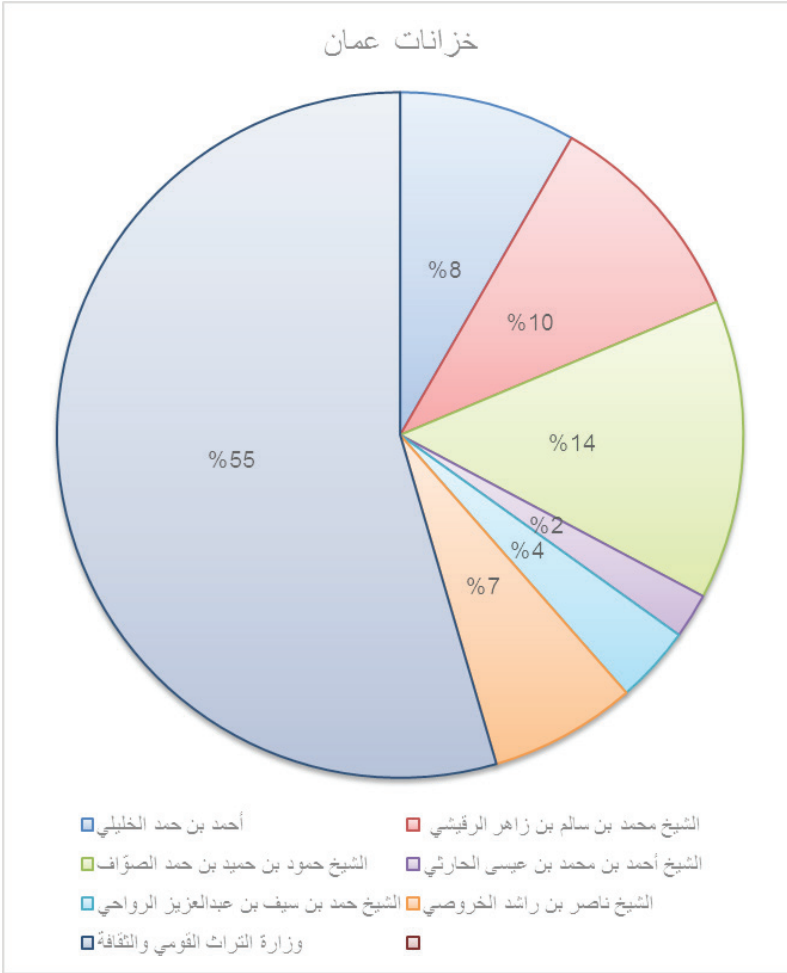
1. البارونية- حومة السوق
2. خزانة سالم بن يعقوب - غيزن
3. المكتبة الوطنية - تونس العاصمة (بعضها مصورات)
4. خزانة ال بقطور - والغ
5. خزانة الباسي (أجيم)
6. خزانة الساطوري (الماي)
7. خزانة الشيخ سليمان الجدوي (أجيم)
8. خزانة الشيخ رمضان الليني (أجيم)
9. خزانة ابن تعريت
10. خزانة عمرو بن مرزوق
11. خزانة لقواج

لم تتوفر لدينا معلومات الا لثلاث مكتبات/خزانات ويوضحها المخطط التالي:



ثالثا خزانات عمان

1. أحمد بن حمد الخليلي
2. ناصر بن راشد الخروصي.
3. وزارة التراث و الثقافة، عُمان.
4. خزانة الشيخ محمد بن سالم بن زاهر الرقيشي 185
5. خزانة الشيخ حمود بن حميد بن حمد الصوّافي 253
6. خزانة الشيخ أحمد بن محمد بن عيسى الحارثي 38
7. خزانة الشيخ حمد بن سيف بن عبدالعزيز الرواحي 65



رابعاً: مكتبات ليبيا

1. مكتبة مركز المحفوظات الوطنية (9488) مخطوطة موزعة كالتالي:

a. مخطوطات أصلية تم تجميعها محلياً 1670

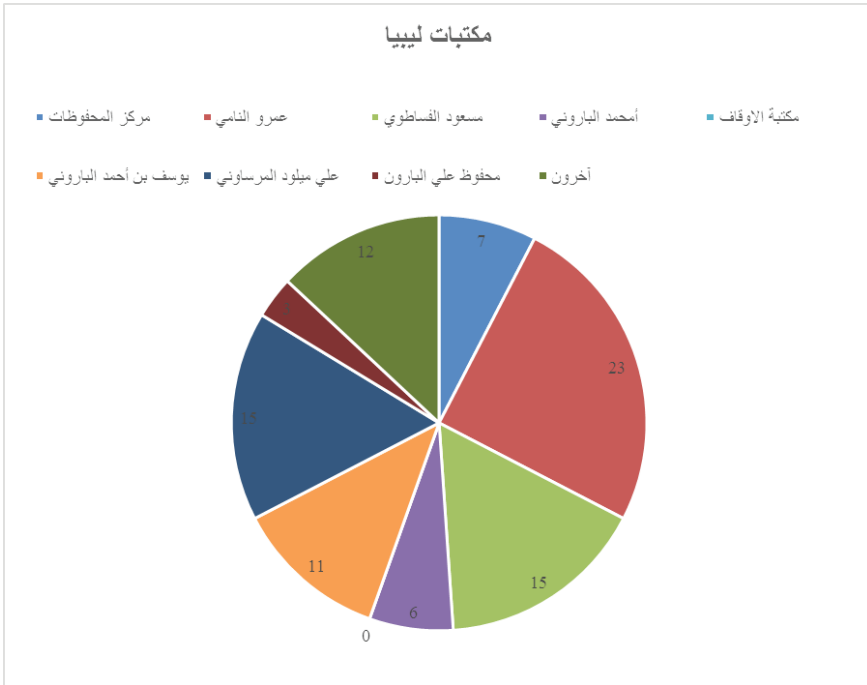
b. مخطوطات مكتبة الأوقاف 1510

c. مخطوطات مصورة من الداخل والخارج 6808

2. يوسف بن أحمد الباروني- كباو

3. مكتبة الحاج مسعود الفساطوي

4. مكتبة علي ميلود المرساوني
5. مكتبة الشيخ عمرو النامي
6. أمحمد الباروني
7. محفوظ علي الباروني
8. عمر ميلو
9. عائلة المقصي
10. عائلة الشماخي



المبحث الثاني: التحليل المعلوماتي للبيانات

تختلف الخزانات/المكتبات في أعداد المخطوطات التي تملكها، كما تختلف في موضوعاتها وفيما يلي بيان بذلك

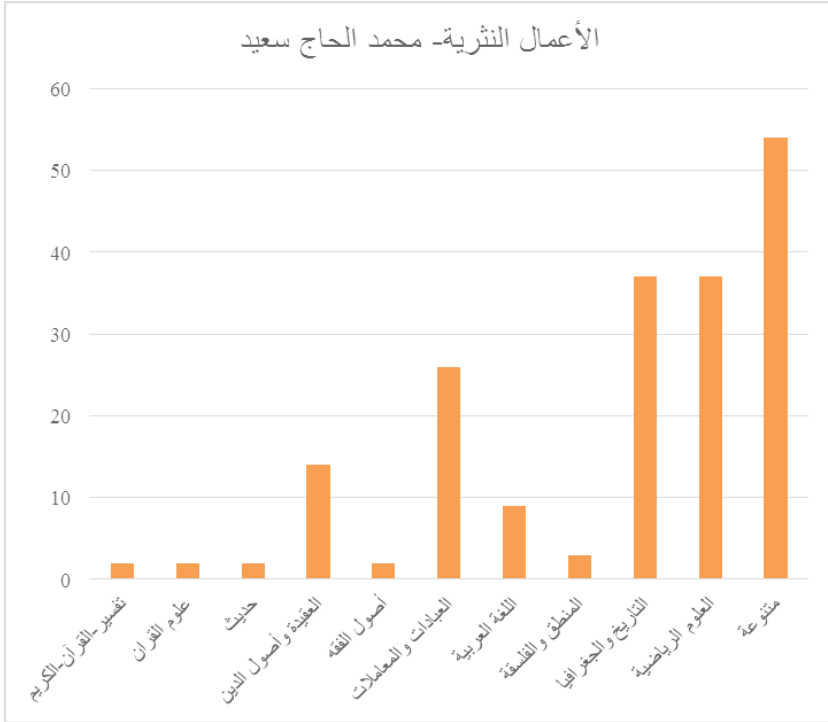
1. رسم وجدول يبين عدد العناوين التي تحويها المكتبات المغاربية.

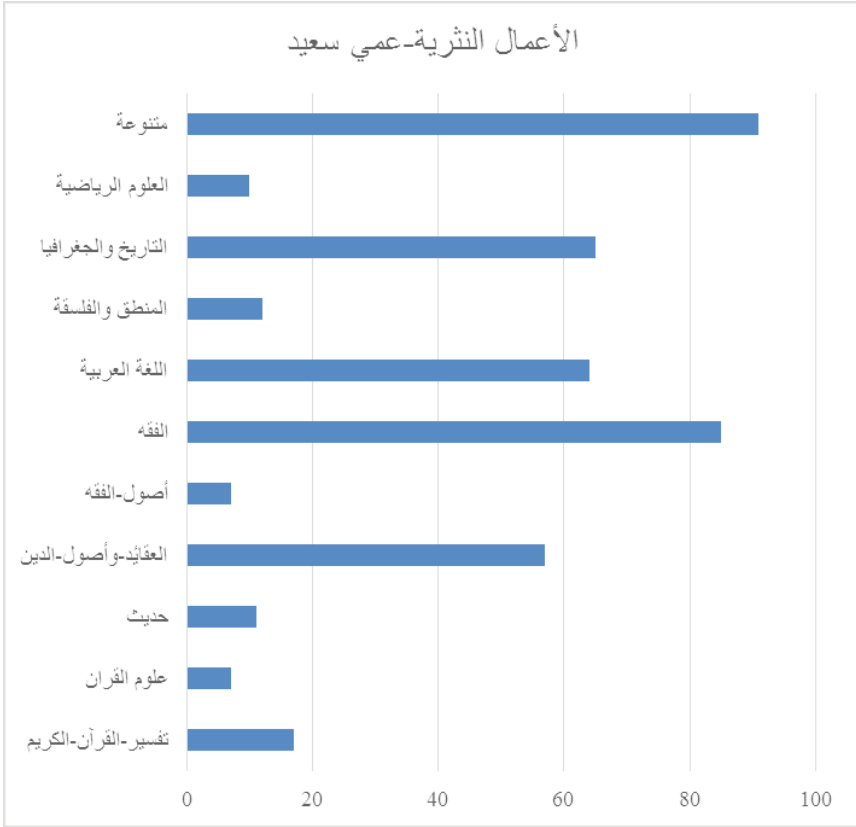
أولاً موضوعات الفهارس.

تتباين الموضوعات بين فهارس المكتبات/الخزانات، وتتباين أساليب فهرستها فنجد في بعض مكتبات الجزائر أن المواضيع تنقسم الي ثلاثة تقسيمات رئيسية وتندرج تحتها التصنيفات المختلفة للكتب. فنجد هذا التصنيف على سبيل المثال في مكتبة الاستقامة وخزانة محمد الحاج سعيد ومكتبة عمي سعيد. ويظهر لنا بوضوح تباين أعداد الكتب المخطوطة في كل تصنيف من خزانة لاخرى:

1. القسم الاول: الأعمال النثرية.

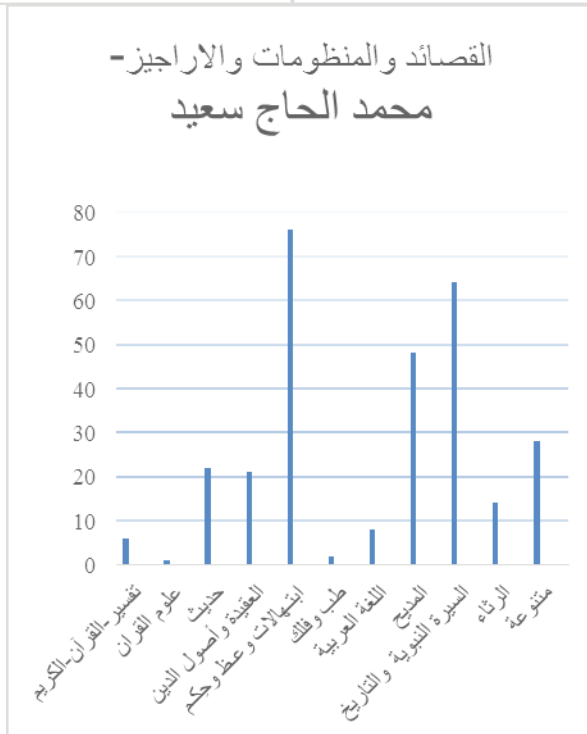
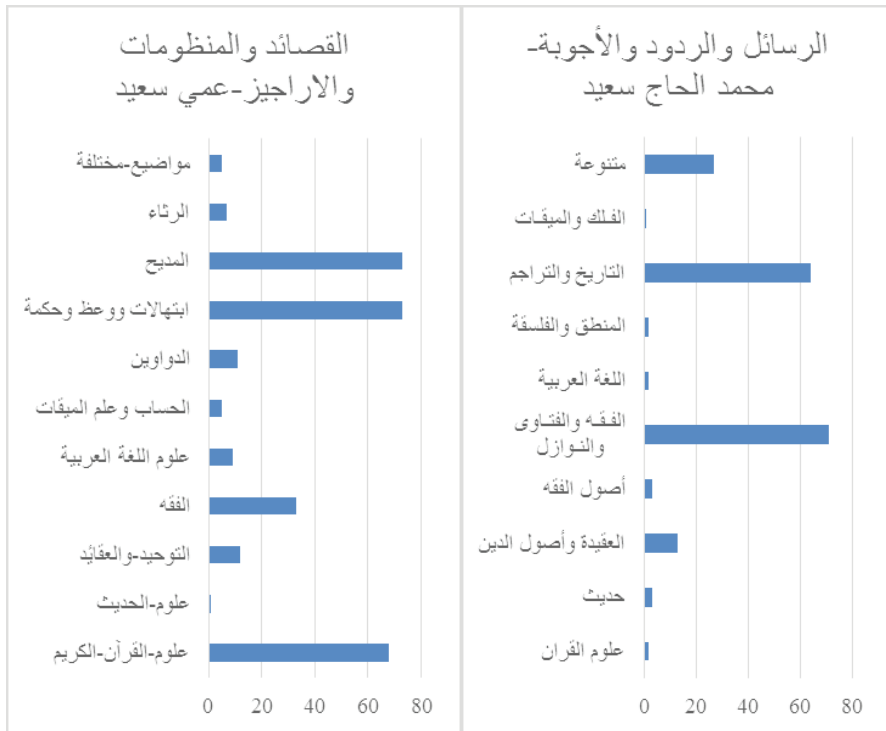
وتشمل المؤلفات والموسوعات والتفاسير وكتب الفقه والعقيدة، وكتب التراجم وهي دراسات معمقة في مجالها.





2. القسم الثاني: القوائد والمنظومات والأراجيز.

وفي هذا القسم هذا النوع من الكتب التي تشتمل على القوائد الشعرية والمنظومات الشعرية التي يؤلفها المشايخ لاجل التسهيل والتبسيط والاختصار في فهم الفقه والاحكام وقضايا العقيدة.

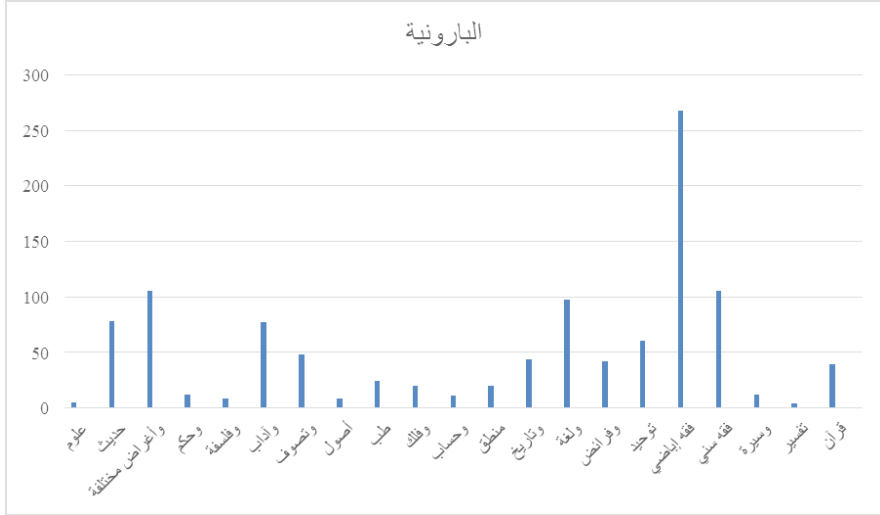


3. القسم الثالث: الرسائل والردود والأجوبة.

وهي عادة تكون عبارة عن مراسلات بين الفقهاء والعلماء للتباحث وطلب الفتيا في أمور العلم والتفقه في الدين.

في حين لا نجد هذه التقسيمات في خزانات أخرى لنجد فهرسة مباشرة للكتب مثل: الفقه وعلم الكلام والطب والحديث. مثل المكتبة البارونية.

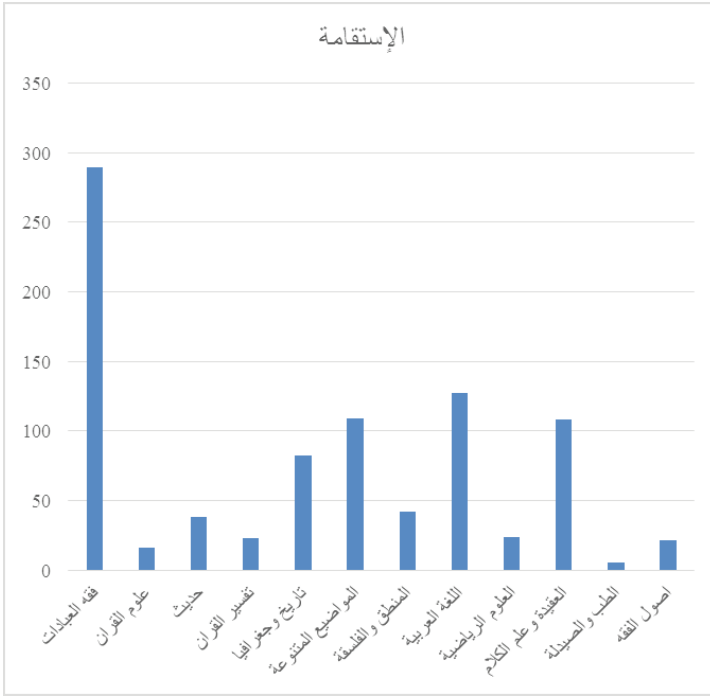
اما المكتبة البارونية وبالاطلاع على فهارسها نجد هناك فهرسين اولهما القديم ويحتوي علي 21 تصنيف موضوعي أما الفهرس الجديد فيحتوي على 10 مداخل موضوعية وتتنوع موضوعات المخطوطات في المكتبة البارونية تنوعاً هاماً وتفاوت النسب بينها، وهنا ارتائنا ان نعتمد على كليهما. وذلك لوجود العديد من الهفوات في كلا الفهرسين فيما يخص التصنيف الموضوعي لمحتوي المخطوطات، وعلي سبيل المثال: نجد كتاب تحت رقم (248-395/3) بعنوان: في معرفة الأشهر العربية والقبطية، تأليف: الشيخ عثمان الورداني. مصنفاً في باب التوحيد. وكذلك وضع كتاب السؤالات في باب الفقه مرة وفي باب العقيدة وعلم الكلام مرتين.



اما من حيث المحتوى فنلاحظ في هذه الخزانة أن كتب الفقه الاباضي تشكل أبرز محتوياتها اذ بلغت (268) مخطوطاً ، اما كتب التفسير فتمثل اقل عدد (2) فقط. وبالمقارنة بين الكتب العلمية والادبية فان نصيب العلوم لا يتجاوز (60) مخطوطاً من الاجمالي الكلي.

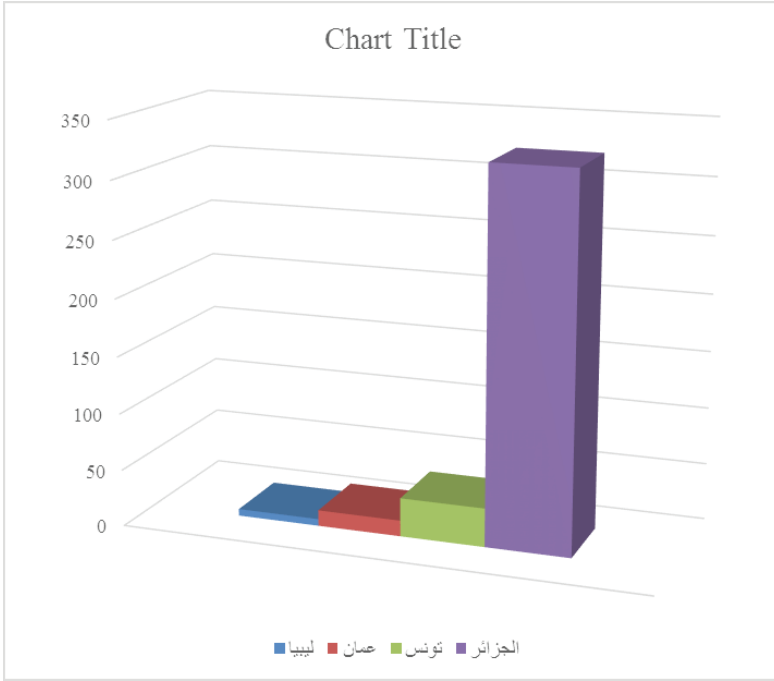
ونجد كتب العلامة جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي من ضمن ما احتوته الخزائنة وبلغ عددها (38) كتاباً وكان منها (19) لنفس الناسخ واسمه جمال الدين يوسف بن نور الدين على البحيري، وتتمحور موضوعات أغلبها حول الحديث النبوي الشريف.

أما مكتبة الاستقامة فإن موضوعات هذه المكتبة بلغت 12 تصنيفاً مختلفاً، واحتلت كتب فقه العبادات النصيب الأكبر فوصلت (289) مخطوطاً في حين كان نصيب الطب والصيدلة عدد (5) عناوين فقط. أما موضوعات العقيدة وعلم الكلام (108) واللغة العربية (127) والموضوعات المنوعة (109) فجاءت متقاربة العدد.



المبحث الثالث: المشايخ المؤلفين

من فوائد إنشاء قاعدة البيانات؛ أن توفر لنا معلومات غزيرة عن مؤلفي الكتب، وتتضح لنا العديد من الجوانب التي قد لا نلاحظها إلا بتكديس البيانات، فمثلاً عائلة الشماخي من العائلات العريقة في جبل نفوسة تعود أصولها للشيخ أبو القاسم التغارميني؛ الذي انتقل من بلده (تاغرمين) الزنتان الحالية (الي جبل شماخ، ومنه انتقل أحفاده إلى مدينة يفرن، ويقومون فيها الي يومنا هذا. مع انتقال العديد منهم إلى جربة وتونس العاصمة ليؤسسوا فروعاً كبيرة لهم هناك.



وقد ورد ذكر عائلة الشماخي المؤلفين للكتب في (376) مخطوطاً، منهم

1. عامر بن عليّ الشماخي، أبو ساكن (172) مخطوطات

1. الايضاح

2. الديانات

3. قصيدة لامية في حساب الأزمنة

2. أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، أبو العباس (138) مخطوطات

1. كتاب السير

2. حاشية على شرح العقيدة

3. مختصر العدل والإنصاف

4. مشكل إعراب الدعائم

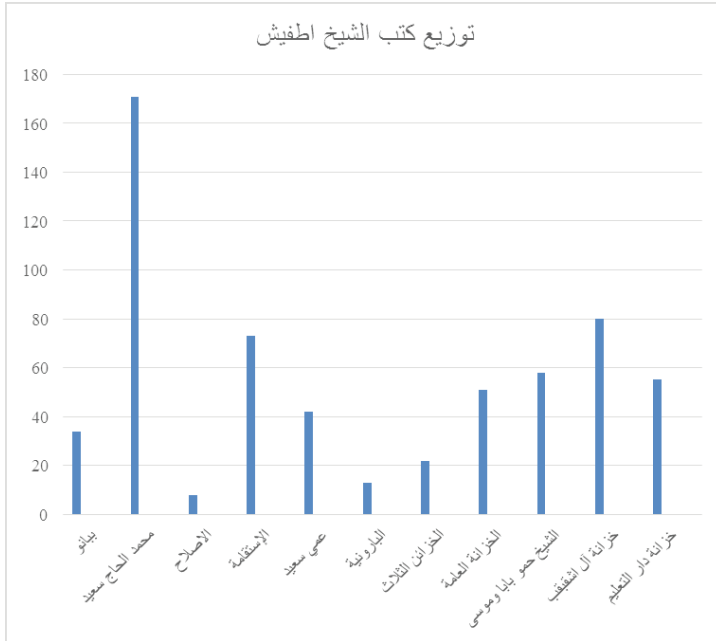
5. باب في تفسير أسماء الله تعالى

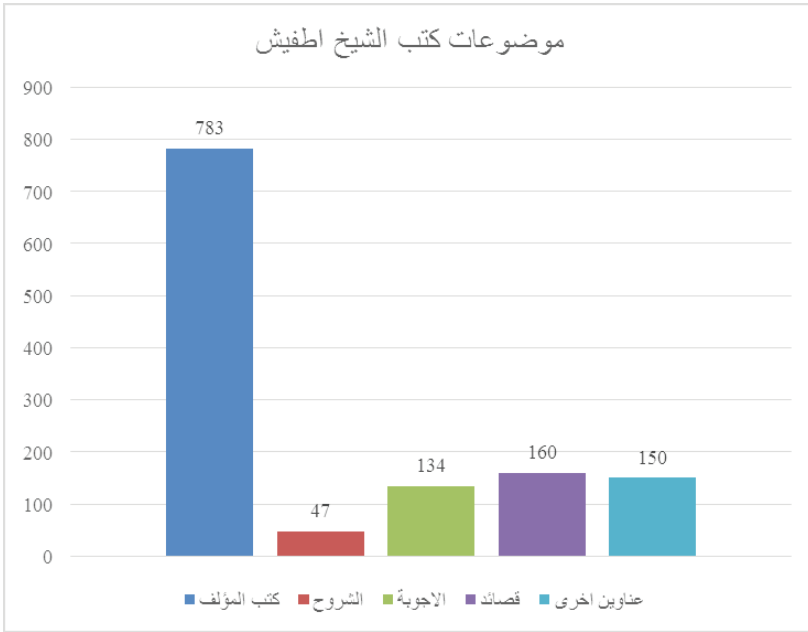
6. الردّ على صولة الغدامسي

3. قاسم بن سليمان بن محمد الشماخي (9) مخطوطات
 1. شرح اللؤلؤة في التوحيد وأصول الديانات
 2. جواب على مسائل بعض طلبة بني يسجن
 3. فتاوى الشيخ قاسم الشماخي
4. إبراهيم بن سعيد بن إبراهيم الشماخي (1) مخطوط
5. أحمد بن أبي عثمان سعيد الشماخي (6) مخطوطات
 1. شرح عقيدة المشايخ فيما لا يسع الناس جهله
 2. ذكر بعض أخبار السالفين
6. أبو عمران موسى بن عامر الشماخي (1) مخطوط
7. سعيد بن قاسم الشماخي (4) مخطوط
8. أبو الربيع سليمان بن موسى بن عامر بن علي الشماخي (1) مخطوط

عائلة الشيخ اطفيش

الشيخ اطفيش من كبار علماء الاباضية المعاصرين وله العديد من الكتب، وعند استعراض قاعدة البيانات نجد الاتي:





شيوخ ال مصعب

تكرر ذكر مشايخ ال مصعب (158) مرة، مع التكرار لبعض العناوين، وتباينت من حيث عدد الورقات فبعضها ورقات معدودة لم تصل العشرة، (97) عنوان، والبقية زاد عدد ورقاتها عن العشرة حتى أكثر من الالف ورقة فبلغت (51) عنواناً. من بينها (66) قصيدة والباقية غير محددة الورقات.

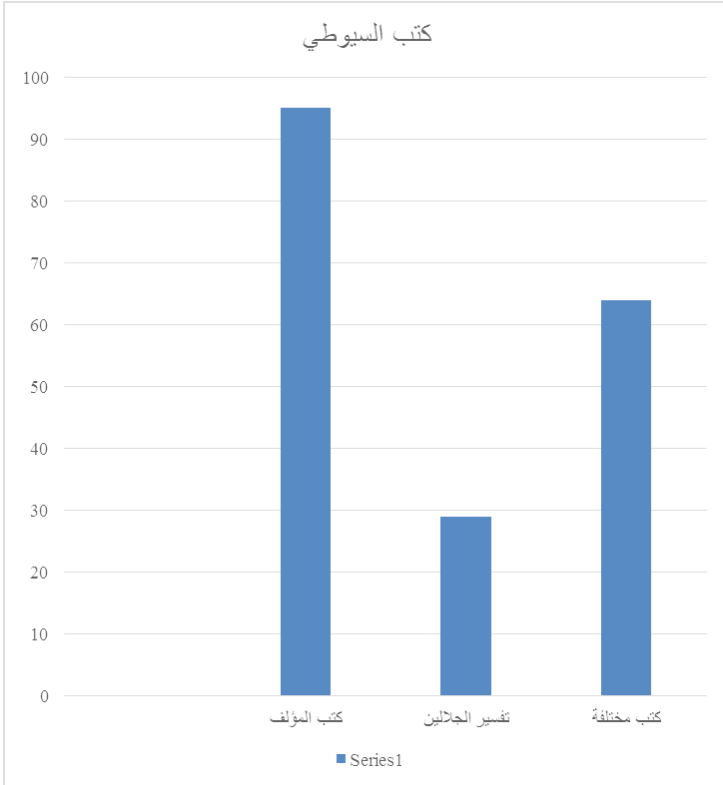
ورصدنا أسماء لمجموعة من المشايخ الافاضل منهم:

1. المصعبي، أبو القاسم بن يحيى بن أبي القاسم بن امحمد الغرداوي
2. المصعبي، أيوب بن عبد الله بن أيوب.
3. المصعبي، إبراهيم بن الحاج ب بكر العطاوي.
4. المصعبي، إبراهيم بن بحمان اليسجني.
5. المصعبي، بابيه بن امحمد بن أبي القاسم يحيى الغرداوي.
6. المصعبي، بابيه بن يونس ، الغرداوي.
7. المصعبي، عبد العزيز بن يوسف بن موسى بن فضل المصعبي اليسجني

8. المصعبي، عمر بن صالح بن أبي القاسم بن يحيى بن أحمد الغرداوي.
 9. المصعبي، عيسى بن اسماعيل ، ابو مهدي.
 10. المصعبي، محمد بن أبي القاسم بن يحيى الغرداوي.
 11. المصعبي، محمد بن الشيخ أبي مهدي عيسى بن عبد العزيز، أبو عبدالله
 12. المصعبي، محمد بن يوسف بن محمد .أبو عبد الله.
 13. المصعبي، موسى بن عبد الرحمن المليكي.
 14. المصعبي، يوسف بن محمد.أبو يعقوب.
- وبلغ اجمالي عدد العناوين التي رصدناها (100) عنوان،

الشيخ العلامة جلال الدين السيوطي

العلامة السيوطي من كبار علماء المدرسة الشافعية وله عديد المؤلفات، وقد تتبعنا بعض كتبه فتوصلنا الي الاتي:

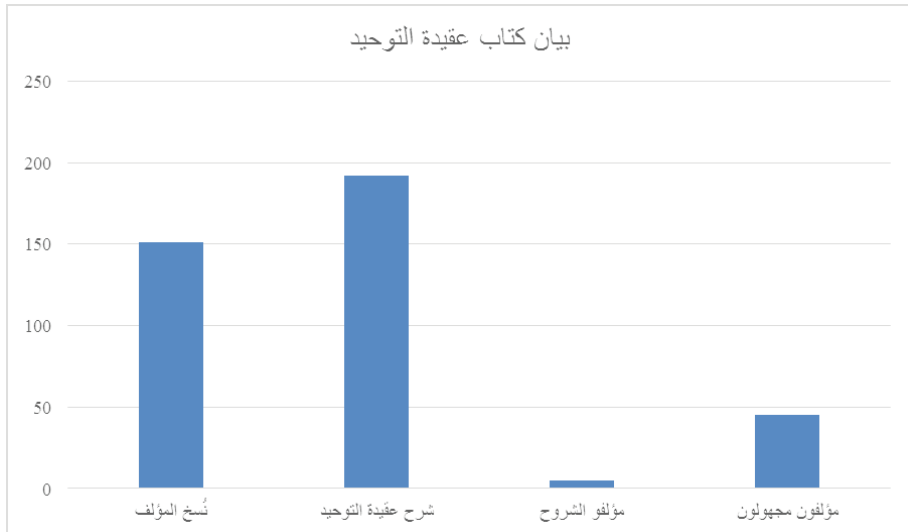


المبحث الرابع: كتب وعناوين

في موضوع التوحيد نجد حوالي (308) مخطوط بعدد إجمالي. موزعة بين متون وشروح وقصايد، وعلى سبيل المثال:

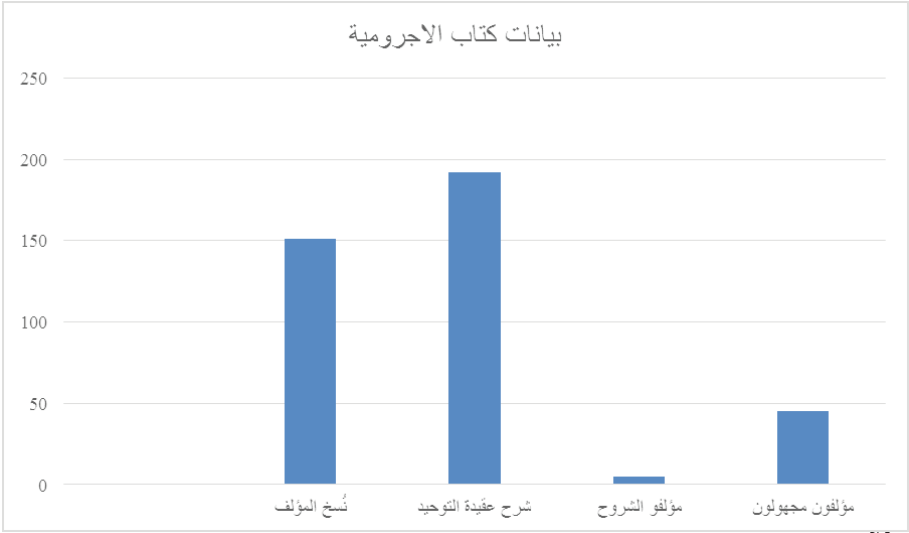
كتاب عقيدة التوحيد للعلامة عمرو بن جميع ، ابو حفص) ق7هـ-13م/م) و أيضا نجد كتاب آخر في العقيدة للعلامة الجيطالي

ايضا ورد الكتاب الذي شرحه الشيخ محمد السنوسي الحسني عند خزانة عمي سعيد تحت عنوان) شرح منظومة ابي العباس الجزائري في التوحيد (وورد أسم الشارح في أيضاً في الخزانة البارونية.



كتاب الأجرومية في علم اللغة العربية

لمؤلفه أبو عبد الله محمد بن محمد بن داود بن أجروم الصنهاجي والذي عاش في سنة (248-395/0) وقد اهتم علماء من مختلف المدارس الفقهية بهذا الكتاب لأهميته في فهم قواعد اللغة العربية وتبسيطها. ويعد الكتاب من المقررات الدراسية الهامة لطلبة العلم. والكتاب موجود بوفرة في المكتبات الإباضية حيث تكررت نسخه لتصل (47) نسخة (موزعة بين المكتبات. أما الشروح التي تناولت الكتاب فوصلت (112) نسخة لاكثر من (23) مؤلف وهناك عدد (33) نسخة من الشروح. مجهولة المؤلف، ولكننا توصلنا عبر تحليل بيانات كل مخطوط الي معرفة اسم بعضها بمقارنة بياناتها مع النسخ الاخرى.



مثال:

كتاب شرح الأجرومية في مكتبة الحاج صالح لعلي ورد في الفهرس
مجهولة المؤلف

أبو القاسم بن يحيى بن أبي القاسم بن محمد المصعبي الغرداوي
الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلمه البيان... أما بعد، فقد سوّلت لي نفسي
مع قلة علمي...
الخزانة العامة

وكذلك مجهولة عند خزانة إيروان وهي نفسها في 3 نسخ عند آل بدر
ونقصد به كتاب متن الأجرومية لمؤلفها محمد بن محمد بن داود بن
أجروم الصنهاجي أبو عبد الله

كتاب الجهالات

الفه الشيخ العلامة تبغورين بن داوود بن عيسى الملقب بالملشوطي وبرز من
شرحه العلامة الوارجلاني، عبد الكافي بن أبي يعقوب يوسف بن إسماعيل
التناوتي وكنيته "أبو عمار"

توجد حوالي 58 نسخة من المخطوط تضم المتن والشروح والحواشي
وهو كتاب في علم الكلام يتناول العقائد وأصول الدين

المبحث الخامس: النساخ

اما النساخ فنجد

والنساخ من عائلة الشماخي نجد اكثر من شخصية اهتمت بنسخ المخطوطات ومنهم:

5	سعيد بن سليمان الشماخي النفوسي الجربي	1
10	ابراهيم بن سعيد بن ابراهيم الشماخي اليفرنى	2
2	سليمان بن يوسف بن عمرو الشماخي	3
1	سليمان بن الحاج احمد الشماخي	4
4	يحيى بن أحمد الشماخي	5
2	على بن يوسف بن على بن سليمان الشماخي	6
2	عمر بن الحاج يحيى الشماخي	7
1	سعيد بن احمد الشماخي	8
1	يوسف بن الحاج سليمان بن الحاج أحمد... الشماخي	9

عائلة الباروني

وكذلك ان عائلة الباروني من الاسر التي اهتمت بنسخ الكتب، فنجد ان الشيخ سعيد بن عيسى بن يعقوب الباروني اختط بنفسه عشرون كتاباً،

م	الإسم	العدد
1	سعيد بن عيسى بن يعقوب الباروني	(20)
2	على بن موسى بن على بن أبي بكر بن عيسى الباروني	(6)
3	عمرو بن صالح بن عليّ الباروني	(4)
4	سعيد بن قاسم بن عمر بن قاسم بن أحمد البوعلي	(9)
5	سعيد ايوب بن الحاج سليمان	(9)

ثم الناسخ الشيخ علي بن موسى بن على بن أبي بكر بن عيسى الباروني إختط(6) ، ثم الناسخ الشيخ عمرو بن صالح بن عليّ الباروني إختط عدد (4) من الكتب. ولحظنا ان بعض النساخ إستمر أبناءهم في عملية نسخ الكتب. حتى بلغ ما نسخه ال الباروني ضمن الخزانة البارونية حوالي (45) كتاباً

وايضاً سعيد بن قاسم بن عمر بن قاسم بن أحمد البوعلي والحاج سعيد ايوب بن الحاج سليمان اختط 9 من الكتب

عائلة الجادوي

أحمد بن عيسى بن أحمد بن عيسى الجادوي (1089) هجرية
عمر بن عبد الله بن سليمان بن عمر بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن
عيسى الجادوي النفوسي

سعيد بن يحيى الجادوي (1121) هجرية (وله العديد من المؤلفات في الفقه
وله منظومات شعرية أيضاً وله قصيدة رثاء الشيخ سليمان بن أحمد بن
أبي ستة.

سعيد بن ابي القاسم بن ابراهيم بن احمد الجادوي (1224) هجرية

احمد بن صالح بن يعقوب الجادوي (1281) هجرية

عائلة اشقبق 114 مخطوط

107 مخطوط لناسخ واحد باب بن سليمان اشقبق اغلبها في خزانة
محمد الحاج سعيد فقط. ومخطوط واحد في خزانة الاستقامة و آخر في
الخزانة الثلاث

اما ابراهيم بن سليمان اشقبق فنجد له 22 مخطوطا في خزانة عمي
سعيد

عائلة ال مصعب

ونحن هنا لا نتكلم عن عائلة فقط فال مصعب حي مهم في جزيرة جربة
وخرج منه عديد العلماء والنساخ

اكثر 754 مخطوطا تم نسخهم على ايديهم وخاصة ابراهيم بن عبد
الرحمن بن أبي محمد توجد مؤلفاته بخط يده. في خزانة الاستقامة.

منهم

العدد	الإسم	م
53	ابو القاسم بن يحيى المصعبي الغرداوي	1
50	محمد بن يوسف بن داود المصعبي البسجني	2
35	صالح بن أحمد بن ابراهيم المصعبي الغرداوي،	3
29	يحيى بن عيسى بن يحيى البنوري المصعبي	4
27	عمر بن ابي القاسم بن الحاج المصعبي الغرداوي،	5
22	إسماعيل بن عيسى بن الحاج عبد الله المصعبي،	6

ويبرز لنا في اسماء النساخ صاحب المكتبة الشيخ الجليل "حمو بن باحمد
بابا وموسى" بحصيلة تزيد عن 254 مخطوط منسوخاً بيده وموزعة
بعضها بين مكتبات الجزائر.

ومن ليبيا يبرز لنا اسم الشيخ المرساوني، فنجد له العديد من النسخ المكتوبة بخط يده ويتميز المرساوني بتوقيعه تميزه عن الآخرين وهو ذكره لعبارة) عونك يا الله (عند بداية الورقات. وقد وصلت مستنسخات الشيخ المرساوني الي خزانات الجزائر فنجد ملاحظة عن مخطوط مجهول الناسخ في مكتبة اوزكري تبرز فيها عبارة عونك يا الله، التي تعد توقيعه تميز مستنسخات المرساوني.

بعض مشاكل الادخال في فهرس المخطوطات

1. الاختلاف في رسم الاسماء.
2. الاختلاف في توصيف الكتب.
3. عدم الدقة عند تشابه الاسماء.
4. نقص بعض البيانات الهامة.
5. الاختلاف في بيانات الفهرسة بين المكتبات/الخزانات.
6. عدم ذكر بعض المكتبات في الفهارس الخاصة بها لنسخ المخطوطات المتكررة

خلاصة وتوصيات

1. ضرورة نشر الفهارس على الانترنت حتى يتيسر الوصول اليها وتعم الفائدة.
2. العمل على تحقيق المخطوطات وتوجيه طلبة العلم لذلك وخاصة طلاب الجامعات.
3. ضرورة تصوير المخطوطات الكترونياً ونشرها، في دوريات مختصة، لتعم الاستفادة منها.

المراجع

1. ابن ادريسو، مصطفى بن محمد بن صالح. جهود فهرسة المخطوطات في وادي ميزاب رؤية وصفية ونقدية. الملتقى الوطني الثالث للمخطوطات (البحث العلمي ودوره في خدمة التراث المخطوط (الثلاثاء، والاربعاء 15 و16 أبريل. 2008.
2. الشريف، إبراهيم سالم. فهرس المخطوطات بمركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي 3. أجزاء. طرابلس: مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي، 2006، 2000، 1989.
3. الشريف، إبراهيم سالم. فهرس المخطوط المصورة. طرابلس: المركز الليبي للمحفوظات 2014. م.
4. كاسترس، أم أتش. ببلوغرافيا الإباضية. قسم المغرب. ترجمة: موحمد ومادي -خديجة كريب. مراجعة: سليمان بن ابراهيم بابيز الورجلاني. وزارة الاوقاف، عمان 2012. م. الطبعة الاولى.
5. ابن ادريسو، مصطفى. فهرس المخطوطات مكتبة إبراهيم أو زكري. الجزائر 2003. م.
6. فهرس مخطوطات خزانة الشيخ محمد بن يوسف ببانو. غرداية. 2006.
7. فهرس مخطوطات الخزانات الثلاثة. غرداية. 2005.
8. فهرس مخطوطات خزانة الشيخ حمو بابا وموسى. غرداية. 2006.
9. فهرس مخطوطات مكتبة الأستاذ محمد بن ايوب الحاج سعيد لخبورات غرداية. (2005).
10. فهرس مخطوطات مكتبة معهد الإصلاح. غرداية مؤسسة الشيخ عمي سعيد. 2014.
11. فهرس مخطوطات مكتبة الاستقامة. غرداية. 2005.
12. فهرس مخطوطات الخزانة العامة. غرداية مؤسسة الشيخ عمي سعيد 2002.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM KURALLARI

Yazım İlkeleri

1. Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki (Arapça, İngilizce, Farsça) makalelere de yer verilir.
2. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detaylandırılan ve Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin her sayısının sonunda yer alan kaynak gösterim kurallarına riayet edilmelidir. Makalelerle birlikte 200 kelimeyi geçmeyen ve beş adet anahtar kelime içeren Türkçe ve İngilizce özet gönderilmelidir. [Arapça makaleler için ise, İngilizce ve Arapça özet gönderilmelidir]
3. Başvurular e-posta veya basılı olarak dergi düzenleme kurulu üyelerine gönderilir. E-posta yoluyla makalelerini gönderecek olan yazarlar makale metinlerini yazım kurallarına uygun olarak mehmetmahfuz@gmail.com ;capakibrahim@hotmail.com mail adreslerinden birine göndermelidirler.
4. Sayfa Düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan ve sağdan 2,5 cm; üstten ve alttan 2,5 cm olmalıdır.
5. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar ise 13 punto ve **bold** olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden önce kullanılmalıdır.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
DİPNOT VE KAYNAK GÖSTERME KURALLARI

A. DİPNOT
- KİTAP

- Atıf yapılan eser Latin harfleriyle kaydedilecek ise, atıfta bulunulan ilk dipnotta; Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, *Eserin Adı (İtalik olarak)*, tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi, Cildi (Varsa), sayfa numarası.
Örnek = Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhu 'l-Taberî, Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1967, IV, 201.
İrfan Aycan - M. Mahfuz Söylemez - Necmettin Yurtseven, *Apokrif tarih yazıcılığı, Mısır 'ın fethi bağlamında bir eser incelemesi*, Ankara 2003, s. 92. [NOT: 3'ten fazla müellif veya tercüme-tahkik vs. yapan varsa sadece ilk yazarın veya tahkik-tercüme vs. yapan kişinin adı verilir diğer yazarlara da "vdg" ibaresi ile işaret edilir]
- Bundan sonraki dipnotlarda aynı esere atıf yapılacaksa; Müellifin Soyadı, *Eserin Adı (İtalik olarak)*, Cild (varsa), sayfa numarası.
Örnek = Taberî, *Târîhu 'l-Taberî*, IV, 224.
Aycan vdg, *Apokrif tarih yazıcılığı...*, s. 114.
- Kaynak olarak kullanılan eserin künyesi Arap harfleriyle kaydedilecekse, kaydedildiği ilk dipnotta; Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, **Eserin Adı (Kalın Punto ile)**, tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi, Cildi (Varsa)/sayfa numarası.

Örnek = ابو جعفر ابن جرير محمد بن جرير طبرى، تاريخ الطبرى، تاريخ الامم والملوك، تحق. محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، ١٩٦٧، ٢٠١/٤

- Bundan sonraki dipnotlarda aynı esere atıf yapılacaktır;

Müellifin Soyadı, **Eserin Adı (Kalın Punto ile)**, Cilt (varsa)/sayfa numarası.

Örnek = طبرى، تاريخ الطبرى، ٢٠١/٤

-MAKALE VEYA MAKALE TÜRÜNDEKİ ÇALIŞMALAR

- Kaynak olarak kullanılan bir makale çalışması Latin harfleriyle kaydedilecek ise ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, "Makalenin Adı" (Tırnak İçinde), tercüme eden kişinin adı (Varsa), *Yayımlandığı Dergi veya Ansiklopedinin Adı (İtalik Olarak)*, Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayımlanma Yeri ve Tarihi, sayfa numarası.

Örnek = İbrahim Çapak, "Mevlana'nın *Mesnevi*'si ve Mantık", *İslami İlimler Dergisi*, C. 6, Sa. 2, Çorum 2011, s. 74.

- Kaynak olarak kullanılan ansiklopedi maddesi türünden bir çalışma ise ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya müelliflerin adı, "Ansiklopedi Maddesinin Adı" (Tırnak İçinde), *Yayımlandığı Ansiklopedinin Adı (İtalik Olarak)*, Yayımlanma Yeri ve Tarihi, Cilt Numarası, sayfa numarası.

Örnek = Feridun Emecen, "Şâhin Giray", *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 276.

- Kaynak olarak kullanılan sempozyum, konferans, panel türünden gerçekleştirilmiş ilmi toplantılarda sunulmuş metin türünden bir çalışma ise ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya Müelliflerin Adı, "Bildirinin Adı" (Tırnak İçinde), *Sempozyum-Konferans vs. Adı ve Hangi Tarihler Arasında Gerçekleştiği (İtalik Olarak)*, Yayımlanma Yeri ve Tarihi, sayfa numarası.

Örnek = Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011*, İstanbul 2011, s. 185.

- Makale veya Ansiklopedi maddelerinin ilk geçtikleri yerden sonraki kısımlarda yeniden atıfta bulunulacaktır;

Müellif veya Müelliflerin Soyadı, "Makale", sayfa numarası.

Müellif veya Müelliflerin Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, sayfa numarası.

Müellif veya Müelliflerin Soyadı, "Bildiri Adı", sayfa numarası.

Örnek = Çapak, "Mevlana'nın *Mesnevi*'si ve Mantık", s. 77.

Emecen, "Şâhin Giray", *DİA*, XXXVIII, 277.

Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", s. 186.

- Makale türünden atıfta bulunulacak çalışmanın ismi Arap harfleriyle kaydedilecekse, ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, "Makalenin Adı (Tırnak İçinde)", tercüme eden kişinin adı (Varsa), **Yayımlandığı Derginin Adı (Kalın Punto ile)**, Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayımlanma Yeri ve Tarihi, sayfa numarası

Örnek = تمام عودة العساف، «شهادة غير المسلمين» مجلة العلوم الاسلامية، ج.٦، ر.٢، ج.٢٠١١، ص. ٣٤

-TEZ

- Atıfta bulunulan eser, doktora, tıpta uzmanlık, yüksek lisans vs. gibi çalışma olup, Latin harfleriyle kaynak gösterilecek ise, ilk dipnot verilen kısımda;

Müellifin Adı Ve Soyadı, *Tezin Künyesi (İtalik Olarak)*, Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayım Yeri ve Yılı, sayfa numarası.

Örnek = Fikret Soyal, *İlk dönem İslam kelimelerinin Teslis eleştirileri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, s. 123.

- Bundan sonraki dipnotlarda aynı esere atıf yapılacaktır;
Soyal, *İlk Dönem İslam Kelamcılarının Teslis Eleştirileri*, s. 135.
- Atıfta bulunulan eser, doktora, tıpta uzmanlık, yüksek lisans vs. gibi çalışma olup, Latin harfleriyle kaynak gösterilecek ise, ilk dipnot verilen kısımda;
Müellifin Adı Ve Soyadı, **Tezin Künyesi (Kalın Punto ile)**, Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayım Yeri ve Yılı, sayfa numarası

Örnek = محمد عبدالحافظ، دفاع الشيخ مصطفى صبري عن الفكر، الرسالة الدكتوراة، جامعة الأزهر كليتا أصول الدين، القاهرة ١٤١٠ هـ، ٣٥

B.KAYNAKÇA

-KİTAP

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan kitap türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;
Müellif veya müelliflerin SOYADI ve Adı, *Eserin Adı (İtalik olarak)*, tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Cildi (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi.
Örnek = TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu 'l-Taberî, Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, C. IV, Beyrut 1967.
AYCAN, İrfan – SÖYLEMEZ, M. Mahfuz – YURTSEVEN, Necmettin, *Apokrif tarih yazıcılığı, Mısır 'ın fethi bağlamında bir eser incelemesi*, Ankara 2003.
- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan kitap türündeki eserler Arap harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;
Müellif veya müelliflerin SOYADI ve Adı, **Eserin Adı (Kalın Punto ile)**, tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Cildi (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi
Örnek = أبو جعفر ابن جرير محمد بت جرير، تاريخ الطبرى، تاريخ الامم والملوك، تحق. محمد ابو الفضل ابراهيم، ج. ٤، بيروت ١٩٦٧

-MAKALE

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan makale türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;
Müellif veya müelliflerin SOYADI ve Adı, “Makalenin Adı” (Tırnak İçinde), tercüme eden kişinin adı (Varsa), *Yayımlandığı Dergi veya Ansiklopedinin Adı (İtalik Olarak)*, Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayım Yeri ve Tarihi, makalenin sayfa aralıkları.
Örnek = ÇAPAK, İbrahim, “Mevlana'nın *Mesnevi'si* ve Mantık”, *İslami İlimler Dergisi*, C. 6, Sa. 2, Çorum 2011, s. 65-77.
EMECEN, Feridun, “Şâhine Giray”, *DİA*, C. XXXVIII, Ankara 2010, s. 275-277.
KOTAN, Şevket, “Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011*, İstanbul 2011, s. 177-188.
- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan makale türündeki eserler Arap harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir.

Müellif veya müelliflerin SOYADI ve adı, "Makalenin Adı (Tırnak İçinde)", tercüme eden kişinin adı (Varsa), **Yayımlandığı Derginin Adı (Kalın Punto ile)**, Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayımlanma Yeri ve Tarihi, makalenin sayfa aralıkları

Örnek = تمام عودة «شهادة غير المسلمين» مجلة العلوم الإسلامية ج ٦، ر ٢، جروم ٢٠١١، سد ٢٩-٤٦ العساف

-TEZ

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan tez türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;

Müellifin SOYADI ve Adı, *Tezin Künyesi*, Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayımlanma Yeri ve Yılı.

Örnek = SOYAL, Fikret, *İlk dönem İslam kelimelerinin Teslis eleştirileri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan tez türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir

Müellifin SOYADI ve Adı, **Tezin Künyesi (Kalın Punto ile)**, Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayımlanma Yeri ve Yılı

Örnek = عبدالحافظ محمد، دفاع الشيخ مصطفى صبري عن الفكر، الرسالة الدكتوراه، جامعة الأزهر كليات اصول الدين، القاهرة ١٤١٠

Genel Kısaltmalar

a.g.e.: Adı Geçen Eser	İ.S. : İsa'dan Sonra
amlf. : Aynı Müellif	krş.: Karşılaştırınız
b.: Bin, ibn	Ktp.: Kütüphane/Kütüphanesi
bkz.: Bakınız	nr.: Numara
bl.: Bölüm	nşr.: Neşreden
BOA : Başbakanlık Osmanlı Arşivi	ö.: Ölümü
bs.: Baskı	s.: Sayfa
C.: Cilt	Sa.: Sayı
çev.: Çeviren	sad.: Sadeleştiren
der.: Derleyen	thk.: Tahkik eden, Şerh eden
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	ts.: Tarihsiz
ed.: Editör	trc. : Tercüme Eden
h.: Hicrî	tsh.: Tashih Eden
haz.: Hazırlayan	vb.: Ve benzeri
hk.: Hakkında	vd.: Ve devamı
İA : MEB İslam Ansiklopedisi	vdg.: Ve diğerleri
İ.Ö. : İsa'dan Önce	vr.: Varak
	y.y.: Yayımlanma yeri yok