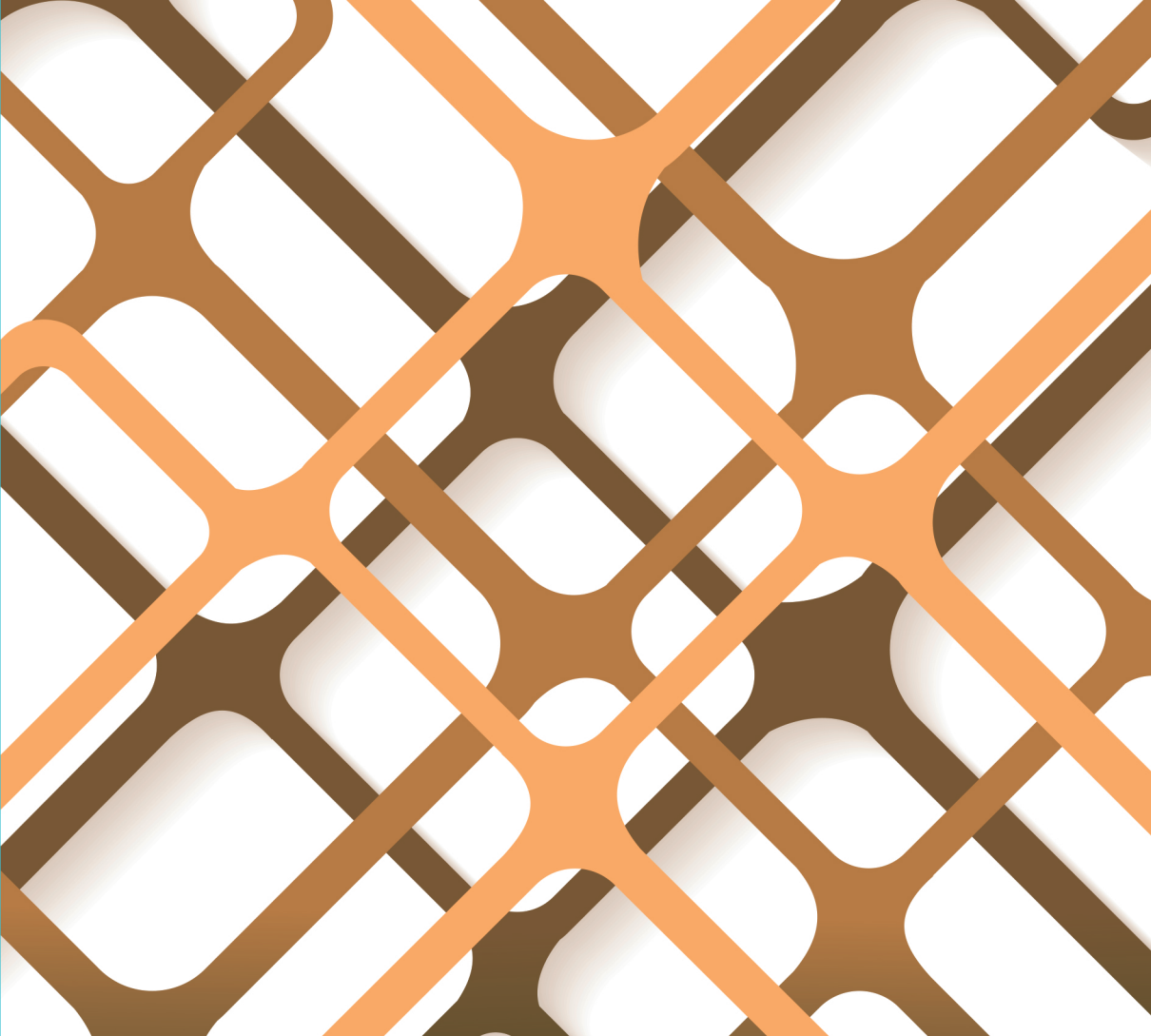




İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

EYLÜL/2021

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ

DOÇ. DR. NURULLAH AGİTOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ ARSLAN KARAOĞLAN

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç T asarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editörler / Editors • Doç. Dr. M. Sait Uzundağ
Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu
Dr. Öğr. Üyesi Arslan Karaoğlu
Birinci Basım / First Edition • © Eylül 2021
ISBN • 978-625-8002-38-6

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla
çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt.
No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume
Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ

DOÇ. DR. NURULLAH AGİTOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ ARSLAN KARAOĞLAN

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

EBÛ AMR ED-DÂNÎ'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ VE
İLMU'L-HADİS ADLI ESERİ

Mustafa TAŞ 1

Bölüm 2

ARAP MESELLERİ VE KUR'ÂN

Fadime KAVAK 29

Bölüm 3

BİLİM DÜNYASINA KATKI BAĞLAMINDA GEREKÇE
HUKUKU VE GEREKÇE FIKHI

Cemalettin ŞEN 43

Bölüm 4

DİNÎ, AHLAKÎ VE SANATSAL BİLGİ SAVUNUSU: BİLGİ VE
HİYERARŞİSİ

Fatımatüzzehra YAŞAR 55

Bölüm 5

İBN HALDUN'UN UMRAN BİLİMİNİN MAHİYETİ, KONUSU
VE TEMEL PROBLEMLERİ

Murat KOBYA 73

Bölüm 6

MEHMET AKİF ERSOY'UN KİŞİLİĞİ VE BAZI TASAVVUFİ
GÖRÜŞLERİ

Muhammed Ali YILDIZ 89

Bölüm 1

**EBÛ AMR ED-DÂNÎ'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ
VE İLMU'L-HADÎS ADLI ESERİ**

Mustafa TAŞ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kuran Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, e-mail: m_tas23@hotmail.com, orcid no: orcid.org/0000-0001-9730-3291.

GİRİŞ

Ulemânın hayat ve eserlerini araştırmak, görüş ve metotlarını ilmi usûllerle ortaya koymak ilmi çalışmalar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Âlimler ihtiyaç duydukları alanlarda ya da konularda çalışmalar yapmışlar eserler ortaya koymuşlardır. Her ilim dalının önde gelen birçok temsilcisi var olup kıraat ilminde önemli bir isim olan Endülüs ulemâsından ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) hadis ilminde de uzman olduğu bazı bilginler tarafından zikredilmiştir. Onun usûle dair bir eserinin varlığı bu bilginin kanıtıdır. Bunun yanında hadis ile ilgili başka çalışmaları da vardır. Her ne kadar hadis alanında çalışmaları kıraat ilmine göre az olsa da *İlmu'l-hadîs* isimli eseri onun hadis ile ilgisini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Dânî'nin mezkûr eseri bağlamında hadisçiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dânî'nin sözü edilen eserinde el-Hâkim'in (ö. 405/1014) *Ma'rifetu Ulûmi'l-hadîs* adlı çalışmasıyla benzerliklerinin olduğu müşahede edilmiştir. Hâkim'in, hadis usûlü konusunda ikinci eser olarak kabul edilen mezkûr çalışmasıyla bu benzerliklerinin ne kadar olduğu, farklılıkların nelerde gerçekleştiği gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

Ed-Dânî Endülüs'te yetişmiş kıraat ilmi alanında uzman âlimler arasında yer almaktadır. Yapılan çalışmalarda ortaya konulduğu üzere Endülüs medeniyeti İslam medeniyetinde seçkin bir yeri olup Endülüs'te yaşamış âlimlerin İslam medeniyetine katkısı büyük olmuştur.¹

Ed-Dânî'nin kaleme almış olduğu kıraat alanıyla ilgili pek çok eser yanında hadis alanında da çalışmalarının olduğu görülmektedir. Klasik dönem ulemâsında bu durum müşahade edilen hususlar arasında yer almaktadır. Âlimlerin tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler ortaya koydukları görülmektedir. Ancak şu hususa işaret edilmelidir ki âlimler farklı alanlarda her ne kadar eser ortaya koymuş olsalar bile onların öne çıktığı bir alanın olduğu gerçekliği söz konusudur. Bu bağlamda bu çalışmaya konu olan ed-Dânî'nin uzmanlık alanının kıraat ilmi olduğu söylenebilir. İşte bu çalışma ed-Dânî için ikinci bir alan olarak değerlendirilebilecek olan hadis ilmi sahasındaki yeridir.

Ed-Dânî'nin Hâkim en-Nisâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) gibi mütekaddimün dönemine ait hadis usûlü ile ilgili eserleri tasnif edenlerle aynı çağda yaşadığı görülmektedir. Bu çalışmada onun *İlmu'l-hadîs* adlı eserinin Hâkim'in *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* isimli eseriyle mukayese edilmesi amaçlanmıştır. Yapmış olduğumuz araştırmada ed-Dânî ve Hâkim'in usûlü hadis ile ilgili bu çalışmalarının büyük benzerlikler taşıdığı

1 Bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İSAM 2014), 251 vd.; Lütfi Şeybân, *Endülüs* (İstanbul: Albaraka Türk Kültür Yayınları, 2014), 166-212.

tespit edilmiştir. Ed-Dânî çoğunlukla Hâkim'in bu eserine dayanmıştır.² Bu maksatla araştırmamızda her iki eser arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Mustalahu'l-hadîs ya da usûlü'l-hadîs, hadis rivâyetiyle bu rivâyetin asıl ve şartlarından, çeşitlerinden, ahkâmından, râvilerin hal ve şartlarından, merviyatın sınıflarından bahseden bir başka ifade ile metin ve senedin ahvâline müteallik kaideleri bildiren bir ilimdir. Bu ilim sayesinde Hz. Peygamber'e nisbetle ondan rivâyet edilen sünnete ait haberlerin incelenmesi ve gerçekten ona ait olanlarla olmayanların birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmuştur.³ Bu ilmin kaynakları mütekaddimûn ve müteahhirûna ait eserler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hâkim'in *Ma'rîfetü Ulûmi'l-hadîs* isimli eseri mütekaddimûna ait eserler arasında yer almaktadır.⁴ Talat Koçyiğit hadis ilminin ortaya çıkıp gelişerek tekâmül devrine varmasını birkaç devir içerisinde mütalâa ederek dördüncü devirde hadis ilmiyle ilgili telifin en geniş ve süratli şeklini aldığını, Hâkim en-Nisâbü'rî ve Hatîb el-Bağdâdî ve daha birçok müellifin meşhur kitaplarını telif ettiğini ifade etmiştir.⁵

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû Amr ed-Dânî 371/981 tarihinde Kurtuba'da doğmuştur. Öncele-ri İbnü's-Sayrafi diye anılmakla birlikte Endülüs'ün Valansia bölgesinde bulunan uzunca bir müddet yaşadığı Dâniye'ye nispetle ed-Dânî olarak meşhur olmuştur. Künyesi Ebû Amr olarak geçmektedir. Kaynaklar ondan “muhaddis”, “müfessir”, “mukrî”, “hâfız” ve “fâkih” olarak söz etmişlerdir.⁶

Küçük yaşlarda Kur'ân'ı Kerim'i ezberlemiş, ilim tahsili için Doğu bölgelerine seyahatte bulunmuştur. On dört yaşlarında ilim öğrenmeye başlamıştır.⁷ O bu yolculuklarını şöyle anlatmıştır: “397/1006'de yola çıkıp Kayravan'a uğradım orada dört ay kaldım. Bu dört ay içinde pek çok kişiden ders okudum. Sonra oradan Kahire'ye geçip hadis, fıkıh, Kıraat ve diğer ilimleri tahsil ettim. 398/1007 tarihinde Mısır'dan çıkıp hac ibadetini ifa etmek için Mekke ve Medine'ye gittim. Orada da ilimle iştigal edip

2 Ebû Ubeyde Meşhûr Hasan Âli Selmân, *Behcetü'l-müntefî' şerhu cüzün fî ulûmi'l-hadîs fî beyânî'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l munkatî* (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1438), 6.

3 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker şerhi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 5. (Çevirenin girişi)

4 İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 17-18.

5 İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker şerhi*, 7. (Çevirenin girişi)

6 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1374/1954), 3/1120; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403), 18/77.

7 Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'î'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997/1417), 2/774.

oradan tekrar Mısır'a döndüm. Mısır'dan Kayravan'a geçerek Kurtuba'ya ulaştım."⁸

Ebû Amr ed-Dânî siyâsî ve ictimâî istikrardan yoksun bir ortamda yaşamıştır. Saltanat kavgaları, halka baskı yapılması gibi nedenlerden dolayı karışıklıklar ortaya çıkmıştır. Müellifin Kurtuba'da huzur içerisinde ilimle meşgul olduğu söylenemez.⁹ Bu nedenlerden dolayı ed-Dânî buradan hicret ederek Serekosta'ya yerleşmek zorunda kalmıştır. Burada yedi yıl kaldıktan sonra memleketi Dâniye'ye oradan Meyurka adasına gidip sekiz yıl kaldıktan sonra tekrar Dâniye'ye gitmiştir. Burada âlim dostu Emîr Mücâhid b. Yûsuf'un (öl. 436/1044) onun vefatından sonra da yerine geçen oğlu Ali b. Mücâhid'in (öl. 468/1075) yakın ilgi ve dostlukları sayesinde huzurlu bir hayat geçirmiştir.¹⁰ Siyasî istikrardan yoksun bir dönemde yaşamışsa da ilim ve medeniyet yönünden münbit bir döneme denk geldiği belirtilmiştir. Hicrî dördüncü asır ilim, kültür ve medeniyet yönünden Endülüs'ün altın çağını yaşadığı bir yüzyıl olarak değerlendirilmiştir. Hiç şüphesiz bu ortam kişiler üzerinde etkili olmuştur.¹¹ Ed-Dânî 444/1053 senesinde vefat etmiştir.¹²

Ebû Amr ed-Dânî, pek çok hocası arasında Ubeydullah b. Seleme el-Yahsubî, Ebu'l-Feth Fâris b. Ahmed, Ebu'l-Hasan Tâhir b. Galbûn, Abdülazîz b. Ca'fer, Fâris b. Ahmed el-Hımsî, Tâhir b. Abdülmü'min el-Halebî ve Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî'den Kur'ân ve kıraat; Ahmed b. Firâs, Abdurrahman b. Osmân Zâhid, Halef b. İbrâhim el-Hâkânî'den kıraat, hadis ve fıkıh; Hasan b. Süleyman el-Antâkî'den kıraat ve tefsir; dayısı Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî'den kıraat, Arapça ve ferâiz; Ali b. Muhammed el-Maârîfî'den de hadis ve fıkıh okumuştur.¹³

Yetiştirdiği talebeleri arasında kendi oğlu Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Osman, ayrıca Abdurrahman b. Muhammed el-Kurtubî, Halef b. İbrâhim et-Tuleytulî, Abdullah b. Sehl el-Mürsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muzâhim, Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Mübeşşir, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, Muhammed b. Halef el-Kurtubî ve Ebû Dâvud Süleymân b. Necâh gibi

8 Zehebî, *Siyer*, 18/77; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006), 1/447.

9 Abdurrahman Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 75; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmî'u'l-beyân fî'l-kıraati's-seb'i'l-meşhûre*, nşr. M. Kemal Atik (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 8. (Neşreden in takdimi)

10 Zehebî, *Tezkire*, 3/1121; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/448.

11 Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî*, 89.

12 Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs ve esmâ'i ruvâti'l-hadis ve ehli'l-fikh ve'l-edeb ve zevi'n-nebâhe ve's-şî'r* (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1966), 305; Zehebî, *Siyer*, 18/77; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/448.

13 Zehebî, *Siyer*, 18/78; a.mlf., *Kurrâ*, 2/775; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/447; Abdurrahman Çetin, "Dânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/459. Hocalarının uzun bir listesi ve haklarında kısa bilgi için bk. Âli Selmân, *Behcetü'l-müntefî*, 17-57; Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî*, 102-112.

isimler zikredilebilir.¹⁴

İlminin genişliği ve ilme olan iştiağı gibi faziletleri tabakat kitaplarında zikredilmektedir. İlmî ehliyet, üstün zekâ ve kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu ifade edilmiş, büyük bir âlim ve kurrâ olduğu belirtilmiştir. O, “Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim ve ezberlediğim hiçbir şeyi unutmadım” demiştir.¹⁵

Daha çok kıraat ve Kur’ân tarihi alanında yazdığı eserlerle kendisinden sonrakilere kaynaklık teşkil etmiştir. Kıraat, resmu’l-mushaf, vakf-ibtida ve tecvid gibi alanlarda çok sayıda eserleri vardır. İbn Beşkûvâl (öl. 578/1183) bu konuda şunu söylemiştir. “ed-Dânî, Kur’ân ilminde, rivâyetlerinde, tefsir ve manalarında, Kur’ân’ın tarikleri ile irabında imam ve hâfız idi.”¹⁶

Ebü Amr ed-Dânî’nin yüz yirmi kadar eseri olduğu zikredilmiştir. *Câmi’u’l-beyân fi’l-kıraati’s-seb’*, *et-Teyisîr fi’l-kıraati’s-seb’* ve *el-Muhkem fi’naki’l-mesâhif* eserlerinden birkaçıdır.¹⁷

2. Hadis İlmindeki Yeri

Ed-Dânî’nin meşgul olduğu ilimlerden biri de hadis ilmidir. İbn Beşkûvâl, “O, hadisi, tariklerini, ricâlini ve naklini bilirdi” demiştir. Humeydî (öl. 488/1095) onu “muhaddis”, “müksir” ve “mukrî” olarak tavsif etmiştir.¹⁸ İbnü’l-Cezerî (öl. 833/1429) onu hadisi ve inceliklerini bilmede vukûfiyeti olan âlim bir zat olarak zikretmiştir. Zehebî (öl. 748/1348) onun *es-Sünenü’l-vâride fi’l-fiten* adlı eserini hadis ilmindeki uzmanlığına işaret olarak değerlendirmiştir.¹⁹ Yine Zehebî onun sünnete bağlılığının ön planda olduğuna yer vermiştir. Ayrıca yazısı güzel, zabtı çok sağlam ve hıfz ehlinde olduğu belirtilmiştir.²⁰

Ed-Dânî’nin bu çalışmaya konu olan eserinin ismi *İlmü’l-hadîs, Kitâbu beyâni’l-müsned ve’l-mürsel ve’l-munkatı’*, *Kitâbun fi mustalahi’l-hadîs*

14 Zehebî, *Siyer*, 18/78; a.mlf., *Kurrâ*, 2/775; İbnü’l-Cezerî, *Gâye*, 1/448; Çetin, “Dânî,” 8/459. Talebelerinin uzun bir listesi ve haklarında kısa bilgi için bk. Çetin, *Ebü Amr ed-Dânî*, 112-118.

15 Zehebî, *Tezkire*, 3/1121; a.mlf., *Kurrâ*, 2/775; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1403), 87.

16 Ebü’l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes’ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî, *Kitâbü’s-sıla fi’târîhi e’immeti’l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Lübnânî, 1989/1410), 593; Zehebî, *Tezkire*, 3/1121; İbnü’l-Cezerî, *Gâye*, 1/448.

17 Zehebî, *Tezkire*, 3/1121. Eserleri için bk. Ebü Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbilî, *Fehresetü mâ revâhü ‘an şüyühîhi mine’d-devâvini’l-musannefe fi’durûbi’l-ilm ve envâ’i’l-ma’ârif*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998/1418), 38, 64, 382; Zehebî, *Siyer*, 18/80-81; Çetin, *Ebü Amr ed-Dânî*, 125-260; Dâni, *Câmi’u’l-Beyân*, 14-26. (Neşredenın takdimi)

18 İbn Beşkûvâl, *es-Silâ*, 593; Zehebî, *Tezkire*, 3/1121.

19 Dâni’nin hadisle ilgili eserleri hakkında bk. Âli Selmân, *Behcetü’l-müntefî*, 8-10.

20 Zehebî, *Siyer*, 18/81; a.mlf., *Kurrâ*, 2/775; İbnü’l-Cezerî, *Gâye*, 1/448.

şeklinde. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selmân eseri *Cüz'un fî ulûmi'l-hadîs fî beyânî'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatı'* olarak neşre hazırlamıştır.²¹

Telif Edilmesinin Amacı: Müellif esere başlarken çalışmayı niçin telif ettiğini açıklamaktadır. Bu bağlamda eserin telif edilmesindeki gayeyi bazı kişilere hadislerin nakli, hadisler arasında münasip ve muttasılın keyfiyeti, muttasıl olmayan mürsel yine mevkûf ve munkatı' gibi istilâhların hakikatinin anlaşılması olarak açıklamıştır.²² Buna göre eserin mustalahı'l-hadîse dair olduğu, eserde hadis usûlüyle ilgili belli başlı bazı başlıkların yer aldığı söylenebilir.

Metodu: Eser beş bâbdan meydana gelmekte, her bâb da kendi içerisinde fasıllara ayrılmaktadır. Müellif konuları anlatırken özet şeklinde bir yol izleyeceğini sözü uzatmaktan kaçınacağını ifade etmiştir. Hadis talibinin kolaylıkla öğrenebilmesi için böyle bir metod uyguladığını belirtmiştir.²³ Hâkim ise *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde usûl-i hadîs ile ilgili elli iki konuya temas etmiştir.

Daha önce de zikredildiği üzere ed-Dânî çoğunlukla Hâkim en-Nisâbü'nin *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* adlı eserinden olduğu gibi bazı ibareleri almıştır. Müellif konuların anlaşılmasına yönelik teknik örnekler sunmakta ve bunları senedleriyle birlikte vermektedir. Bu bağlamda ed-Dânî'nin mezkûr eserinin mütekaddimûn dönemine ait eserlerin belirgin özelliği olan

- a) Konuların bâb ve "nev'i"lere ayrılarak değerlendirilmesi
- b) Konuların senedli bilgilerle işlenmesi
- c) Usûl konularının tamamına yer verilmemesi şeklinde özelliklere uyduğunu söylemek mümkündür.²⁴

Kitapta ed-Dânî on sekiz hocasından rivâyet nakletmiştir. Bunlar, İbrâhîm b. Muhammed b. Sa'dûn (öl. 400) dört, Ahmed b. İbrâhîm b. Ahmed (öl. 404/) iki, Ahmed b. Muhammed b. Bedr (öl. 400) bir, Ahmed b. Ömer b. Muhammed bir (öl. 399/), Hamza b. Ali iki, Halef b. İbrâhîm iki (öl. 402/), Seleme b. Saîd bir (öl. 406/), Süleymân b. Dâvûd üç, Abdurrahman b. Ahmed (öl. 409) bir, Abdurrahman b. Abdullah (öl. 411) bir, Abdurrahman b. Osmân (öl. 395) dört, Abdurrahman b. Ömer (öl. 416) iki, Abdulmelik b. Hasan altı (öl. ?), Abdulvehhâb b. Ahmed (öl. 407) dört,

21 Eserin ismi hakkında geniş açıklama için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Cüz'un fî ulûmi'l-hadîs fî beyânî'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatı'*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selmân (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2006/1427), 32-38; Âli Selmân, *Behcetü'l-müntefî'*, 70-75.

22 Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *İlmu'l-hadîs*, thk. Abdulhafiz Kattâş (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007/1428), 13.

23 Dâni, *İlmu'l-hadîs*, 14.

24 Çakan, *Hadîs Usûlü*, 18.

Ubeydullah b. Seleme (öl. 405) bir, Ali b. Muhammed (öl. 403) bir, Muhammed b. Ahmed (öl. 399) bir, Muhammed b. Abdullah (öl. 398) üç rivâyet şeklindedir.²⁵

Ed-Dânî eserine müsned konusuyla başlamakta, mürsel, mevkûf, maktû ve tedlîs konularıyla devam etmektedir.

2.1. Müsned Hadis

Ed-Dânî birinci bâbda “Rivâyetlerden Müsned Olanların Durumu ve Çeşitleri” başlığı altında ilk önce müsnedin tanımına yer vermiştir. Müsned, muttasıl olmasında şüphe olmayan rivâyetlerden muhaddisin hocasından semâ²⁶ yoluyla hocasının da kendi hocasından ta ki isnadın sahâbiye ondan da Resulullah’a ulaşarak rivâyetinin açığa çıkmasıdır. Muttasıl rivâyette râvilerin sikalarından olması gerekmektedir. Müellif burada kaynaklarda geçen esahhu’l-esânidden (en sahih isnadlar) örnekler vermiştir. Örneğin “Zührî’nin Sâlim’den onun da babasından merfû olarak rivâyeti”, “Mâlik’in Nâfi’den onun İbn Ömer’den merfu olarak rivâyeti”. Bunlar muttasıl merfuya örnektir.²⁷

Ed-Dânî konuyla ilgili örnek bir rivâyet olarak şunu kaydetmiştir: Hamza b. Ali → Ahmed b. Behzâz → Ebû Gassân → Abdulvehhâb b. Atâ → İbn Avn → Âmir’den → Nu’mân b. Beşîr dedi: Resûlullah’ı şöyle derken işittim: “Helâl bellidir haram da bellidir. İkisi arasında şüpheli şeyler vardır.” Ed-Dânî bu rivâyette kendisinin hocası Hamza’dan onun da Behzâz’dan rivâyeti işitmesinin açık olduğunu ifade etmiştir. Yine İbn Behzâz’ın Ebû Gassân’dan semâi sahihtir.²⁸ Ed-Dânî bu rivâyetin müsned muttasıl olduğunu ifade etmiştir. Çünkü rivâyet edenler ile kendisinden rivâyet edilenler arasında semâ doğru bir şekilde gerçekleşmiştir. Ed-Dânî konuyla ilgili ikinci bir örnek rivâyet olarak “Niyet hadisi”ni vermiştir. Bu rivâyetin de kendisinden rivâyet edenler ile edilenler arasında sahih bir semânın gerçekleşmesi nedeniyle müsned muttasıl olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Hâkim ise müsned konusunun büyük bir ilim olduğunu ifade ederek müsnedi şu şekilde tanımlamıştır: Muhaddisin hocasından ve aynı şekilde hocasının da kendi hocasından meşhur sahâbiye oradan da Resûlullah’a isnadı ulaştırarak hadisi rivâyet etmesidir. Hâkim konuyla ilgili olarak ed-

25 Bk. Âli Selmân, *Behcetü’l-müntefî*, 17-58. Bu rivâyetlerin tahriri de bu eserde yapılmıştır. Rivâyetlerin tahriri için ilgili esere bakılabilir.

26 Hadisi bizzat şeyh denilen muhaddisle bir araya gelerek ondan işitmek suretiyle gerçekleşir. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), “Semâ”, 355.

27 Dânî, *İlmu’l-hadis*, 15.

28 Dânî, *İlmu’l-hadis*, 15-16.

29 Dânî, *İlmu’l-hadis*, 18.

Dânî'den farklı örnekler vermiştir.³⁰ Ed-Dânî'nin tanımının Hâkim'in bu tanımı ile aynı olduğu söylenebilir. Yine Hâkim'in konuyla ilgili vermiş olduğu örnek rivâyetlerden sonra yapmış olduğu değerlendirmelerin ed-Dânî'nin zikri geçen yukarıdaki değerlendirmeleriyle aynıdır.

Ed-Dânî müsned bâbı altında konuyu yedi fasılda açıklamaktadır. Birinci fasılda sahâbinin “Biz şöyle yapardık”, “Şununla emrolunduk”, “Şöyle yapmakla emrolunduk, şundan nehyolunduk”, “Şu sünnettendir”, “Şu fitrattandır”, “Resûlullah aramızda iken biz şöyle derdik”, “Şunda bir beis görmezdik” gibi bu sigaları söyleyen şayet meşhur bir sahâbi ise bunun müsned muttasıl bir hadis olarak kabul edileceğini ifade etmiştir. Bu şekildeki hadisler Müsned isimli eserlerde tahrir edilmiştir. Sahâbî Allah Resûlünden bir şey zikretmese de müsned kabul edilir. Ed-Dânî konuyla ilgili olarak örnek rivâyetler sunmaktadır. Birinci örnek rivâyet İbn Ömer'den nakledilmektedir: “Resûlullah ve ashâbı aramızda iken fazilet sıralaması yapar ve bunun Resûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman şeklinde olduğunu söyler sonra susardık”. Ed-Dânî ikinci bir örnek rivâyeti de Enes b. Mâlik'ten nakletmektedir: “Biz ikinci namazını kılar, bir kişi Kubâ'ya gider oraya güneş yüksekken varırdı.” Üçüncü örnek rivâyet de Ebû Hureyre'den nakledilmiştir: “Beş şey fitrattandır. Tırnakları kesmek, bıyıkları kısaltmak, koltuk altındaki kılları yolmak, kasık bölgesini traş etmek ve sünnet olmak.” Ed-Dânî bu şekildeki örneklerin çok olduğunu, bu hadislerin bu konuya örnek teşkil ettiğini ifade etmiştir. O Hz. Peygamber zamanında sahâbinin çağdaşı birinden söylemesi ya da söylememesi durumunun eşit olduğunu bunun müsned olarak kabul edileceğini ifade etmiştir.³¹

Hâkim konuya “Resûlullah'tan Senedi Zikredilmeyen Müsned Bilgisi” başlığı altında yer vermiştir. Konuya dair üç örnek rivâyetten sonra Hz. Peygamber ile sohbet etmekle marûf olan bir sahâbinin (أمرنا أن نفعل كذا) و (نهينا عن كذا وكذا) و (كنا نؤمر بكذا) و (كنا ننهي عن كذا) و (وكنا نفعل كذا) و (كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم فينا) و (كنا لا نرى بأسا بكذا) و (كان يقال كذا وكذا) و قول الصحابي (من السنة كذا) “Şöyle yapmakla emrolunduk”, “şöyle şöyle yapmaktan yasaklandık” gibi ifadeler kullanması hadisin müsned olduğunu gösterir. Yine o bu hadislerin Müsned isimli eserlerde geçtiğini ifade etmiştir.³² Hâkim ed-Dânî'den farklı olarak bu rivâyetler hakkında muttasıl ifadesini kullanmamış sadece müsned demiştir.

Müellif ikinci fasılda râvilerin “أخبرنا”, “حدثنا”, “سمعناه”, “أنبأنا”, “أخبرت عن فلان” (falan kişiden haber “قرأه علينا” ve “قراءة عليه” şeklindeki rivâyet lafızlarının hepsinin kendisinde şüphe olmayan muttasıl rivâyetlere delâlet ettiğini ifade etmiştir. Ed-Dânî, müsnedin şartları arasında isnadında “أخبرت عن فلان” (falan kişiden haber

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyyetu ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 2010/1431), 143-148.

31 Dâni, *Ilmu'l-hadis*, 18-19.

32 Hâkim, *Ma'rife*, 161-163.

edildi), “ولا حديث عن فلان” (falan kişiden hadis yoktur), “بلغني عن فلان” (bana falandan ulaştı) şeklinde semâya kesinliği olmayan bu lafızların hadisi müsned tanımından çıkaracağını ifade etmiştir.³³

Hâkim müsnedin şartları alt başlığı altında mevkûf, mürsel, mu‘dal ve rivâyetinde müdellis râvinin olmamasını zikretmiştir. Bu şartlar dışında ed-Dânî’nin ifade ettiği “أخبرت عن فلانة” (falan kişiden haber verildi), “حدثت عن فلان” (falan kişiden tahdis edildi), “بلغني عن فلان” (falan kişiden bana ulaştı), “رفعه فلان” (falan kişi onu ref‘ etti), “أظنه مرفوعا” (onun merfû olduğunu zannediyorum) bu lafızların yer almaması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü bu lafızlar müsned tanımında yer alamaz. Hâkim bu şartlarla birlikte hadis için sıhhat hükmü veremeyeceğini ifade etmiştir. Sahih hadis için başka şartlar olduğunu onu kendi konusu içerisinde zikredeceğini ifade etmiştir.³⁴ Ed-Dânî Hâkim’in konuyla ilgili bütün değerlendirmelerini eserine almamış sadece bir kısmını almıştır.

Ed-Dânî üçüncü fasılda muan‘an hadis konusuna girmiştir. Muan‘an hadisi, nakledenlerinin “ن” (an) lafzıyla rivâyet ettikleri hadis olarak tanımlamıştır. Nakledenin kendisinden nakilde bulunulanla açık bir buluşması var olup semâ zikredilmese bile tedlîs yaptığı bilinmiyorsa hadis âlimlerinin icmasına göre müsned muttasıl kabul edilir.³⁵

Hâkim on birinci nev‘ başlığı altında “Kendisinde tedlis olmayan muan‘an hadisler” başlığı altında konuyu incelemiştir. Ed-Dânî’nin ise müsned ana babı içerisinde fasıl başlığı altında konuyu incelediği görülmektedir. Yani her iki müellifin farklı bir tasnif metodu ortaya koydukları görülmektedir. Hâkim hadis uzmanlarının ortak görüşüne göre muan‘an hadisin şayet râvileri tedlisin çeşitlerinden uzak iseler muttasıl olduğunu ifade etmiştir.³⁶

Ed-Dânî konuyla ilgili şu örnek rivâyeti vermektedir: “Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Kâdî bana tahdis etti. Ahmed b. Mes‘ûd → Muhammed b. Abdullah → İbn Vehb → Abdurrahman b. Ebi’z-Zinâd bana haber verdi. Hişâm b. Urve’den o babasından o da Hz. Aişe’den rivâyet etti (عن). Hz. Aişe dedi ki: Allah Resûlü (nafîle) oruç tutmaya başlar öyle ki biz onu hep oruçlu zannederdik. Bazen de tutmazdı ben onun artık oruç tutmayacağını tahmin ederdim. O en fazla şaban ayında oruç tutardı.” Ed-Dânî bu rivâyetle semâ zikredilmemiş olsa da müsned olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu rivâyetin râvileri Medineli olup onlarda tedlîs yoktur. Hicâz, Basra, Şam ve Mısır ehlinde bu şekilde vârid olan haberler de böyledir. Çünkü onlar da tedlîs yapmazlar.³⁷

33 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 22-23.

34 Hâkim, *Ma‘rife*, 149.

35 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 23-24.

36 Hâkim, *Ma‘rife*, 197.

37 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 24-26.

Hâkim'in vermiş olduğu örnek rivâyet ise farklı olup râvilerinin Mısrılı, Medineli ve Mekkeli olduklarını onlarda da tedlîs olmadığından, semâi zikretmelerinin ya da etmemelerinin eşit olduğunu ifade etmiştir. Hâkim başka bir örnek rivâyet verip bu rivâyetin râvilerinin Kûfeli ve Basralı olduklarını, tedlîs yapmadıklarını semâlarını zikretmemiş olsalar bile rivâyetlerinin sağlam olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Hâkim bu örneklere aykırı rivâyetlere de yer vermiştir. Zikrettiği bir rivâyetinde A'meş'in (öl. 148/765) "عن" lafzıyla Ebû Sâlih'ten rivâyetine yer vermiş ve A'meş'in Ebû Sâlih'ten bu hadisi işitmediğini ve rivâyetin munkatı' olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Bu bağlamda Hâkim'den farklı olarak ed-Dânî'nin konuyla ilgili aykırı rivâyetlere yer vermediğini görüyoruz.

Dördüncü fasılda ed-Dânî, "rivâyeti nakleden kişi "حدثني" (bana tahdîs etti), "لا سمعته يقول" (bir şey söylerken işitmedim) demeyip "قال كذا" (şöyle dedi), "فعل كذا" (şu şekilde yaptı) gibi lafızları kullanarak rivâyet ederse, rivâyet ettiği kişiden rivâyet etmekle biliniyor ve tedlîsten uzak biri ise naklettiği müsned muttasıl sayılır" demektedir.⁴⁰ Konu ile ilgili örnek hadis: Abdurrahman b. Ömer Mısır'daki evinde bize tahdîs etti ve dedi ki: Ebû Sâid el-Arâbî anlattı. Ali b. Abdulazîz → Ahmed b. Yûnus → Zühre → Ebû'z-Zübeyr bize anlattı dedi. O da Nafi'den işittim dedi ki: İbn Ömer şöyle dedi: Resûlullah'ı minberde şöyle derken işittim: "Her kim cumaya gelirse gusletsin".

İkinci örnek hadis: İbrâhîm b. Sa'dûn ez-Zâhid → Ahmed b. Muhammed → Ali → Ka'nebî → Mâlik → İbn Şihâb → Ömer b. Abdulazîz bir gün namazı tehir etti. Urve b. Zübeyr onun yanına geldi." Ed-Dânî İbn Şihâb'ın Urve ile sohbetinin bilinir olmasından ve yine tedlîsten de sâlim olmasından dolayı bu rivâyetin muttasıl olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yine ed-Dânî, Urve'nin şu hadîsteki sözünün de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. "Beşîr b. Ebî Mes'ud'un babasından tahdîs etmesi". Urve'nin Beşîr'den büyük olup Urve'nin onunla mülakâ olduğunu kesin bilinmesidir. Ayrıca Mâlik'in İbn Şihâb'dan "عن" onun da Mahmûd b. Rebî'den "عن" rivâyet ettiği. İtbân b. Mâlik âmâ olduğu halde kavmine imamlık yapıyordu." hadisinde de durum aynıdır. Ed-Dânî bu örneklerin kendisinden nakledilene göre muttasıl olduğunu ifade etmiştir. Ancak kendisinden nakledilen kişiden râvinin işitmediğini gösteren bir şey olursa muttasıl olmaz. Mesela nakledenin "بلغني" (bana ulaştı), "سمعت", "أن فلانا قال كذا" (falan kişinin şöyle dediğini işittim) buna benzer lafızlar kullanması muttasıl olmadığını gösterir. Çünkü birinci durumda ismini söylemeyen bir kişi bana tahdîs etti diyen birinin makamı değildir. Burada nakleden tesmiye ve tayin ettiği birinden nakilde bulunmuştur. Sonuncu

38 Hâkim, *Ma'rife*, 199-200.

39 Hâkim, *Ma'rife*, 200-201.

40 Dânî, *İlmu'l-hadîs*, 26-27.

durumda bu ihmal edilmiştir.⁴¹ Bu kısım ile ilgili olarak Hâkim'in eserinde benzer ifadeler tespit edilememiştir. Ed-Dânî'nin zikretmiş olduğu örnek rivâyetlerin Hâkim'in eserinde olmadığı müşahade edilmiştir. Ancak Hâkim'in konuyla ilgili benzer değerlendirmelerinin olduğu yukarıda ifade edilmiştir.

Beşinci fasılda ed-Dânî tabîinden birinin Resûlullah zamanında olan bir şeyi zikredip bu hususta Hz. Peygamberin sözünü vasfederek burada olan şeyi sahâbi için isimlendirmesi ve aralarında açık bir ittisâlin olmaması nedeniyle tabîinin bu olayı böylece sahabinin sözü olarak hikâye etmesi durumuna yer vermiştir. Örneğin Amre bnt. Abdurrahman'ın Allah Resulünden bir hususta şöyle şöyle demesi gibi. Hz. Aişe'nin de ona şu şekilde demesi gibi. Bu rivâyette onun ref' edilmesini ve mevsûl olmasını sağlayan bir şey yoktur.⁴² “أخبرني”، “حدثني” gibi bu tahdis sigalarının kullanımı şart değildir. Gerekli olan şey hoca ile öğrenci arasında lika (buluşma) ve muasarat (çağdaş olma) şartıdır. Bu nedenle bu hadis, muttasıl müsned kabilindendir.⁴³

Altıncı fasılda ed-Dânî sahâbinin Hz. Peygambere izafe etmediği, onun ismini zikretmeyip kendisinde bıraktığı bir sözü anlatması konusuna geçmiştir. Ehli hadis sahâbinin bunu Hz. Peygamber'de durdurmaksızın kendi rey olarak söylemesini engellemek için Nebî'den muttasıl müsned bir hadis olarak tahrir etmiştir.⁴⁴ Konu ile ilgili örnek hadis: Ebu Bekr Abdurrahman b. Ahmed bize tahdis etti. İshak b. İbrâhîm → Muhammed b. Ömer → Yahya b. İbrâhîm → Mutarrif b. Abdullah → Mâlik → Müslim b. Ebî Meryem → Ebû Sâlih → Ebû Hureyre dedi: “...Giyinik (oldukları hâlde) çıplak (gibi olan), (başkalarını kendilerine) cezbeden ve (kendileri de başkalarına) meyleden kadınlar ki onlar, başlarında deve hörgücü gibi topuzlar taşır. İşte bunlar ne cennete girerler ne de cennetin kokusunu alabilirler. Oysa cennetin kokusu çok çok uzak mesafelerden dahi alınır.” Ed-Dânî bu ve buna benzer hadisleri hakkında rey ve istinbatla bir şey söylemenin caiz olamayacağı durumlar olarak ifade etmiştir. Bunun gibi örnek rivâyetlerin Hz. Peygamber'e dayandırıldığı söylenmiştir. Böylece bunlar da müsned hadisler kapsamına girmektedir. Çünkü sahâbî bu hadisleri rey ile ifade edemez.⁴⁵

Ed-Dânî yedinci ve son fasılda kendisinden tahdis ettiği râviyle karşılaştığı bilinmeyen râvinin nakletmiş olduğu hadisin ittisaline hamledilmeyeceğini ifade etmiştir. Bu rivâyet mürsel olarak kabul edilir. Konu ile ilgili örnek hadis: İbrâhîm b. Sa'dûn bize tahdis etti. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî → Ali b. Abdulazîz → Ka'nebî → Mâlik → Zeyd b. Eslem →

41 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 27-30.

42 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 30-32.

43 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 32. (Muhakkikin dipnotu)

44 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 32-33.

45 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 34-36.

Atâ b. Yesâr → Sanâbihî Resûlullah'dan rivâyet etti. O dedi: “Güneş şeytanın boynuzları arasında doğar”. Yine “Mümin bir kul abdest aldığı anda” hadisi gibi örnek rivâyetler sohbeti bilinmeyip kendisinden rivâyet edilene yettiği sabit olmayan kişilerden vârid olmuştur. Ed-Dânî bu örnekleri çeşitleriyle açıklamak maksadıyla rivâyetlerden müsned olanların ayırt edileceğini ifade etmiştir.⁴⁶ Hâkim'in eserinde bu örneklerin yer olmadığı görülmektedir. Hâkim yukarıda da geçtiği şekliyle müsned konusunda tarifi yaptıktan sonra şartları ve müsnedin zıddı olan rivâyetlerden örnekler vermiştir. Ed-Dânî ise müsned olan ve olmayan rivâyetlerden birer ikişer örnek vererek konuyu işlemektedir. Müsned konusundan sonra ikinci babda mürsel bahsi gelmektedir.

2.2. Mürsel Hadis

Dânî konuyla ilgili “Hadislerden mürsel olanların açıklanması ve detayları” başlığını koymuştur. Tanım olarak “Muhaddisin muttasıl bir isnadla tabiinden rivâyet ettiği hadis” olup tabiinin “Resulullah şöyle dedi” ya da “Resulullah'tan şunu nakletti” demesidir.⁴⁷ Kûfeli ulemanın tamamına göre etbâu't-tabiîn ve onlardan sonra gelenlerin mürsel olarak rivâyet ettikleri de böyledir. Ancak buna itiraz edilmiştir. Ali b. el-Medînî ve etbâu't-tabiinden bir grubun ve bunlar dışındaki İbn Vehb'in Seleme b. Ali'den onun da “Resûlullah şöyle dedi” şeklinde sonrakilerin irsal yaptıkları şeklindeki rivâyetler mu'dâl diye isimlendirilir. Ed-Dânî, mürsel olarak zikrettiği bu çeşidin az olmasından dolayı öğrencilerin bilmesinin zor olduğunu söylemiştir. Mürsel rivâyetlerden bu çeşidin hadis kitaplarında az olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Mesela “Zührî'nin İbnü'l-Müseyyeb'den rivâyet etmesi onun Resûlullah şöyle dedi demesi”, yine “A'meş ve Mansûr'un İbrâhîm'den onun da Resûlullah dedi ki”, “Yahya b. Ebî Kesîr'in Ebû Seleme ve İkrime'den Resûlullah dedi ki”, “Hasan Basrî'nin Resûlullah dedi ki” şeklindeki Tabiinin Hz. Peygamber'den işiten sahâbiyi zikretmediği isnadlar örnek olarak zikredilmiştir.⁴⁹ Konu ile ilgili rivâyet: İbrâhîm b. Muhammed bize tahdis etti. Ahmed b. Muhammed → Ali b. Abdulazîz → Abdullah b. Mesleme → Mâlik b. Zeyd → Atâ b. Yesâr'dan nakledilmiştir. Dedi ki: Resûlullah dedi ki: “Sıcaklığın şiddeti cehennemnin kaynamasındandır.”⁵⁰

Hâkim'in konuyla ilgili başlığı “Kendisiyle ihticâc edilmesinde ihtilaf edilen mürsel bilgisi”dir. Hâkim bu konunun zor ve bu alanda uzman olanların az olduğunu ifade ederek başlamıştır. Hâkim muhaddislerin mürsel hadisin tanımında ihtilaf etmediklerini bunun da “Muhaddisin muttasıl isnadla tabiinden onun da “Resûlullah dedi” şeklinde rivâyet etmesidir.”

46 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 37-38.

47 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 39-40.

48 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 41. (Muhakkikin dipnotu)

49 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 40-41.

50 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 42-43.

Hâkim daha sonra kendisinden en çok mürselin kimlerden rivâyet edildiği konusuna değinmiştir.⁵¹ Ayrıca Hâkim, Kûfe ehline göre tabîin ve etbâu't-tabîin ve onlardan sonra gelen âlimlerden hadisi mürsel olarak rivâyet eden herkesin rivâyetini kendisiyle ihticâc edilen mürsel olduğunu zikretmiştir. Ancak o kendilerine göre bunun böyle olmadığını etbâu't-tabîinin mürsellerinin mu'dal olduğunu söylemiştir.⁵² Ed-Dânî ve Hâkim'in mürsel tanımlarının benzer olduğu görülmektedir.

Ed-Dânî tabîinin buna benzer irsâl ettikleri örneklerin çok olduğunu ifade etmiştir. Konu ile ilgili örnek rivâyet: Muhammed b. Bedr bize tahdis etti. Hüseyin b. Muhammed → Muhammed b. Hişâm → Fadl b. Alâ → Talha b. Amr → Atâ b. Ömer'den rivâyet etmiştir. O Resûlullah'ın yanına gidince onu uzanmış olarak görmüştür.” Atâ Ömer'den bunu irsâl etmiştir. Çünkü Atâ ona yetişmemiştir. Nakilde bulunanın kendisinden rivâyet ettiğiyle karşılaştığı bilinmiyor yine yaş itibariyle de görüşmesi mümkün olmayıp bu gibi hususlardan dolayı ikisi arasında semâi (işitme) kaldıran bu örnekler de böyledir.⁵³

Ed-Dânî konunun birinci faslında zahiren müsned olarak görünüp nakil tariklerini bilip, bunlarla fazlaca meşgul olan ve bunları birbirinden ayıran hadis ilminde uzman kişilerin bilebileceği bu bağlamda bu şekildedeki rivâyetin bilinmesinin zor olduğu mürsel hadis çeşidinin olduğunu ifade etmiştir. Konu ile ilgili örnek hadis: Halef b. İbrâhîm bize tahdis etti. Abdulvâhid b. Ahmed → Hasan b. Abdulâlâ → Abdurrezzâk → Ma'mer → Muhammed b. Vâsi' → Ebû Sâlih → Ebû Hureyre'den nakletti. O dedi: Allah Resûlü buyurdu: “Kim alışverişte pişman olup cayan kişiye kolaylık sağlarsa Allah da onun kıyamet gününde hesabını kolaylaştırır. Kim bir müslümanın sıkıntısını giderirse Allah da onun ahiret sıkıntılarını giderir. Kul kardeşine yardım ettiği müddetçe Allah da ona yardım eder.”⁵⁴ Ed-Dânî şayet bu isnad üzerinde hadis uzmanı olmayan biri araştırma yaparsa senedinin muttasıl olmasında şüphe etmeyeceğini ifade etmiştir. Ancak durum bu şekilde değildir. Bu rivâyet iki noktada mürseldir. Çünkü Ma'mer b. Râşid sika ve imam olmakla birlikte Muhammed b. Vâsi'den bir şey işitmemiştir. Muhammed b. Vâsi' de aynı şekilde adâlet ve yücelik sahibi biri olmakla birlikte Ebû Sâlih'ten bir şey işitmemiştir. O ikisi arasında birisi vardır. Bu rivâyet haberler arasında vârid olup pek çok kişinin vermiş olduğu bir örnektir. Bunu ancak konu hakkında bilgisi olan uzman kişiler ayırabilir.⁵⁵ Bu ifadelerin benzerinin birkaç değişiklik hariç Hâkim'in ese-

51 Hâkim, *Ma'rife*, 174.

52 Hâkim, *Ma'rife*, 178.

53 Dânî, *İlmu'l-hadis*, 44-45.

54 Dânî, *İlmu'l-hadis*, 45-47.

55 Dânî, *İlmu'l-hadis*, 47-49.

rinde de olduğunu görüyoruz.⁵⁶ Buna göre ed-Dânî ve Hâkim'in vermiş oldukları örnek rivâyet aynı olup rivâyetle ilgili yapılan değerlendirmenin benzer olduğu görülmektedir.

Ed-Dânî ikinci fasılda bölgelere göre kendilerinden mürsel rivâyetlerin en çok rivâyet edildiği şahısları zikretmiştir. Bunlar Medine ehlinen Saîd b. el-Müseyyeb, Mekke ehlinen Atâ b. Ebî Rebâh, Kûfe ehlinen İbrâhîm b. Yezîd en-Nehâî, Basra ehlinen Hasan b. Ebî'l-Hasan el-Basrî, Şam ehlinen Mekhûl, Mısır ehlinen Saîd b. Ebî Hilâl'dir. Tabîînden olmayıp bunlar dışında kendisinden mürsel rivâyetlerin nakledilmesi de çoktur.⁵⁷ Hâkim de bölgelere göre kendilerinden mürsel rivâyetlerin en çok rivâyet edildiği şahıslara yer vermiştir.⁵⁸ Yani ed-Dânî ile benzer ifadelerin olduğu görülmektedir.

Ed-Dânî daha sonra en sahih mürsellerin Saîd b. El-Müseyyeb'in mürselleri olduğunu ifade etmiştir. Çünkü o sahabe'nin çocuklarındandır. Babası ağaç altında biat edenlerdendi. (Ashâb-ı şecere) Babası Saîd Hz. Ömer, Osman, Ali, Talha ve Zübeyr gibi aşere-i mübeşşere ile görüşmüştür. Tabîîn arasında onlara yetişen yoktur. Saîd ve Kays b. Ebû Hâzim dışındakiler de onlardan işitmiştir. Bununla birlikte o, Hicaz ehlinin fakihî ve müftüsüdür. Mâlik b. Enes'in icmasını bütün ulemanın icması olarak değerlendirdiği fukahai seb'anın ilklerindendir. Onlar da Saîd b. El-Müseyyeb, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr, Urve b. Ez-Zübeyr, Hârice b. Zeyd, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdullah, Süleyman b. Yesâr'dır. Bazı âlimler Ebû Seleme'nin yerine Sâlim b. Abdullah'ı zikretmektedirler. Ayrıca âlimler onun mürsellerini inceleyince sahih isnadlara sahip olduğunu görmekteyiz. Bu şartlar başkalarının mürsellerinde yoktur.⁵⁹ Bu ifadelerin Hâkim'in eserinde yer aldığı tespit edilmiş olup ed-Dânî'nin Hâkim'in çalışmasından yararlandığı görülmektedir. Hâkim ed-Dânî'den farklı olarak en sahih mürsellerin Saîd b. El-Müseyyeb olmasının deliline yer vermiştir. Burada Saîd'in babasının ismini zikretmektedir. Babası Müseyyeb b. Hazn'dir.⁶⁰ Hâkim farklı olarak Yahya b. Maîn'den nakledilen "Mürsellerin en sahihi Saîd b. El-Müseyyeb'in Mürselleridir" rivâyetini zikretmiştir.⁶¹ Hâkim bundan sonra "Hadis ehline göre bu Mürsel rivâyetlerin

56 Hâkim yukarıda zikredilen "من أقال نادما" hadisin-den sonra şu ifadeleri kullanmıştır: هذا إسناد من نظر فيه من غير أهل الصناعة لم يشك في صحته وسنده وليس كذلك فإن معمر بن راشد الصنعاني ثقة مأمون ولم يسمع من محمد بن واسع و محمد بن واسع ثقة مأمون ولم يسمع من أبي صالح ولهذا الحديث علة يطول شرحها وهو مثل لألوف مثله من الأحاديث التي لا يعرفها إلا أهل هذا العلم. Hâkim, *Ma'rife*, 148-149.

57 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 49-51.

58 وأكثر ما تروى المراسل من أهل المدينة عن سعيد بن المسيب ومن أهل مكة عطاء بن أبي رباح ومن أهل مصر عن سعيد بن أبي هلال ومن أهل الشام عن مكحول الدمشقي ومن أهل البصرة عن الحسن بن أبي الحسن ومن أهل الكوفة عن إبراهيم بن يزيد النخعي وقد يروى الحديث بعد الحديث عن غيرهم من التابعين إلا أن الغلبة لرواياتهم. Hâkim, *Ma'rife*, 175.

59 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 51-54.

60 Hâkim, *Ma'rife*, 175.

61 Hâkim, *Ma'rife*, 177.

özelliğidir” demiş ve konu ile ilgili birkaç örnekle açıklamaya çalışmıştır.⁶² Ed-Dânî üçüncü babda mevkûf konusunu işlemiştir.

2.3. Mevkûf Hadis

Ed-Dânî’nin eserinde başlık olarak “Rivâyetlerden mevkûfun açıklanması ve çeşitleri” konulmuştur. Ed-Dânî bu babın öğrencilere gizli kalmayan açık seçik olan tarafı olmakla birlikte bu konuda sadece uzmanların bildiği gizli bir yönünün de olduğunu ifade etmiştir. Açık seçik olan kısım rivâyetlerden sahâbîde kalıp onları aşmayandır. Buna örnek verilecek olursa irsal olmaksızın hadisin sahâbîye dayandırılarak rivâyet edilmesidir. Râvinin sahâbîye ulaştığı esnada şöyle demesi, “O (sahâbî) şöyle şöyle dedi, şu şekilde yaptı, şöyle emretti gibi buna benzer cümleler” kullanmasıdır.⁶³

Ed-Dânî mevkûf isnatlara şu şekilde örnek vermiştir: “Zührî’nin Sâlim’den onun da babasında mevkûf olarak rivâyet etmesi”. Yine “Ubeydullah’ın Nâfi’den onun İbn Ömer’den “O şöyle dedi”. Başka bir örnek olarak “Zeyd b. Eslem babasından onun da Ömer’den mevkûf olarak rivâyet etmesi”. “A‘meş Mansûr’dan onun İbrâhîm’den onun da Alkame onun da Abdullah’dan mevkûf olarak rivâyet etmesi”. Bu örnekler sahâbeden nakledilen mevkûf rivâyetlerdir. Konu ile ilgili olarak ed-Dânî, Abdullah b. Mes‘ud’dan nakledilen bir rivâyete yer vermiştir. Bu gibi sahâbede duran/sona eren rivâyetlerin mevkûf olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Hâkim mevkûf hadis konusuna bir örnekle başlayarak hadis alanında uzman olmayan kişilerin söz konusu rivâyeti müsned zannedeceklerini ancak hakikatte müsned olmadığını ifade etmiştir. Çünkü rivâyetin sahâbîde kalan mevkûf bir rivâyet (فإنه موقوف على صحابي) olduğunu ifade etmiştir. Hadis sahâbînin akrânı olan birinden fiil olarak rivâyet edilmiştir. Hâkim hadis ehline bunun gizli kalmasının nadir bir durum olduğunu ifade etmiştir. Onun mevkûf tanımı şöyledir: “Hadişte mu‘dal ve irsâl gibi kopukluklar olmadan sahâbîden rivâyet edilmesidir. Sahâbîye ulaştığı esnada râvinin şöyle demesi, “O (sahâbî) şöyle şöyle dedi, şu şekilde yaptı, şöyle emretti gibi buna benzer cümleler” kullanması.⁶⁵ Görüldüğü gibi her iki müellifin mevkûf tanımları aynıdır. Bununla birlikte ed-Dânî’nin zikretmiş olduğu mevkûf isnad örnekleri Hâkim’in eserinde örnek rivâyetlerle işlenmiştir. Hâkim mevkûf hadislerle örnek vermekte, rivâyetlerden bazılarını zikretmekte, bunların niçin mevkûf olacağına ya da hangi sebeple mevkûf olamayacağına yer vererek konuyu açıklığa kavuşturmaktadır.⁶⁶

62 Hâkim, *Ma‘rife*, 177-178.

63 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 55-56.

64 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 57-58.

65 أن يروى الحديث إلى الصحابي من غير إرسال ولا إعضال فإذا بلغ الصحابي قال إنه كان يقول كذا وكذا وكان يفعل كذا وكذا وكان يأمر بكذا وكذا. Hâkim, *Ma‘rife*, 153.

66 Hâkim, *Ma‘rife*, 154-158.

Ed-Dânî konunun birinci faslında mevkûf rivâyetlerden gizli olana örnek vermiştir. Muğîre b. Şu‘be’den rivâyet edilmiştir: Resûlullah’ın ashâbı onun kapısını tırnaklarıyla çalarlardı.” Ehli hadis olmayan biri bunu Resûlullah’ın zikrinin geçmesi nedeniyle müsned zannedebilir. Ancak böyle değildir. Sahâbenin akrânından birinin fiilî olarak hikâye edilmesi nedeniyle mevkûftur. Onlardan birine dayanmamıştır. Bunun gibi sahâbiden gelen örnek rivâyetlerin nakledilme yolu böyledir.⁶⁷

Hâkim’in vermiş olduğu örnek rivâyet ve sonrasında rivâyetle ilgili yapmış olduğu değerlendirmenin ed-Dânî’nin değerlendirmesiyle aynı olduğu müşahade edilmiştir.⁶⁸

Ed-Dânî ikinci fasılda mevkûf hadislerle örnek vermiştir: Bize Ahmed b. İbrâhîm tahdis etti. Sa’d b. Abdurrahman → Uyeyne b. Hasîb → Mukassim → İbn Abbâs’tan rivâyet etmiştir: “Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”⁶⁹ Bu ayette geçen “فلا رفث” kelimesini cimâ, “الفسوق” kelimesini de günahlar olarak açıklamıştır. Cidâl ise arkadaşını kızdıracak kadar bir tartışmadır. Ed-Dânî bu ve buna benzer mevkûf rivâyetlerin sahâbenin tefsiri sayıldığını ifade etmiştir. Bu şekilde sahâbeden tefsir kabilinden gelen rivâyetler mevkûf değil müsned sayılır. Buna örnek vermiştir: Abdurrahman b. Abdullah bize tahdis etti. Muhammed b. Abdullah → Ahmed b. Umeyr → Muhammed b. Abdullah → Ebû bekr b. Ebî Üveys → Selmân b. Bilâl → Zeyd b. Eslem → İbn Ömer’den nakledilmiştir: Bir adam eşine arka taraftan yaklaştı. Bundan dolayı vicdanen çok rahatsız oldu. Bunun üzerine Allah “Kadınlarınız sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz gibi yaklaşın”⁷⁰ ayetini indirdi. Ed-Dânî diyor ki: Bu ve buna benzer rivâyetler mevkûf değil müsneddir. Çünkü sahâbî vahye ve inişine tanıklık etmiş olup ayetlerin niçin indiğinden haber vermişlerdir. Daha önce müsned konusunda ifade edildiği gibi bu müsned bir hadistir.⁷¹

Hâkim de bu gibi mevkûf rivâyetlerin sahâbenin tefsiri sayılacağını ifade etmiştir. Aynı rivâyete yer vermekle birlikte farklı bir isnadla nakletmiştir. Rivâyette de bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda bu rivâyet Câbir’den nakledilmiştir. Yahudiler “Kim eşiyle arka taraftan cinsel ilişkiye girerse çocuk şaşı doğar” demişler bunun üzerine Allah “Kadınlarınız sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz gibi yaklaşın” ayetini inzal etmiştir.” Hâkim bu rivâyeti zikrettikten sonra şöyle bir değerlendirme yap-

67 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 58-59.

68 ومثال ذلك ما حدثنا الزبير بن عبد الواحد الحافظ ثنا محمد بن أحمد الزبيقي ثنا زكريا بن يحيى المنقري ثنا الأصمعي حدثنا كيسان مولى هشام بن حسان عن محمد بن حسان عن محمد بن سيرين عن المغيرة بن شعبة قال : كان أصحاب قال الحاكم : هذا حديث يتوهمه من ليس من أهل الصنعة مسندا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرعون بابيه بالأظفار لذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بمسند فإنه موقوف على صحابي حكى عن أقرانه من الصحابة فعلا وليس منهم Bk. Hâkim, *Ma’rife*, 151-152.

69 Bakara, 2/197.

70 Bakara, 2/223.

71 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 60-63.

قال الحاكم : هذا الحديث وأشباهه مسندة عن آخرها وليست بموقوفة فإن الصحابي الذي“⁷² Buna “شهد الوحي والتنزيل فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا فإنه حديث مسند göre iki müellifin değerlendirmelerinin benzer olduğu görülmektedir.

Bâbın üçüncü faslında ed-Dânî mevkûf rivâyetlerden bir çeşidin de sahâbiye varmadan irsâl edilen olduğunu söylemiştir. Bunun bu bâbda-ki en zor bilinen çeşit olduğunu söylemiştir. Buna örnek rivâyet şudur: Muhammed b. Abdullah bize tahdis etti. Vehb b. Meysere → İbn Vaddâh → Samâdihî → İbn Mehdî → Süfyân es-Sevrî → Hammâd b. Zeyd → İbrâhîm en-Nehâî → İbn Mes‘ûd’dan rivâyet etti. O dedi: “Tabi olun bidat çıkarmayın. Bu size yeterlidir.” Bu İbn Mes‘ûd’dan mevkûf olarak rivâyet edilmiştir. Mevkûfdan önce mürseldir. Çünkü İbrâhîm, İbn Mes‘ûd’a yetişmemiştir. Başka bir örnek: Bize Abdulmelik b. Hasan haber verdi. Muhammed b. Abdullah → Muhammed b. Ya‘kûb → Bahr b. Nasr → İbn Vehb dedi: Bana Muhammed b. Amr haber verdi. O İbn Cüreyc‘den o da Süleymân b. Mûsâ’dan nakletti. Dedi ki: Câbir b. Abdullah dedi: “Oruç tuttuğunda kulağın ve gözünle haramlara, dilini yalana karşı kendini tut. Hizmetçinin ezâsına karşı sakın. Vakâr ve sekînet sahibi ol. Oruçlu olduğun gün ile olmadığın gün aynı olmasın.” Bu hadisin Câbir‘den dolayı yapısı gereği mevkûf olduğu zannedilmiştir. Bu hadis tevkif edilmeden önce mevkûf ve mürseldir. Çünkü Süleymân b. Mûsâ, Câbir‘den hadis işitmemiş ve onu görmemiştir. İkisi arasında Atâ b. Ebî Rebâh vardır. Hadis ashabının sadece fark edebileceği, bilebileceği bunun gibi incelikler çoktur. Ed-Dânî İbn Vehb’in kendisinden rivâyet ettiği Muhammed b. Amr’ın İbn Alkame olmadığını ifade etmiştir. Çünkü onunla karşılaşmamış, ayrıca İbn Cüreyc‘den rivâyet etmemiştir. O Mısır ehlinden meşhur şeyh Yâfi‘ diye tanınan başka bir kişidir.⁷³

Hâkim de aynı rivâyete “hadis talibinin mevkûf rivâyet çeşitlerinden bilmesinin gerekli olduğu şeyler” başlığı altında yer vermiştir. Sahâbiye ulaşmadan önce bu rivâyet mürseldir. Onun nakletmiş olduğu isnad şöyledir: “ما حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا بحر بن نصر حدثنا عبد الله بن وهب أخبرني“ Hâkim’in bu rivâyetten sonra yapmış olduğu değerlendirmenin ed-Dânî’nin ifadeleriyle aynı olduğu görülmektedir.⁷⁴ Ed-Dânî’nin burada yapmış olduğu şey bu örnekleri fasıllar başlığı altında sunmaktır. Hâkim ise konu başlığı altında bu örnekleri vermektedir.

Ed-Dânî dördüncü faslında bazı mevkûf rivâyetlerin olduğunu ancak bazı râvilerin bunları ulaştırmayıp müsned kılmadığı, sahâbide vakfederek böylece müsned olmayan rivâyetlerin olduğunu ifade etmiştir. Başkası

72 Bk. أخبرناه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصغار حدثنا إسماعيل بن إسحاق القاضي ثنا إسحاق بن أبي أويس حدثني“ مالك بن أنس عن محمد بن المنكدر عن جابر قال : كانت اليهود تقول : من أتى أمراته من دبرها في قبلها جاء الولد أحول { نسأؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم } فأنزل الله عز و جل : Hâkim, *Ma‘rife*, 155.

73 Dâni, *Ilmu’l-hadis*, 66-67.

74 Bk. Hâkim, *Ma‘rife*, 158.

bu rivâyetleri onlara dayandırarak bunlar müsned grubundan sayılmıştır. Bunu ancak hadis hafızlarından uzman kişiler bilebilir. Örnek rivâyet: Bize Ahmed b. Firâs haber verdi. Abdurrahman b. Abdullah → Bana dedem söyledi. Süfyân b. Uyeyne → Mansûr → Rib'î b. Hirâş → Ebû Mes'ûd dedi: “Utanmadıktan sonra istediğini yap” sözü nübüvvet sözlerinden ezberlenen şeyler arasındadır. Bu hadisi İbn Uyeyne Mansûr’a ulaştırmamış (tek kalmış) Ravh b. el-Kâsım ona tabi olmuştur. Ed-Dânî Sevrî, Şu‘be ve bu ikisi dışındakilerin müsned şeklindeki iki rivâyetine yer vermiştir.⁷⁵

Hâkim bu rivâyete “hadis talibinin bazı râvilerin onu ulaştırmayıp dayandırmayarak aslında müsned olan bir başka mevkûf hadis çeşidi olup bunun bilinmesinin gerekli olduğu” ibaresi altında yer vermiştir. Hâkim rivâyeti kendisine tahdis edenin Ebû Zekerîyya Yahya b. Muhammed olduğunu ifade etmiştir. O rivâyetten sonra Sevrî, Şu‘be ve bu ikisi dışındakilerin Mansûr’dan bu rivâyeti müsned şeklinde naklettiklerini ifade etmiştir. Ravh bunu ulaştırmayıp durdurmuştur. Hâkim bu hadisin örneklerinin çok olduğunu bunu ancak bu alanda uzman olan kişilerin bilebileceğini ve bu rivâyetlerin mevkûf sayılmayacağını ifade etmiştir.⁷⁶ Ed-Dânî’nin Hâkim’den bu değerlendirmeleri aldığı görülmektedir. Ed-Dânî Hâkim’den farklı olarak Sevrî, Şu‘be ve bu ikisi dışındakilerin müsned şeklindeki iki rivâyetine yer vermiştir. Ed-Dânî dördüncü babda maktû hadis konusunu işlemiştir.

2.4. Maktû Hadis

Ed-Dânî maktû ve munkatî‘ terimini aynı manada kullanmıştır. İsnadlarda olan munkatî‘ mürselin dışındadır. Tabîinin sözlerinde vârid olur. Örnek isnadlar; “Zührî’nin Saîd’den rivâyet etmesi. O şöyle dedi”, “Zührî ve Hişâm b. Urve’nin Urve’den rivâyet etmesi O dedi ki:”, “A‘meş ve Mansûr’un İbrâhîm’den rivâyet etmesi O dedi:” Bunun gibi Tabîinin dediği şeylerde gerçekleşir. Munkatî‘ iki gizli kısma ayrılmaktadır. Hadis hâfızları arasında sünenlerde bu ikisini ayıracak kişiler azdır. Birinci kısma örnek: Muhammed b. Abdullah bize tahdis etti. İshâk b. İbrâhîm → Selâm b. Abdulazîz → Yûnus → İbn Vehb dedi ki: Mesleme b. Ali, Abdurrahman b. Zeyd’den bana haber verdi. O dedi ki: Bir adam (رجل) Nevvâs b. Sem‘ân’dan bana anlattı. Dedi ki: Resûlullah şöyle dedi: Hiçbir kalb yoktur ki Rabbinin iki parmağı arasında olmasın. Dini üzerinde sebat vermeyi dilediğini orada sabit kılar. Saptırmayı dilediğini de saptırır.” Ebû Muhammed es-Sakalî bize tahdis etti. Muhammed b. Abdullah → Osmân b. Simâk → Eyyûb b. Süleymân → Ebû Ravh → İbn Mûsâ → Hilâl → el-Cerîrî → Ebû Alâ Hanzalâ oğullarından iki adamdan Şeddâd b. Evs dedi ki: Resûlullah bizden birinin namazda şöyle demesini severdi.

⁷⁵ Dâni, *İlmu’l-hadis*, 68-69.

⁷⁶ Hâkim, *Ma’rife*, 159.

Allahım bütün işlerde senden sebât, doğrulukta sabır, selîm bir kalb, doğru söyleyen bir dil, nimetlerine şükür, güzel ibadet etmeyi, bildiğin günahlarıma af isterim. Bildiğin şeylerin şerrinden sana sığınırım. Bildiğin şeylerin hayrını senden isterim.” Bu ve bunun gibi örnekler Abdurrahman ve Nevvâs arasında meçhul bir kişinin, Ebû'l-Alâ ve Şeddâd arasında iki adamın bulunmasından dolayı munkatı'dır.⁷⁷

Hâkim maktû ve munkatı'yı aynı anlamda kullanmamıştır. Bu bağlamda her iki müellif arasında bir farklılık vardır. Ed-Dânî'nin konu ile ilgili zikrettiği birinci rivâyet Hâkim'in eserinde geçmemektedir. İkinci rivâyet ise orada da geçmekte ve yapılan değerlendirmenin aynı olduğu görülmektedir.⁷⁸

Ed-Dânî babın birinci faslında isnadında ismi zikredilmeyip munkatı' olmayan hadisin vârid olduğunu ifade etmiştir. Bu bazı râvilerin isimlendirme hususundaki kusurundan kaynaklanmaktadır. Başka biri ismi bilinmeyen râviyi isimlendirmiştir. Konu ile ilgili örnek: Abdurrahman b. Osmân bize tahdis etti. Kasım b. Asbağ → Ahmed b. Züheyr → Müslim b. İbrâhîm → Selâm b. Miskîn → Katâde bir adamdan “لجرح ن ع” o da Ebû Hureyre'den O da Nebiden rivâyet etti. Dedi ki: Kur'an'da otuz ayet olan bir sûre vardır ki onunla bir adam için şefaât edilse onu cennete koyar”. Selâm'ın Katâde'den rivâyet ettiği kişi tesmiye edilmemiştir. Şu'be onu isimlendirmiştir. Diğer örnek: Bize İbn Affân tahdis etti. Kasım → Ahmed b. Hayseme → Babam → Yahya b. Saîd → Şu'be bana Katâde anlattı. Selâm'ın ismini söylemediği adam Abbâs el-Cüşemî'dir. Hadis böylece müsned olmaktadır. Zahirde bu çeşit munkatı' olan hadisi dirayetli bu alanda uzman hadis hâfızları kişiler tanıyabilir.⁷⁹

Hâkim isnadda ismi zikredilmeyip munkatı' olmayan iki hadise örnek vermekte bu rivâyetlerin ed-Dânî'nin örnek rivâyetlerinden farklı olduğu görülmektedir. Her ne kadar örnek rivâyetler farklı olsa da konu ile ilgili değerlendirmenin aynı olduğu tespit edilmiştir.⁸⁰

İkinci fasılda ed-Dânî ikinci çeşit munkatı'nın isnadda gerçekleştiğini ifade etmiştir. İrsâl konumunda olan rivâyet tabîiye ulaşmadan önce hadisin kendisinden rivâyet edildiği kişiden râvinin işitmemesi şeklindedir. Bu hadis çeşidine mürsel denilmeyip munkatı' denilir. Konu ile ilgili örnek rivâyet: Abdulmelik b. el-Hasan icazet yöntemiyle bize haber verdi. Muhammed b. Abdullah → Ebu'n-Nadr Muhammed b. Yûsuf → Muhammed b. Abdullah b. Süleymân → Muhammed b. Sehl → Abdurrezzâk → Sevrî → Ebû İshâk → Zeyd b. Yûsey' → Huzeyfe dedi: Resûlullah dedi: “Şayet size Ebûbekr'i halife bırakırsam o güçlü ve güvenilir biridir. Allah için ki-

77 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 72-77.

78 Hâkim, *Ma'rife*, 180-181.

79 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 77-80.

80 Hâkim, *Ma'rife*, 181-184.

nayıcının kınaması onu işlerinden geri bırakmaz. Şayet Ali’yi size tayin etsem o doğru yolda olup doğru yola iletir. Sizi dosdoğru yolda (sırat-ı müstakim) sabit kılar.” Ed-Dânî bu isnadın üzerinde araştırma yapıp düşünen birinin ittisâl ve senedi göreceğini ifade etmiştir. Çünkü Abdurrezzâk’ın Sevrî’den semâî meşhur bir durumdur. Bununla meşhur olduğu biliniyor. Yine Sevrî’nin Ebû İshak’tan semâî meşhur bir şeydir. Bu rivâyette iki yerde inkıta vardır. Buna göre Abdurrezzâk bunu Sevrî’den işitmemiştir. Bunu Nu’mân b. Ebî Şeybe’den o da Süfyân’dan işitmıştır. Aynı şekilde Süfyân Ebû İshak’tan işitmemiştir. Bunu Şerîk’ten o da Ebû İshak’tan işitmıştır. Maruf imamlardan bir imamın rivâyetiyle meşhur olmuş bütün râviler böyledir. Haberin durumunu açıklayıcı bir şekilde bunun munkatı‘ olarak isimlendirilmesinde, ancak hadis tarihlerini toplayıp ayıran uzman kişilerin bilebileceği hadis usulü ilminin teknik kısımlarındandır.⁸¹

Hâkim munkatı‘nın üç çeşit olduğunu ifade ederek konuya başlamıştır. Üçüncü çeşit munkatı‘ rivâyet hakkında ed-Dânî’nin yukarıda vermiş olduğu örnek rivâyet ve değerlendirmenin burada da olduğu tespit edilmiştir.⁸² ed-Dânî son olarak tedlis konusunu işlemiştir.

2.5. Tedlis

Ed-Dânî son bâbda “Ashâb-ı Hadîs İçerisinde Müdellis Râvilerin Durumu ve Tabakalarının Taksimi İle Mezheplerinin Açıklanması” başlığına yer vermiştir. Ed-Dânî konu ile ilgili tedlisi⁸³ zemmeden rivâyetlere yer vermiştir. Daha sonra ed-Dânî, hadiste tedlisin altı çeşit olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Hâkim’in konu ile ilgili başlığı farklı olup o da tedlisi yeren rivâyetlerle başlamıştır.⁸⁵

Ed-Dânî müdellis râvilerin tabakalarından birincisini şöyle nitelemiştir: Râvinin muhaddis gibi daha üstü ya da aşağısından olan sika kişilerden tedlis yapmasıdır. Ancak bu çeşit tedlis yapılması haberi kabul edilip nakli ile ihticâc edilecekler topluluğundan bu râvileri çıkarmaz. Ebû Süfyân, Talha b. Nâfi‘, Katâde ve başkaları olan tabiîn grubu bunlardandır.⁸⁶ Bu kısmın Hâkim’in eserinde de yer aldığı görülmektedir. Ancak Hâkim burada konu hakkında iki rivâyete yer vermiştir.⁸⁷

Ed-Dânî ikinci tabakayı şöyle ifade etmiştir: Kendisinden hadisi işitip onu görmüş olan hadiste tedlis yapan bir topluluğun kendisinden işitmemiş olanlara şöyle demesi: “Falan kişi şöyle dedi”. Konu ile ilgili örnek

81 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 80-84.

82 Hâkim, *Ma’rife*, 184-186.

83 Tedlis, râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında bir terimdir. Bk. Bünyamin Erul, “Tedlis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262.

84 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 85-87.

85 Hâkim, *Ma’rife*, 354.

86 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 87-88.

87 Hâkim, *Ma’rife*, 356.

rivâyet: Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hasan icazet usûlüyle haber verdi. Muhammed b. Abdullah dedi: Muhammed b. Ahmed bana haber verdi. İbrâhîm b. Muhammed → Ali b. Haşrem dedi. İbn Uyeyne Zührî'den bize dedi ki: Ona denildi: Bunu Zührî'den işittin mi? Dedi: Hayır Zührî'den işitenden de duymadım. Bana Abdurrezzâk Ma'mer'den o da Zührî'den rivâyet etti.⁸⁸ Bu rivâyetin Hâkim'in eserinde bu kısımda yer aldığı tespit edilmiştir.⁸⁹

Ed-Dânî bunun bir benzerinin Muhammed b. İshak, Ebû İshak, Muğîre ve Hüseyim b. Yesîr'den sabit olduğunu ifade etmiştir. Hüseyim'in ashabının bir topluluğundan rivâyet edildiğine göre onlar kendisinde müdelles rivâyet bulunan kişilerden rivâyet almayacaklarına dair toplanmışlardır. Böylece zikretmiş oldukları her hadiste "Husayn ve Muğîre İbrâhîm'den bize tahdis etti" dedikleri anlaşıldı. Bunu bitirince onlara dedi ki: Bugün sizin için tedlis yapıldı mı? Hayır yapılmadı dediler. Dedi ki: Muğîre'den zikretmiş olduğu şeyler arasında bir harf bile işitmedim. Ben "Husayn ve Muğîre benim işitmiş olduklarım dışında bana tahdis etti" dedim. Ahmed b. Hanbel Kavârîrî'nin şunu söylediğini işitmiş: Vekî Hüseyim'e şunu yazdı. Tedlis yapmış olduğu senin bu hadislerini bozdu.⁹⁰ Bu rivâyetlerin Hâkim'in eserinde yer almayıp başka rivâyetlerin olduğu tespit edilmiştir.⁹¹

Üçüncü tabaka: Bir grubun kim olduğu nereden oldukları bilinmeyen meçhul bir topluluktan tedlis yapması. Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hemmâm es-Sükûnî, Ebû Miskîn ve Ebû Hâlid ve bunlar dışındaki hadis uzmanlarının isimlerine vakıf olamadıkları meçhul kimselerden rivâyet etmesi bu türdendir. Ebû Hemmâm bunun dışında olup o Velîd b. Kays'tır. Yine Şu'be b. Haccâc'ın meçhul bir topluluktan tahdis etmesi bu gruptandır. Yine Bakıyye b. el-Velîd'in isimlerine ve adâletine vakıf olunmayan bir topluluktan tahdis etmesi de bu şekildedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Şayet Bakıyye meşhur kimselerden rivâyet ederse onun nakli makbuldür. Ancak meçhul kimselerden naklederse makbul değildir."⁹²

Hâkimin üçüncü grupta zikretmiş olduğu tabakanın ed-Dânî'nin yer verdiği tabaka olduğu görülmektedir. Yukarıda zikredilen örnek rivâyetin Hâkim'in eserinde de olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında Hâkim başka bir rivâyete de yer vermiştir. Ayrıca Buhârî'nin hocası olan İsa b. Musa'nın sika ve makbul biri olduğunu Buhârî'nin *el-Câmî 'u's-sahîh*'inde onunla ihticac ettiğini ifade etmiştir.⁹³

Dördüncü tabaka: Mecruh râvilerden rivâyet ettikleri hadislerde ted-

88 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 89-90.

89 Hâkim, *Ma'rife*, 357-358.

90 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 90-92.

91 Hâkim, *Ma'rife*, 357-358.

92 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 92-94.

93 Hâkim, *Ma'rife*, 359-361.

lis yapıp tanınmamaları için onların isimlerini ve künyelerini değiştiren bir grup. Konuyla ilgili örnek rivâyetler şunlardır: Abdurrahman b. Osmân tahdis etti. “حدثنا”، Kâsım b. Asbağ dedi. Ahmed b. Züheyr dedi. Yahya b. Maîn'den şu hadisi söylerken işittim. “Kim haşta olarak ölürse şehit ölmüş olur”. Haccâc İbn Cüreyc'den rivâyet etti. “عن” O da İbrâhîm b. Ebû Atâ'dan “عن” o da Musa b. Verdân'dan “عن” nakletti. İbn Cüreyc künyeyi zikreder İbn Atâ derdi. O İbrâhîm b. Ebû Yahya'dır. Abdulvehhâb b. Münîr bize haber verdi. Ahmed b. Muhammed → Abbâs ed-Dûrî → Yahya b. Maîn dedi. İbrâhîm b. Ebû Yahya yalancının biridir. İbrâhîm b. Ebû Atâ dediği zaman İbrâhîm b. Ebû Yahya şeklinde künyelerdi. O Rafîzî ve Kaderî olup sika değildir. Kelbî Atiyye'nin kendisine şunu söylediğini rivâyet etti: Seni Ebû Saîd diye künyeledim. Ed-Dânî dedi: Sevrî İbrâhîm b. Hirâse'den tahdis etti. Şöyle dedi: İshak bize tahdis etti. Süleymân b. eş-Şâzekûnî dedi: Kim hadisle dindarlaşmak istiyorsa Ameş ve Katâde'den onlar “biz ikimiz onu işittik” (سمعناه) demedikçe onu almasın”.⁹⁴

Hâkim de dördüncü tabakada bunu zikredip yukarıda örnek olarak verilen rivâyetler onun eserinde de yer almaktadır. Bununla birlikte Hâkim birkaç farklı rivâyete daha yer vermiştir.⁹⁵

Beşinci tabaka: Kendilerinden çok şey işitmiş bir topluluktan tedlis yapmış bir topluluğun bazen de bazı şeyleri kaçırmış olup onu tedlis yapan bir tabaka. Ali b. el-Medînî dedi: Süfyân b. Uyeyne bazen tedlis yapmak istediğinde “On kişi Zebîd'den nakletmiş. Mâlik b. Miğvel Mürre'den o da Abdullah'dan rivâyet etmesi bunlar arasındadır.” Ali b. el-Medînî dedi: Züheyr ve İsrâîl Ebû İshak'tan nakletmişlerdir. O dedi ki: Ebû Ubeyde'de “حدثنا” yoktur. Fakat Abdurrahman b. el-Esved babasından o da Hz. Peygamber'den rivâyet etmiştir. O dedi: İstinca üç taşla olur.” Süleymân b. eş-Şâzekûnî dedi: Bundan daha acayip ve gizli bir tedlis işitmedim.”⁹⁶

Hâkim de ed-Dânî'nin bu tabakada zikrettiği gruba beşinci kısımda yer vermiş olup örnek rivâyetlerin de aynı olduğu görülmektedir. Ancak Hâkim farklı olarak iki rivâyete daha eserinde yer verip bu tabakada müteahhirûn ve mütekaddimûn muhaddislerden bir topluluğun rivâyet etmiş oldukları hadislerin *Sahîh* isimli eserlerde tahrir edildiklerini ifade etmiştir. Bunu ancak bu ilimde uzman olup işittikleri ve tedlis yaptıklarını ayırtabilecek kişilerin tespit edebileceğini ifade etmiştir.⁹⁷

Altıncı tabaka: Kendilerini hiç görmeyip âlî ve nâzil bir semâ ile işitmedikleri hocalardan rivâyet eden bir grup. Örnek olarak Ebu'l-Velîd et-Tayalîsî dedi. Rey ehlinden kendisine Eşres denilen bir arkadaşım bana anlattı. Dedi ki: İshak b. Râşid'den bize anlatan Muhammed b. İshak bize uğradı.

94 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 94-96.

95 Hâkim, *Ma'rife*, 363-366.

96 Dâni, *İlmu'l-hadis*, 96-97.

97 Hâkim, *Ma'rife*, 367-368.

İshak b. Râşid bize uğrayıp şöyle demeye başladı. “Zührî bize tahdis etti, Zührî bize tahdis etti” (ثنا الزهري ثنا الزهري) Dedi ki ben ona dedim: İbn Şihâb ile nerede karşılaştın? Karşılaşmadığını söyledi. Beyti Makdis’de ona uğradığını ve ona ait bir kitap bulduğunu söyledi. Ed-Dânî bu kısım ile ilgili örnek vârid olduğundan bazı şeyler zikredeceğini ifade etmiştir. Hasan Ebû Hureyre, Câbir, İbn Ömer ve İbn Abbâs’dan kesinlikle işitmemiştir. Ayrıca Ameş Mekke’de gördüğü halde Enes b. Mâlik’ten işitmemiştir. Ahmed b. Abdullah ondan bir hadis işitmıştır. Ayrıca Şa’bî Aişe, Abdullah b. Mes’ûd, Üsâme b. Zeyd, Ali b. Ebû Tâlib (onu gördüğü halde), Muaz b. Cebel ve Zeyd b. Sâbit’ten işitmemiştir. Yine Katade Enes b. Mâlik’ten bir hadis hariç sahâbeden birinden işitmemiştir. Ayrıca Mekhûl’un sahâbeden rivâyetlerinin tamamı da bu şekildedir. Bunların hepsi hadis hafızları olup tariklerini toplayan kişiler dışındakilere gizli kalmıştır. Ed-Dânî Hicaz, Hameyn, Mısır ve tedlisle bilinmeyen yerlerin ehlinin mezheplerinde tedlisin olmadığını ifade etmiştir. Yine Horasan ve Cebel, İsfahan, Fars ülkeleri ve Horasan, Maveraünnehr, yine Afrika ve Trablus, Kayrevan ve Endülüs’te imamlardan birinin tedlis yaptığını bilmiyorum. Kûfe ehlinin muhaddislerin çoğu tedlis yapmışlardır. Basra halkından ise az bir kısım tedlis yapmıştır. Bağdat ehli ise mütekaddim ve müteahhir hocalarından tedlis yapan yoktur. Ancak Ebû Bekr Muhammed b. Süleymân’ın tedlis yaptığı zikredilmiştir.⁹⁸

Ed-Dânî’nin altıncı tabakada zikrettiği bilgilerin Hâkim’in eserinde de yer aldığı görülmektedir. Ancak Hâkim Bağdat ehlini tedlis açısından altı tabaka şeklinde isimleri zikretmiş ve bunların tedlis tabakasında yer almadıklarını ifade etmiştir.⁹⁹

Ed-Dânî’nin hadis usulü konusunda yerini tespit etmek bakımından kendisine atıfta bulunan ulemâ ve eserlerinin tespiti önem arz etmektedir. Onun bu alanın kaynak eserlerinde yer alıp almadığı sorusu önem arz etmektedir.

3. Ed-Dânî’ye Yapılan Atıflar

Hadis usulü eserlerinde ed-Dânî’ye bazı atıflarda bulunulduğu görülmektedir. İbnü’l-Mülakkın (öl. 804/1401) *el-Mukni’ fi ulûmi’l-hadis* isimli eserinde muan’an rivâyetin ittisalının başkasıyla açığa çıkan munkatî ve mürsel kabilinden olduğunu ifade etmiş ve doğru olan ed-Dânî’nin icma olduğunu ifade ettiği görüş olduğunu belirtmiştir. Muan’anın müdelles olmaması ve râvilerden bir kısmının bir kısmı ile lika imkânı şartıyla muttasıl kabilinden sayılacağını ifade etmiştir. İbn Kesîr de bu konuda ed-Dânî’ye atıfta bulunan âlimler arasında yer almaktadır.¹⁰⁰

98 Dâni, *İlmu’l-hadis*, 97-98.

99 Hâkim, *Ma’rife*, 368-375.

100 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü’l-Mülakkın el-Mısırî, *el-Mukni’ fi ulûmi’l-hadis*, thk. Câvid A’zam Abdülazîm (Riyad: y.y., 1403/1992), 148; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Ba’isu’l-hasis şerhu ihtisârü ulûmi’l-hadis* (Riyad: Mektebetü’l-me’arif, 1996/1417), 1/168.

Ed-Dânî'nin “muan'an hadisle ilgili olarak nakledenin kendisinden nakilde bulunulanla açık bir buluşması var olup semâ zikredilmese bile tedlîs yaptığı bilinmiyorsa hadis âlimlerinin icmasına göre müsned muttasıl kabul edildiği” ifadesini İbn Hacer (öl. 852/1449) Hâkim'den aldığını ve bunun çok uygun olduğunu söylemiştir. Çünkü Hâkim hadis imamlarından biri olup bu konuda çalışmaları vardır. İbnü's-Salah da (öl. 643/1245) ondan kitabında çokça nakilde bulunmuştur.¹⁰¹ Ayrıca İbn Hacer her müsne din merfu ve her müsne din muttasıl olduğunu ancak bunların aksinin olmayacağını ifade edip bunun Hâkim'in görüşü olup ed-Dânî'nin de bu görüşün üzerinde durup devam ettirdiğini ifade etmiştir.¹⁰² Emîr es-San'ânî de bu ibareye yer vermiştir.¹⁰³

Zerkeşî ve Sehâvî'nin (öl. 902/1497) ed-Dânî'den yapmış olduğu iktibas şöyledir: “Sahâbî'nin bir sözü kendisinde durdurarak anlatması onların ancak bir rivâyeti mevkûf olarak söyleyeceğine mani olmak için Ehli hadisin de bunu Müsned isimli kitaplarda tahrir etmesidir.”¹⁰⁴

Son dönemde yazılan hadis usulü eserlerinde Tâhir el-Cezâirî ile Mahmûd Tahhân muan'an hadiste iki râviden birinin diğerinden rivâyet etmesinin bilinmesi şartını ed-Dânî'den nakletmektedir.¹⁰⁵ Bu bilgiler ışığında ed-Dânî'nin bazı değerlendirmelerinin hadis usulü eserlerinde yer aldığı, kendisine atıf yapıldığı söylenebilir.

SONUÇ

Ed-Dânî Endülüs'te yetişmiş önde gelen kıraat âlimlerinden birisidir. Küçük yaşlardan itibaren ilme büyük iştiağı olan ed-Dânî, ilmî yolculuklar yapmış önemli merkezlerde hocalardan tedrisatta bulunmuş çok yönlü bir âlimdir. O, kıraat başta olmak üzere hadis ilminde de uzman olduğunu İlmü'l-hadîs gibi bu alanla ilgili eserler telif ederek ortaya koymuştur.

Bu çalışmaya konu olan mezkûr eserin hadis usulü konusunda beş başlığı ele alıp incelediği görülmektedir. Müellif konuları bab ve fâsıllarla

101 İbn Hacer, *en-Nüket âlâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî b. Hâdi Umeyr (Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994), 1/96.

102 İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/507. Bir diğer atıf için bk. 2/531.

103 Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li meânî tenkîhu'l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveydâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1417/1997), 1/235.

104 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'âlâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynel'abidin b. Muhammed Belâ Ferîc (Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419), 1/313. Diğer atıflar için bk. 2/23-24; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetu's-sünne, 2003/1424), 1/162. Diğer atıflar için bk. 1/204, 206.

105 Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l-matbu'atî'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/189; Mahmûd Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 1417/1996), 87. Bu konuda ayrıca bk. Dâni, *Kitâbu fî ilmi'l-hadîs*, *Kitâbu beyâni'l-müsne d* ve *'l-mürsel ve 'l-munkatı'*, thk. Ali b. Ahmed el-Kindî (Kahire: Müessesesi li'n-neşr, 2006/1427), 8.

işlemekte, öğrenci için konuyu fazla detaylara götürmeden kolay bir yöntem tercih etmektedir. Bu nedenle eser Hâkim'in *Ma 'rifetu Ulûmi 'l-hadîs* isimli telifi yanında küçük bir risale görünümündedir.

Ed-Dânî bu çalışmasında konuların anlaşılmasına yönelik teknik örnekler sunmakta ve bunları senedleriyle birlikte vermektedir. Buna göre bu çalışmanın mütekaddimûn dönemine ait hadis usulü eserlerinin belirgin özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Müsned, mürsel, mevkûf, maktû ve tedlis konularının örnekleriyle birlikte incelendiği bu çalışmada ed-Dânî çoğunlukla Hâkim en-Nisâbûrî'nin *Ma 'rifetu ulûmi 'l-hadîs* adlı eserine dayanmış, Hâkim'in eserinden birebir aynı ifadelerin alındığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte bazı örnek rivâyetlerin ed-Dânî'nin eserinde Hâkim'in çalışmasından farklı olarak yer aldığı belirlenmiş, her iki müellif arasında farklı bir tasnif olduğu belirlenmiştir. Ayrıca ed-Dânî bazı yerlerde Hâkim'den farklı olarak birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Hâkim'in eserinde olmayıp ed-Dânî'de yer alan bu örnek rivâyetler ve kendisine ait değerlendirmeler ile eser kıymete haizdir.

Bu kıymete binaen ed-Dânî'den sonra ve çağdaş dönemde yazılan hadis usûlü ile ilgili eserlerin ed-Dânî'ye atıfta bulundukları tespit edilmiştir. Buna göre ed-Dânî telif etmiş olduğu bu eserle hicrî dördüncü asırda önemli musannifler arasında yer almıştır.

KAYNAKÇA

- Âli Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr Hasan. *Behcetü'l-müntefî' şerhu cüzini fî ulûmi'l-hadîs fî beyânî'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l munkatı'*. Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1438.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları 2009.
- Çetin, Abdurrahman. “Dâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/459. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fî'l-kıraati's-seb'i'l-meşhûre*. nşr. M. Kemal Atik. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Cüz'un fî ulûmi'l-hadîs fî beyânî'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatı'*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2006/1427.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *İlmu'l-hadîs*. thk. Abdulhafîz Kattâş. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007/1428.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbu fî ilmi'l-hadîs, Kitâbu beyânî'l-müsned ve'l-mürsel ve'l-munkatı'*. thk. Ali b. Ahmed el-Kindî Kahire: Müessese li'n-neşr, 2006/1427.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Tavzihu'l-efkâr li meânî tenkîhu'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveydâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Erul, Bünyamin. “Tedlis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetu ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 2010/1431.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs ve esmâ'i ruvâti'l-hadîs ve ehli'l-fikh ve'l-edeb ve zevi'n-nebâhe ve's-şi'r*. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1966.
- İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî. *Kitâbü's-sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1989/1410.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî. *Nuhbetu'l-fiker şerhi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî. *en-Nüket âlâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebî b. Hâdî Umeyr. Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühîhi mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-'ilm ve envâ'i'l-ma'ârif*. thk. Muhammed Fuâd Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998/1418.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*. thk. Câvid A'zam Abdülazîm. Riyad: y.y., 1403/1992.

Özdemir, Mehmet. *Endülü's*. İstanbul: İSAM, 2014.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetu's-sünne, 2003/1424.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Ba'isu'l-hasîs şerhu ihtisâru ulûmi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 1996/1417.

Şeybân, Lütfî. *Endülü's*. İstanbul: Albaraka Türk Kültür Yayınları, 2014.

Tahhân, Mahmûd. *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 1417/1996.

Tâhir el-Cezâirî. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-matbu'atî'l-İslâmiyye, 1416/1995.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1374/1954.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997/1417.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *en-Nüket 'âlâ mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynel'abidin b. Muhammed Belâ Ferîc. Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419.

Bölüm 2

ARAP MESELLERİ VE KUR'ÂN

Fadime KAVAK¹

¹ Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, fkavak@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8817-4771.

Giriş

“Benzemek” manasına gelen “müsûl (مُسُول)” kelimesinden türetilen mesel (مَثَل), Arap edebiyatında edebi değeri olan nesir türlerinden biridir. Çoğulu “emsâl” (أَمْثَال) biçiminde gelir.¹ Öncelikle belirli bir durum ve olay için söylenen meseller, daha sonra insanlar arasında yaygınlaşıp benzer durumlar için de dile getirilir.²

Genelde sözlü olarak nakledilen meseller; bir milletin yaşam biçimini, sosyal yapısını, dilini, kültür ve medeniyetini yansıtan hikmet ve nasihat dolu veciz sözlerdir; bu yüzden de kolayca hafızalarda kalabilmektedir. Filolojik yönden de kalıplaşmış, değişmez ifadelerle sahiptir.³

Arap Edebiyatında büyük bir yer teşkil eden meseller, dönem itibariyle Cahiliye ve İslâmî olmak üzere ikiye ayrılır. Cahiliye meselleri, o dönemdeki olayları, adetleri, inanışları ve kişileri ele alırken; islâmî meseller ayetlere, hadislere, sahabe ve tabiin sözlerine isnad edilir.⁴ Meseller yapı itibariyle de mücezz, hurâfî ve kıyâsî olarak üçe ayrılır: Mücezz meseller az sözle çok şey ifade eder ve yaygın olarak kullanılır. Hurâfî meseller, genelde hayvanların veya insan dışı varlıkların dilinden aktarılan sözlerdir. Kıyâsî meseller ise; soyut kavramları teşbih, tasvir ve temsil yoluyla anlatan ifadelerdir. Bu tür mesellere Kur’ân ve hadislerde çokça rastlamak mümkündür.⁵

Teşbih ve kinaye gibi edebi sanatları içeren ve edebiyatın en güçlü kaynaklarından olan Arap mesellerinin oluşumunda pek çok etken vardır. Bunlardan biri de Kur’ân-ı Kerim’dir. Araplar bazı Kur’ân ayetlerinin manalarından, peygamber kıssalarından veya peygamberler dışındaki kişilerden bahseden ayetlerden esinlenip meseller türetmişlerdir. Bu meseller, İslâmiyet’in ortaya çıkışından sonra da Müslümanların konuşmalarında, yazılarında ve şiirlerinde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Kur’ân’ın tesiriyle oluşan mesellere daha çok hicri IV. asırdan sonra tedvin edilen emsal kitaplarında rastlamak mümkündür. Bunlar; Ebû Mansûr es-Se‘âlibî’nin (ö. 429/1038) “*et-Temsîl ve’l-muhâdara*”, “*Simâru’l-kulûb fi’l-mudâf ve’l-mensûb*” isimli iki eseri; el-Meydânî’nin (ö. 518/1124) “*Mecme’u’l-emsâl*”ı, ez-Zemahşerî’nin “*Müşteksâ’l-emsâl*”ıdır. Hicri IV. asrın sonlarından önce yazılan Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin (ö.400/1009) “*Cemheratü’l-emsâl*” ve Hamza el-İsfahânî’nin (ö. 360/971) “*ed-Dürratü’l-fâhi-*

1 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâr-u Sâdır, Beyrût, t.y., XI, 610.

2 Durmuş, İsmail “Mesel”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı yay., Ankara, 2004, XXIX, 293-296.

3 Demirayak, Kenan, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, Cantaş yay., İstanbul, 2016, s. 198-199.

4 Kutamış, ‘Abdülmecid, *el-Emsâlü’l-‘arabiyye*, Dârü’l-fikr, Dimaşk, 1988, s. 125-129; Durmuş, “Mesel”, XXIX, 293-296.

5 Kutamış, *el-Emsâlü’l-‘arabiyye*, s. 28-32; Durmuş, “Mesel”, XXIX, 293-296.

ra” isimli eserlerinde ise bu tür meseller nadiren görülür.⁶

Kur’ân’dan ilham alınarak oluşturulan meseller; genelde Peygamberleri, onlar dışındaki kişileri veya varlıkları konu almaktadır. Cümle yapısı açısından incelendiğinde ise ya “ef’alü min” (أَفْعَلُ مِنْ) kalıbında ya da isim tamlaması şeklinde olduğu görülmektedir. Emsâl kitaplarında bahsi geçen bu meseller şunlardır:

A. (أَفْعَلُ مِنْ) biçiminde olanlar

Arap emsâli arasında “ef’alü min” (أَفْعَلُ مِنْ) vezninde gelen pek çok mesel vardır. Bunlar herhangi bir hususta mübalağa ifade etmek için söylenen ve iki şey arasında kıyaslamanın yapıldığı sözlerdir. Bu mesellere konu olan insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar, sahip oldukları vasıflarıyla birer sembol ve örnek haline gelmişlerdir.⁷ Kur’an’ın etkisiyle oluşan mesellerde de Ebû Leheb ve karısı, örümcek, suya kanmayan develer, Hz. Meryem’in hurma ağacı, şah damarı vb. sahip oldukları özellikleriyle simge haline gelmişlerdir. Bu meseller ve kendilerinden ilham olunan ayetler şunlardır:

1. أَتَبُّ مِنْ أَبِي لَهَبٍ : “Ebû Leheb’den daha çok zarar eden”

(النَّبَابُ), (تَبَّ) fiilinin masdarı olup “kaybetmek, zarar etmek, helak olmak” manalarına gelir.⁸ (أَتَبُّ) kelimesi de bu kökten türetilen ism-i tafdildir ve “daha çok zarar eden, kaybeden” anlamına gelir. Mesel; Hz. Peygamber’in amcası Ebû Leheb ve karısının eleştirildiği Tebbet sûresi 111/1. ayetten (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) alınmıştır.⁹

2. أَخْسَرَ مِنْ حَمَّالَةِ الْحَطَبِ : “Dedikodu yapıp söz taşıyandan daha çok hüsrana uğrayan”

Meselde “odun taşıyan” anlamına gelen (حَمَّالَةُ الْحَطَبِ) ile kastedilen kişi; Ebû Sufyân’ın kız kardeşi, Ebû Leheb’in de karısı Ümmü Cemîl’dir. Hz. Peygamber’e kötülük yapmak ve zarar vermek için dikenli çalı çırpıyı onun geçeceği yola koyduğu söylenir. Tâbiîn döneminin önde gelen müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735), Mücâhid (ö. 103/721) ve es-Süddî (ö. 127/745); onun insanlar arasında düşmanlığı yaymak ve kızıştırmak için dedikodu yapıp laf taşıdığını söyler. Ayet ve meseldeki “odun taşıyan” ifadesindeki odunla dedikodu ve laf taşımak kastedilmektedir. Birisini kışkırtan ve aklını çelen kimse için de “Falanca, falancaya laf taşıyor” anla-

6 Kutâmiş, *el-Emsâlü’l-‘arabiyye*, s. 152.

7 ‘Âbidîn, ‘Abdülmecîd, *el-Emsâl fi’n-nesri’l-‘arabiyyi’l-‘kadîm*, Dâru’l-ma’rife el-câmî’iyye, İskenderiye, t.y., s. 89.

8 ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed ‘Abdurrezzâk, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru’l-hidâye, y.y., t.y., II, 56.

9 el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratü’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, ‘Abdülmecîd Kutâmiş, Dâru’l-fikr, y.y., 1988, I, 285; el-Meydânî, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecme’u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdülhamîd, Dâru’l-ma’rife, Beyrût, t.y., I, 150.

mında (فَلَانٌ يَخْطُبُ عَلَى فَلَانٍ) denilir. Mesel; Tebbet suresinin 111/4. ayetinden (وَأَمْرٌ أَنَّهُ حَمَالَةٌ الْحَطَبِ)¹⁰ ilham alınmıştır.

3. أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ : “Şah damarından daha yakın”

Bu manada söylenilen diğer bir mesel (أَدْنَى مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) ifadesidir.¹¹ Her iki mesel de “Biz ona şah damarından daha yakınız” anlamına gelen Kâf sûresi 50/16. ayetten (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) alınmıştır. Emevî dönemi şâirlerinden Zürrümme (ö. 117/735) bir beytinde “Ölüm bana şah damarından daha yakın” anlamında (وَالْمَوْتُ أَدْنَى لِي مِنَ الْوَرِيدِ) demiştir.¹²

4. أَوْهَنُ مِنْ بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ : “Örümcek yuvasından daha dayanıksız”

Aynı anlama gelen bir diğer mesel de (أَوْهَى مِنْ بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ) sözüdür. Örümcek yuvası o kadar zayıf ve dayanıksızdır ki, nefes (üfleme) bile onu bozabilir.¹³ Meselin söylenmesinde Ankebût 29/41. ayet (إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لِبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ) “Kuşkusuz evlerin en dayanıksızı örümcek yuvasıdır” etkili olmuştur. Ayette, Allah’tan başkasına dayananların ne kadar zayıf bir sığınağa güvendikleri belirtilmektedir.¹⁴

5. أَفْرَعُ مِنْ فُؤَادِ أُمِّ مُوسَى : “Musa’nın annesinin kalbinden daha boş”

Mesel, “Musa’nın annesi gönlü boş olarak sabahladı” anlamındaki Kasas 28/10. ayetten (وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا) esinlenerek oluşturulmuştur. Araplar arasında (بَيْتُ فَلَانٍ أَفْرَعُ مِنْ فُؤَادِ أُمِّ مُوسَى) “Falancanın evi Musa’nın annesinin kalbinden daha boş” denilir.¹⁵

6. أَشْرَبُ مِنَ الْهِيمِ : “Suya kanmayan develerden daha çok içen”

(الْهِيمُ) kelimesi, (أَهْيَمُ - هَيْمَاءُ) kelimesinin çoğuludur ve “çok susamış ve suya kanmayan develer” anlamına gelir. Mesel, “Suya kanmayan susamış develer gibi içeceksiniz” anlamındaki Vâkı’a sûresi 56/55. ayetten (فَتَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ) alınmıştır.¹⁶

7. أَخْرَقُ مِنْ نَاكِئَةٍ غَزْلَهَا : “Eğirdiği yünü bozandan daha aptal”

Meselde bahsi geçen kişi Kureyşli Ümmü Rayta bintü Ka’b b. Sa’d b. Teym’dir. Meselin oluşumunda, Nahl 16/92. ayet (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَفَضَتْ غَزْلَهَا) “İpliğini iyice eğirip bükükten sonra (tekrar) çözüp bozan kadın gibi olmayın” etkili olmuştur. Müfessirler ayetteki bu kadının ip

10 el-‘Askerî, *Cemheratü’l-emsâl*, I, 431; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, I, 256.

11 el-‘Askerî, *Cemheratü’l-emsâl*, II, 115; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, II, 129.

12 el-‘Askerî, *Cemheratü’l-emsâl*, I, 443; ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer, *el-Müsteksâ fî emsâli’l-‘Arab*, Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, Beyrût, 1987, I, 121.

13 el-‘Askerî, *Cemheratü’l-emsâl*, II, 329; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, II, 382; ez-Zemahşerî, *el-Müsteksâ fî emsâli’l-‘Arab*, I/441.

14 Komisyon, *Kur’ân Yolu*, Diyanet İşleri Başk. Yay., Ankara, 2006, IV, 270-271.

15 el-‘Askerî, *Cemheratü’l-emsâl*, II, 3289; es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr, *et-Temsîl ve’l-muhâdara*, thk. ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, ed-Dâru’l-‘arabiyye li’l-kitâb, y.y., 1981, s. 20; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, II, 90; ez-Zemahşerî, *el-Müsteksâ fî emsâli’l-‘Arab*, I, 271.

16 el-‘Askerî, *Cemheratü’l-emsâl*, I, 566; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, I, 389.

eğirdiğini, cariyelerine de ip eğirmelerini söyleyip daha sonra bozmalarını istediğini ifade etmişlerdir.¹⁷

8. أَضْيَقُ مِنْ سَمِّ الْخِيَاطِ: “İğne deliğinden daha dar.”

Bir şeyin gerçekleşmesinin imkânsızlığını ifade eden mesel,¹⁸ “Deve iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremezler” anlamına gelen A’râf 7/40. ayetten (لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) ilham alınmıştır. Ayet, Allah’ın ayetlerini yalanlayan, inkâr eden kimselerin cennete giremeyeceklerini ifade eder.¹⁹

9. أَعْظَمُ مِنْ نَخْلَةِ مَرْيَمَ: “Meryem’in hurma ağacından daha bereketli.”

Daha bereketli ve faydalı olanı ifade etmek için söylen meselde, Meryem 19/25. ayet (وَهَرَي إِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا) “Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün” etkili olmuştur.²⁰

B. İsim Tamlaması Şeklinde Olanlar

Kur’ân’ın tesiriyle oluşan mesellerin bir kısmı da isim tamlaması şeklinde gelmektedir. Bu tür meseller genelde peygamberleri ve kıssalarını konu alırken, bir kısmı da Hz. Meryem ve Kârûn’u ya da Ashabı kehf ve köpeğini, Üzeyir’in eşeğini içermektedir. Bu meseller ve kendisinden esinlenen ayetler şöyledir:

1. (شُهْرَةُ آدَمَ) “Âdem’in şöhreti”

Tanınmışlığı ve şöhret olmayı ifade eden bir meseldir. Kur’ân’da Bakara 2/31, 33, 35, 37.; Âl-i İmrân 3/33, 59.; Mâide 5/27., A’râf 7/19, 26, 27, 31, 35, 172., İsrâ 17/70. ve daha pek çok ayette Hz. Âdem’den bahsedilmektedir. Hz. Âdem ilk insandır ve onu tanımayan da yoktur. Bu yüzden tanınmışlığıyla mesele konu olmuştur.

Ebû ‘Abdillâh b. el-Haccâc, kendisini, ziyaret etmek istediği bir liderin yanına almayan hacibi şikâyet ettiği ve bu mesele de yer verdiği şu beyitlerde yöneticiye şöyle seslenir:²¹

خَادِمُكُمْ يَشْكُو وَقَدْ جَاءَكُمْ ... غِلَظَةُ بَوَائِكُمْ الْخَادِمِ
أَنْكَرَنِي عَنْكُمْ عَلَى رَعِيهِ ... فَلَمْ أَرَلْ فِي عَجَبٍ دَائِمٍ
لَأَنْتَ نَبِيٌّ بَنَى آدَمَ ... مُذْ خُلِفُوا أَشْهَرُ مِنْ آدَمَ

Ziyaretinize gelen kulunuz (bendeniz) hacibinizin kabalığından şikâyet ediyor

17 el-Meydânî, *Mecme’u l’-emsâl*, I, 255.

18 el-‘Askerî, *Cemheratü l’-emsâl*, II, 3.

19 Komisyon, *Kur’ân Yolu*, II, 526.

20 es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr, *Simâru l’-kulûb fi l’-mudâf ve l’-mensûb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-me‘ârif, Kâhire, 1965, s. 306; ez-Zemahşerî, *el-Müsteksâ fi emsâli l’-‘Arab*, I, 441.

21 es-Se‘âlibî, *Simâru l’-kulûb*, s. 39.

O, yetkisini kötüye kullanarak beni huzurunuza almadı.. Ben de hala şaşkınlık içindeyim

Çünkü beni Âdemoğulları yaratıldığından beri herkes tanır...

2. (سَفِينَةُ نُوحٍ) “Nuh’un gemisi”

Her türlü eşyayı içine alan şeyleri ifade etmede söylenen bir meseldir. Çünkü Hz. Nûh, gemisine her şeyden bir çift almıştır. Hz. Peygamber de bir hadisi şerifinde şöyle demiştir:

(إِنَّ عَثْرَتِي كَسَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا وَمَنْ تَأَخَّرَ عَنْهَا هَلَكَ)

“Kuşkusuz benim zürriyetim (soyum sopum), Nuh’un gemisi gibidir. Kim o gemiye binerse kurtulur, binmezse helak olur.”²²

3. (عُمُرُ نُوحٍ) “Nuh’un ömrü, yaşı”

Ömrün uzun olduğunu ifade eden bir meseldir. Hz. Nûh’un mesele konu olmasının nedeni Ankebût 29/14. ayette (فَلْيَبِثْ) “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا” *“And olsun biz Nûh’u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı”* Nûh peygamberin uzun yıllar yaşadığına dikkat çekilmesidir. Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) de; Nûh as.’ın bin sene yaşadığını, onun elli yaşında kavmine peygamber olarak gönderildiğini ve dokuz yüz elli sene de insanları dine davet ettiğini söyler.²³

Abbasi şairlerinden Ebu’l-‘Atâhiye de (ö. 210/825), Nûh (as.)’ın ömrünün uzunluğuna işaret ettiği bir beytinde şöyle demiştir:²⁴

(لَتَمُوتَنَّ وَإِنْ عُمُرْتُ مَا عُمُرُ نُوحٍ)

“Hz. Nûh kadar yaşasan da eninde sonunda öleceksin.”

4. (غَرَابُ نُوحٍ) “Nuh’un kargası”

Yavaş, acele etmeyen kimseleri ifade etmede söylenen bir meseldir. Böyle kişiler için (أَبْطَأُ مِنْ غَرَابِ نُوحٍ) *“Nuh’un kargasından daha yavaş”* veya (فُلَانٌ لَا يَرْجِعُ حَتَّىٰ يَرْجِعَ غَرَابُ نُوحٍ) *“Falanca, Nuh’un kargası dönmeden geri gelmez”* denilir. Çünkü rivayete göre; Nûh (as.), yeryüzünün sular altında kalıp kalmadığını öğrenmek için kargayı gönderir. Fakat o bulduğu bir leşle oyalanır ve geri dönmez. Bunun üzerine de yavaşlığı ifade etmede darb-ı mesel olur.²⁵

22 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 39. Bir başka rivayette de Hz. Peygamber’in şöyle dediği söylenir: (قَرَعَ الْأَنْعَامَ فَلَا عَثْرَتَ لِمَنْ أَجَلَ أَهْيَافَ بَلَدٍ لَمْ يَحِثْ وَنَزَّيْ فَمَنْ لَمْ يَبِثْ لَهَا لُتَمَ) *“Benim sülâlem Nuh’un gemisi gibidir. Kim ona binerse kurtulur; binmezse boğulur.”* (Bkz. Ebu’s-Şeyh el-İsfahânî, *Kitâbü’l-emsâl fi’l-hadisî’n-nebevî*, thk. ‘Abdül‘alî ‘Abdülhamîd Hâmid, ed-Dâru’s-selefiyye, Bombây, 1987, s. 385.)

23 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 41.

24 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 42.

25 es-Se‘âlibî, *et-Temsil ve’l-muhâdara*, s. 19; es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 40; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, I, 119; II/67.

5. (مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ) “İbrahim’in makamı”

Hiz. İbrahim’in Kâbe’yi inşa ederken baştığı ve ayak izinin çıktığına inanılan taş ya da o taşın bulunduğu yere makam-ı İbrahim denilir. Bakara 2/125. (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) “*Makamı İbrahim’den kendinize bir namaz yeri edinin*” ve Âl-i İmrân 3/97. ayette (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ) “*Orda apaçık deliller, Makamı İbrahim vardır*” buyrulmuştur. Bu yüzden her yüce makam için darb-ı mesel olmuştur.²⁶

6. (نَارُ إِبْرَاهِيمَ) “İbrahim’in ateşi”

Soğukluk ve selamete darb-ı mesel olmuştur. Çünkü Hiz. İbrahim ateşe atıldığında ateş onu yakmamıştır. Meselin oluşumunda, Enbiyâ 21/69. ayet (يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ) “*Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve esenlik ol!*” etkili olmuştur.²⁷

7. (صُحُفُ إِبْرَاهِيمَ) “İbrahim’in suhufu”

Terkedilen ve unutilan şeyler için söylenen bir meseldir. Birisi kendisini unutan dostuna; (مَا كَانَ حَقِّي أَنْ أُنْسَى وَطَوَيْتَنِي فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ) “*Ben unutulacak biri değildim. Ama sen beni Hiz. İbrahim’in suhufuna gömdün*” der.²⁸ Mesel A’lâ 87/19. ayetten (... صُحُفُ إِبْرَاهِيمَ) ilham alınmıştır.

8. (ضَيْفُ إِبْرَاهِيمَ) “İbrahim’in misafiri”

Değerli ve kıymetli misafir için darb-ı mesel olmuştur. Zâriyât 51/24. ayetten (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ) “*(Ey Muhammed) Sana İbrahim’in ağırlanan misafirlerinin haberi geldi mi?*” esinlenilmiştir.²⁹

9. (تُحْفَةُ إِبْرَاهِيمَ) “İbrahim’in hediyesi”

(تُحْفَةُ) “hediye” demektir. Meseldeki “tuhfe” ile ise “et” kastedilmiştir. Çünkü Hûd 11/69. ayette şöyle buyrulmaktadır: (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ)

“*Andolsun ki, İbrahim’e de elçilerimiz (melekler) müjde ile geldiler ve “selâm” dediler; o da “selâm” dedi ve hemen gidip onlara kızartılmış bir buzağı getirdi*”³⁰

Ayette geçen “kızartılmış buzağı eti” hediye olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden (تُحْفَةُ إِبْرَاهِيمَ) şeklinde darbı mesel olmuştur.

10. (وَعْدُ إِسْمَاعِيلَ) “İsmail’in vaadi”

Doğruluk ve dürüstlüğü ifade eden bir meseldir. Çünkü Allah Teâlâ, Meryem 19/54. ayette Hiz. İbrahim için şöyle buyurmaktadır: (وَأَنذَرُ فِي الْكَلِّ)

26 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 42.

27 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 43, 572.

28 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 43-44.

29 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 44.

30 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 44.

(تَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ) “Kitapta İsmail’i de an. Şüphesiz o, sözünde duran biriydi”³¹

11. (نَاقَةُ صَالِحٍ) “Salih’in devesi

Kişinin masum olduğu veya suçunun çok az bulunduğu durumlarda söylenen bir meseldir. Bu yüzden bir kimse suçsuz olduğunu ifade etmek için (إِنِّي لَمْ أَغْزِرْ نَاقَةَ صَالِحٍ) “Ben Salih’in devesini kesmedim” der. Kur’ân’da A’râf 7/77, Hûd 11/64 ve Şems 91/13. ayetlerde (نَاقَةُ اللَّهِ) “Allah’ın devesi” ifadesi geçmektedir. Ancak meselde (نَاقَةُ صَالِحٍ) denilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ bu deveyi Hz. Salih (as.)’a mucize olarak göndermiştir. Salih (as.) da kavmindeki kişilere, deveye kötülük yapmamalarını, aksi halde azapla karşılaşacaklarını söylemesine rağmen onlar deveyi öldürmüşlerdir.³² Bu yüzden (نَاقَةُ صَالِحٍ) şeklinde darbı mesel olmuştur.

12. (ذُنْبُ يُوسُفَ) “Yusuf’un kurdu”

İşlediği bir suç masum bir insanın üzerine atan kimse için söylenen bu mesel;³³ kurdun Hz. Yusuf’u yemesinden bahsedildiği şu ayetlerden ilham alınmıştır:

(وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ)

“Kurdun onu (Yusuf) yemesinden korkuyorum”³⁴

(لَيْنَ أَكَلَهُ الذَّنْبُ...)

“Şayet kurt onu yerse...”³⁵

(وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذَّنْبُ)

“Yusuf’u eşyamızın yanına bırakmıştık, onu kurt yemiştir”³⁶

13. (قَمِيصُ يُوسُفَ) “Yusuf’un gömleği”

Mesel, bir mevkiin güzelliğini ifade etmede söylenir ve (كَأَنَّهُ قَمِيصٌ) “O, Yakup’un gözünde Yusuf’un gömleği gibidir”³⁷ denilir. Meselin oluşumunda Hz. Yakub’un gözünün açılmasına vesile olan Yusuf’un gömleğinden bahseden Yûsuf sûresi 12/ 93. ayet etkili olmuştur:

(ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا)

“Yusuf: Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın”

14. (رُؤْيَا يُوسُفَ) “Yusuf’un rüyası”

31 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 45.

32 es-Se‘âlibî, *et-Temsil ve’l-muhâdara*, s. 21; es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 45.

33 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 46.

34 Yûsuf 12/13.

35 Yûsuf 12/14.

36 Yûsuf 12/17.

37 es-Se‘âlibî, *et-Temsil ve’l-muhâdara*, s. 20; es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 46-47.

Hız. Yusuf'un, Yûsuf suresi 12/4. ayette bahsedilen rüyası gerçekleştiği için sadık, doğru rüyalar için (رُؤْيَا يُوسُفَ) denilmiştir.³⁸ Ayette şöyle buyrulur:

(إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ)

“Bir gün Yusuf, babasına demişti ki: “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı bana secde ederken gördüm.”

15. (حُسْنُ يُوسُفَ) “Yusuf’un güzelliği”

Rivayete göre, güzelliğin yarısı Hız. Yusuf’a öbür yarısı da diğer insanlara verilmiştir.³⁹ Bir kimsenin güzelliğini belirtmek için söylenen meselin oluşumunda, Hız. Yusuf’un güzelliğinden bahseden Yusuf 12/31. ayetten esinlenilmiştir:

(فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا، إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ)

“Kadınlar Yûsuf’u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini keştiler ve “Aman Allahım! Bu bir beşer değil, bu ancak seçkin bir melektir!” dediler.

16. (سِنُو يُوسُفَ) “Yusuf’un yılları”

Kıtlık ve açlık yıllarını ifade etmede söylenen bir meseldir.⁴⁰ Meselde, Hız. Yusuf zamanındaki bolluk ve kıtlık yıllarından bahseden Yûsuf suresi 48 ve 49. ayetler etkili olmuştur.

(ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ ...)

“Sonra bunun ardından yedi kıtlık yılı gelecek....”

(ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِصُونَ)

“Sonra bunun ardından bir yıl daha gelecek; artık o yıl insanlar ilâhî yardıma mazhar olacaklar ve o yılda sıkma besinler üretecekler.”

17. (رِيحُ يُوسُفَ) “Yusuf’un kokusu”

Sevindirici bir şeyin tesirinin hissedildiği durumda söylenen mesel, Yusuf 12/94. ayette geçen (رِيحُ يُوسُفَ) ifadesinden alınmıştır.⁴¹ Ayette şöyle buyrulur:

(وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَكِّدُونِ)

“Kafîle Mısır’dan ayrılınca babaları, “Eğer bana bunamış demezseniz, inanin ben Yûsuf’un kokusunu alıyorum!” dedi.”

18. (صَوَاحِبُ يُوسُفَ) “Yusuf’u görünce parmaklarını kesen kadınlar”

38 es-Se‘âlibî, *Simâru l-kulûb*, s. 45.

39 es-Se‘âlibî, *Simâru l-kulûb*, s. 49.

40 es-Se‘âlibî, *Simâru l-kulûb*, s. 48.

41 es-Se‘âlibî, *Simâru l-kulûb*, s. 50.

Her şeyden şikâyet eden kadınların ahlaklarını yermeye söylenen bir meseldir. Meselin çıkışında “*Kadınlar Yûsuf’u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini keştiler*” manasına gelen Yusuf 12/31. ayet (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ) etkili olmuştur.⁴²

19. (عَصَا مُوسَى) “Mûsâ’nın asâsı”

Her işte kullanılan şeyleri ifade etmek için söylenen meselin ortaya çıkışında, Tâha 20/18. ayette Hz. Musa’nın asâsı için söylediği sözlerin tesiri vardır:

(هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأُشْفُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَرْبُ أَخْرَى)⁴³

“O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim. Onunla başka işlerimi de görürüm.”

20. (يَدُ مُوسَى) “Mûsâ’nın eli”

Beyaz ve ılık kadar parlak, güzel şeyleri ifade etmede kullanılan bir meseldir. Bu meselin söylenmesinde Kasas 28/32. ayet etkili olmuştur. Allah Teâlâ ayette şöyle buyuruyor: (أَسْلَأَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ)⁴⁴

“Elini koynuna sok. Kusursuz, bembeyaz çıksın”

21. (نَارُ مُوسَى) “Mûsâ’nın ateşi”

Sahip olunmak istenen basit ve kolay şeyler için söylenen bir meseldir.⁴⁵ Bu meselin ortaya çıkışında etkili olan Tâhâ 20/10. ayette Allah Teâlâ Hz. Musâ (as.) hakkında şöyle buyuruyor:

(إِذْ رَأَيْنَا فَتَالٍ لِّأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى)

“Hani bir ateş görmüştü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti.”

22. (صَبْرُ أَيُّوبَ) “Eyyüb’ün sabrı”

Sıkıntı ve belalara karşı sabırlı olmayı ifade eden bir meseldir.⁴⁶ Çünkü başına gelen her türlü olaya karşı hep sabretmeyi bilen Hz. Eyüp (as.) hakkında Allah Teâlâ Sâd 38/44. ayette şöyle buyuruyor:

(إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ)

“Gerçekten biz Eyüp’ü sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah’a çok yönelen bir kimse idi.”

23. (خُوتُ يُونُسَ) “Yunus’u yutan balina”

42 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 304.

43 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 50.

44 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 52.

45 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 52.

46 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 55.

Obur, çok yemek yiyen kimseler için kullanılan bir meseldir. Meselde, Yunus peygamberin balina tarafından yutulduğunu anlatan Sâffât 37/142. ayetin (فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ) “O kendini kınayıp dururken balina onu yut- tu” etkisi vardır.⁴⁷

24. (طِبُّ عِيسَى) “İsâ’nın tıbbı”

Hz. İsa peygamber Allah’ın izniyle kör ve cüzzamlı kimseleri iyileştir- diği ve ölüleri canlandırdığı için “İsâ’nın tıbbı” şeklinde mesel olmuştur.⁴⁸ Meselin ortaya çıkışında Âl-i İmrân 3/49. ayetten esinlenilmiştir.

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَٰءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ (فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ..

“Allah, onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek): “Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getir- dim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah’ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah’ın izniy- le ölüleri diriltirim.”

25. (مُلْكُ سُلَيْمَانَ) “Süleyman’ın saltanatı”

Genişliği ve büyüklüğü ifade etmede kullanılan bir meseldir. Çünkü Hz. Süleyman kendisinden sonra kimseye nasip olmayan bir yönetime sa- hip olmuştur.⁴⁹ Meselin oluşumunda Sâd 38/35. ayetin tesiri olmuştur:

(قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي)

“Süleyman, “Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye lâyük olmayacak bir mülk (hükümranlık) bahşet! dedi.”

26. (سَيْرُ سُلَيْمَانَ) “Süleyman’ın gidişi”

Hızlılığı ifade etmek için söylenen mesel, Sebe 34/12. ayetten ilham alınmıştır. Ayette şöyle buyrulur:

(وَلَسَلُّيْمَنَّ الرِّيحَ عُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ)

“Süleyman’ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay(lık yol) olan rüzgârı verdik.⁵⁰

27. (جَمَارُ عُزَيْرٍ) “Üzeyir’in eşeği”

Felâketzede, kazazede veya zorda kalmış sıkıntılı kimselerin, ferahlayıp eski durumlarına ve neşelerine kavuştuklarını ifade etmek için kullanılan bir meseldir. Hz. Üzeyir ve eşeğinin yüz sene ölü kalıp, daha sonra diriltildik- lerini anlatan Bakara 2/259. ayet, meselin ortaya çıkışında etkili olmuştur.⁵¹

47 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 55.

48 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 60.

49 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 59.

50 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 59.

51 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 59-60.

قَالَ آتَىٰ يُحْيِي ٰ هَذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَٱنظُرْ إِلَىٰ جَمْرِكَ وَٱلْجَعَلَ ۚ (ك آيَةُ ٱلْإِنسَانِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ

“... O, “Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?” demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: “Ne kadar (ölü) kaldın?” O, “Bir gün veya bir günden daha az kaldım” diye cevap verdi. Allah, şöyle dedi: “Hayır; yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?..”

28. (كُنُوزُ قَارُونَ) “Kârûn’un hazineleri”

Değerli mal ve eşyaları ifade etmek için söylenen meselde Kârûn’un hazinelerinin anlatıldığı Kasas 28/76. ayet etkili olmuştur. Allah Teâlâ ayette şöyle buyurur:

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاحَهُ ۖ لَتَتَوَّأَ بِٱلْعَصْبَةِ (أُولَى ٱلْقُوَّةِ)

“Şüphesiz Kârûn, Mûsâ’nın kavmindendi. Onlara karşı azgınlık etti. Biz ona, anahtarlarını (bile taşımak) güçlü bir topluluğa ağır gelecek hazineler verdik.”⁵²

29. (نَوْمُ أَصْحَابِ كَهْفٍ) “Ashab-ı kehf’in uykusu”

Çok uyumayı ifade eden bir meseldir. Meselin oluşumunda Kehf 18/11. ayetin (فَضَرَبْنَا عَلَىٰ أَدَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا) “Bunun üzerine biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dünyaya) kapattık (Onları uyuttuk)” etkisi vardır.⁵³

30. (كَلْبُ أَصْحَابِ كَهْفٍ) “Ashab-ı kehf’in köpeği”

Yoldaş, dost ve sadık kimseleri etmek için söylenen mesel; Ashab-ı kehf’in köpeğinden bahseden Kehf 18/22. ayetten ilham alınarak söylenmiştir.⁵⁴

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ (وَتَأْمَنُهُم كَلْبُهُمْ)

“(Ey Muhammed!) “Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir” diyecekler. Yine, “Beş kişidirler, altıncıları köpekleridir” diyecekler. Şöyle de diyecekler: “Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.” De ki: “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir.”

52 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 82.

53 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 83.

54 es-Se‘âlibî, *Simâru’l-kulûb*, s. 392.

KAYNAKÇA

- ‘Âbidîn, ‘Abdûlmecîd. *el-Emsâl fi’n-nesri’l-‘arabiyyi’l-kadîm*, İskenderiye: Dâru’l-ma‘rife el-câmi‘iyye, t.y.
- el-‘Askerî, Ebû Hilâl (1988), *Cemheratü’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, ‘Abdûlmecîd Kutâmîş, 2 Cilt, y.y.: Dâru’l-fikr.
- Demirayak, Kenan (2016), *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, İstanbul: Cantaş yay.
- el-İsfahânî, Ebu’ş-Şeyh (1987), *Kitâbü’l-emsâl fi’l-hadîsi’n-nebevî*, thk. ‘Abdül‘Alî ‘Abdülhamîd Hâmid, Bombây: ed-Dâru’s-selefiyye.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrût: Dâr-u Sâdır, t.y.
- İsmail Durmuş (2004), “Mesel”, T.D.V. *İslâm Ansiklopedisi*, 44 Cilt., Ankara: Diyanet Vakfı yay.
- Komisyon (2006), *Kur’ân Yolu*. 5 Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başk. yay.
- Kutâmîş, ‘Abdûlmecîd (1988), *el-Emsâlü’l-‘arabiyye*, Dimaşk: Dâru’l-fikr.
- el-Meydânî, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecme‘u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdülhamîd, 2 Cilt, Beyrût: Dâru’l-ma‘rife, ts.
- es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr (1981), *et-Temsîl ve’l-muhâdara*, thk. ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, y.y.: ed-Dâru’l-‘arabiyye li’l-kitâb.
- es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr (1965), *Simâru’l-kulûb fi’l-mudâf ve’l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Kâhire: Dâru’l-me‘ârif.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed ‘Abdurrezzâk. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru’l-hidâye, y.y., t.y.
- ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer (1987), *el-Müsteksâ fi’l-emsâli’l-‘Arab*, 2 Cilt, Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye.

Bölüm 3

**BİLİM DÜNYASINA KATKI BAĞLAMINDA
GEREKÇE HUKUKU VE GEREKÇE FIKHI**

Cemalettin ŞEN¹

1 Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, c.sen1@hotmail.com, ORCID – ID: 0000-0002-3999-5426.

GİRİŞ

“Niçin?”, “Neden?” ve “Niye?” belirteçlerinin kullanıldığı pek çok soruyla günlük hayatta sıkça karşılaşırız. “Niçin geç kaldın?”, “Bu deniz neden kirli?”, “Niye güldün?” gibi. Dikkat edilirse bir olayın niçin / neden / niye meydana geldiğini, bir fiilin niçin / neden / niye işlendiğini irdeleyen bu tür sorularda başlıca iki kavramın aydınlatılmaya çalışıldığı görülür: Sebep ve amaç. Söz gelimi kişinin gülmesine, bir başkasının kendisini gıdıklaması yol açmış olabilir. Bu, gülme fiilinin sebebidir. Fakat gülen kişi, karşısındaki insanı küçümsemek ve alaya almak için kasten gülmüş de olabilir. Bu ise gülen kişinin, gülme eylemindeki amacıdır.

Benzer şekilde bir örnek de hukuk / fıkıh (İslâm hukuku) alanından vermek, konuyu hukuki / fıkhi zemine taşımak adına uygun olacaktır: Şöyle ki, mülga 765 sayılı *Türk Ceza Kanunu*’nun 491. maddesinde hırsızlık suçunun oluşabilmesi için bir manevi unsur olarak (Koca ve Üzülmüş, 2019: 587) failin başkasının taşınabilir malından “faydalanmak” için, yürürlükteki 5237 sayılı *Türk Ceza Kanunu*’nun 141. maddesinde “kendisine veya başkasına bir yarar sağlamak” maksadıyla, İslâm hukukunda ise “mülk edinme” kastıyla (Abdülkâdir Üdeh, ts.: 2/608; Bardakoğlu, 1998: 17/385) hareket etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla “için”, “maksadıyla” ve “kastıyla” sözcükleriyle hırsızlık suçunun failinin amacı belirtilmiştir. Hırsızlık suçu ise bu suç için belirlenmiş olan cezanın sebebidir. Bu ceza, meri *Türk Ceza Kanunu*’na göre hapis (md. 141), İslâm hukukuna göre ise el kesme (el-Mâide 5/38; Buhârî, “Hudûd”, 12; Müslim, “Hudûd”, 6; Abdülkâdir Üdeh, ts.: 2/621-633) olarak tespit edilmiştir. İlave etmek gerekir ki hırsızlık suçunun cezasının da suçluyu veya suç işleme potansiyeline sahip kişileri bu fiilden caydırmak gibi amaçları vardır (el-Mâide 5/38; Elmalılı Muhammed Hamdi, 2001: 3/260). Bahsi geçen “sebep” ve “amaç” kavramlarını içeren genişlikte üst bir kavram olarak kullanacağımız ve ilk bölümde ayrıntılarıyla açıklayacağımız “gerekçe” kavramı, bu çalışmanın temel konusudur.

Sebep ve amaç kavramları, düşünce tarihi boyunca yoğun tartışmalara sahne olmuştur (Çankı, 1954-1958: 1/338-345). Bu bağlamda geliştirilen teorilerden en dikkat çeken şüphesiz İlk Çağ Yunan filozofu Aristo’ya (MÖ 384-322) ait olanıdır. Aristo felsefesinde, az önce “amaç” olarak ifade ettiğimiz kavram, sebebin dördüncü ve son türü olarak “ereksel neden / gâî sebep / illet-i gâiyye” adıyla sınıflandırılmaktadır (Aristo, 1996: 86-90; Kutluer, 1994: 9/216; İsmail Fenni Ertuğrul, 2015: 69; Rıza Tevfik Bölükbaşı, 2015: 700). Dolayısıyla ona göre her amaç sebeptir fakat her sebep amaç değildir. Biz ise hukuki / fıkhi bilgi birikimine daha uyumlu, öğrenme ve öğretme açısından daha kolay olduğunu düşündüğümüz için amaç kavramını, sebepten bağımsız olarak ele alacağız. Zaten bu doğrultuda gelişmiş olan ve sebepleri inceleyen “neden bilimi” (etioloji) (Çağbayır,

2007: 4/3510) ile amaçları inceleyen “erek bilimi” (teleoloji) (Çağbayır, 2007: 2/1462), söz konusu tercihimizi destekler mahiyettir.

Adı geçen iki bilim dalını hukuk / fıkıh düzleminde ve gerekçe adıyla birleştirmeyi hedefleyen bu çalışmamızda iki temel amaç belirlenmiştir: Birincisi, “gerekçe hukuku” ve “gerekçe fıkıhı” adlarında iki yeni bilim dalının bilim dünyasına teklif edilmesidir. İkinci amaç ise tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa tarafımızca önerilen (Şen, 2019: 331) “kategorik hukuk” ve “kategorik fıkıh” bilim dallarını oluşturacağını düşündüğümüz parçalardan ikisinin daha ortaya konulmasıdır.

Bu amaçlar doğrultusunda giriş ve üç bölümden oluşan çalışmamızda sırasıyla kavramsal çerçeve çizilecek, gerekçe hukuku ve gerekçe fıkıhı bilim dallarına olan ihtiyaç üzerinde durulacak ve son olarak da bu iki yeni bilim dalının amaçları açıklanacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Eski Türkçede “yaraşan”, (Eyüboğlu, 1991: 278) “eksik, noksan” (Nişanyan, 2009: 207) ve “lâzım” (Tietze, 2016: 3/199) gibi manalara sahip “kergek” kelimesinden türemiş bir isim olan “gerekçe” sözcüğü sözlükte “bir şeyi gerekli duruma getiren, yapılmasına sebep olan şey, gerektirici sebep” anlamlarına gelmektedir (Ayverdi, 2005: 1/1034-1035). Gerekçe kelimesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla dilimizde ilk defa 1937 yılında “bir önermenin kendiliğinden var kıldığı gereklilik” anlamında bir mantık terimi olarak kullanılmıştır (Çağbayır, 2007: 2/1687).

Gerekçe, bir hukuk terimi olarak ise başlıca üç anlamda kullanılmaktadır: a) Bir kanun tasarısının hazırlanmasını veya değiştirilmesini gerekli kılan sebep ya da sebepler, b) bir hukuk kuralının konulmasının sebep ya da sebepleri ve c) bir mahkeme kararına dayanak teşkil eden sebep ya da sebepler (Yılmaz, 1996: 288; Çağbayır, 2007: 2/1687; *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü: Sosyal Bilimler*, 2011: 448; Yelbaşı, 2014: 210; Aldemir ve Aldemir, 2018: 378).

Türkçe sözlüklerde “amaç” ile eş veya yakın anlamli olarak erek, dâî, garaz, gaye, güdek, hedef, hikmet, maksat, meram, uğur; “sebep” ile eş veya yakın anlamli olarak âmil, bahane, bâis, cihet, neden, sâik; “gerekçe” ile eş veya yakın anlamli olarak ise esbâb-ı mûcibe, gerektirici neden, gerektirici sebep, illet, lâzıme, mucip, mucip sebep ve mucip sebepler gibi ifadelerin kullanıldığı görülür (Hançerlioğlu, 1992: 230; Özön, 1995: 333; Ayverdi, 2005: 1/130, 260, 264, 493, 615, 865, 872, 998, 1004, 2/1235, 1270, 1390, 1855, 1920, 2009, 2107, 2321, 3/2642; Çağbayır, 2007: 1/227, 2/1687, 3/3270).

Gerekçe karşılığında İngilizcede “reason” (Bayram vd., 2006: 1266); Fransızcada “raison” (Yelbaşı, 2014: 210); Almancada “Begründung”

(Steuerwald, 1993: 324); Latince “ratio” (Alova, 2013: 506); İtalyanca “ragione” (Yaşa, 2013: 190); Farsçada “mûcib (موجب)” (Kantar, 1993: 154); Arapçada “bâis (الباعث)”, “dâî (الداعي)”, “mûcib (الموجب)”, “müberra (المبرر)”, “müsevviğ (المسوغ)” ve “sebeb (السبب)” (Mutçalı, 2001: 88, 198, 253, 389) sözcükleri kullanılmaktadır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında bilim dünyasına önereceğimiz iki yeni bilim dalını şu şekilde tanımlamak mümkündür: “*Gerekçe hukuku (reason law)*, kanunlara, kanun maddelerine, mahkeme kararlarına ve öğretiyeye yönelik süreçlerde ortaya konulan sebepler ve amaçlar başta olmak üzere gerekçeye ilişkin veriler ışığında hukuksal konuları inceleyen ve bütüncül bir bakış açısıyla hukuksal sorunlara çözüm arayan hukuka yardımcı bir bilim dalıdır.” “*Gerekçe fikhî (reason fiqh)*, naslarda bildirilen, kanunlara, kanun maddelerine, mahkeme kararlarına ve öğretiyeye yönelik süreçlerde ortaya konulan sebepler ve amaçlar başta olmak üzere gerekçeye ilişkin veriler ışığında fikhî konuları inceleyen ve bütüncül bir bakış açısıyla fikhî sorunlara çözüm arayan fıkha yardımcı bir bilim dalıdır.”

2. GEREKÇE HUKUKU VE GEREKÇE FIKHİ BİLİM DALLARINA OLAN İHTİYAÇ

Bir önceki bölümde tanımladığımız bu iki yeni bilim dalının bilim dünyasında önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Her ne kadar bazı bilim dallarında hukuk / fıkıh alanındaki sebepler ve amaçlar üzerinde durulmakta ise de gerekçe hukuku / gerekçe fikhî aracılığıyla daha bütüncül ve odaklanmış çalışmaların yolunun açılacağını düşünmekteyiz. Örneğin hikmet-i teşrî‘ adlı bilim dalında, dinî hükümlerin (ahkâm-ı dîniyye) konuluşuna ilişkin sebepler ve amaçlar üzerinde durulmakla beraber (Topaloğlu, 1998: 18/453) kanun, mahkeme kararları vb. alanlardaki gerekçeler bahis konusu edilmemektedir. Mesela hikmet-i hukûk ilminde, kanuni hükümlerin (ahkâm-ı kânûniyye) sebepleri ve amaçları ele alınmakla beraber (Münif Mehmed Paşa, 2016: 21) mahkeme kararları vs. mevzu bahis edilmemektedir.

Şimdi hukuk / fıkıh sahasında “sebeplerin ve amaçların” (gerekçeler) ne denli yaygın bir kullanım alanına sahip olduğuna işaret eden örnekler üzerinde duracağız:

(1) Helâller ve Haramlar: Kumar, ondan kaçınmayı (ictinâb) emreden Mâide suresinin 90. ayetiyle kesin bir şekilde haram kılınmıştır. Yani İslâm’da kumarın yasak olmasının temel sebebi, bahsi geçen ayettir. Kumarın yasaklanmasındaki başlıca amaçlar ise bir sonraki ayette, şeytanın kumar aracılığıyla insanların arasına kin ve düşmanlık sokmasını, Allah’ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymasını engellemek olarak bildirilmiştir (el-Mâide, 5/91. Ayrıca bk. Serahsî, 1406/1986: 24/2-3; Bardakoğlu, 2002: 26/364).

(2) İbadetler: Bakara suresinin 184 ve 185. ayetlerinde ramazan ayı orucunu ertelemek veya gerekirse bozmak için meşrû kabul edilen mazaretlerden ikisi olan hastalık ve yolculuk, örnek kabîlinden zikredilmiştir. Yani İslâm'a göre hastalık, yolculuk vb. durumlar, ramazan orucunu ertelemek ve hatta gerekirse bozmak için geçerli sebeplerdir. Bu ruhsat hükmünün amaçları ise aynı surenin 185. ayetinde, Allah'ın insanlar için kolaylık istemesi, zorluk istememesi olarak ifade edilmiştir (Ayrıca bk. Serahsî, 1406/1986: 3/99-100; Dönmez, 2007: 33/419-420).

(3) Fıkıh Usulü: Genel manada İslâm dininin, özel anlamda ise fıkhi hükümlerin amaçları anlamındaki “makâsîdü’ş-şerîa” kavramı (Boynukalın, 2003: 27/423), fıkıh usulünün en önemli konularındandır. Mâlikî fakihi İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) kaleme aldığı *el-Muvâfakât* isimli kitap, bu konuda yazılmış en önemli ve çığır açıcı eser (Erdoğan, 2006: 31/407) olarak kabul edilmektedir.

(4) Şahıs Hukuku: 4721 sayılı *Türk Medeni Kanunu*'na göre vakfın belli, sürekli ve yasaklanmamış bir amacı ya da amaçları olmalıdır (md. 101. Ayrıca bk. Dural ve Öğüz, 2017: 358-359). İslâm hukukunda vakfın amacına yönelik olarak öne sürülen şartlar, ana hatlarıyla yukarıdaki şartların aynısıdır (Mevsilî, 1987: 3/40-47; Günay, 2012: 42/475-479).

(5) Aile Hukuku: İslâm hukukunda evliliğin hâkim kararıyla sonlandırılması anlamındaki tefrikin sebepleri, hastalıklar, bedensel kusurlar, gaiplik, hapis, nafaka sağlayamama ve şiddetli geçimsizlik başlıklarıyla tartışılmış (Acar, 2011: 40/277-278) ve nihayet ilgili hükümler 1917 tarihli *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin 119-131. maddelerinde düzenlenmiştir. 4721 sayılı *Türk Medeni Kanunu*'nda “boşanma sebepleri” başlığı altında kısmen benzer hükümler düzenlenmiştir (md. 161-166).

(6) Miras Hukuku: İslâm hukukunda mirasçılığın sebepleri olarak kan hısımlığı, evlilik bağı ve velâ (bir çeşit hükmî akrabalık bağı) kabul edilmiştir (Karaman, 1986-1987: 1/365-367; Aktan, 2005: 30/144). 4721 sayılı *Türk Medeni Kanunu*'nda “yasal mirasçılar” başlığı altında kan hısımları, sağ kalan eş, evlâtlık ve devlet sayılmıştır (md. 495-501).

(7) Eşya Hukuku: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 1192. maddesinden mülkiyetin, mâlik olan kişiye malı üzerinde meşrû sınırlar içerisinde dilediği gibi (keyfe mâ yeşâ) tasarruf edebilmesinin sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Bu hükmün, 4721 sayılı *Türk Medeni Kanunu*'nun 683. maddesindeki hükümle aynı anlamı farklı lafızlarla ifade ettiği rahatlıkla söylenebilir.

(8) Borçlar Hukuku: Akitler, bazı fıkıh bilginlerince amaçları bakımından şu şekilde sınıflandırılmıştır: a) Temlik akitleri: Hibe ve kira gibi mal veya menfaate ilişkin mülkiyetin devri gayesini içerirler. b) Şirket akitleri: Mudârebe ve müzâraa gibi ortaklık gayesini içerirler. c) Teminat akitleri:

Kefâlet ve rehin gibi alacağın güvence altına alınması gayesini içerirler. d) Temsil akitleri: Vekâlet ve kefâlet gibi bir kişinin hükmen diğerinin yerini alması gayesini içerirler. e) Muhafaza akitleri: Vedâ gibi malın korunması gayesini içerirler (Zühaylî, 1405/1985: 4/244-245; Karaman, 1989: 2/252).

(9) Anayasa Hukuku: Kanun önünde eşitlik ilkesi, İslâm'ın en önemli prensiplerindendir (el-Hucurât 49/13; Ahmed b. Hanbel, 1313/1895: 5/411; Karaman, 1986-1987: 1/112; Kutluer, 2006: 32/77). Benzer şekilde *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*'nın 10. maddesinin 1. fıkrasına göre dil, renk, ırk, cinsiyet gibi sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde herkesin eşit olduğu hükme bağlanmıştır.

(10) Ceza Hukuku: Geçmişten günümüze cezanın, başka bir ifadeyle cezalandırmanın amacını açıklamaya yönelik çeşitli teoriler ileri sürülmüştür: Bunlardan mutlak ceza teorisine göre cezanın bizzat kendisi bir amaç iken nispi ceza teorisine göre cezanın amacı, suç işlenmesinin önüne geçmektir. Karma teoriye göre ise yukarıdaki iki teorinin bağdaştırılarak cezanın amacının hem adaletin tesisi hem de toplumun savunulması olarak belirlendiği görülür (Koca ve Üzülmmez, 2017: 550-552). İslâm hukukuna göre cezanın amaçları arasında adaletin tesisi, suçlunun ıslahı, suçun önlenmesi, kamu düzeninin korunması vs. sayılmaktadır (Karaman, 1986-1987: 1/152; Bardakoğlu, 1993: 7/472).

(11) Yargılama Hukuku: 1982 tarihli *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*'nın 141. maddesinin 3. fıkrasına göre bütün mahkemelerin verdiği her türlü kararın gerekçeli yazılması zorunludur. Dolayısıyla gerekçenin hükümle eş zamanlı olarak belirtilmesi gerekir (Şeker, 2010: 936). İslâm yargılama hukukuna göre de hâkimin verdiği kararın, esbâb-ı mûcibesi (*Meccelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 1827) yani gerekçesi (tarîk-i kazâ / esbâb-ı hüküm) ile beraber yazılması zorunludur (Atar, 2002: 25/114, 117).

3. GEREKÇE HUKUKU VE GEREKÇE FIKHI BİLİM DALLARININ AMAÇLARI

Gerekçe hukuku / gerekçe fıkhi öncelikle hukuka / fıkha yardım gayesini taşır. Bu nedenle hukukun / fıkhnın gelişmesi ve ortaya çıkan yeni hukuki / fıkhi sorunların çözümlenebilmesi için bir destek vazifesi görür.

Gerekçe hukuku / gerekçe fıkhi ikinci olarak kategorik hukuk / kategorik fıkıh bilim dalları bünyesinde bir bütünün parçası rolünü oynar. Bu bakımdan hukukun / fıkhnın en üst bakış açısıyla yani kategorik olarak izlenmesi ve incelenmesi fonksiyonunu icra eder.

SONUÇ

Giriş ve üç bölüm hâlinde ele aldığımız çalışmamız aracılığıyla ulaştığımız olduğumuz sonuçlar ve ilgili öneriler şunlardır:

Gerekçe hukuku ve gerekçe fikhî adlarıyla tanımlayıp içerik ve amaçlarını tespit ettiğimiz ve bilim dünyasına önerdiğimiz bu iki yeni bilim dalının yapılacak ilmî araştırmalar ve tartışmalar neticesinde gelişim göstermesi mümkündür. Şüphesiz bu çalışmayla sadece başlangıç seviyesinde ve bir giriş mahiyetinde malumat sunulmuştur.

Gerekçe hukuku / gerekçe fikhî, hukuki / fikhî hükme konu olan her olay ve fiille ilişkilendirilebilecek genişlikte bir çalışma alanına sahiptir. Dolayısıyla örneğin bir kanunun / kanun maddesinin sadece kanun / madde gerekçesinin değil aynı zamanda o kanun / madde metninde geçen sebeplerin ve amaçların (gerekçeler) da incelenmesi mümkün olacaktır. Bu şekilde satır aralarında sıkışan, diğer ifadelerin gölgesinde kalan pek çok gerekçe rahatlıkla açığa çıkarılmış olacaktır. Mesela *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* 'nin 529. maddesinde kiralanan taşınmazdaki ayıptan bahsedilirken "... isticar ettiği vakit ol hâne bu hâl üzere olup da ânı görmüş ise ayıba razı olmuş demek olmasıyla sonradan bunu bahane ederek ol hânedan çıkamaz..." denilerek üstü örtülü olarak iki gerekçeden bahsedilmiştir. Birincisi, "olmasıyla" sözcüğündeki "sebe" anlamı veren "ile" edatı aracılığıyla "olduğu için" anlamı ortaya konulmuştur. İkincisi, "bahane ederek" ifadesiyle "sebe" olarak ileri sürerek" anlamı verilmiştir.

Gerekçe hukuku / gerekçe fikhî, hukuk felsefesi, adalet psikolojisi, dil bilimi, felsefe ve mantık gibi disiplinlerle de yakın ilişki hâlinde olmalıdır. Söz gelimi hukukun amacını (geniş bilgi için bk. Çobanoğlu, 1964) inceleyen hukuk felsefesi bu noktada gerekçe hukukuna ciddi bir malzeme sunacaktır. Mesela adalet psikolojisinde önemli yeri olan psikolojik dengeyi bozan ve kişiyi suça sevk eden sebepler (geniş bilgi için bk. Erem, 1971: 73-156), gerekçe hukuku ve hatta gerekçe fikhî için çok kıymetli bilgiler içermektedir. Örneğin Türkçedeki "çünkü, değil mi ki, mademki, zira" gibi sebep bildiren cümle bağlayıcıları konusu (geniş bilgi için bk. Korkmaz, 2014: 953-954), hukuk / fikhî metinlerindeki cümlelerde üstü örtülü dile getirilen pek çok gerekçenin, daha görünür olmasına katkı sağlayacaktır.

Son tahlilde gerekçe hukuku / gerekçe fikhî bilim dallarının, bilim dünyasında hukuk ve fikhî başta olmak üzere pek çok bilimsel alanda yeni araştırma ve uzmanlık sahalarının oluşmasına, dolayısıyla hukukun / fikhînin gelişmesine vesile olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

- ABDÜLKÂDİR ÜDEH (ts.). *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vaz'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- ACAR, H. İ. (2011). “Tefrik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. Ankara: TDV Yayınları.
- AHMED b. HANBEL (1313/1895). *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba.
- AKTAN, H. (2005). “Miras”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. Ankara: TDV Yayınları.
- ALDEMİR, H. ve ALDEMİR, M. (2018). *Türkçe-İngilizce Hukuki Terimler Sözlüğü*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- ALOVA, E. (2013). *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım.
- ARİSTO (1996). *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım.
- ATAR, F. (2002). “Kazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/113-117. Ankara: TDV Yayınları.
- AYVERDİ, İ. (2005). *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- BARDAKOĞLU, A. (1993). “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/470-478. Ankara: TDV Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (1998). “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/384-396. Ankara: TDV Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (2002). “Kumar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/364-367. Ankara: TDV Yayınları.
- BAYRAM, A. vd. (2006). *Fono İngilizce Büyük Sözlük English-Turkish Turkish-English*. İstanbul: Fono Yayınları.
- BOYNUKALIN, E. (2003). “Makāsıdü's-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları.
- BUHÂRÎ, M. (1401/1981). *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ÇAĞBAYIR, Y. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÇANKI, M. N. (1954-1958). *Büyük Felsefe Lûgatı*. 3 Cilt. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- ÇOBANOĞLU, R. (1964). *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- DÖNMEZ, İ. K. (2007). “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/416-425. Ankara: TDV Yayınları.

- DURAL, M. ve ÖĞÜZ, T. (2017). *Kişiler Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi Yayınları, 18. Basım.
- ELMALILI MUHAMMED HAMDİ (2001). *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenidoğan Yayın Dağıtım.
- ERDOĞAN, M. (2006). "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/406-408. Ankara: TDV Yayınları.
- EREM, F. (1971). *Adalet Psikolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (1991). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım.
- GÜNAY, H. M. (2012). "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. Ankara: TDV Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1992). *Türk Dili Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*. Yürürlük Tarihi: 25.10.1917. haz. Orhan Çeker. İstanbul: Mehir Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL (2015). *Lugatçe-i Felsefe*. haz. Recep Alpyağıl. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- KANAR, M. (1993). *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*. İstanbul: Birim Yayınları.
- KARAMAN, H. (1989). "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. Ankara: TDV Yayınları.
- KARAMAN, H. (1986-1987). *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları.
- KOCA, M. ve Üzülmaz, İ. (2017). *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım.
- KOCA, M. ve Üzülmaz, İ. (2019). *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 6. Basım.
- KORKMAZ, Z. (2014). *Türkiye Türkçesi Grameri: Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. Basım.
- KUTLUER, İ. (1994). "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/215-220. Ankara: TDV Yayınları.
- KUTLUER, İ. (2006). "Müsâvat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/76-79. Ankara: TDV Yayınları.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1322.
- MEVSİLÎ, A. (1987). *el-İhtiyâr li-ta'lîl-l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- MUTÇALI, S. (2001). *İngilizce-Türkçe-Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.

- MÜNİF MEHMED PAŞA (2016). *Hikmet-i Hukûk*. haz. Gökhan Doğan. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- MÜSLİM b. HACCÂC (1401/1981). *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- NİŞANYAN, S. (2009). *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Everest Yayınları, 4. Basım.
- ÖZÖN, N. (1995). *Büyük Dil Kılavuzu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım.
- RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI (2015). *Kāmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü*. haz. Recep Alpyağıl. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- SERAHSÎ, Ş. (1406/1986). *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım.
- STEUERWALD, K. (1993). *Türkçe-Almanca Sözlük*. İstanbul: ABC Kitabevi Yayınları.
- ŞEKER, H. (2010). *Esbâb-ı Mûcibeden Retoriğe Hukukta Gerekçe*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- ŞEN, C. (2019). “Bilim Dünyasına Katkı Bağlamında Nitelik Hukuku ve Nitelik Fıkhi”. *Atlas International Congress on Social Sciences 4 (Ankara, 18-20 Ekim 2019)*. ed. Semra Kılıç Karatay ve Farhad Mikayilov. 330-336. b.y.: İSPEC Yayınevi.
- TİETZE, A. (2016). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*. 4 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- TOPALOĞLU, B. (1998). “Hüccetullâhi'l-bâliga”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/453-455. Ankara: TDV Yayınları.
- Türk Ceza Kanunu*. Kanun Numarası: 5237, Kabul Tarihi: 26.09.2004.
- Türk Ceza Kanunu*. Kanun Numarası: 765, Kabul Tarihi: 01.03.1926.
- Türk Medeni Kanunu*. Kanun Numarası: 4721, Kabul Tarihi: 22.11.2001.
- Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü: Sosyal Bilimler* (2011). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*. Kanun Numarası: 2709, Kabul Tarihi: 07.11.1982.
- YAŞA, Y. (2013). *İtalyanca-Türkçe Türkçe-İtalyanca Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- YELBAŞI, C. (2014). *Fransızca-İngilizce-Almanca Karşılıklarıyla Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Sim Matbaacılık.
- YILMAZ, E. (1996). *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 5. Basım.,
- ZÜHAYLÎ, V. (1405/1985). *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 8 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım.

Bölüm 4

DİNÎ, AHLAKÎ VE SANATSAL BİLGİ SAVUNUSU: BİLGİ VE HİYERARŞİSİ¹

Fatımatüzzehra YAŞAR²

1 Bu makale, Arş. Gör. Dr. Fatımatüzzehra YAŞAR'ın Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında hazırladığı ve 27/08/2020 tarihinde kabul edilen “İletişim Felsefesi Bağlamında Din” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2 Dr., Araştırma Görevlisi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, ffzehra_yasar@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-7236-6656.

GİRİŞ

Bilgi, süje ile obje arasındaki ilişkidir, tanımını genel bir kabul görse de bilgi üzerine söylenenlere bakıldığında obje veya süjeye yönelik ayrılıkların bilginin genel tanımı olarak olmasa da çeşitlerini belirleyen noktalardan biri olduğu görülecektir. Hem objeye yönelik hem süjeye yönelik özelliklerin beraber ele alındığı tanımlamalar yaygın gibi görünse de özellikle 17. Yy aydınlanma olarak ifade edilen ve bilginin bilimsel bilgiyle bir tutulup nesnel ölçütlerle doğrulanamayan ifadelerin herhangi bir değere sahip olamayacağı şeklindeki indirgemeci tutumların etkisiyle süjenin tarafının objeye göre daha az olduğu iddia edilebilir. Zira bu konu halen daha bir tartışma meselesidir. Bilgi sorununun bir başka aşaması da doğrulanıp doğrulanmama ya da obje ya da süje tarafından mı doğrulanma şeklinde ifade edilebilir. Bilginin bu iki ögesi arasındaki ilişkide obje ya da süjenin hangisinin daha etkin bir role sahip olacağı bilginin türlere ayrılmasında veyahut da bir şeyin bilgi değerine sahip olup olmamasında belirleyici bir role sahiptir.

Bilginin ne olduğu ile ilgili çok farklı tanımlamalar ya da bir çeşit ölçütlendirmeler yapılsa da uzlaşısı sonucu ortaya konan bir kavram olması sebebiyle de üzerine söylenebilecekler henüz nihayete ermemiş gibidir. Bu çalışmada bilgi, önceden yapılan tanımlamaların dışında farklı yazar ve düşünürlerin düşünceleriyle özellikle ulaşılabilen Batılı kaynaklar aracılığıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun nedeni de metnin esas kısmını oluşturan bilgi hiyerarşisinden yine onların bahsetmesi ve bilginin ölçütünün deney ve gözlem olduğu iddiasının oraya ait olmasındandır. Bilginin ne olduğunun ortaya konulmaya çalışıldığı metinlerden yola çıkıldığında bilgiden ziyade bilginin alt sınıfı olabilecek bilimsel bilginin özelliklerinin yani nesnellik beklentisinin diğer bütün bilgi türlerinden beklendiği ya da bilginin bu anlamdaki ölçütünün bütün alt kategorilerini kapsamadığı ya da kapsamayacağı şeklinde bir çıkarım yapılması muhtemeldir. Bilgi hiyerarşisi adlı bu çalışmanın amacı da bu anlayışın özellikle bilginin artması ve onu sınıflandırma ve kategorize etmeye zorlaması sonucunda doğruluğu halen tartışılmalı da nesnellik iddiasının yaygın kabul gördüğü düşünüldüğünde bu anlayıştan vazgeçilmesi ve din, ahlak ve sanatın gibi deney ve gözleme tabi tutulamasalar dahi bilgi değerine sahip olabilecekleri şeklinde bütüncül bir bakış açısına sahip olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Zira din, ahlak ve sanata dair ifadeler de bilgi değerine sahiptirler her ne kadar şu andaki hâkim ölçütler olan deney ve gözleme tabi tutulamasalar dahi. Ancak bu çalışmada din, ahlak ve sanatsal bilginin ne olduğundan ziyade bilginin ne olduğuna ve bilginin artışıyla beraber nesnellik iddiasının da yerinde olmadığına bilgi hiyerarşisi kavramı ile cevap verilmeye çalışılacaktır. Belirtmek gerekir ki nesnellik yani genel geçer olma iddiası önemsiz değildir; ancak aşırıya

kaçan ve diğer farklı türdeki bilgileri dışlayan anlayış bilimin nesnelliğine özel bir gölge gibidir.

Bilgi Nedir?

Agarwal yaptığı alıntıda bilgi için şunları demektedir: “Bir ifadenin açıklayıcı bir cümleyi söyleme, yazma ya da başka bir biçimde ifade etme eylemi olduğunu ve bir cümlemin de bir ifade ortaya konduğunda söylenen ya da yazılan kelimeler bütünü olduğunu” biliyor muydunuz? Bu nedenle de “bilgiyi”, “bilginizi” veya ifade etme becerinizi kullanarak açıklamaya çalışıyorsanız, bu da bir paradoks ya da bir tür döngüsel tartışma değil midir? Bu durum matematik konseptinin bütünü, yalnızca birkaç rakam ya da sayı kullanarak tanımlamakla benzer nitelikte değil midir? Kendinize hiçbir önermenin “bilgi” olduğunu “biliyor” olduğunuz gerçeğinin mi, o önermenin kendisinin “bilgi” olduğunun mu, yoksa sizin o “gerçekliği” “biliyor” olmanızın mı esas bilgi olduğunu sordunuz mu? Bu noktada tamamının doğru gibi görüldüğü değişen cevapları kapsayan karmaşık bir döngü ortaya çıkmaktadır. Peki, o zaman bilgi aslında nedir?” (Agarwal, 2017:86)

Bilgi, bazı sözlüklerde şu şekilde ifade edilmektedir: “Genel olarak bilme edimi, bilinen şey; bilme edimi sonunda ulaşılan şey. Felsefede ise bir şeyin bir şey olarak kavranması. Bilgi: İnsandaki ruhsal bir olay, kavrama edimi, bilinç edimi, yönelme olarak, özne ve nesne arasındaki ilişki olarak bilgi bağlantısı, nesnenin öznedeki imgesi, tasarımı, izdüşümü olarak bilgi oluşumu, tasarım imgesinin nesneyle uyuşması olarak, bilgimizin ve bilgi imgemizin nesnenin tüm içeriğine yaklaşma eğilimi olarak bilgi süreci, bilgi ilerlemesi ve bilginin başkasına ulaştırılabilir, aktarılabilir sonucu olarak ortaya çıkabilir.” (Akarsu, 1975:30) Bir başka sözlükte ise bilgi, “insanın toplumsal emeğiyle meydana çıkardığı nesnel dünyanın yasalı ilişkilerinin, düşüncesinde yeniden üretimi. Felsefe tarihinde insanla çevresi arasında kurulan ilişki, yani bilgi ilk düşüncelerden bu yana çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Kimileri bu ilişkinin asla kurulamayacağını, kimileri kısmen kurulabileceğini, kimileri ancak Tanrısal düzeyde kurulabileceğini kimileri de bağlantılı olarak her an kurulmakta olduğunu ileri sürmüşlerdir.” (Hançerlioğlu, 1978:165) Bilgi başka bir çalışmada bilgi, “öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneyle nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey. Bir şeyin ayırdına ya da bilincine varma. Öğrenilen şey, bir şeyle aktüel deney yoluyla kurulan yakınlık ya da tanışıklık ve olgu, doğru ya da ödev olarak görülen bir şeye ilişkin açık algı” (Cevizci, 1999:123) olarak tanımlanmıştır.

Bilgi hem fiziksel hem de sosyal çevreden ortaya çıkmaktadır. İnsanlar hem bilenler hem de bilgiyi üretenlerdir. Doğa, bilginin temel kaynağıdır. Duyu organlarımız veri ya da sinyal halindeki ham bilgiyi algılama

işini yapan pencerelerdir ve bu sinyalleri nöro-elektrikle beyne iletmeye yarayan araçlar olarak işlev görürler. (Satija, 2015:68) “Bilgi bireyin ya da toplumun dünya imgesidir” sözü aslında bireyseldir, aynı zamanda onun algılandığı dünya da öyledir. Bilgi yönetimi sürecinde olduğu gibi, bir bireyden bir diğerine aktarıldığında bile, aktarılan bilgi aynı değildir. İşte bu nedenle, her bir insan kendi dünya görüşünde kendine mahsustur. Bu alıcı taraftaki bireyin inançları ve değerleri tarafından otomatik olarak düzenlenip renklendirilmektedir. Yazıdan önceki kültürlerde bilgi nesilden nesile sözlü olarak aktarılmaktaydı ki bu oldukça yavaş bir süreçti ve sözle aktarılan bilgi, bozulmasa dahi, kaçınılmaz olarak belli bir noktaya kadar değişim geçirmektedir.” (Satija, 2015:67)

Bilgi için kısmen işlevselliğinden yola çıkılarak şöyle bir açıklama yapılmaktadır: “Bilgi kavramı ne içindir? O bizim için ne *yapmaktadır*? Bu soru *bizim* onu kullanarak *ne yaptığımız* hakkındaki değerlendirmelerden kolaylıkla ayırt edilebilir. İçindeki hiçbir şey onun içeriğini kavramaya yönelik bir anahtar vermek şeklinde anlaşılmamalıdır. Kavramımızın amacının, içinde değerli bilgileri paylaştığımız sosyal ve normatif bir alandaki epistemik otoriteyi kabullenmek için bir araç olarak daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Eğer bilgi kavramına dikkat vermek epistemolojik önem taşıyorsa, bu temelde tam olarak kavramsal kaynağın girişinin bir topluluğun bilişsel uygulamalarını dönüştürmesinden dolayıdır.” (Vega-encabo, 2016:87-188)

“Bilgi bir kavramdır yer çekimi gibi bir kavramdır. Görünmez fakat etkilerinden gözlemlenebilir. Bilgi görünmez ve soyut bir varlık olduğu ve doğrudan gözlemlenemediği için, çoğu insan ve organizasyon bilginin önemini açık bir biçimde takdir etmez, aksine daha görünür olan finansal ve kapital varlıkların önemini bilirler. Belki de dışa aksetmeseydi hiçbir zaman bilinemeyebilirdi! Sveiby, bilgiyi ‘harekete geçme kapasitesi’ olarak tanımlamaktadır, bu da doğrudan gözlemlenemeyen davranışsal potansiyel ve gözlemlenebilir performans ya da davranış arasındaki önemli ayrımı yapmaktadır. Bilgi sana bilginin ne olduğunu öğretiyim mi? Bir şeyi bildiğinde, onu bildiğini anlamak ve eğer bir şeyi bilmiyorsan, onu bilmediğini kabul etmektir. Bir kişinin emin oluşunun, o kişinin bilgisi için temel bir element olduğu kavramı yüzyıllardır bilim adamları ve filozoflar tarafından tartışılmaya devam etmektedir.” (Hunt, 2003:101) Dünyanın yuvarlak olduğunu bilmenin’ ile ‘nasıl yüzüleceğini bilmek’ “farklı türden şeylerdir. Bir şeyi bilmek ile yapabilmek farklı nitelikler istemektedir. (Grant, 1972-1973:157) Bir şeyi bilmek ile bir şeyi yapabilmek arasında ilişki olsa dahi birebir aynılık da yoktur. Diğer canlıların herhangi bir irade göstermeden yapabildikleri şeyler insanî manada bir bilgi değerine sahip değildir.

İnsanın bilgisini diğer canlılardan ayırmanın ne olduğuna bakıldığında hayvanların davranışlarının içgüdüsel olduğunu söylerken insanın davra-

nışlarında rasyonellik olduğu belirtilse dahi hangi oranda ve ne zaman başladığı noktası net değildir. Bir bebek içgüdüsel taklitçilikten rasyonel tepkilere ne zaman geçmektedir? Çocuk hangi doğum gününde yemek ziline bir köpek gibi tepki vermeye son vermiş ve ona daima bir melek gibi tepki vermeye ne zaman başlamıştır? Dış mahalleler ile taşra arasındaki sınır tam olarak nerededir? (Grant, 1972-1973:159) Bu açıklama ve tanımlamalara bakıldığında bilginin bazı özelliklerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Gettier de bu duruma şöyle bir bakış getirmiştir:

“Bilgi, doğru olmalıdır, algılayan taraf bu durumun gerçek olduğuna inanmalıdır ve algılayan taraf bu durumun gerçek olduğunu bilecek bir pozisyonda olmalıdır. Birisi çıkıp gerek kişisel anlayışı (örn. matematik alanında diploması olması) ile gerekse de bu alandaki saygın bir uzmanın sözleri aracılığıyla “bu durumun gerçek olduğunu bildiğini” iddia edebilir. Bu üçüncü kriter de aynı zamanda, bilginin oluşması için algılayan tarafın bir gerçeğin kabul edilmesine yönelik aktif bir süreçten geçmiş olması gerektiğini göstermektedir (ki bu durum, ezbercilik yoluyla “gerçeklikleri” yalnızca tekrar edenlerin bilgiyi edinmiş oldukları iddiasına karşı koruma sağlamaktadır: onların elde ettikleri şey yalnızca ezberden bir dua okurkenki gibi, bilgi değil sözlerdir). Adeta bilgi türleriyle bilginin sahip olması gereken özellikler ortaya konulmaya çalışılmış gibi. Bu da bir yönüyle sınırların çizilmesiyle tanımlanma gibidir.” (Biggam, 2001:3-4)

BİLGİNİN BELİRLENMESİNDE BİLGİNİN ARTMASI VE BELİRSİZLEŞMESİ

Bilginin mahiyetinin ne olduğu ya da ne olması gerektiği ve nesnesiyle arasındaki ilişkinin dışında hızla çoğalan bilgiyle beraber bilginin hiyerarşik yapıda ele alınması da gündeme gelmiştir. Tabi ki bunun içerisinde özellikle bu terminolojinin Batı’dan çıkması sebebiyle çeviri bağlamında birtakım güçlükleri beraberinde getirmesine karşın epistemolojide ele alınan bilginin “knowledge” karşılığı olduğu genel kabul görmüştür. Özellikle de bu bilginin hiyerarşik sıralaması bazı düşünürler tarafından “the knowledge Pyramid” ya da “hierarchy of knowledge” şeklinde ele alınmasıyla bu kavramın bu kademelendirmede önemli bir basamak ya da ölçüt olarak ele alındığını gösterebilir. Kelimenin bilinen yani epistemolojinin de konusu olan bilgi anlamına geldiğini, terimin ortaya çıktığı düşünülen dillerdeki sözlüklerden çıkarmak mümkündür. Epistemolojinin ele aldığı konunun, sözlüklere de bakıldığında aynı kelimeyle karşılandığı görülmektedir: Epistemoloji, şeylerin nasıl bilindiği üzerine çalışan felsefenin bir koludur. (“Epistemology”, t.y., 09.04.2020) Bilgi ile alakalı felsefenin bir koludur. (“Epistemology”, t.y., 09.04.2020) Özellikle yöntemleri, geçerliliği ve kapsamı ile gerekçeli inanç ve görüş ayrımı bakımından bilgi teorisi. (“Epistemology”, t.y., 09.04.2020) İngilizce epistemoloji tanı-

mında karşılaşılan bilgi, “knowledge”ın karşılığıdır.

İletişim türlerinin çeşitlenmesi ve hızı ile beraber aynı anda birden fazla duyuya hitap etmesiyle birtakım şeylere ulaşma hızımız artmıştır ve bazı şeyler birden çeşitlenmiştir. Bilgi de bunlardan biridir. Bilgi çağı ve bilginin güç olarak ifade edildiği bu çağda bilginin ele alınışını ilk olarak pazarlamada görmekteyiz. Bu ilk başta şaşırtıcı gelse de ekonominin insanın her şeyini olumlu ya da olumsuz etkileyebileceği gerçeği üzerinde yapılan araştırmalar azımsanmayacak derecededir. Psikolojinin de ilk başta kitleleri kontrol için sanayide kullanılmaya başlanmış olması gibi. Şu an her ne kadar sadece insanlığın faydası için bir misyon icra ediyor olsa da başlangıç niyeti böyledir.

Bilginin bu şekilde ele alınmasına bilginin ne olduğunun yabancı kaynaklarda da araştırılması esnasında ulaşılmıştır. Netice itibarıyla birbirinden farklı fakültelerdeki akademisyenler bunun üzerine makaleler yazma gereği duymuşlardır. Özellikle bizdeki karşılığı tam olmamakla beraber İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi, İletişim Fakültesi ve hatta matematik bölümündeki akademisyenler bu konuyu etrafıca ele almaya çalışmışlardır. Bu konu özelde bilginin yönetimini ilgilendirmekle birlikte bilginin doğruluk değerinin dolaylı olarak da olsa konusu içerisinde yer almak durumunda gibidir. Zira aşağıda da belirtileceği gibi bilgi yani bilimin ve diğer disiplinlerin ele aldığı “knowledge” karşılığı olan terim üzerinde halen daha tam olarak mutabakat sağlanmış değildir. İlerleyen teknoloji ve artan bilgiyi karşılayan kelimenin enformasyon olması ve çağın enformasyon çağı olarak addedilmesi de enformasyonun nicelik bazlı çokluğunu fakat niteliksel olarak “knowledge” kadar süreçlerden geçmediğini ortaya koyan bir örnek olarak görülebilir.

“Knowledge”a gelene kadarki aşamaların belirsizliği ve “knowledge”la information’un halen daha birbirlerinin yerine kullanılabiliyor olması da bu belirsizliği tetiklemektedir. Bu aşamaları düşünürler şu şekillerde ele almışlardır.

“Enformasyon felsefesi ‘kavramsal doğanın eleştirel araştırmasına ve enformasyonun temel ilkelerine odaklanmaktadır, buna enformasyonun dinamiği özellikle de hesaplama ve bilgi akışı dahildir. Bu tartışmaya katkıda bulunanlar, bilgi kelimesine farklı yazarlar tarafından farklı anlamlar verildiğini ve “bilgi” kelimesinin anlamı konusunda fikir birliğine varılamadığını kabul etmektedir. Bilginin doğası hakkındaki tartışmalar da benzer şekilde eskiden beri süregelmektedir ve son yıllarda bilgi yönetimi disiplininin yeniden yeşermesiyle ivme kazanmıştır. Platon bilgiyi ilk olarak ‘doğrulanmış gerçek inanç’ olarak tanımlamıştır ve bu kavram yüz yıllar boyunca Aristoteles, Descartes, Kant, Polanyi ve diğer düşünürler tarafından tartışılmıştır. Bazı düşünürler bu tartışmalardan yararlanarak,

bilginin ‘üretim amacına uygun yapılandırılmış enformasyon’ olarak ifade edilebileceğini öne sürmektedir. Enformasyon felsefesi gibi bilgi yönetimi de felsefe, bilişsel bilimler, sosyal bilimler, yönetim bilimi, enformasyon bilimi, bilgi mühendisliği, yapay zekâ ve ekonomi de dahil olmak üzere çeşitli disiplinlerden etkilenmiştir. Bir çıkarım yapmak gerekirse ve DIKW (Data yani veri; Information yani enformasyon, Knowledge yani bilgi ve Wisdom yani bilgelik) hiyerarşisi ile ilgili literatürü daha spesifik araştırabilmek bakımından, hem bilgi felsefesi hem de bilgi yönetimi literatürlerinin uzun süredir devam ediyor olduğunu ve enformasyon ile bilginin tanımı üzerine çoklu bakış açıları sunduklarını söylemeliyiz.” (Rowley, 2007:165)

Enformasyon veri, bilgi enformasyon ve bilgelik de bilgi açısından tanımlanır, ancak hiyerarşik bakımdan daha aşağıda olan öğelerin daha yukarıdakilere dönüşmesi sürecinin tanımlanmasında fikir birliği neredeyse yok gibidir; bu da tanım bakımından bir eksikliğine sebep olmaktadır. Ayrıca, bu metinlerde bilgeliğe sınırlı atıf yapılmaktadır. (Rowley, 2007:163)

Yukarıdaki durum bir örnekle gösterilebilir: “Dünya güneşin etrafında dönmektedir.” Dünyanın güneşin etrafından dönmesi enformasyondur. Ancak ne dünyanın güneş etrafında dönüyor olması bir veridir ne de bir veriden çıkarımla anlaşılabilir; bu DIKW enformasyon değildir. Dahası, dünyanın güneş etrafından niçin döndüğü ise mükemmel derecede mantıklı, enformasyon isteyen bir neden sorusudur. Bunun cevabı olan başlangıç koşulları bakımından, yerçekimi kuvveti ve benzeri şeylerin kendileri enformasyondur ve cevap da aynı zamanda DIKW enformasyon kabul edilemez.” (Frické, 2007:5) Kısacası, enformasyona dair iyi bir açıklama DIKW teorisi tarafından izin verilenden daha fazla enformasyon olarak kabul edilmelidir.

Birçok yazar, hiyerarşinin ilk ortaya çıkışının 1934’te T.S. Eliot’un *The Rock* şiirinde olduğu konusunda hemfikirdir. Bu şiir aşağıdaki satırları içermektedir:

“Bilgide kaybettiğimiz bilgelik nerede?

Enformasyonda kaybettiğimiz bilgi nerede?”

Daha yakın tarihli literatürde yazarlar genellikle Ackoff’un 1989 tarihli makalesine hiyerarşi için bir kaynak olarak atıf yapmaktadır. Ackoff’un “Veriden bilgeliğe” başlıklı makalesi aşağıdaki düzeylerde bir hiyerarşi öne sürmektedir: Veri, enformasyon, bilgi, anlayış ve bilgelik. Ackoff, hiyerarşisinde anlayışa yer vermişti, ancak daha yakın zamandaki yorumcular anlayışın ayrı bir seviye olduğu konusunda ihtilaflar yaşamıştır. Ackoff veri, enformasyon, bilgi, anlayış, akıl ve bilgeliği tanımlar ve bu elementler arasındaki dönüşümle ilişkili süreçleri inceler. Bilgelik bir tipler hiyerarşi-

sinin en üstünde yer alır. Bilgelikten aşağıya doğru inerken anlayış, bilgi, enformasyon ve en altta da veri bulunmaktadır. Bunların her biri, daha aşağıda olan kategorileri içermektedir. Örneğin, anlayış olmadan bilgelik ve bilgi olmadan anlayış olamaz. Ackoff veri, enformasyon, bilgi ve bilgelik tanımlarını ve bunların bağlantılı dönüşüm süreçlerini şu şekilde sunmaktadır: Veriler, nesnelerin, olayların ve kendi ortamlarının özelliklerini temsil eden semboller olarak tanımlanır. Bunlar gözlemin ürünleridir. Ancak, kullanılabilir yani bağlantılı bir şekil alana kadar onlardan faydalanılamaz. Veri ve bilgi arasındaki fark yapısal değil, işlevseldir. (Rowley, 2007:166)

“Verilere dair tanımların sunulduğu yerlerde, bunlar genellikle açık ve net bir şekilde, bazen de örneklerle belirtilir. Bağlamsız ve yorumsuz olduğu için verinin bir anlamı veya değeri yoktur. Veriler, örgütlenmemiş ve işlenmemiş ayrık, nesnel gerçekler veya gözlemlerdir ve belirli bir anlam ifade etmezler. Veri öğeleri, varlıkların, olayların, faaliyetlerin ve işlemlerin temel ve kayıtlı bir açıklamasıdır. Bazı yazarlar veri yerine sinyal kavramını öne sürmektedir. Duyularımız aracılığıyla dış dünyadan veri aldığımızı ve bu sinyalleri deneyimlerimiz sayesinde anlamlandırmaya çalıştığımızı iddia etmektedirler. Sinyaller özellikle verilerin kaynağı olarak tanımlanır, ayrıca sinyallerin verilere dönüştürülmesinde, ikisi birlikte fiziksel yapılandırma olarak tanımlanmış olan algılama ve seçme süreçleri vardır. Verilerde anlam veya değer eksikliği vardır, veriler örgütlenmemiş ve işlenmemiş haldedir. Verileri veri açısından tanımlamanın temellerini atıyorlar.” (Rowley, 2007:170-171)

Martin Frické’ye göre ise, “bir “verilen” olmak gerçekten iki özelliğe sahip olmak demektir: Doğruluk ve kesinlik. Veriler doğrudur ve verilerin doğruluğu kesin olarak bilinmektedir. Bu da tüm bilgileri, yani kesin bilgilerin tamamını, veri temelinde yapılandırmak için geleneksel büyük epistemoloji şemasına yol açmaktadır. Bilgi için dayanak klasik empiristler ve mantıksal pozitivistler için duyu verileri ve rasyonalistler için de akıldır. Ama bu büyük iddia “fallibilistler” (yanılabilirliğe inananlar) için şüpheli argümanlara neden olmuştur. Fallibilistlere göre kesin bilgi diye bir şey yoktur, tüm bilgiler konjonktürelidir. Bu nedenle, verilerin ikinci özelliği başarısız olmaktadır veya değiştirilmesi gerekir. Verilerin doğru olduğu kesin olarak bilinmemektedir.” (Frické, 2007:7)

“Veri yanıltıcı ve konjonktürelidir. Peki, ilk özelliği, yani gerçekliği ne olacak? Biz mutlaka hatalı verilerden, asılsız verilerden, geçersiz verilerden, yanlış verilerden vb. bahsederiz. Mesela perşembe için maksimum sıcaklığı kaydedip 70 derece olarak yazarız, ama gerçekte sıcaklık 75 derecedir. Perşembe günü 70 derece şeklinde yapılan kayıt hatalı veridir. Peki, hatalı veriler hâlâ veri midir? Doğrusunu söylemek gerekirse, hayır, değildir. Bunu yapmamızın nedeni başarı varsayımıdır; verileri nasıl topladığımızla, güvenilirlik ve geçerlilikle ilgili tüm yaygarayı koparmamızın

sebebi işte budur. Veriler, teorileri test etmek ve onlara kanıt olmak, parametreleri belirlemek, soruları cevaplamak, hesaplamalar vb. için girdi olmak gibi değişik amaçlarla kullanılmaktadır. Bu roller, verilerin gerçekliğini önceden varsayar. Verilerin doğru olması gerekir. Fallibilist olmak verilerin doğru olduğunu asla bilmediğimiz (kesin olarak bilmediğimiz) anlamına gelir, ancak yine de verilerin doğru olması gerekmektedir.” (Frické, 2007:7)

Donald Allen ise bu hiyerarşideki kavramları açıklarken söze ilk ve en basit yani işlenmemiş form olan veriden başlar: “Veriler, hepsi farklı konumlarda kayıt altına alınan cumartesi, öğleden sonra, 7 Ocak1955, sıcaklık 21F, barometrik basınç 29.12, Boston konumu gibi gözlemlenen veya kaydedilen gerçeklerdir. Veriler genellikle ayırık, nesnel ve düzensizdir. Bağımsız bir anlamı veya değerleri yoktur. Enformasyon ise, kaynakçalı tip, amaç, alaka düzeyi ve yorumlama gibi süreçler yoluyla toplanır, birleştirilir veya işlenir. Örneğin: “7 Ocak 1955 Cumartesi sabahı; Boston’da kar yağdı.” Dışarıdan gelen sesleri işitebiliriz. Kamyonların gürültüsü, çöp kutularının birbirine çarpması, gök gürültüsü ve daha fazlası gibi. Enformasyonun bildirimi “Gök gürültüsünü duydum.” şeklinde gelir. Zihin yanlış olsa da bir yargıya varır. Böylece bilgi, verileri bir araya getirerek veya deneyimlerden basit sonuçlar çıkararak elde edilebilir. Bu durumlarda bir bilgisayar da bunu yapabilir, bunun anlamı bilgisayarların bilgi üretmesi ve üretebilecek olmasıdır. Günümüzde üretilen bu kadar çok veriyle, bu yeni araçlar ve veri madenciliği, herhangi bir beynin kapasitesinin çok ötesinde bilgi oluşturma kapasitesine sahiptir. Bilginin uygulanabilir bir tanımı, mevcut bir sorun veya faaliyet için geçerli oldukları için anlayış, deneyim, birikmiş öğrenme ve uzmanlığı iletmek için organize edilmiş ve işlenmiş veri veya enformasyon şeklindedir.” (Allen, t.y:15)

Frické, örneğin, verilerin veri olması için doğru olması gerektiğini ve bu hatalı verilerin hiçbir suretle veri olmadığını savunmaktadır. Bu da gösteriyor ki, bir verinin zıttı düşüncesi mantıklı bir olasılıktır. Bilgi için birkaç farklı zıt bulunabilir. Yanlış, dikkatsizlikle ya da bilgisizlikle yapılan bir hatayken; yanlış bilgi alınan istihbaratın yanlış enformasyonu ya da yanlış açıklanması demektir, dezenformasyon ise yanlış enformasyonun bilgiyi alanların görüşünü ve hatta politikalarını etkilemek niyetiyle kasten yayılması manasına gelir. Bu kavramlar, kişinin farkındalık, irade ve suçluluk durumlarına dayanarak, yanlıştan dezenformasyona kadar bir süreklilik göstermektedir. Bu şemadaki diğer terimlerin aksine, “bilgi”nin bir tek bariz zıttı vardır, o da “bilgisizlik”tir. Fakat bilginin kendisi oldukça kaygan bir kavramdır, çünkü kültürel ve dilsel olarak görecelidir ve hükümsüz hale getirilebilir niteliktedir. (Bernstein vd., 2009:70)

Hiyerarşinin veriden sonraki basamağı olan enformasyon ise kim, ne, ne zaman ve ne kadar gibi soru kelimeleri ile başlayan soruların cevapla-

rında bulunur. Enformasyon sistemleri veriyi üretir, depolar, geri alır ve işler. Enformasyon verilerden çıkarılır. (Rowley, 2007:166) Bilgi sistemleri kitapları genellikle enformasyonu veri açısından tanımlayarak, veri ve enformasyon arasındaki ilişkiye odaklanma eğilimindedir. Biçim, yapı, organizasyon, anlam ve değer kavramları çeşitli tanımlarda ön plana çıkmaktadır: Enformasyon biçimlendirilmiş verilerdir ve gerçekliğin bir temsili olarak tanımlanabilir. Enformasyon, bir konunun anlaşılmasına değer katan verilerdir. Enformasyon, insanlar için anlamlı ve yararlı bir forma dönüştürülmüş verilerdir. Enformasyon, alıcı için anlamı ve değeri olacak şekilde düzenlenmiş verilerdir. Enformasyon, bir amaç için işlenen verilerdir. (Rowley, 2007:171)

“Enformasyon, eğer bilen kişi bilinçli olarak ya da olmayarak, gö-nüllü olarak ya da olmayarak duyu organları aracılığıyla çevresiyle etki-leşime girerse ortaya çıkar. Dolayısıyla alınan, kazanılan ya da engellenen enformasyon ilk olarak kullanımı ve doğrulaması için daha önceden de korunmuş bilgi tarafından bir bağlamla ilişkilendirilir. Dolayısıyla da do-ğası gereği bilgi sosyo-psiko-biyolojiktir. Toplum bilginin üreticisi ve tü-keticisidir, ancak bilgi toplumun itici gücüdür. Bu nedenle toplum ve bilgi karşılıklı bir etki bakımından birbirine geçmiş haldedir. Teknoloji, sosyal gelişimler ve bilginin keşfi de karşılıklı olarak bağımlıdır. Etkinin tek yolu-nu soyutlamak mümkün değildir. Toplum geliştikçe bilgi de gelişir; ancak toplum, yeni bilgiler ortaya çıktıkça değişir, gelişir ve çok boyutlu açılardan ilerlemesini sürdürür. Ne türden bilgiye, hangi yönden, hangi hızda ve ihtiyaç duyduğumuz özel bilginin ne kadarına sahip olacağına kadar, veren de aynı zamanda bilginin farklı disiplinleri için değer ölçülerini belirleyen de toplumdur.” (Satiya, 2015:68) Bilgi ise neyin, nasıl yapılacağını bilmek ve enformasyonun talimatlara dönüştürülmesini mümkün kılan şeydir. Bilgi ya sahip olan bir başkasından alınarak ya da deneyimlerden kazanılarak elde edilebilir. (Rowley, 2007:166)

Bilgi, anlayış ve kabiliyet ile birleştirilmiş enformasyondur; bilgi insanların zihninde yaşamaktadır. Enformasyondan daha geniş bir alanı kapsayan bilgi, algılama becerilerini, eğitimi, sağduyu ve deneyimi de kapsamaktadır. Bilgi bizim algılama süreçlerimizin anlamlı sonuçlar çıkarmamıza yardımcı olan genel toplamıdır. (Rowley, 2007:173)

Enformasyon ve bilgi arasındaki ilişkiye bazı yazarların bakışı birbirleriyle bağlarının olmazsa olmaz olduğu şeklinde gibidir. “Bilgi olmaksızın, enformasyon kararlar vermek ve sorunları çözmek için kullanılamaz. İnsanın temelde bilgiye dayanan yargısı, temel olarak aldığı enformasyondan daha üstün olamaz. Bilgi kendi içinde yalnızca nispeten çok yıllık ya da evrensel değer taşır nitelikte değildir, aynı zamanda iyilik ve güzellik gibi diğer insani değerleri de değerlendirmeye ve bunlardan keyif almaya da yardımcı olur. Bu, zihnin etkin gücünü artırmaktadır. Yıldızlı bir gece-

nin görkemini ve güzelliğini tam anlamıyla değerlendirmek için bir gökbilimciye ihtiyaç vardır. Bir botanikçi için bir çiçek, bu meslekten olmayan birine görüldüğünden çok daha güzel bir şey ve bir huzur kaynağı gibi görünmektedir. Anamlı bir biçimde yorumlanabilmeleri için veri tablolarının arka plan bilgisine ihtiyacı vardır. Enformasyon günceldir, ancak bilgi tarihseldir. “Geçmişte var olan her şey tarih olduğu için ve bizim bildiğimiz her şey de zaten geçmişte gerçekleşmiş olduğu için, bütün bilgiler bir bakımdan tarihseldir” demektedir. Enformasyonun güncel ve gerçek girdisi olmaksızın, salt bilgi bizi felaket getiren kararlara yöeltebilir. Güncel enformasyon olmadan bilgiyi kullanmak otokratiktir. İşte bu nedenledir ki, tarihin hiçbir ders vermediği söylenir. Bilgi olmadan enformasyon kullanmak ise, bir kararın ukalaca alınmasına neden olur. Daha yaşlı olan jenerasyonun bilgisi olabilir ancak güncel enformasyon konusunda eksiklik yaşayabilirler. Bu da sürekli olarak yaşlı ile genç jenerasyonlar arasında görüş uyuşmazlıklarına neden olmaktadır genç neslin ise çok fazla enformasyonu olmasına rağmen, daha az bilgisi vardır.” (Satija, 2015:71)

Donald Allen için ise “bilgiyi eyleme geçirilebilir bilgi olarak görmenin sadece bir zorluğunu göstermek için, “Boston’da kar yağdı.” ifadesinin altını çizmektedir. Bir Borneo sakini için bu ifade enformasyon olabilir, ama faydasızdır. Boston’a gelen bir ziyaretçi için, hava koşulları hakkında bir uyarı yani enformasyon vardır ve bu nedenle de bilgi haline gelir. Boston sakinleri için bu kesinlikle bilgidir, ancak geçici bilgidir. Bilginin tartışılması bir dizi niteleyici, değiştirici etkiye yol açar. Dolayısıyla da bilgi ile ilişkili olarak konum, zaman, konu ve alaka düzeyi gibi faktörlerin önemi vardır. Bilgeliğin tarif edilmesi, bilginin tarif edilmesinden çok daha zordur. Bilgelik, bilgiyle ilgili bilgileri, hangi bilginin alakalı olduğunu ve hangi bilginin uygulanacağını bilmeyi içerir. Bloom’un taksonomisinin en üst seviyelerine benzer şekilde, bilgelik, bilgiyi kullanarak yaratma veya sentezleme ve değerlendirme yeteneğini belirtir gibi görünmektedir.” (Allen, t.y:16)

Bilgi, özünde belirsiz ve müphem bir terimdir. Bilginin doğası konusunda hâlâ bir fikir birliği yoktur. Bilgi sistemleri, bilgiyi sıklıkla veri ve enformasyon açısından betimleyen ifadeler sunmaktadır. Örneğin: Bilgi, karar vermede yardımcı olması için kullanılabilir değerli bir varlığa kazanmak için kendisine uzman görüşü, becerileri ve deneyimleri eklenen bir veri ve enformasyon kombinasyonudur. Bilgi, mevcut bir problem ya da aktivite ile ilgili olduklarından anlayışı, deneyimi, birikmiş öğrenme ve uzmanlığı aktarmak için düzenlenmiş ve işlenmiş olan veriler veya enformasyonlardır. Bilgi, verilerden çıkarılan enformasyon üzerine kuruludur. Veri nesnelerin bir mülküdür ancak bilgi insanları belirli bir şekilde hareket etmeye uygun hale getiren ve insanlara ait olan mülktür. (Rowley, 2007:172) Bazı yazarlar ise bilgiyi “eyleme geçirilebilir enformasyon”

olarak tanımlar ve eyleme geçirilebilir bilginin bizim daha iyi kararlar almamıza imkân sağladığını ve kurumlarda diyalog ve yaratıcılık için etkili bir girdi oluşturduğunu öne sürmektedir. Bazıları da bilginin, çalışma ve tecrübe yoluyla kazanılmış özel bir ilgi alanı olduğunu öne sürmektedirler. (Rowley, 2007:172)

Bazen de bilgi ve özellikleri şu şekilde açıklanmaktadır: “Bilgi bağımsız değildir; bilene bağımlıdır, yani oluşması ve kullanılması için insana bağımlıdır. Zihnin içinde bulunur ve dolayısıyla da öznel; ancak kişisel olsa da mahrem değildir. Bilgi entelektüel bir mülktür ve kendisine sahip olanı güçlendirir. Bilgi insan toplumu tarafından korunmaktadır. Dolayısıyla nitelik açısından sosyaldir. Doğal değildir; doğal dünyanın bilgisi bile doğal değildir. Teknoloji, sosyal gelişimler ve bilgi oluşturma süreçleri karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır. Toplum bilginin nihai hâkimidir. Bilgi hiçbir zaman tam halde değildir. Sonsuza kadar parçalar halinde kalacaktır. Dinamiktir, çok boyutludur ve gittikçe evrimleşen bir yapıdadır. Zaman ve toplum içerisinde gelişmekte ve değişmektedir. Bu büyüme hem nitel hem de niceldir. Eğer bir öğretmen aynı şeyi uzun bir süredir öğretiyorsa, o zaman ya öğretmen güncel bilgilerden bihaber kalmıştır, ya da konu artık miadını doldurmuş veya alakasız bir durumdadır. Bilginin niteliği sürekli olarak artsa da niceliği herhangi bir doğru aracı ile ölçülemez. Günümüzde bilginin gelişimi geometrik dizi biçimindedir. Bilgi sonsuz olma eğilimdedir. Bunun önündeki yegâne kısıtlılıklar, bireylerin sınırlı yaşam süresi ve insan beyninin tam olarak bilinmeyen ama kesinlikle sınırlı olan kapasitesidir. Dolayısıyla, bilgi bitmez tükenmez bir niteliktedir. Bilgi gelişimi yapısal olarak piramit biçimindedir, özellikle de bilginin kümülatif olduğu doğal bilim olarak adlandırılan alanda. Bu tür alanlarda, gelişim hem nitel hem de niceldir. Nitel büyüme bazı bilgilerin artık değerini kaybettiğini belirtmektedir. Bilgi gelecekteki bilgiler için katalizör ve enzim görevindedir. Bilgi bireysel değildir. Onu birine verdiğiniz halde yine de ona sahip olursunuz. Ne kadar kullanılır, iletilir ve yayılırsa, o kadar gelişir. Hiçbir zaman büyük kısmı yok edilmez, ancak bir kısmı, yeni bilgilerin de keşfiyle artık güncelliğini kaybedebilir. Bilgi bilen kişiye bağımlı olmasına rağmen, kendisini keşfedeni er ya da geç bulur. Eğer Newton dünyaya gelmiş, ya da o özel günde ve saatte o (sonradan uydurulmuş?) elma ağacının altında oturuyor olmasaydı, yer çekimine dair hiçbir bilginin ortaya çıkmayacağını söylemek absürt bir şey olacaktır. Bu, bilgi keşfinin fatalizm teorisini izlediği anlamına gelmez. Bu yalnızca doğal fenomenlerin belli bir zamanda biliniyor olmasalar da var olmaya devam edeceği anlamına gelmektedir. Doğa, sırlarını açıklamak konusunda artımlıdır. Tıpkı bir soğanın katmanları gibi, orada da sırların içinde sırlar görünmektedir. Galileo bunu keşfedip bize söylemeden önce de dünya güneşin etrafında dönüyordu.” (Satija, 2015:67-68)

Hiyerarşinin ilk basamağı görüldüğü gibi veridir ve “veri bitlerden veya basit gerçeklerden oluşan bir toplam ve belki de bir tür akışta olan içerik ve benzeri şeylerdir. Enformasyon, verilerin anlamlı gruplara ayrılmasıdır. Hiyerarşideki bir sonraki unsur, enformasyonu belki de bilgi adı verilen tutarlı bir enformasyon kütesine toplayan teoridir. Bu şekilde bir teorinin bilgi, enformasyon ve veriyi içeren bir kap olduğu söylenebilir. Bilginin ne olduğunu belgeleyen veya onaylayan teoridir. Dinler gibi bazı teoriler mucizelere izin verir; matematik gibi bazıları sadece teoremlere ve ispatlara izin verir. Bütün bu öne sürülen şeylere rağmen bilgiden teoriye geçişte, teorinin henüz iyi bir şekilde kurulmamış olduğu, bireylerin veya grupların tutarlı bir teori oluşturmak için çalıştığı bir süreç olan proto-teori olarak adlandırılan bir ara aşama vardır. Bu süreç aynı zamanda, her biri tam olarak kabul edilmiş bir teori için yeterli fikir birliği veya dayanağı barındırmayan çok sayıda ama farklı proto-teoriler içerebilir.” (Allen, t.y:16)

Bir başka açıdan da verilerde hemen göze çarpan bir özellik, tüm alıntıların verileri çoğul formda (data) kullanılır, bu nedenle, veriyi tekil bir veri (datum) açısından değil, bir veri kümesi açısından ifade ederler. Enformasyonu göz önüne alacak olursak, veri terimine kıyasla herhangi önemli kullanım farklılığından bahsetmek zordur. Bu haliyle, sonuçlar veri ve enformasyon terimlerinin çoğu durumda potansiyel olarak değiştirilebilir olabileceğini göstermektedir. Bilgiye atıfla, tüm alıntıların bilgiye bir özne yani bilen bir kişi açısından başvurduğu açıktır. Alıntılar kurumların, tarihin, olayların ve şeylerin bilinmesini ifade eder. Bu nedenle, bir yanda bilgi ile diğer yanda da veri ve enformasyon arasında açık bir fark olduğu görülmektedir. Bilgelik göz önüne alındığında ise, bilgiyle örtüşen tarafları var gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bazı alıntılar bilgeliğin değer yargılarını içerdiğini ima ediyor gibi görünmektedir. (Baskarada ve Koronios, 2013:14)

“Bilgelik ya da akıl, düşünebilme ve bilgiyi, sağduyuyu ve iç görüyü kullanarak davranma becerisidir. Bu da bir bilgiye sahip olmayı ya da belli bir mesele için geçerli olan bilgiyi aramayı kastetmektedir. Bilgelik ve bilgi iki farklı “varlık” ya da “şey” diye adlandırılabilir. Bilgi varoluşsaldır ve ayrıca bilgelikten “önce” ve “sonra”, kazanılacak niteliktedir. Bilgelik ise, yenilerini elde etmek ve zaten var olanlarını da güçlendirmek amacıyla, tecrübeler ve “varlıklara” dair deneyimlerin mevcut olan kayıtlarını kullanarak bir olayı değerlendirme sürecidir. Örneğin, bir matematik problemi çözdüğümüzde, bu problemi analiz etmek için konuya dair bilgimizi kullanırız ve muhtemel cevabı bilmek için soruyu çözeriz. Dolayısıyla, bu problemi çözme sürecinin “Bilgelik” denilen şey olması anlaşılabilir niteliktedir. Bu örnek aracılığıyla, farklılıkların keşfedilmesine imkân sağlayabiliriz: *Değişmezlik*: Bilgi sabit bir varlıktır, o konudur; fakat bilgelik değişken ve öznedir. Yukarıdaki bu örnekten şu açıklamayı çıkarabiliriz;

bir trigonometri ya da hesaplama problemini çözmek için, formüllerin tamamı bütün kitaplarda ve herkes için aynıdır ki bu öznenin bilgisidir ve bizim de bu problem için bilinecek olan bir cevaba ihtiyacımız vardır, farklı kişilerin çözüm için kullandığı yöntemler de farklıdır, onların var olan bilgiyi kullanma biçimleri de farklıdır, yani bilgelik öznel olduğundan, düşünce farklıdır. *Doğa*: Bilgi uçsuz bucaksız ama seçici ve aynı zamanda da disiplinler arası nitelikteyken, bilgelik soyut ve kapsamlıdır. Örneğin, bir trigonometri formülü bir çarpma problemini çözmek için kullanılamaz, ama mimaride kullanılabilir, fakat bilgelik bir birey tarafından alışkanlık sonucu bir olaya, duruma ya da probleme karşı tipik biçimde hep aynı yaklaşımı sergileme eğilimi anlamına gelmektedir.” (Agarwal, 2017:88) İlginç bir durum; öznellik denilince bilgeliliğin öznenin her duruma uygun farklı bir tepki verebileceği gibi bir şey de anlaşılabilirken; yazarın kastı bir öznenin diğer bir öznenen farklı fakat her durumda mevcut öznenin aynı tepkiyi vermesi şeklinde anlaşılmaktadır.

“*Değişkenlik*: Bilgi uçsuz bucaksız bir okyanus gibidir, bütün yönleri, kavramları, etkenleri ve kısımları vb. vardır. Kendine yeten ve kendini sürdüren niteliktedir, ancak onun aksine bilgelik bir nehir gibidir, arzuladığı hedefe, okyanusa, ulaşmak için akarsu halinde her bir kıyıdan akıp geçer, derelere, şelalelere dönüşür, gücü çarptığı kayalar tarafından sınanır, çakıllarla dolup taşar ve nihayetinde de bir delta oluşturur yani, çeşitli olası arıtılmış akıntılara bölünür. *Durum*: Bilgi daima ilerleyen ve derece derece artan durumdadır, ancak bazı durumlarda, yüksek sezgi gücü olan kişilerin durumunda olduğu gibi, anlık da olabilir, bilgi bir şekilde zamanla da ilişkilidir tıpkı örneğin: kendisi için sınıfları geçmek zorunda olunan bilimsel bilgi olarak da adlandırılabilen akademik bilgi, ya da elde etmek için bir ömürlük zaman alabilen manevi bilgi vs. istisnalar olabilir. Fakat bilgelik zamansızdır, o zamanla değil bir kişinin içinde her bir niteliğin dikkate alınıyor olduğu bütün muhtemel beceriler de buna dâhildir potansiyeli ile kontrol edilen bir hükümdür. Bilgi ve bilgelik arasındaki farkların bazıları şu şekildedir:

BİLGİ

1. Anlayış
2. Bir şeyi öğrenmek
3. Keşfetmek
4. Mürekkep/boya
5. “Ne söyleyeceğini bilmek”
6. Kazanmak
7. Domatesin bir meyve olması

BİLGELİK

1. Hüküm
2. Öğrenileni kullanmak
3. Seyahat etmek
4. Kalem/boya fırçası
5. “Ne zaman söyleyeceğini bilmek”
6. Sürdürmek ve çekimser kalmak
7. Domatesin meyve salatasına

konmayacağını bilmek” (Agarwal, 2017:89) Hangi bilgi türü olduğuna göre bilgi ve bilgelik değişebilir; şöyle ki beceri gerektiren bir bilgide nasılı bilmek bilgiyken ne zamanı bilmek bilgelik; ancak teorik bilgide neyi bilmek bilgi, nasılı öngörmek ne zamanla ve pratikle beraber bilgelik olabilir.

Data(veri), information (enformasyon) ve wisdom yani bilgelik doğrudan “knowledge” (bilgi)’nin konusu değildir fakat gerek doğrudan gerekse de dolaylı olarak bilgiyi tanımlamada kullanılan unsurlardır. Örneğin bu piramitte verilerin belirli bir süreçten geçmesiyle enformasyona; enformasyonun bazı süreçlerden geçerek bilgiye ulaşıldığı belirtilmektedir. Wisdom yani bilgelik ise İslâm literatüründeki hikmete karşılık gelir. Zira bu bilgelik, hikmetteki gibi sadece bilişsel değil hem bilişsel hem duyuşsal hem de sezgisel yeteneklerin doğru zaman ve doğru şekillerde kullanılması ifade eder. Ortaya çıkan bu hiyerarşik yapıya kısmen de çağımızdaki bilgi artışı sebep olmuştur denebilir. Bilginin tanımında daha önceki zamanlarda da tam bir uzlaşma olmamasına karşın artan enformasyonla beraber bu iş daha da zor bir hal almıştır. Artık enformasyondan önce de ham veri anlamında data denilen ve kısmen de olsa bilginin ham maddesi olabilecek yapıyla karşılaşılmaktadır. Bu durum da sadece bilgi yönetimi ya da işletmenin değil aynı zamanda bilgiyi bir konu olarak ele alan epistemolojinin de dikkate almasını gerekli kılar gibidir. Bilgi, bilgi olana kadar da birtakım süreçleri ve süzgeçleri yaşamak zorundadır. Kimi yazarlar ya da düşünürler bu süreçlerin keskin ve doğrusal olmadığını savunurken kimi de bu süreçlerin kademeli olarak ve bir üstteki aşamanın, bir alttakinin özelliklerini taşıyacak şekilde katı olduğunu savunmuşlardır.

SONUÇ

Bilginin ne olduğuna dair tanımlamalar ve sınırlandırmalar bazen süje bazen obje merkezli bazen de ölçüt merkezli olabilmektedir. Bilgiyi bilgi yapan onun kendi gerçekliği mi yani dolaylı olarak nesnel durumu mudur yoksa onu bilen özneye olan ilişkisi midir, henüz netliğe kavuşturulamamıştır. Daha başka türlü de bir şey süje bildiği için mi bilgidir yoksa bir gerçekliğe karşılık geldiği için mi bilgidir?

Bilgi, veriden, enformasyondan ya da bilgelikten ne gibi farklara sahiptir. Bilgi, süje ile objenin ilişkisi olarak tanımlanmaktadır ancak bu ilişkinin nasılıyla ilgili tam bir netlik yoktur. Hemen hemen her düşünce ekolü kendi felsefi anlayışıyla bilgiye yaklaşmakta dolayısıyla bir tarafı dışarda bırakabilmektedir. Bilginin sınırlandırdığı ya da ötelediği bilgi türlerine de yer açması gerektiği her bilgi türünün kendine mahsus bir değerinin olduğu anlayışının kabul edilebilmesine bağlıdır denilebilir. Bilgi hiyerarşisi de bilginin nesnellik ve kesinlik iddiasının artık çok da geçerli olmayabileceğini kanıtlar nitelikte görünmektedir.

Çağımız bilgi çağı olarak da adlandırılmaktadır; dolayısıyla bilgiye olan ilgi de niceliksel olarak artmaktadır denilebilir. Bilginin de artışıyla beraber bilgi ile ilgili birtakım yeni düşünceler ortaya çıkmaktadır. Bilgi hiyerarşisi ya da piramidi olarak ifade edilen çalışmalar, bilginin sınıflandırılması ve kategorize edilmesi ihtiyacından doğmuş gibidir. Zira neye bilinen ve bilimlerde de kullanılan manada bilgi denilebileceği bu artışla belirsiz hale gelmiştir denilebilir. Biz de bu çalışmada bu muğlaklığa vurgu yaparak bilginin özellikle bilimsel bilginin ölçütleriyle diğer bilgi türlerini özellikle din, ahlak ve sanat, sınavarak onların doğrulanamadıkları diğer bir ifadeyle deney ve gözleme tabi tutulamadıkları gerekçesiyle bilgi değerine sahip olmadıkları anlayışının doğru olmadığını ifade etmeye çalışmaktayız. Çünkü bilginin her durumda bu indirgemeci anlayışı yanlışken kendisinin dahi artışıyla beraber belirsizliklere sahip olabileceği ihtimaliyle, sayılan alanlardaki bilgi türlerinin de kendilerine ait bir değere sahip olabileceklerinin kabul edilebilmesine bu çalışmanın kapı aralayacağı ümit edilmektedir. Her ne kadar bu bilgi türleri deney ve gözlemle ölçülemese de doğrulanabilirlikleri kendilerine mahsus alanlarla mümkündür. Gerek müntesipleri gerek savununucuları gerekse de severleri tarafından belli başlı kriterlere sahiptirler. Bilginin bilimsel bilginin anlayışıyla hareket etmesi nesnellik iddiasında öneme sahipse de bilginin sınırlarının neye göre çizilmesi gerektiği dahi henüz net değilken; böyle bir şey makul değil gibidir. Aşırı öznellik birtakım standartları ortadan kaldırabilir, aşırı nesnellik de birtakım şeyleri dışarda bırakabilir gözükmektedir. Her alanın kendi değerlerine yer vermeye çalışıldığı ve bütünlükçü bir bakış açısı daha yerinde gibidir.

KAYNAKÇA

- Agarwal, Abhishek. (2017), Knowing, “knowledge” and “to know”: An Overview of Concepts, *International Journal of Research-Granthaalayah*, 5(11), 86-94.
- Akarsu, Bedia. (1975), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Allen, Donald. (t.y.) (Hierarchy of Knowledge-from Data to Wisdom, *International Journal of Current Research in Multidisciplinary*, 2(1), 15-23.
- Baskarada, Sasa. And Koronios, Andy. (2013), Data, Information, Knowledge, Wisdom (DIKW): A Semiotic Theoretical and Empirical Exploration of the Hierarchy and its Quality Dimension, *Australasian Journal of Information Systems*, 18(1), 5-24.
- Bernstein, Jay H. In Jacob, E. K. and Wasnik, B. K. (2009), The Data-Information-Knowledge-Wisdom Hierarchy and its Antithesis, *Proceedings North American Symposium on Knowledge Organisation*, Vol.2, 68-75.
- Biggam, John. (2001), Defining Knowledge an Epistemological Foundation for Knowledge Management, *Proceeding of the 34th Hawaii International Conference on System Sciences*, 1-7.
- Cevizci, Ahmet. (1999), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Frické, Martin. (2007), The Knowledge Pyramid: A Critique of the DIKW Hierarchy, *Journal of Information Science*, XX(X), 1-13.
- Grant, C. K. (1972-1973), On a Definition of Knowledge, *Oxford University Press on Behalf of the Aristotelian Society*, 73, 157-166.
- Hançerlioğlu, Orhan. (1978), *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt:I, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/epistemology>, 09.04.2020.
- <https://www.lexico.com/definition/epistemology>, 09.04.2020.
- <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/epistemology>, 09.04.2020.
- Hunt, Darwin P. (2003), The Concept of Knowledge and How to measure it, *Journal of Intellectual Capital*, 4(1), 100-113.
- Rowley, Jennifer. (2007), The Wisdom Hierarchy: Representations of the DIKW Hierarchy, *Journal of Information Science*, 33(2), 163-180.
- Satija, Mohinder P. (2015), Information, Knowledge, Wisdom: A Progressive a Value Added Chain, *International Journal of Knowledge Content Development & Technology*, 5(2), 65-74.
- Vega-Encabo, Jesús. (2016), The Concept of Knowledge: What is it for?, *Disputatio*, 8(43), 187-202.

Bölüm 5

İBN HALDUN'UN UMRAN BİLİMİNİN MAHİYETİ, KONUSU VE TEMEL PROBLEMLERİ

Murat KOBYA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, muratkobyay@ibu.edu.tr orcid.org/0000-0002-3221-1430

Giriş

Büyük Müslüman düşünür İbn Haldun ve onun ölümsüz eseri Mukad-dime üzerine son dönemde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ona ve eserine yönelik her kesimden ve farklı disiplinlerden giderek ivme kazanan bir alaka müşahade ediliyor. Bu durum, İslam düşünce ve medeniyetine yöne-lik artan bir ilgiyi temsil etmesi bakımından önemli ve değerlidir. Ancak dünya fikir ve medeniyet tarihinin merkezine Batı'yı yerleştiren, diğer tüm medeniyetleri yalnızca büyük Batı medeniyetinin gelişimine katkıları ba-kımından inceleme konusu yapan Batı merkezci bilim ve fikir paradigma-sı, her zaman ustalıkla yaptığı gibi, bu ilgiyi de kendi hanesine bir kazanım olarak eklemeye çalışmaktadır. Buna göre İbn Haldun ortaçağda yaşamış önemli bir mütefekkindir, daha sonra Batılı büyük mütefekkirler tarafından geliştirilecek teorilerin öncüsü olmuştur. O, günümüzde aşılmış olmakla birlikte, insanlık tarihinin tâbi olduğu tek çizgili, zorunlu, ilerlemeci, evrim sürecinin kaçınılmaz sonucu olan çağdaş Batı medeniyetinin gelişimine sağladığı katkılardan dolayı değerlidir. Bizde de söz konusu aydınlanmacı/ pozitivist/ilerlemeci/evrimci temellere dayanan paradigmayı kabul eden araştırmacılar, İbn Haldun'u aydınlanmacı-pozitivist şemaya uygun olarak konumlandırmakta, onu materyalizm, pozitivism vb. Batılı ideolojilerle özdeşleştirmekte, onun kurucusu olduğu umran ilmini, Batılı toplumbilim ya da kültür biliminin öncü ya da henüz tam gelişmemiş bir formu olarak tasvir etmektedirler.

Bizim tezimiz ise, İbn Haldun'un İslam bilim ve medeniyet havzası-nın, orijinal, sistem kurucu bir mütefekki olduğuudur. Bize göre, belli bir düşünce geleneği ve medeniyetten bağımsız bir bilimsel düşünce mümkün değildir. Genellikle Comte'un kurucusu olarak kabul edildiği sosyoloji bilimini, ait olduğu düşünce geleneği ve medeniyetin tarihi-kültürel tec-rübesinden tecrit ederek anlamlandırmak mümkün değildir. Aynı şey İbn Haldun için de geçerlidir. Dolayısıyla onun kurduğu umran ilmi, konusu ve kısmen metodolojisi itibarıyla benzerlik gösterse de, Batılı sosyoloji biliminin tıpatıp aynısı olamaz.

Bununla birlikte, düşünsel gelenek ve medeniyetlerin birbirinden ta-mamen kopuk olduğunu iddia etmiyoruz. Elbette aralarında belirli şekil-lerde iletişim ve etkileşim söz konusu olmuştur. İnsan tabiatının değişmez özellikleri de, elbette medeniyetlerin ortak paydasını meydana getirmek-tedir. Batılı olsun doğulu olsun her birey, hayvani tabiatı gereği, nefsanî arzularının peşinde koşacaktır. Elbette tüm toplumlarda, öncelikli amaç, bireylerin maddi ihtiyaçlarının tatmini olacaktır. Çünkü maddi ihtiyaçlar tatmin edilmeden, manevi ihtiyaçların tatmini mümkün olamaz. İnsanoğlu temel maddi ihtiyaçlarını karşılamadan manevi ihtiyaçlarının peşinde koş-maz. "Aç ayı oynamaz" sözü, bu hakikatın âmiyane ifadesi olsa gerektir. Ancak ihtiyaçlar hiyerarşisinde maddi olanların önceliği, manevi olguların

maddi olguların basit bir yansıması olduğu, onlar tarafından tayin edildiği ya da nispeten önemsiz oldukları anlamına gelmez. Esasen manevi/sembolik olgular da toplumlar için en az maddi olgular kadar vazgeçilmezdir. İnsanın yetkinliği hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarının tatminine bağlıdır. Biri eksik olursa insani var oluş da nakıs kalacak demektir. Tüm toplumlarda adaletin sağlanması ve zulmün önlenmesi için siyaset ve hukuk kurumları vazgeçilmez olacaktır. Yine elbette her toplum insanın varoluşsal sorularını cevaplandırarak hayatını anlamlandırma, kutsal ile iletişim kurma, ona ibadet etme gibi ihtiyaçlarını karşılamak için din kurumuna ihtiyaç duyacaktır. Velhasıl tüm insan toplumlarında müşterek olan ihtiyaçların gereği olarak, söz konusu ihtiyaçların toplum tarafından onaylanmış, meşru tatmin edilme yollarını gösteren siyaset, ekonomi, din, eğitim vb. kurumlar mevcut olacaktır. Buraya kadar toplumlar arasında farklılıktan söz edilemez. Ancak kurucu değeri, norm, dünya görüşü ve inançlarının farklılığından dolayı, farklı toplumların bu ortak ihtiyaçların meşru tatminine yönelik verdiği tepkiler birbirinden farklı olacaktır. Dolayısıyla toplumsal formlar olarak temel toplumsal kurumlar tüm toplumlarda müşterektir. Ancak bu kurumların muhtevası, yani ihtiyaçların meşru tatmin yolları birbirinden farklılaşır.

Biz bu çalışmamızda İbn Haldun'un umran ilminin mahiyetini, konusunu, çağdaş sosyal bilimsel düşünce ve teorilerle benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalışacağız. Konu ile ilgili daha önce çok sayıda çalışma yapıldığını biliyoruz. Ancak hem makalenin hacmini genişletmemek, hem de okuyucu doğrudan İbn Haldun'un görüşleriyle baş başa bırakmak mülhazasıyla tüm bu çalışmalardan sarfı nazar ediyoruz. Çalışmamız İbn Haldun'un ve abidevi eseri eseri Mukaddime'nin doğru anlaşılmasına ve yerli ve milli bir toplumbilim idealinin tahakkukuna bir nebze olsun katkı sağlarsa kendimizi bahtiyar sayarız.

1. İbn Haldun'a Göre Umran Biliminin Mahiyeti, Konusu ve Temel Problemleri

Umran, lugatte; ömrü uzun olmak, ziyaret etmek, yıkılan bir nesneyi tamir etmek, imar etmek, inşa etmek, bol mal-mülk sahibi olmak, bir malı bir kimseye yaşadığı müddetçe geçici olarak temlik etmek, insanların bir yerde toplanıp orada meskün olmaları, bir yerin insanların çokluğu, çiftçilik, ticaret, zanaat vb. yollarla abad olması, ilerlemesi, halinin iyileşmesi, bayındırlık gibi anlamlara gelen "a-m-r" kökünden türemiş bir isimdir. (Vankulu, 2014: 1/855-857; Mütercim Asım, 2013: 3/2200-2207; Mucemul Vasit, 1992: 626-627) Aynı kökten türeyen imar, mamur, tamir, umre, imaret gibi kelimeler, Türkçede de kullanılmaktadır. Bununla birlikte "umran" kelimesinin Cevheri'nin es-Sıhah ve Firuzabadi'nin el-Kamu-

su'l-Muhit adlı meşhur lugatlerinde yer almaması,¹ bu kelimenin kullanımının İbn Haldun'dan önce yaygın olmadığını düşündürmektedir.

İbn Haldun, ölümsüz eseri Mukaddime'de tarihi rivayetlerin sıhhatini ortaya koyma ihtiyacı bağlamında umran ilmini ortaya koymuştur. Ona göre, tarih, âlemin umranı demek olan toplumsal yaşamdan ve onunla ilişkili olgulardan haber veren bir bilimdir. Tarih kitaplarının aslı astarı olmayan rivayetlerle doldurulduğundan yakınan İbn Haldun, rivayetlerin sahih olanları ile olmayanlarını ayırt etmenin hayati bir mesele olduğunu belirtmektedir (İbn Haldun, 1858: 39-40; 2005: 1/55, 2020: 202). Ona göre, rivayetlerin sıhhatini tespit etmenin en sağlıklı yolu, umranın tabiatını bilmektir. Bu, rivayetlerin sıhhatini belirleme hususunda, daha sağlıklı ve güvenilir bir yöntem olduğu için râvilerin cerh ve tadilinden önce gelir. Umranın tabiatına aykırı olan rivayetler reddedilmelidir. Toplumsal hayatın doğasının zorunlu sonucu olan olgularla, toplumsal hayatta ortaya çıkması mümkün olayları ve toplumsal hayatın doğasına aykırı olduğu için gerçekleşmesi mümkün olmayan spekülasyonları birbirinden ayırt etmek gerekir (İbn Haldun, 1858: 43; 2001: 1/49; 2005: 1/56; 2020: 204).

İbn Haldun umranı, “insanların, bir şehirde ya da insanların yaşamasına uygun başka bir yerde, aşiretiyle birlikte yaşaması, geçimini sağlamak için yardımlaşmak gibi fitri ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelip, toplumsal bir yaşam sürmeleridir”, şeklinde tanımlamaktadır (İbn Haldun, 1858: 48; 2001: 1/53; 2005: 1/62; 2020: 208-209) Bu tanımdan da açıkça anlaşılmaktadır ki umran, toplumsal yaşam demektir. Esasen umranın toplumsal yaşam anlamına geldiğini İbn Haldun çeşitli vesilelerle tekrar tekrar vurgulamaktadır.

İbn Haldun tarafından tasvir edildiği şekliyle; umran ilminin konuları, problemleri, toplumsal olay ve olgular gibi çeşitli şekillerde ifade edebileceğimiz hususlar² ise; umranın tabiatı/mahiyeti, kırsal toplumsal ya-

1 Biz es-Sıhah ve el-Kamusu'l Muhit'in orijinal metinlerini tetkik etmedik. Diğer klasik lugatleri de incelemiş değiliz. Ancak Sıhah'ın Türkçe tercümesi olarak bilinen Vankulu Lugatı ve Mütercim Asım Efendi'nin Kamusu'l Muhit tercümelerine dayanarak, bu iki eserde “Umran” kelimesinin yer almadığını ifade ediyoruz.

2 İbn Haldun bu hususlardan “umranın arazları”, “umrana arız olan haller” vb. ifadelerle bahsetmektedir. “Sözlükte, sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket gibi anlamlara gelen” “araz” kelimesi terim olarak genellikle, “kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” anlamındaki “cevher” teriminin zıddı olarak, “cevher ya da cismin gelip geçici niteliği” anlamında kullanılmaktadır (Yavuz, 1991: 337; Kutlu, 1993, 450). Bu hususta İbn Haldun'un filozof, mantıkçı ve kelamcılarının kullandıkları, zikredilen cevher-araz ayrımına dayandığı anlaşılmaktadır. Buna göre umran cevher ya da zat; mülk, kesp, hadarilik, ilimler vb. umranda ortaya çıkan haller birer araz olmaktadır. Biz “umranın arazları” şeklinde ifade edilen kavramlaştırmanın, bugünkü bilimsel terminolojideki karşılığının “toplumsal olgular” terimi olduğu kanaatindeyiz. Toplumsal olgular nihayetinde, toplumsal hayatın; gözlemlenebilir, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanabilir, nispeten süreklilik gösteren somut tezahürleri olduğuna göre, İbn Haldun'un hadarilik, bedevilik, mülk, kesp gibi kavramlarını birer toplumsal olgu olarak tasavvur etmek mümkündür.

şam (bedevilik/bedevi umran), kentsel toplumsal yaşam (hadarilik/hadari umran), insanların birbirleri üzerinde tahakküm ve hâkimiyet kurmaları (tagallüp), egemenlik-saltanat/devlet (mülk), kazanç (kesp), geçim yolları (meaş), sanatlar/zanaatlar, ilimler vb. olgular ve bunların ortaya çıkış sebepleridir (illetleri/kanunları) (İbn Haldun, 1858: 5, 6, 38, 47; 2001: 1/9, 52; 2005: 10, 11, 49-52, 62; 2020: 161, 162, 199, 207-208).

İbn Haldun’a göre insanı diğer canlılardan ayırt eden temel özelliklerden biri olan umran yani toplumsal yaşam beşer için bir zorunluluktur çünkü insan tek başına, başta gıda olmak üzere temel ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu hususta hemcinsleriyle yardımlaşmaya muhtaçtır. Yardımlaşma sonucunda, iştirak edenlerin ihtiyacını kat kat fazlasıyla karşılayacak mal ve hizmet üretilmiş olur. Aynı şekilde insanın kendisini, yırtıcı hayvan vb. tehlikelerden koruması için de hemcinsleriyle dayanışma halinde olması zorunludur. İnsan el ve düşünce gücü sayesinde, diğer tüm canlılardan üstün hale gelir. El, düşünce gücünün hizmetinde sanatları vücuda getirir. Sanatlar sayesinde insanlar, kendilerini düşmandan koruyacak silah vb. aletler geliştirir. Bütün bunlar insanların bir araya gelip, dayanışma halinde bir toplum teşkil etmeleriyle mümkün olur. Böylece insan türünün bekası sağlanmış ve Allah’ın insanları kendisine halife yapma ve onlar vasıtasıyla dünyayı mamur etme hususundaki iradesi tahakkuk etmiş olur. Umranın manası da budur (İbn Haldun, 2001: 53-55; 2005: 1/62; 2020: 208, 213-214).

Toplumsal yaşam yani “insan eliyle âlemin umranı” tamamlandıktan sonra insanların birbirine zulmetmesini engelleyip toplumsal düzenin devamlılığını sağlayacak bir otoritenin tesisi zaruret haline gelir. Bu otorite sahibi varlık, en üstün canlı olması hasebiyle yine bir insan olmalıdır. Dolayısıyla toplumda adaletin sağlanması ve düzenin korunması için, insanların içlerinden birini hükümdar seçerek kayıtsız şartsız ona itaat etmeleri zorunludur. Hükümdar, tebaası üzerinde mutlak güç ve otorite sahibi olmak zorundadır. Ancak hükümdarın, elindeki gücü kötüye kullanarak halka zulmetmesi de ihtimal dâhilindedir. Bunu engellemek için de siyaset ve hukuk kurumları devreye girmekte, iktidar gücünün gayri meşru kullanımı engellenmeye çalışılmaktadır (İbn Haldun, 2005: 1/326; 2001: 1/55-56, 237-238; 2020: 215, 420).

İbn Haldun umran ilmini tarihi rivayetlerin tashihi gibi pratik bir amaç için öne sürmüş olmakla birlikte yeni bir bilimin temellerini attığının hatta kurucusu olduğunun farkındadır. Umran ilmi, “kurucusu olma şerefi bana ait, müstakil, orijinal bir ilimdir”, der. Çünkü, diğer akli ya da nakli ilimler gibi kendine mahsus bir konusu vardır ki, bu konu insani toplumsallık yani beşeri umrandır. Umranın zatına ârız olan haller de söz konusudur. O, umran ilminin konusunu belirledikten sonra, şeklen benzer gibi görünen diğer ilimlerden ayırt etme ameliyesine yönelir. Ona göre bu ilim, bazı

konuları benzer olsa da insanları belli bir fikre yöneltmek ya da ondan uzaklaştırmak için söylenen faydalı, ikna edici sözlerden ibaret olan hitabet ilmi ile doğrudan bağlantılı olmadığı gibi ahlak ve hikmetin gereğine göre insan türünün bekasını koruma amacına matuf olan medeni siyaset bilimi de değildir. Her tabii gerçekliği konu alan bir ilmin olması gerektiği halde, toplum biliminin neden daha önce tesis edilmediği hususunda fikir yürüten İbn Haldun, evvela, yalnızca Yunanlılara ait ilimlerin İslam dünyasına intikal ettiği ve diğer kadim milletlerin ilimlerinden haberdar olmadığımızdan hareketle, “muhtemelen bu ilimle ilgili eserler yazılmıştır ama bize intikal etmedi,” der. Sonra, ulemanın ilimleri faydalarına bakarak tesis ettiği, umran ilminin konuları her ne kadar değerli olsa da, rivayetleri tashihten başka semeresi olmadığından ulema nezdinde itibara mazhar olamadığı çıkarımında bulunur. Bununla birlikte, bu ilmin konularına, ilim adamlarının iddialarını ispat için geliştirdikleri burhanlar ve deliller arasında dolaylı olarak rastlanmaktadır. Mesela, kalam bilginleri ve Müslüman filozoflar nübüvveti ispat meyanında, insanlar varlıklarını devam ettirmek için yardımlaşmaya, bir yasakçıya, otoriteye muhtaçtır, derler. Fıkıh usulü bilginleri dillerin ortaya çıkışını izah ederken insanların, toplumsal hayatın ve yardımlaşmanın gereği olarak maksatlarını sözle ifade etmeye mecbur olduklarını ifade ederler. Yine fakihler şer’i hükümlerin maksatlarını beyan sadedinde; zina, nesepleri karıştırır, insan neslini bozar, adam öldürmek insanlığın yok olmasına sebep olur, zulüm, umranın harabını ilan eder vs. sözler söylerler. Filozof ve bilge kişilerin bazı sözlerinde de, parça parça da olsa aynı durum söz konusudur. Fars bilge Mûbezan’ın ve Sasani hükümdarı Enuşirvan’ın bazı hikmetli sözleri ve Aristo’ya nispet edilen siyasetle ilgili kitaptaki bazı ifadeler buna örnek verilebilir. Aynı şekilde İbn Mukaffa’nın sözleri ve Kadı Ebu Bekir et-Turtuşî’nin Siracü’l Müluk adlı kitabının bölümleri ve içerdiği konular umran ilmine paraleldir. Ancak tüm bu örneklerde meseleler delillerle ele alınmamış ve umranla ilgili olmayan başka hususlarla karışık olarak işlenmiştir. (İbn Haldun, 1858: 43-47; 2001: 1/49-52; 2005: 1/56-62; 2020: 204-207)

2. Umran İlmî ve Çağdaş Sosyal Teoriler

Yukarıda belirttiğimiz gibi umran biliminin, toplum bilimi olduğunu İbn Haldun mükerreren açık ve net bir biçimde dile getirmiştir. Ancak buna rağmen, birçok araştırmacı tarafından bu kelime medeniyet (civilization) ya da kültür (culture) kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu durum nasıl izah edilebilir? Her şeyden önce, kültür ve medeniyet kavramlarının toplum ile ilişkisi açıktır. Bunlar birer toplumsal olgudur. Toplumsal yaşamın olmadığı yerde kültür ve medeniyetten bahsedilemez. Nitekim kültür bilimi genel kabule göre sosyal bilimler ailesine mensuptur. Ancak sosyoloji ile sosyal/kültürel antropoloji birbiri ile ilişkili disiplinler olmakla birlikte topluma ya da kültüre odaklanmaları itibarıyla birbirinden ayrılırlar.

Sosyoloji (toplumbilim), insan toplumlarının, toplumsal etkileşimin, grupların, kurumların yapısının ve birbirleriyle ilişkilerinin bilimsel olarak incelenmesi şeklinde tanımlanabilir. Sosyoloji makro düzeyde toplumsal yapı ve kurumları, mikro düzeyde ise toplumsal gruplar, gruplar arası etkileşim ve toplumsal rolleri incelemektedir (Şavran, 2018: 7).

Antropoloji (insanbilim/kültürbilim), insanı kültürel, toplumsal ve biyolojik çeşitliliği içinde inceleyen, insanların farklı koşullara nasıl uyum sağladığı, gelişip değiştiğini anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilim dalıdır. Antropolojinin bir alt dalı olan sosyal-kültürel antropoloji ise, insanın yarattığı toplumsal-kültürel alanı bütün farklılıkları ve benzerlikleriyle anlamaya çalışan bir disiplindir. Toplumsallaşma, kişiliğin oluşumunda rol oynayan kültürel süreçler, türün devamının sağlanması ve geçim ile ilgili etkinliklere zemin sağlayan aile ve akrabalık sistemleri, toplumsal düzeni sağlayan hukuki ve siyasi mekanizmalar, gelenekler, inanç sistemleri, beslenme ve sağlık etkinlikleri, çevreye uyarlama vb. toplumsal-kültürel olgular bu disiplinin konusunu oluşturmaktadır (Aydn, 2013: 3, 6).

Sosyoloji ile sosyal-kültürel antropolojinin konularının benzerliği dikkat çekmektedir. Toplum, son kertede insani ve kültürel bir inşaa olduğu gibi, kültür ve insan da toplumsal bir zeminde vücut bulan varlıklardır. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere, sosyolojinin odak noktası toplum, antropolojinin ise insan ve kültürdür. Sosyoloji toplumsal yaşam ve onun neticesi olan yapı, kurum, grup, rol, etkileşim süreçleri vb. olguları toplum adı verilen gerçekliği anlama ve açıklama bağlamında incelerken; sosyal-kültürel antropoloji, konuları ortak olsa da meseleyi insani-kültürel var oluş ve çevreye uyum koşulları bağlamına yerleştirir.

Acaba, İbn Haldun'un umran biliminin odak noktası insan ve kültür mü, yoksa toplum mudur? Her şeyden önce o, odak noktasının toplumsal hayatın mahiyeti, şartları ve olguları olduğunu açıkça beyan etmiştir. Eserini incelediğimizde de bu beyanına sadık kaldığını anlıyoruz. Dolayısıyla umran ilmini yalnızca konularının benzerliğini dikkate alarak, bir tür antropoloji ya da medeniyet bilimi olarak tanımlamak doğru olmaz.

Umran bilimini bir tür toplum bilimi olarak tescil ettikten sonra, sormamız gereken bir soru daha vardır. Acaba, İbn Haldun'un kurduğu sosyoloji bilimi, modern sosyoloji bilimi ile ne kadar örtüşür? Konu ve metod bakımından onunla ne kadar uyumludur? Her şeyden önce, ağırlıklı olarak on dördüncü yüzyılda yaşamış bir Müslüman ortaçağ düşünürü olan İbn Haldun'un sosyoloji tasavvurunun günümüz sosyoloji tasavvuru ile birebir aynı olması beklenemez. O, sosyal ve doğal bilimlerin henüz felsefeden ayrılmadığı bir dönemde yaşamış olduğu için, bu günkü anlamda pozitif bir bilim tasavvuruna sahip olamaz. O, Fransız devrimi sonrası toplumsal anarşiyi iliklerine kadar hissedenden Auguste Comte gibi, sosyolojiyi bilim-

lerin kraliçesi, toplum mühendisliğinin ya da entelektüel anarşiyi ortadan kaldırmının bir aracı olarak görmez. Bununla birlikte o da toplum bilimine, Comte’a göre daha mütevazı da olsa, bir misyon yükler. Onun sosyolojisi toplumsal düzeni sağlamayacaktır ama tarihi rivayetlerin gerçeğini yalanından ayırt edecektir. Onda, Comte’da olduğu anlamda bir metafizik karşıtlığı yoktur. Metafiziği eleştirir ama onun eleştirisi metafizik bilginin imkânına değil kaynağına yöneliktir. Metafizik bilgi mümkündür, ancak kaynağı akıl değil vahiydir. İlginçtir, sözleri; “Bu akılla metafizik yapılamaz”, diyen Kant’a benzemektedir. Kant’ın bu düşüncesiyle, idealist bir mütefekkir olmasına rağmen materyalist ve pozitivist düşünürlere ilham kaynağı olduğu söylenir. Aynı şeyi İbn Haldun için söylemek mümkün değildir. Onun rasyonel teoloji eleştirisi böyle bir sonuç doğurmamıştır. Bu durumu, onun İslam düşüncesinin son temsilcisi, “kendi semasında tek yıldız” olmasıyla ya da mevsimsiz doğmasıyla mı yoksa İslam düşüncesinin yapısal farklılığı ile mi açıklamak gerekir? Bu makale sınırları içinde bu soruya net bir cevap vermek kolay gözüküyor.

İbn Haldun’da Batı sosyolojisinin kurucu paradigması olan aydınlanmacı-pozitivist düşüncenin karşılığı yoktur. İbn Haldun akıl ve bilimi dinin ve metafiziğin aleyhine yüceltmez. Aydınlanmacı bilim-din çelişkisi onun semtine uğramamıştır. Tarihi sürekli daha ileriye ve yetkinliğe doğru giden bir süreç olarak tasavvur eden evrimci-ilerlemeci bir şemaya da sahip değildir. Bununla birlikte o, toplumsal olguların ampirik gözlemini spekülasyona tercih ederek ve olgular arasında sebep-sonuç bağı kurarak çağdaş bilimsel metodolojiyle uyumlu bir yaklaşım sergiler.

Onda tarih; oluş-bozuluş, kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme dönüsünde resmigeçit yapan devlet ve medeniyetler meşheridir. Devletler ve muayyen toplumsal formlar tıpkı canlı bir organizma gibi doğar, büyür, gelişir; kemal noktasına ulaştıktan sonra geriler ve sonunda yok olur. O, döngüsel (cyclical) tarih ve toplum tasavvuru, hanedanların ömrünün üç nesil ve yaklaşık yüz yirmi sene olduğu çıkarımı vb. görüşlerinden dolayı ciddi eleştiriler almış, kötümser bir toplum teorisi kurmakla suçlanmıştır. Bize göre onun teorisi kötümser değil realist bir karaktere sahiptir. Tarihi-toplumsal varlık alanının gözlemi İbn Haldun’u doğrulamakta, her şeyin zevale mahkûm olduğunu ilan etmektedir.

İbn Haldun’un toplumsal olgular arasında ekonomiye ve diğer maddi unsurlara verdiği önem, onun Karl Marx’ın tarihi materyalizm nosyonuyla ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. O, kırsal sosyal yaşam formundan, kentsel sosyal yaşam formuna geçişin temel kriteri olarak ekonomik olguları kabul etmektedir. Ona göre, kazanç dediğimiz şey bütünüyle ya da çoğunlukla, insan emeğinin/çalışmasının değerinden ibarettir. Dolayısıyla bütün mal ve servetin kaynağı emektir (İbn Haldun 2001: 1/478; 2005: 2/247; 2020: 695-696). Zorunlu ihtiyaçlarının üzerinde bir zenginliğe ve

refaha erişen bedevi topluluklar, şehir hayatına yönelir (İbn Haldun, 2020: 324). İhtiyaç fazlası mal ve hizmet üretimi yani artı değer, refaha ve medenileşmeye sebep olmakla birlikte toplumun temel enerji kaynağı olan asabiyetin, ahlak ve dini değerlerin zayıflamasına sebep olur. Refahın ve medeniyet seviyesinin yükselmesi; toplumun enerjisinin tüketilmesi, dayanışmanın, ahlak ve maneviyatın gerilemesi pahasına gerçekleşir. Medeniyet yolunda ilerleyen toplum, aynı zamanda süratle yıkılışa doğru yol almaktadır. Zenginlik ve refah, asabiyeti bozar, toplumu geri döndürülemez bir yıkıma sürükler. Toplumsal ilerleme, tüm yıkıcı etkilerine rağmen medeniyet ve refaha doğrudur. İbn Haldun'un medeniyete karşı bu paradoksal yaklaşımı oldukça ilgi çekicidir. O, umranın medeniyete doğru zorunlu akışının olgusal bir tasvirini yapar. Değer yargılarını çok fazla işe karıştırmaz.

İbn Haldun, toplumsal hayatın merkezine ekonomiyi ve diğer maddi olguları, ekonomik yaşamın merkezine de emeği yerleştiren yaklaşımıyla, Marx'ın tarihsel materyalizmine göz kırpar gibi görünür. Ancak bu ilk izlenim yanıltıcıdır. Onun teorisine bütüncül ve derinlikli bir bakış, aslında onun toplumsal yaşamı yalnızca maddi-ekonomik değişkenlerin bir sonucu olarak görmediğini, manevi-sembolik unsurlara da teorisinde yer verdiğini ortaya koyacaktır. Mesela, onun, toplumun enerji kaynağı, birliğin, dayanışmanın ve siyasi egemenliğin temeli olarak gördüğü, "asabiyet"; kandaş topluluğu birbirine bağlayan fitri bir duygu olarak tanımlanmakla birlikte, aslında kan bağına değil, ortak geçmiş, tasada kıvançta beraberlik, kader birliği etmiş olmak gibi deneyimlere dayanır. İbn Haldun açıkça ifade etmese de bu deneyimler, ortak inanç ve değerlerin varlığı ile mümkündür. Güçlü asabiyet, güçlü devleti tesis eder. Büyük devletler, dini inanç ve değerlere dayanırlar. Din, toplumu ortak inanç ve idealler etrafında birleştirerek, dayanışma tesis etmekte, ihtilaf ve rekabeti azaltmaktadır. Güzel hasletlere, ahlaki faziletlerle sahip olmak mülk sahibi olmanın alameti iken, söz konusu erdemlerden uzaklaşmak mülkün elden çıkacağına işaret eder. Asabiyet devlet kurmanın zorunlu şartı olmakla birlikte, tek başına yeter şartı değildir. İbn Haldun toplumun çok sayıda asabiyetten oluştuğunu, bunlardan birinin güçlenerek diğerlerini hâkimiyet altına alması suretiyle, devletin tesisinin mümkün olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Araplar, çöllerde tek başına yaşamaya alışkın, asabiyeti güçlü, sert, kaba ve dik başlı bir topluluk oldukları için ancak gönülleri birleştiren, kin, haset, kibir ve rekabeti ortadan kaldıran din sayesinde bir araya gelebilmiş ve devlet sahibi olabilmişlerdir. Sağlam bir inanç ile takviye edilmiş güçlü bir asabiyetin önünde hiçbir güç duramaz. İslam'ın erken dönemindeki fetihler bunun çarpıcı bir örneğidir.

İbn Haldun'a göre devlet yönetiminde keyfiliğin önlenmesi ve toplumda adaletin sağlanması için, siyaset kurumuna işlerlik kazandırılması

zorunludur. O, devlet yönetiminde dini ve akli siyaset olarak ayırt ettiği iki farklı siyaset tarzının mevcut olduğunu belirtir. Devlet yönetiminde akli siyasetin varlığı bir realite olmakla birlikte; insanları hem dünya hem de ahirette saadete ulaştıracak dini siyasete tâbi olmak en doğru tercihtir. Akli siyaset, toplumun dünyevi maslahatlarını gözetmek hususunda faydalı olabilir. Ancak Allah'ın nurundan mahrum olduğu ve yalnızca dünyevi maslahatları gözetmesi yönünden nâkıs olduğu için Müslüman toplumlar için tercih sebebi olamaz. Hem dünyevi hem de uhrevi maslahatları gözetten dini siyaset, akli siyaseti de kapsadığı için Müslüman toplumlarda bu tarz bir siyasete ihtiyaç yoktur. Ayrıca Allah'ın insanları yeryüzünde kendi halifesi yapma hususundaki iradesinin gerçekleşmesine uygun tek siyaset biçimi dini siyasettir. İlave olarak dini siyaset, mülk rejiminde bireylerin yabancılaşmasını engelleyen olumlu bir işleve de sahiptir. Devletin bireyler üzerindeki baskıcı gücü, onların cesaret ve izzetini törpülemekte, bedevi toplumlardaki güçlü, inandığı değerlere ve vicdanının emirlerine göre hareket eden, erdemli, özgür bireyi yok ederek yerine; pasif, kanunların ve eğitim sisteminin kölesi, vicdanı emrettiği ya da inandığı içsel değerlere uygun olduğu için değil kendisine harici bir güç tarafından dayatıldığı için kurallara uyan, izzeti nefsi olmayan, gücünü inandığı değerlerden değil sırtını dayadığı, emirlerine itaat ettiği efendilerinden alan bir birey profilini ikame etmektedir. Esasen İbn Haldun'un bu tasviri onun, daha önce bahsettiğimiz paradoksal medeniyet tasavvuru ile ilişkilidir. Bedevi insan, merttir, onurludur, cesurdur, inançlıdır, kararlıdır, dayanışmacıdır, ailesine, aşiretine ve onlardan tevarüs ettiği değerlere gönülden bağlıdır. Ancak, kaba-saba, incelmemiş, ilim, sanat ve medeniyetten uzak, temel ihtiyaçlarını zor karşılayan, refahtan ve lüks hayattan uzak, medeniyetten nasibini almamış bir varlıktır. İşin ilginç bu bedevi insan, hadari/medeni bireye özenmekte, imkan nispetinde onu taklit etmeye çalışmakta hatta fırsatını bulduğu anda İbn Haldun'un övgüyle söz ettiği tüm erdem ve değerlerinden sıyrılarak erdemsiz, yabancılaşmış hadarilerin safına iltihak etmekte tereddüt göstermemektedir. Esasen, bedevilerin erdemli ama yoksul olması ya da hadarilerin erdemsiz ama zengin ve müreffeh olması doğrudan kendi iradeleriyle gerçekleşmemektedir. Bedevi yaşam tarzının zorunlu sonucu olarak bedeviler erdemli ve asabiyetli; aynı şekilde hadari yaşam tarzının zorunlu sonucu olarak hadariler erdemsiz ve asabiyeti zayıf olmaktadır. Burada determinist bir toplum teorisi dikkat çekiyor. Asıl konumuza dönersek, dini inanç birey tarafından içselleştirilip, vicdana mâl edildiği için, dini siyaset ya da hilafet rejiminde, Şer'i kanunlar devlet otoritesi tarafından dayatılan, bireye dışsal olgular olmakla birlikte, diğer kanunlardan farklı olarak, dindar bireylerin vicdanlarında da kökleştiği için, aynı zamanda içsel bir müeyyideye de dayanmakta, bu durum Şer'i kanunların toplumdaki gücünü ve müessiriyetini arttırmakla birlikte, aynı zamanda bireyin yabancılaşmasını ve köleleşmesini engellemektedir. Çünkü Şer'i

kanunlar yalnızca harici bir müeyyide değil, aynı zamanda müminlerin gönülden bağlı olup, uğruna canlarını bile feda etmekten kaçınmadıkları değerler manzumesinin bir parçasıdır. Bu yönüyle dini siyaset, bir bireysel özgürleşme potansiyelini de bünyesinde barındırmaktadır. Bununla birlikte, bu söylenenler bir idealin ifadesi olmalıdır, çünkü İbn Haldun'un son derece determinist toplumsal değişme teorisi çerçevesinde bu potansiyelin ne ölçüde harekete geçirilebileceği sorusu ortada durmaktadır. Ancak her halükarda dini siyaset İbn Haldun'a göre böyle bir potansiyele sahiptir. En azından akli siyasete göre daha insani bir devlet ve toplum kurma potansiyelini bünyesinde barındırdığı ifade edilebilir.

Görüldüğü üzere İbn Haldun toplumsal olgular arasında dine doğrudan atıfta bulunmasa da, asabiyet-mülk ilişkileri çerçevesinde, teorisinde dine merkezi bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. O, dini toplumu birleştiren, dayanışmayı güçlendiren bir üst değer olarak görmektedir. Din, asabiyeti güçlendirir, toplumu birleştirir, devlet yönetiminde keyfiliği önler, hukuk devleti idealini gerçekleştirme potansiyelini bünyesinde barındırır.

Onun büyük ve güçlü devletlerin dini bir ideolojiye dayanması gerektirdiği düşüncesi ile Marx'ın dini bir ideoloji formu kabul eden tasavvuru arasında bir bağ kurulabilir mi sorusu akla gelmektedir. İbn Haldun'a göre din, kaynağı itibariyle ilahi bir olgudur. İslami değerlere gönülden bağlı samimi bir mümin profili çizen İbn Haldun, dinin ideolojik boyutunu da gözden kaçırmaz. Ona göre din inananlarına bir dünya görüşü kazandırması anlamında ideolojik bir boyuta sahiptir. Ancak Marx gibi yanlış bilinç, sınıf bilincinin yansıması, realitenin mistifikasyonu, sömürü düzeninin meşrulaştırılması vb. anlam ve bağlamlarda bir ideoloji tasavvuru onda mevcut değildir. Bu yönüyle onun din tasavvurunun, Marx'la değil Durkheim ile paralel olduğu söylenebilir. Durkheim'in dini, toplumu ortak inançlar etrafında birleştirip toplumsal bütünleşmeyi sağlayan temel güç, toplumsal çimento, kolektif bilincin temel kurucu unsuru olarak gören teorisi, İbn Haldun'un din tasavvuru ile oldukça uyumludur. Bununla birlikte Durkheim'in dini inancı topluma ve onun kolektif bilincine indirgeme eğilimi onda mevcut değildir.

Onun toplum tasavvuru, yukarıda belirttiğimiz katı determinist yapısı gereği daha çok yapısalcılık ve işlevselcilikle ilişkilendirilse de teorisinde yer yer eylemci, inşacı ve hatta çatışmacı motifler de yer almaktadır. Mesela, kırsal/bedevi-kentsel/hadari toplumlar arasındaki ilişki, Marx'ın doğa-kültür diyalektiğini andırmaktadır. Bedevilik daha doğal bir yaşam tarzını temsil ederken, medenilik insanın doğaya meydan okuması, adeta yapay, ikinci bir doğa inşa etmesi ameliyesi olarak dikkat çekiyor. İbn Haldun İnsanın “fikir” ve “el” ile dünyayı değiştirip dönüştürdüğünü vurguluyor. İnsanın eylemleri ile gerçekleşen olay ve olgular, ona göre doğal varlıklar âleminden ayrı ikinci bir varlık kategorisi oluşturmaktadır. İnsan

eylemleri ile inşa edilen hadiseler âlemi, insanı diğer canlılardan ayırt eden düşünce gücü sayesinde düzenli ve bir hiyerarşiye bağlı olarak sıralanmış bir surette gerçekleşir ve böylece varlığı tamamlanmış olur. Demek ki insan eylemleri, hadiseler âleminin vücuda gelmesi için tek başına yeterli değildir. Düşünce gücü sayesinde insanların eylemlerinde tahakkuk eden düzen ve silsile-i meratip, onun tüm varlıklar üzerinde hakimiyet kurması ve dolayısıyla onları emri altına alması (teshir) sonucunu doğurmuştur. Yüce Allah'ın “Muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (Bakara, 2/30) sözünün anlamı da budur. Yani insan düşünce ile desteklenmiş eylem gücü sayesinde yeryüzünün hâkimi haline gelmiş, mutlak hâkim olan Allah'ın vekili olmakla serfiraz olmuştur. Olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmak, insan düşüncesinin karakteristik özelliği olup, birey bunu gerçekleştirebildiği ölçüde insanlığını kemale erdirir. (İbn Haldun, 1860: 9-10; 2005: 2/339-340; 2020: 767-768) Toplumsal varlık alanını temsil eden hadiseler âleminin, insan eylemleri ve düşünceleriyle inşa edildiği vurgusu, eylemci-inşacı-hümanist toplum tasavvuru ile uyumlu gözüküyor fakat daha önce bahsettiğimiz onun olguların yasalarını belirlemeye yönelik ilgisi, natüralist-pozitivist toplum tasavvuruna eğilimli durmaktadır. Bize göre bu durum, onun toplum tasavvuru hususunda ihtiyatlı konuşmak ve kesin hükümlerden kaçınmak gerektiğini ihtar ediyor. Belki de onun toplum tasavvurunun her iki yaklaşımı telif eden sentezci bir yaklaşım olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Hatta Marx'ın bu husustaki düalizmini belirten meşhur sözünün İbn Haldun için de geçerli olduğu söylenebilir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar: Ama kendi seçmedikleri, doğru- dan karşılaşılan, geçmişten tevarüs edilen koşullarda!” (Kobyas, 2012: 45)

Sonuç

İbn Haldun'un geliştirdiği umran biliminin odak noktası ve konusu itibariyle bir tür sosyoloji bilimi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun sosyolojisi Auguste Comte'un kurduğu Batılı sosyolojiden yapısal ve paradigmatik olarak farklıdır. Onun sosyolojisi İslam düşünce geleneği ve medeniyetinin bir temsilcisi olmasının tabii bir sonucu olarak indirgemeci değildir, İslam düşünce geleneğinin çok katmanlı epistemoloji, ontoloji ve metodoloji anlayışına bağlıdır (Şentürk 2017: 9-11). İbn Haldun toplumsal gerçekliği, ekonomiye ya da başka herhangi bir olguya indirgemediği gibi, ampirik, metafizik, akli, nakli vb. bilgiler arasında bir çelişki değil birbirini tamamlama özelliği var sayar. Her bilgi alanın kendine ait bir sahası vardır ve yalnızca o sahada işlevseldir. Tüm bilgi kaynakları birbirini tamamlar ve birlikte bize hakikatin resmini sunarlar. Aynı şekilde her varlık katmanı birbiriyle eşgüdümlemiştiir. Ortak bir ilkeye bağlı olmakla birlikte, göreceli bir özerkliğe de sahiptirler.

Bununla birlikte onun sosyolojisiyle çağdaş sosyoloji arasında benzerlikler kurmak da mümkündür. Onun toplumsal olguların ampirik gözle-

mine ve olgular arasında sebep-sonuç bağı kurmaya verdiği önem, çağdaş bilimsel metodolojiyle uyumlu bir yaklaşım sergiler. Ayrıca, yukarıda da bahsettiğimiz gibi onun toplum tasavvurunda, çağdaş sosyolojideki natüralist, hümanist, işlevselci ya da çatışmacı teorilerle paralellik kurulabilecek yönler mevcuttur. Ancak bize göre onun teorisini yalnızca bunlardan biri ile nitelendirmek doğru olmaz. Yukarıda bahsettiğimiz, İslam düşüncesinin ve dolayısıyla onun bir mensubu olan İbn Haldun'un indirgemecilik karşıtı duruşu, bu hususta da geçerlidir. Esasen günümüzde, Batı sosyolojisinin bu indirgemeci karakteri çağdaş sosyologlar tarafından da ciddi bir biçimde eleştiriye uğramaktadır. Farklı toplum tasavvurlarının, farklı toplumsal durum ve bağlamlarda geçerli ve açıklayıcı olabileceği vurgulanmakta, bir yaklaşımı kökten kabul ve ret yaklaşımı yadsınmakta, alternatif olarak sentezci yaklaşımlar ön plana çıkarılmaktadır.

İbn Haldun sosyolojisini İslam düşünce geleneği ve medeniyetinin orijinal bir ürünü olması bakımından İslam sosyolojisi olarak nitelendirmek mümkündür. O, mensubu olduğu düşünce geleneğinin kurucu ilkelerine sadık kalmakla birlikte ona yeni açılımlar kazandırmış, orijinal bir düşünürdür. Toplumu inceleyen bir bilimi ilk kez gündeme getirmiş, toplumsal gerçekliğin gözlemi ve toplumsal olgular arasındaki sebeplilik ilişkisini ortaya koymayı esas alan metodolojiyi bu çiçeği burnunda ilme temel yaparak sağlam bir bina inşa etmiştir. Artık bize düşen, onun düşünce çizgisini ve metodolojisini geliştirerek, bu binayı ayakta tutmak ve zenginleştirmektir.

Kaynakça

- Aydın, S. (2013). Ünite 1, Antropoloji nedir? H. Üstündağ (Ed.), *Antropoloji* içinde (7. baskı, ss. 1-22). Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- İbn Haldun. (1858). *Mukaddime-i İbn Haldun* (Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Çev.). Bulak Matbaa-i Âmire.
- İbn Haldun. (1860). *Mukaddime-i İbn Haldun* (Ahmet Cevdet Paşa, Çev.). Takvimhane-i Âmire.
- İbn Haldun. (2001). *Tarihu İbn Haldun* (7 Cilt, H. Şühade, Haz.). Darü'l-Fikr.
- İbn Haldun. (2005). *Mukaddime* (5 Cilt, A. eş-Şeddadi, Haz.). Darü'l-Beyza.
- İbn Haldun. (2020). *Mukaddime* (Ciltli 2. baskı, S. Uludağ, Haz.). Dergah Yayınları.
- Kobyay, M. (2012). *Sosyal bilimler ve dini ilimlerde davranış kuramları*. Rağbet Yayınları.
- Kutluer, İ. (1993). Cevher. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 7, ss. 450-455).
- Mu'cemu'l-Vasit. (1992). *Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye*. Çağrı Yayınları.
- Mütercim Asım Efendi. (2013). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (6 Cilt, M. Koç & E. Tanrıverdi, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şavran, T. G. (2018). Bölüm 1, Toplum, bilim ve yöntem. N. Suğur (Ed.), *Sosyolojiye giriş* içinde (ss. 2-39). Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Şentürk, R. (2017). Takdim. R. Şentürk (Ed.), *İbn Haldun: Güncel okumalar* içinde (4. baskı, ss. 7-19). İz Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2020). Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime. *Mukaddime* içinde (Ciltli 2. baskı, S. Uludağ Haz., ss. 13-154). Dergâh Yayınları.
- Vankulu M. (2014). *Vankulu lügati*. (2 Cilt, M. Koç & E. Tanrıverdi, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Araz. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 3, ss. 337-342).

Bölüm 6

MEHMET AKİF ERSOY'UN KİŞİLİĞİ VE BAZI TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ¹

Muhammed Ali YILDIZ²

1 Bu çalışma, 6-8 Kasım 2020 tarihlerinde, İstanbul'da düzenlenen 13. Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Kongresinde "Mehmet Akif Ersoy ve Tasavvuf Anlayışı" başlığı ile sunmuş olduğumuz bildirimizin düzenlenip genişletilerek kitapta bölüm haline getirilmiş şeklidir.

2 Doç. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı ve Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Mehmet Akif Ersoy, en meşhur yönü olarak bilinen İstiklal Marşının şairi olmasının yanında birçok başka yönü de olan çok yönlü bir şahsiyettir. Mehmet Akif Ersoy, tasavvufi düşünceye de büyük önem vermiştir. Özellikle gençlik ve yetişkinlik döneminde dini ve ahlaki yaşayışı bütün samimiyetiyle kucaklayan ve bunları eserlerine yansıtan toplumsal ve ahlak şairi de olduğu söylenebilir. O, Türk milletini ilgilendiren meselelerde ön safta yer almış, bu bağlamda edindiği tecrübelerini eserlerine yansıtmıştır. Mehmet Akif Ersoy, Türk milletin başına gelen büyük felaketlerin temel sebebini görmüş ve ortadan kalkması için bütün gücünü özellikle şiir yoluyla ve mükemmel gözlem yeteneğiyle ortaya koymaya gayret etmiştir. Mehmet Akif Ersoy, bütün şiirlerini bir arada topladığı “*Safahat*” adlı eseri, halka hitap eden, verilen mücadelelerin İslami boyutuna dikkat çeken ve aynı zamanda Batılaşmadan uzak, ilme ve tekniğe önem veren bir eserdir. Mehmet Akif Ersoy’un yaşadığı 18. ve 19. yüzyıla bakıldığında, dünya tarihi açısından bir hayli problemin yaşandığı görülecektir. Bu dönemde, büyük devletlerin bünyesinde yaşayan azınlıkların tamamı neredeyse ayaklanmış, kanlı devrimlerin yapıldığı ve ulus devletlerin ortaya çıktığı yeni bir dönem başlamıştır. Gerçekte sömürgecilik anlayışının ayrı bir yorumu, güçlü olan devletler eliyle ortaya konularak; kurulmasının önüne geçilemeyen ulus-devletlerin idaresine yapılan karışmalar ile türlü gözetme politikaları geliştirilerek bunlardan yararlanma ve sömürme dönemi başlamıştır. Müslümanlar bu dönemde en fazla zarar gören, savaş, baskı ve sömürüye maruz kalanlar olmuşlardır. Müslümanların koruyuculuğu konumunu üstlenmiş olan ve çok geniş bir imparatorluk meydana getiren Osmanlı Devleti de bu karmaşalardan sonra İslam coğrafyasındaki etkinliğini yitirmenin verdiği olumsuz etki ile kendi topraklarını dahi savunamaz bir hale gelmiştir. Batı uygarlığı karşısında birçok alanda özellikle askeri sahada güçsüzleşen Osmanlı Devleti, 1774 Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla artık içişlerine karışılan bir devlet haline gelmiştir. Yoğun Müslüman nüfusu barındıran Hindistan’ı, İngilizlerin 1852’de işgal etmesi, Afganistan’da siyasi çatışmaların meydana getirmesi ve Afrika’nın geçici bir süre elden çıkması, Müslümanlarda büyük bir sarsıntıya sebep olmuştur. Bu kayıplar sonucunda “yeniden istikrara ulaşmak, üstün gelen devletleri takip etmekle mümkündür” görüşü ağırlık kazanmış, Batı tarzında ordunun iyileştirilmesi daha sonra devletin işleyişi, eğitim, siyasi yönetme, gündelik hayatın düzenlenmesi gibi iyileştirme çalışmalarına birçok sahada başlanma kararı alınmıştır. Bunun sonucunda da Müslümanlar içerisinde Batıya karşı büyük bir hayranlık ve bunun beslediği aşağılık duygusu egemen olmaya başlamıştır. Bunlara ilave olarak Batı dünyası oryantalizm ve misyonerlik etkinlikleriyle çok boyutlu olarak, ilmi, dini ve fikri gibi meselelerde Müslümanlara saldırılarda bulunmuştur (Kaya, 2009: 6).

İslam dünyasının, Batı dünyası karşısındaki zayıflıkları ve çaresizlikleri onları, bu vaziyetin sebeplerini ortaya çıkartma açısından, özeleştiriyeye ve bir iç muhasebeye yöneltmiştir. Bu vaziyetten kurtulmak için türlü düşünce akımları meydana çıkmıştır. İslamcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık şeklinde gruplandırabileceğimiz bu akımların Batıya karşı tavırları değişiklik arz etmekle birlikte bir takım konularda da ortak noktada da buluşulabilmekteydi. İslamcılık hareketini Osmanlıcılık hareketinin devamı ve Osmanlı ülkesinde ortaya çıkan, “bir kurtuluş ve kalkınma” ideolojisi olarak, bir ölçüde Türkçülük ve Milliyetçilik cereyanının öncesi biçiminde değerlendirmek doğru olacaktır (Kaya, 2009: 6). Siyasi birliği sağlamada Osmanlıcılık fikri başarısız kalınca, bunun yerine Osmanlı içerisinde İslamcılığın güçlü bir biçimde ortaya çıktığı görülmektedir. İslamcılık akımının temsilcilerinin yayın çalışmalarıyla seslerini duyurmalarını II. Meşrutiyet’in ilanından sonra olabilmektedir. Bu düşünce akımının Türkiye’deki en önemli temsilcilerinden, “*Sırat-ı Müstakim*” ’de yazılarını ve şiirlerini yayımlayan Mehmet Akif Ersoy, İslam’ın saldırıya uğradığını düşünerek İslamcılık safında yer almıştır. İslamcılık bu dönemde toplumsal ahlaksızlıkların ve çöküntülerin ortaya çıktığı, İslami değerlerden uzaklaşmanın yaşandığı durumlara karşı durma söyleminin dışı vurumu olmuştur (Aktay, 2004:20).

Mehmet Akif Ersoy’un, İslamcı düşünceleri özellikle *Safahat*’ın ikinci kitabıyla birlikte, kendisini göstermektedir. O eserlerinde bir taraftan körü körüne, ahlaki değerlerden taviz verilerek yapılan batı tekrarcılarını eleştirmiş, diğer taraftan din adına uydurulan batıl inançlarla mücadele etmiştir. Onu Osmanlı İmparatorluğu’nun son zamanlarındaki toprak kayıpları ve yüzyıllardır bu topraklarda varlığını sürdüren Türklerin sömürgeci güçler tarafından vatanlarından kopartılışı derinden üzmüştür. O, kurtuluşu bir dava adamı olarak İslam birliğinde görüyordu. Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki Müslüman toplumların ayrılıkçı davranış ve tutumlarını eleştiriyordu. O, Müslümanların sömürgeci devletlere karşı birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmesi gerektiği inancındaydı (Arslan, 1995: 215-216). II. Meşrutiyet’in ilanından sonra özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı çıkan Mehmet Akif Ersoy, İttihat ve Terakki Partisi’ne katıldı. Partinin eğitim ve uyarma faaliyetlerinde görev almaya başladı. Onu farklı kılan unsur, İttihat ve Terakki Partisi üyeliği ile alakalı olarak, Parti’ye üyelik yemininde bulunan kayıtsız şartsız Cemiyet’in tüm emirlerine uyma ilkesini onaylamamış ve “*ben cemiyetin sadece emr-i maarufuna itaat ederim*” demiş olmasıdır. Konum ve saygınlık kazanmak için parti üyeliğini düşünmediği anlaşılan, partililer tarafından, yayınlanmış şiirleri bilinen ve takdir edilen Mehmet Akif Ersoy’un, İttihat ve Terakki Partisi üyelik yeminini arzu ettiği gibi yerine getirmesine izin verilmiştir (Çantay, 2008:13). O, Osmanlı İmparatorluğu’nda dava ve sanat adamı olarak önemli bir rol oy-

namaya Meşrutiyet'in ilanından sonra başlamıştır. Yazıp ta yayınlamadığı şiirlerini, “*Sırat-ı Müstakim*” dergisinde yayınlamıştır. Bu dergi Kırimdan Balkanlara kadar dağıtılıp İstanbul'dan tüm İslam âlemini haberdar etmekteydi (Tansel, 1945: 31-33). Osmanlı İmparatorluğu'nun kaybettiği topraklar için, düşmanların hücumları karşısında bütünleşmeye, milletini gözünü açmaya çağırmış, sanatını bir anlamda toplumun emrine vermişti. Özgürlüğü övmüş, baskı rejimini yazılarında eleştirmiştir (Fergan, 1938: 10). İstanbul'da tutuklamalar, idamlar, cinayetler, 550 yıldır Türk Yurdu olan Rumeli'nin elden çıkması, Balkan Savaşları'nın kaybedilmesi gibi olumsuz gelişmeler, millet üzerinde derin bir iz bırakmıştı. Bu hal, onun da yazılarına yansımıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nu gerilemeye götüren sebepleri biraz da insanlar arasında yayılmakta olan üzüntü, tutku, tembellik, ikilik gibi duygularda aramış, bu duygulardan kurtulup birleşip tek vücut haline ümit ve anlaşma durumuna gelinmesini ise kurtuluş için vazgeçilmez kabul etmiştir. Orduya manevi destek vermek, üzüntüyü gidermek, halkı birliğe davet etmek gibi konularda Beyazıt, Süleymaniye, Fatih, gibi camilerinde vaazlar vermiştir (Düzdağ, 2003: 436). Osmanlı İmparatorluğu, son zamanlarında, yöneticilerin uyguladığı yanlış politikalar ekonomik ve siyasi gelişmeler sonucu, henüz Balkan Savaşlarının yaraları kapatılmamışken Birinci Dünya Savaşı'na dâhil olmuştur. Sebülürreşad gibi Mehmet Akif Ersoy da ellerindeki yazım olanakları ile savaşın kazanılması için devlete destek olmaya çalışmıştır (Tansel, 1945: 81).

Milli Mücadele'nin başlangıcında, Mehmet Akif Ersoy, vatanın kurtuluşu için İngiliz veya Amerikan ordusundan İstanbul'da bazı çevrelerin medet beklemesinden büyük rahatsızlık duymuştu. O da Mustafa Kemal ve diğer asker, sivil aydınlar gibi, vatanın yeniden bağımsız olacağı ve kurtulacağına dair ümitliydi. Ona göre; “*Türklerin yirmi beş asırdan beri özgürlüğünü muhafaza etmiş bir millet olduğu hakikattir. Hâlbuki Avrupa'da bile özgürlüğünün kaynağı bu kadar eskiye dayanan bir millet yoktur. Tarih de göstermiştir ki Türkler özgürlüksüz yaşayamaz*” (Fergan, 1938: 51-52). Mehmet Akif Ersoy İstanbul'da iken 16 Mart 1920'de son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı İngilizler tarafında dağıtıldı. Artık İstanbul fiilen de işgal edilmiş ve işgal kısa zamanda dayanılmaz bir hal almıştı. Şehir kötümser bir havaya bürünmüştü. İstanbul'da bu gelişmeler olurken Ankara'da 23 Nisan 1920 günü Büyük Millet Meclisi açılmıştı. Mehmet Akif Ersoy, bu gelişmeler olurken artık İstanbul'da kalmanın milli birlik ve beraberliğe bir fayda sağlamayacağını düşünerek Anadolu'ya geçmeye karar vermiştir. İşte bu günlerde Ankara'dan yani Mustafa Kemal'den bir davet almıştı. Milli hareketin manevi cephesini güçlendireceği düşüncesiyle “*Sebülürreşat*” ın Ankara'da yayınlanmasını isteyen Mustafa Kemal bu isteğini Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey vasıtasıyla ona iletmışti. Ankara'dan aldığı davet üzerine Anadolu'ya geçti. Anadolu'da Milli Mücadele-

ye destek veren ve vermek isteyenlerde şüpheye düşmelerini engellemek için Ankara'ya çağırılmıştı. Halkın milli mücadele konusunda ciddi şekilde telkine ve aydınlatılmaya ihtiyacı vardı. İşte böyle bir ortamda hiç vakit kaybetmeden kendisinden beklenen hizmeti yerine getirmeye ve vaazları ile halkı aydınlatmaya başlamış (Kayhan, 2013: 168) ve Millî Mücadele'ye fiilen de destek olmuştur (Göçer, 2017: 365).

1) MEHMET AKİF ERSOY'UN HAYATI

a) Doğumu ve Adı

Mehmet Akif Ersoy, İstanbul Fatih Medresesi'nde öğretmen olan Tahir Efendi ile Emine Şerif Hanım'ın oğlu olarak, 1873 yılında dünyaya geldi. Dünyaya geldiği sırada İstanbul'un geleneksel semtlerinden Fatih'in Sarı güzel Mahallesinin Nasuh sokağında oturmaktaydı (Tanaçar, 1970: 5-6). Babası, ebcet hesabıyla dünyaya geldiği yılı hicri 290 tarihini gösteren "Ragıyf" ismini vermiş ama mahalleliden ve ailesindeki kişiler bu ismi söylerken zorlanmışlar ve tam olarak söyleyemedikleri için "Akif" şeklinde değiştirmişlerdir. Bu ismi babası hayatını kaybedene kadar kullanmıştır (Taştan, 2015: 17). Babasının babası ümmi ve Arnavut olan Nureddin Ağa, Arnavutluk'un İpek beldesinin Susişa köyündendir (Yıldırım, 2008: 15). Babası Mehmet Tahir Efendi (ö.1888) daha çocukluğundan başlayarak hayatını ilme adanmış, hiçbir koruma ve yardım almadan köyünden, İstanbul'a gelmiş, Fatih medresesi müderrisliğine kadar azmi ve çalışkanlığı ile yükselmişti (Yaşar, 2006: 9). Babası Tahir Efendi, Nakşibendi tarikatına üyedir. Nakşî şeylerinden Feyzullah Efendi'nin talebesi, ilim ve irfan sahibi birisidir. Yüzlerce talebe yetiştirmiş ve bunun yanında Ünlü İbnülemin Mahmut Kemal ve kardeşi Ahmet Tevfik Beylere uzun süre ders vermiştir. Tahir Efendi hakkında İbnülemin şöyle demektedir. *"Kâmil bir üstattır. Senelerce bir aile ferdi gibi birlikte yaşadık ve bizi hiçbir suretle kırmadı."* Tahir Efendi aynı zamanda bir Osmanlı geleneği olan *Huzur Dersleri*'ne de katılmıştır. Osmanlı Devleti kurulduğundan beri Huzur dersleri her Ramazan ayında padişahların da katıldığı 'Tefsir' toplantılarıdır (Kılıç, 2008: 10). Babası hakkında Mehmet Akif Ersoy'un Safahat adlı eserinin 3. kitabındaki üçüncü şiirinde şu nota rastlanmaktadır. *"Rahmetli babam Fatih Müderrislerinden İpekli Hoca Tahir Efendi, benim hem babam, hem hocamdır. Ne biliyorsam ondan öğrendim."* Tokatlı Hâce Emine Şerife Hanım ise Mehmet Akif Ersoy'un annesidir. O'na Buharalı denmesinin sebebi; Buhara'dan Anadolu'ya göç eden Hacı Baba'nın onun dedesi olmasıdır ve aynı zamanda Emine Hanım'ın babasının da Buhara'dan gelen bir tacir olmasıdır (Çantay, 1996: 14). Annesi anlaşıldığı üzere Tokat'ta dünyaya gelmiş Buhara'dan Anadolu'ya göçmüş bir aileye mensuptur. Emine Şerife Hanım Şirvanlı Derviş Efendi ile ilk evliliğini yapmıştır. İlk önce Amasya'ya oradan da İstanbul'a gelip Sarı güzel de Derviş Efendi ailesiyle beraber bir ev alarak buraya yerleşmiştir. Bu ev Akif'in dünyaya geldiği evdir.

Derviş Efendi'den Şerife Hanımın da bir kızı iki oğlu dünyaya gelmiştir. Fakat önce oğullarını çok vakit geçmeden de eşini kaybetmiştir. Eşini ve oğullarını kaybeden Emine Şerife Hanım, daha sonra Mehmet Tahir Efendi ile hayatını birleştirmiştir. Tahir Efendiyle evlendikten kısa bir sonra Derviş Efendi'den olan kızını da kaybetmiştir. Tahir Efendi ile olan evliliğinden Emine Şerife Hanım'ın Akif ve Nuriye isiminde çocukları olmuştur. Emine Şerife Hanım tam anlamıyla Türk İslam kadını idi. Anlayışlı derin görüşlü sağlam bünyeli ve tecrübeli idi (Düzdağ, 2006: 50).

b) Çocukluğu

Mehmet Akif Ersoy, en şanslı dönemini çocukluk ve gençlik yaşlarında geçirmiştir. Özellikle en verimli zamanlarını babasını kaybedene kadar ki yıllarında geçirmiştir. Huzurlu bir aile ortamı Akif'in şahsiyetinin, karakterinin ve ahlakının oluşmasında en büyük etkenlerden biri olmuştur. O çocukluğunun cennet hayatı olduğunu şu şekilde izah etmektedir. *“Çocukluğumda, evet bahtiyar idim cidden/ Harimi ailenin farkı yoktu cennetten.”* Mehmet Akif Ersoy'un yetişmesinde ailesinin yanında mahallesi de en önemli rol oynayan faktörlerden birisidir. Zira insan eğitimi etkilediğini ve fayda sağladığını iyi bilen Osmanlı, aile düzeni içerisinde, bir mahalle düzeni kurmuştur. Mahalle, Osmanlı medeniyetinde çocuğun dürüst yetişmesini sağlayacak biçimde manevi açıdan olduğu kadar mimari yönden de sıralanmıştır (Kılıçoğlu, 2011: 12). Annesi ile babasının ayrı fikirlere sahip olmaları, eğitim çağına gelmesiyle başlamış ve onu gönderecekleri yer konusunda ikisinin de farklı görüşleri olmuştur. Onun sarıklı olmasını ve medresede eğitim almasını annesi istemiş; Tahir Efendi onun mektepte eğitim görmesini istemiştir. Tahir Efendi eşini ikna ederek oğlunun mektepte eğitim almasını sağlamıştır. Ailesinden ilk ve en önemli asıl eğitimi almış, 4 yaşında Fatih'teki Emir Buhari mahalle mektebine başlamış ve iki sene burada okumuştur (Yıldırım, 2008: 16). Emir Buhari mektebine başlaması Safahatın birinci kitabında bulunan Âmin Alayı şiirinde geçmektedir. Âmin Alayı çocukların dört yaş, dört ay, dört günlük oldukları dönemde düzenlenen Osmanlı döneminde uygulanan bir törendir. Bu törenden önde bir Hocanın eşliğinde Alayla birlikte çocuk bir faytona bindirilerek; Eyüp Sultan ziyareti yaptırılır. Hocanın yaptığı duaya 'Âmin' diyerek Eyüp Camiine dek yürüdüğü için bu alay, Âmin Alayı adını almıştır. Çocuğa Eyüp ziyareti yaptırıldıktan sonra mahalle mektebine veya evine geri getirilir. Burada besmele ile birlikte alfabenin ilk harfleri bir hoca veya aile büyüğü tarafından okutulur. Böylece çocuğun neşe ve mutluluk içerisinde eğitim- öğretim hayatına başlaması sağlanırdı. İki sene Emir Buhari mahalle mektebinde eğitimi sürdürmüştü, daha sonra resmi bir okul olan Maarif Nezaretine bağlı İptidai Mektebe geçmiştir. Üç sene bu mektepte eğitimi sürdürmüştür. Hem mektebe devam etmiş hem de bir yandan da babasından Arapça öğrenmeye başlamıştır. Buradan mezun

olduktan sonra Fatih Merkez Rüştiyesi'ne başlamıştır. O dönemle alakalı olarak şu sözleri söylemiştir: “*Rüştiye tahsiline devam ederken, babamdan gene Arapça okurdum ve epeyce ilerlemiştim; seviyem mektep programından çok yüksekti. Babam okuturken, o zamanın usulünü ve kitaplarını takip ediyordu.*” Rüştiyeye devam ederken Akif aynı zamanda Farsça dersini Fatih Camii'ndeki Esat Dede isimli Hocasından almaya başlamıştır. Burada Mesnevi, Gülistan ve Hafız Divan'ı gibi eserleri okumuştur. Şiirle de bu dönemde ilgilenmeye başlamıştır (Fergan, 2010: 495). Bu dil ve bilgiler hep Doğuya ilişkin bilgilerdi fakat o Batı hakkında da malumat sahibi olmak arzusundaydı. Bu sebeple Fransızca öğrenmeye kendi başına girişmiş, bu dili de kısa sürede epeyce geliştirmiş ve bu dillerde de öteki derslerinde olduğu gibi mektebin en başarılı talebesi haline gelmiştir (Yaşar, 2006: 13). Daha sonra mülkiye okumaya karar vermiştir. Mülkiyeden birincilikle 22 Aralık 1893'te bu mezun olur. Şiirle tahsil hayatı döneminde Rüştiye mektebinde tanışır. Fuzuli'nin Leyla ile Mecnun'u ilk okuduğu şiir kitabıdır. Bazı nazım parçalarını Rüştiye'de okurken karalamıştır. Baytar mektebinin son iki senesinde şiire olan ilgisi hız kazanır (Fergan, 2010: 497). Mülkiyenin son iki yılında yoğun olarak şiirle uğraşmış, birçok şiir yazmış fakat bunları yırtmıştır. Bu esnada hafızlık eğitimini de tamamlamıştır. Eğitim yaşamı süresince Kur'an'la çok iç içe yaşaması kısa zamanda hafız olmasını sağlamıştır (Ersoy, 1977: 13-15; Aktaş, 2007: 4-5).

c) Eğitim Hayatına Etki Eden Manevi Unsurlar

Eğitim hayatına baktığımızda Mehmet Akif Ersoy'un modern ve geleneksel eğitim kurumlarının her ikisinden de faydalandığını görmekteyiz. Bir yandan Fatih gibi geleneksel irfan ve ilim faaliyetlerinin yapıldığı bir merkez, diğer yanda Tanzimat'tan bu yana gelişen çağdaş eğitim kurumları, o bu her iki çevreden de babasının da desteğiyle bal toplayan bir arı gibi faydalanmıştır. Bu durum ilerleyen yıllarda onun düşünce dünyasına da yansımaktır (Kılıç, 2008:15). Babası Tahir Efendi oğlu Akif'in eğitim sürecinin başından itibaren eğitimiyle hususi olarak alakadar olmuş bu konuda çocuklarına karşı zorlayıcı ve baskıcı davranmamış ayrıca bu mevzuda fazlaca duyarlı davranmıştır. Çocuklarının manevi eğitimleriyle de Tahir Efendi alakadar olmuştur. Elinden gelen her şeyi onların dini ve ahlaki değerleri öğrenmesi için yapmıştır. Örneğin onları Fatih Camiine zaman zaman götürmüş, çocuklarının buradaki manevi havayı teneffüs etmelerini sağlamıştır. Bu durumlar gözden geçirilerek analiz edildiğinde, Tahir Efendi'nin bu çalışmalarının bir manevi eğitim olduğu açıkça görülmektedir. Safahat'ın yedi kitabından ikisinin adının “Fatih Kürsüsünde” ve “Süleymaniye Kürsüsün de” olması bu durumun açık bir göstergesidir. Çocuklarına manevi değerleri öğretme gayretleri meyve vermiş, Mehmet Akif Ersoy gibi büyük bir kişiliğin yetişmesine yardımcı olmuştur (Kılıç, 2008:13). Abdülhamit devrinin hürriyetperver şahsiyetlerinden Hoca

Kadri Efendi, rüştiyede okurken Mehmet Akif Ersoy’u dil bilimleri bakımından çok etkilemiştir. O dönemle alakalı olarak ve Hoca Kadri Efendi ile ilgili şunları söylemektedir: *“Aslen Hersekli olan İlmen ve ahlaken çok yüksek bir zat, Acemcesi, Arapçası çok kuvvetli, Fransızca da öğrenmişti. Lisan itibariyle bu zat üzerimde çok etkili oldu. O kadar yüksek bir adamın basit bir öğüdü bile tesir yapar. Baytar mektebinde hocalarımızın çoğunluğu doktordu. Bunlar da hem mesleklerinde yüksek, hem de dini sağlam ehil idiler. Bunların aşılamları da dini eğitimim üzerinde etkili olmuştur* (Fergan, 2010: 497).

d) Memuriyeti, Öğretmenlik Hayatı

Halkalı Baytar Mektebinden Mehmet Akif Ersoy birinci olarak mezun olduktan sonra yedi yüz elli kuruş maaşla Umur-i Baytariye Şubesinde Ziraat Nezareti Umur-ı Baytariye ve Islahı Hayvanat Umum Müfettiş Muavini olarak ilk memuriyet hayatına başlamıştır. Bu görevinden dolayı Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerinde -Edirne, Adana, Şam gibi iller başta olmak üzere Anadolu, Rumeli, Arabistan gibi- bulunmuş ve halkı yakından tanınmasına vesile olmuştur (Özçelik, 1986: 43; Yetiş, 2006: 17). Bu deneyimler ona vatanın ve milletin dertlerini yakından görme fırsatı sunmuştur. Memuriyet hayatına 1893’de başlamış, memuriyetini 1913 yılına kadar devam ettirmiştir. Müdürü Abdullah Efendinin görevden alınmasının haksızlık olduğunun düşünüp, Umur-u Baytariye müdür yardımcılığından istifa ederek memuriyetten ayrılmıştır (Ekiz, 1985: 12). Resmî ve özel okullarda İstanbul’da bulunduğu zamanlarda hocalık yapmıştır. Özel dersler vermiş, çok yönlü ve işini iyi yapan bir kişi olarak İstanbul’da bulunduğu yıllarda Halkalı Ziraat Mektebi -1906- ile Çiftlik Makinist Mektebinde -1907- kitabet-i resmiyye hocalığı yaptı. II. Meşrutiyetin ilanından sonra Sırat-ı Müstakim Mecmuasını başyazarlığını da yaparak yazı ve şiirlerini yayımlamaya başlamıştır. Baytar Mekteb-i Âlisi Me’zûnîni Cemiyeti başkanlığında 1910 yılında bulunmuştur. Dârü’l-Hilafeti’l-Âliyye Medresesi’nde 1914 senesin de Türkçe Edebiyat muallimi olarak görev yapmıştır. Muallakatü’s-seb’a’dan ve Zemahşerî’nin Lâmiatü’l-Arap kasidesinden tercüme ve şerhler ile Arapça derslerinde yaptığı, iki yüzü aşkın, yüksek tahsil görmüş kişilerin her bir dersine katıldığı bilinmektedir. Bundan başka beş sene kadar Daru’l-Edep adlı özel okulda ders te vermiştir (Şengün, 2007: 11-12). 1 Şubat 1913 tarihinde Balkan Harbi esnasında millî bütünlüğü sağlama niyetiyle Müdâfa-i Milliye Cemiyeti kurulmuştu. Mehmet Akif Ersoy birçok farklı görevleri olan bu cemiyetin en mühim şubesi olan İrşat Heyeti’ne de katılmıştır. Bu heyet genellikle Müslüman üyelerden oluşmaktadır. Çalışmalarını yürütmek amacıyla kurdukları kâtipliğe, onu “kâtib-i umumi” olarak seçmişlerdir (Düzdağ, 2004: 41). Birinci Dünya Savaşının patlak vermesiyle beraber Almanya İngilizlerin sömürgelerinden savaşmak için getirdiği Müslümanların bir kısmını tutsak almış ve aynı zamanda, İslam

dünyasının tepkisini almak istemeyen Almanya, Osmanlı devletinden esir aldıkları Müslümanlara iyi muamele yapıldığını göstermek ve bu durumu bizzat görmeleri için bir görevli göndermelerini istemiştir. Bunun üzerine Almanya'ya görevli olarak Teşkilât-ı Mahsusa adına gitmiş ve İngilizlerin esas niyetlerini oradaki tutsak Müslümanlara anlatmıştır. Onun bu seyahati Batı medeniyetini yakından gözlemlemesine ve Safahat'taki "Berlin Hatıraları" şiirinin yazılmasına neden olmuştur" (Düzdağ, 2004: 54-55). "Yine İngilizlerin kışkırtmaları nedeniyle Birinci Dünya Savaşı yıllarında Arap dünyasında Osmanlı'ya karşı bir ayaklanma başlamıştı. Arabistan'a Teşkilât-ı Mahsusa adına bu ayaklanmaları durdurmak amacıyla ikinci bir görevle de gönderilmiştir" (Düzdağ, 2004: 70).

e) Evliliği ve Çocukları

1898 senesinde yirmi beş yaşında iken Mehmet Akif Tophane-i Amire veznedarı Mehmet Emin Bey'in yirmi yaşındaki kızı İsmet Hanımla evlenmiştir. İsmet Hanım: Hasibe Hanım ve Mehmet Emin Bey'in ve kızıdır. Mehmet Emin Bey kibar, kıymetli ve hali vakti yerinde bir insandı. Mehmet Emin Bey'in Hırka-i Şerif'teki konağında Mehmet Akif'le İsmet Hanımın düğünleri yapılmış ve bu konakta karı koca olarak bir ay yaşamışlardır. Daha sora yangından sonra inşa olunan kendi evlerine yani Emine Şerife Hanım'ın evine geçmişlerdir. Cemile evliliklerinin ilk yılında dünyaya gelen ilk çocuklarıdır. Bu evlilikten üçü kız üç erkek çocukları olmuştur. İlk üç çocuğu kızdır. Bir buçuk yaşında dördüncü çocukları vefat etmiştir. Bir süre veznedar konağında, sonra Akif'in annesinin evinde, daha sonra İstanbul'un çeşitli semtlerinde oturmuşlardır. Neredeyse İstanbul'da oturmadıkları semt kalmamıştır. Sevdiği dostlarına yakın olmak için sık sık ev değiştirmiş ve hayatının büyük kısmı kirada geçirmiştir (Yıldırım, 2008: 23).

f) Mısıra Gidişi ve Meal Çalışmaları

İkinci meclis dışında kaldıktan sonra Mehmet Akif Ersoy İstanbul'a dönmüştür. *Sebilürresat* dergisini 1923 yılında yeniden çıkarmak istemiş, yoğun bir sansürle karşılaşmıştır. Yazması gerekenleri yazamayınca doğrunun söylenmesi gerektiğine inanarak, dostu Abbas Halim Paşa'nın davetini kabul ederek Mısır'a gitmiştir. 1923 Ekim ayında Mısır'a gitmiş ve baharda tekrar yurda dönmüştür (Kabaklı, 2003: 20). Mısır'a gidişinden sonraki ilk iki yazda açıkçası tekrar İstanbul'a geldiyse de Mısır'da yaşamaya 1925'ten sonra sürekli olarak başlamıştır. Daha doğrusu burada yaşamaya mecbur bırakıldı. Yeni bir döneme Türkiye'de 1925'ten sonra girilmiştir. Bu dönemde tesirli olan kökten batıcı seçkinler, düzenle ilgili bir takım endişeler yüzünden ölçüyü bir hayli kaçırmışlardır. Örneğin, Sebilürreşad İstiklal Mücadelesinin en ateşli yanlılarından olan derginin mühürlenmesi, hiçbir kanıt yokken vatana hıyanetle derginin sahibi Eş-

ref Edip'in itham edilip idam edilmesine karar verilmesi ve sonra bu kararın kaldırılması onu epeyce üzmüştür. Dahası yer yer takip ettirilmesi aynı dönemde kendisine de kötü gözlerle bakılması, onun hassas ruhunu yoğun bir şekilde yaralamıştır. İşte bu dönemde cennet olarak nitelediği vatanından bir şair alınganlığı ile ayrılmak zorunda kalmıştır (Kılıç, 2008: 47). TBMM'de Diyanet İşleri Riyaseti bütçesi görüşülürken 1925 Şubatı'nda milletvekillerinin verdiği 60 imzalı yasa öneri ile Kuran'ın tefsiri ve tercümesinin yapılması kararı alınmıştı. Tefsir görevi, Elmalılı Hamdi Efendi'ye verilmiş, Mehmet Akif Ersoy'dan ise Meal'in yazılması istenmiş, fakat o böylesine ağır bir sorumluluğu almak istememiştir. Mısır'dan İstanbul'a 1925 baharında döndüğünde onu bu konuda en yakın dostları ikna etmeye çalışmışlardır (Düzdağ, 2003: 163). Diyanet danışma heyetinden Aksekili Ahmet Hamdi Efendi onu ikna etmeye çok çalışsa da başta başarılı olamamıştır. Kur'an'ı esasındaki kapsam ile Türkçeye çevirmek ona göre olanaksızdı. Ona göre olsa olsa tercüme yapmak mümkün olabilirdi (Fergan, 1960: 190). Netice itibariyle Mehmet Akif Ersoy meal konusunda ikna edilmiş, Mısır'da yıllarca meal çalışmaları ile uğraşmıştır. Bu arada Elmalılı Hamdi Efendi, tefsiri yazmakla uğraşüyor ve Ankara Diyanet Riyaseti'ne yazdığı her cüzü gönderiyordu. Buna karşılık Mehmet Akif Ersoy tümüyle meali bitirmedikçe teslim etmek istemiyordu. Çünkü ilerledikçe, bazı kelimelere ve edatlara daha güzel karşılık anlamlar aklına geliyor, tercümede birtakım değişiklikler meydana geliyordu. Fakat Diyanet Riyaseti tercümeyi alıp hemen yayımlamak istiyordu. Tamamen bitene kadar, onu gönderemeyeceğini bildirdi (Fergan, 1960: 192). Bu işin peşini bırakmayı ise Ankara hiç düşünmüyordu. Kabil Elçiliği görevine giden Hikmet Bayur, 1928'de Mısır'da onun adresini sormak için uğradığı elçilikte Elçi Mehmet Ali Şevki, tamamlamış olduğunu işittiği tercümeyi kendisi adına ondan istemesini rica etmiştir. Mehmet Akif Ersoy bu talep üzerine, Elmalılı Hamdi Efendi'nin tefsiri yayımlanmışken meali veremeyeceğini dile getirerek bu teşebbüsü sonuçsuz bırakmıştır (Tansel, 1991: 100-101). Eşref Edip, 1932'de Mısır'a gidip onu ziyaret edip tercümeyi baştanbaşa okuyarak kullanılan ayetler arasındaki uyumun büyüklüğüne ve dilin yalınlığına dikkat çekmiştir. Mısırdan dönüşüne tercümeyi istemişler ancak o bunu yine kabul etmemiştir (Fergan, 1960: 195). Bazı hafızlar, 1931 yılının Ramazan ayında İstanbul'un büyük camilerinde Kur'an yerine Türkçe tercümesi ile 'aşırılar' okumuşlardı. 1932'de benzer çalışmalar yineleni. Bu defa Ayasofya Camii'nde Kadir Gecesi'nde teravihten sonra Kur'an yerine okunan tercümesi radyodan da yayımlandı. Kur'an'ın da aslının ezan gibi bırakılması, bu yıllarda sıkça gündeme getirilmekte idi. Bu olanlardan sonra Mehmet Akif Ersoy, Kur'an'ın aslı yerine tercümesinin okutulması için camilerimizde hazırlık yapıldığı endişesine düşüp kendi tercümesinin Kur'an yerine konulacağından korkarak bitirmesine karşın komisyona eserini vermemiştir. Sonra da Kur'an-ı Kerim'i tercüme

etme işinden caydığını 1931 yılı Aralık ayı içinde Diyanet'e haber vermiş bin lirayı resmi olarak düzenlenmiş bir yazı ile geri iade etmiştir (Düzdağ, 2004: 129-133; Düzdağ, 2003: 217). Mehmet Akif Ersoy, Kur'an Mealini 1936 da hastalanarak yurda dönerken, dostlarından Yozgatlı İhsan Efendi'ye bırakmış ve ona şöyle vasiyet etmiş: “*Dönersem alırım, dönmezsem yakarsın*” (Düzdağ, 2004: 132). Ölümünün ardından vasiyetine uyularak meal yakılmıştır.

g) Vefatı

Mehmet Akif Ersoy ailesi ile birlikte 1936 Haziran ayında İskenderiye'den yola çıkarak, İstanbul'a 19 Haziran'da ulaşmıştır. Kendisini karşılamaya gelenler arasında kızı Emine, Prenses Emine Hanım'ın gönderdiği bir hanım, Fuat Şemsi ve Mithat Cemal vardır. İstanbul'a geldikten kısa bir süre sonra hastaneye kaldırılmıştır. Kendisini, tanınmış doktorlar muayene etmiş, önce kanser daha sonra da siroz teşhisi konulmuştur. (Sarıhan, 1996: 215-216). Nişantaşı Sıhhat Yurdu'nda bir ay kadar kaldıktan sonra, iyileşmesi mümkün olmadığından, ölüme bırakılmış olduğunu sezme ihtimali de göz önünde bulundurularak Dr. Fuat Şemsi'nin tavsiyesi üzerine, buradan çıkarılarak Mısır Apartmanı'na yerleştirilmiştir. Burada bir müddet kaldıktan sonra, daha Mısır'da iken hayatının son günlerini geçirmeyi kararlaştırdığı, Prens Halim Bey'in Alemdağ'ındaki Baltacı Çiftliğine gitmiştir. Mısır'dan döndükten sonra hastalıklı ve sıkıntılı günler geçirerek, memleketinde altı ay kadar yaşayabilmiştir. 26 Aralık 1936 Pazartesi gecesi vefat etmiştir (Tansel, 1991: 144-145).

2) MEHMET AKİF ERSOY'UN ESERLERİ

a) **İstiklal Marşı:** Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Milli marşı İstiklâl Marşıdır. Mehmet Akif Ersoy marşın sözlerini yazmış, Zeki Üngör ise bestesini yapmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı, Kurtuluş Savaşı'nın en zor döneminde, bir millî marşa duyulan ihtiyacı göz önüne alarak 1921 yılında bir şiir yarışması hazırlamıştır. Bu yarışmaya 724 şiir gönderilmiştir. Mehmet Akif Ersoy birinci seçilen şiirin bestesine 500 lira sözlerine de 500 lira olmak üzere para ödülü konduğu için en başta yarışmaya girmek istememiştir. Fakat Millî Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi'nin ısrarı üzerine yarışmaya girmeye karar vermiştir. Ödülsüz olmak koşuluyla da şiirini göndermiştir. Tacettin Dergâhında misafir edildiği dönemde, İstiklal Marşı'nı kaleme almıştır. Yapılan seçim sonunda 12 Mart 1921'de, İstiklal Marşı, Meclis kararı ile kabul edilmiştir. Ödül olarak ayrılan parayı almayan Mehmet Akif Ersoy, ödül parasını Kızılay'a bağlı bir derneğe bağışlamıştır. Milli Marşımızı bütün meclis ayakta alkışlamıştır. İstiklâl Marşı'nda, Mehmet Akif Ersoy, Türk askerinin yürekliliğine ve özverisine güvenini Kurtuluş Savaşı'nın kazanılacağına olan inancını, hakka Türk ulusunun bağımsızlığına, yurduna ve dinine bağlılığını dile getirmiştir. Milletimiz için bu marş,

önemli bir var oluş belgesidir. Türk milleti tarihinin en feci günlerini 20. yüzyılın başlangıcında yaşamıştır. “ Türk milleti meclisle beraber ümitsizlik, ümit, korku, zafer ve sevinç haberlerini, heyecanlarını, duygularını, birbirine geçmiş halde peş peşe yaşıyordu. İşte bu zor ve karışık günlerinde ‘Korkma! Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak’ seslenmesiyle başlayan ve ‘Ebediyen sana yok, ırkıma yok izmihlâl’ dizesiyle devam eden İstiklal Marşı doğmuştur. Milli marşımızın ‘Korkma’ diye başlaması boş yere değildir. Türk milleti Ümitsizliğin, inanç yokluğundan geldiğini haber veren bir dinin üyesi olan, bu manzume ile var olan imanını, azmini, iradesini yeniden bulmuştur. Onun için bir milletin ölüm-kalım çağının İstiklal Marşı, destanıdır.” (Akay, 2010: 102-103).

b) Safahat: Mehmet Akif Ersoy’un safahatı yedi kitap halinde yayımladığı şiir külliyyatının adıdır. Safahat dönemler manasındadır. Hayatın türlü yüzlerini göstermek için yüz manasına gelen safha sözcüğünün çoğulunu kullanmıştır (Okay, 2005: 43). Bu kitabında tüm şiirlerini toplamıştır. Yedi kitaptan meydana gelmektedir. 11240 mısra ve 108 manzumeden oluşmaktadır.

Birinci Kitap Safahat: Yayınlandığı devirde çok konuşulmuş ve büyük ses getirmiştir. Bu kitap 1911 de 44 manzumeden meydana gelmiş şekilde basılmıştır. Bu kitabında bazı şiirlerinde ağıdalı ve ağır bir dil kullanırken bazılarında ise halkın lisanını kullanmayı tercih etmiştir. Manzum hikâyelerde özellikle gösterdiği başarı dikkate değerdir. Özellikle bu manzum eserlerinde devrinin insanını, onların acılarını ve sıkıntılarını ele alması onun sevilmesindeki faktörlerden biridir (Andı, 1995: 39-60). 1928’e kadar Osmanlıca harflerle olmak üzere üç baskı yapmıştır. Bu bölümde Fatih Camii, Hasta, Küfe, Hasır, Geçinme Belası, Meyhane, Selma, Seyfi Baba, İnsan, Koca-karı ile Ömer, Ezanlar, Mahalle Kahvesi ve Köse İmam gibi şiirler yer almaktadır. Toplumsal hayat içerisinde ki problemler bu şiirlerinde anlatılır. Ailevi sıkıntılar, hastalık geçim dertleri anlatılır.

İkinci Kitap-Süleymaniye Kürsüsünde: İkinci kitap olan bu kitap 1912 yılında yayınlanmıştır. 23 bölümden ve 1002 beyitten meydana gelmektedir. Sibiry’a’dan İstanbul’a gelmiş olan Abdürreşid İbrahim’den bu bölümde bahsetmektedir. İslam topluluklarını ve coğrafyasını da dikkate alarak, İslam ülküsü ile ilgili görüşlerini anlattığı ilk kitabı olması bakımından Süleymaniye Kürsüsü ehemmiyet taşır. İslam’ın esas kaynaklarından uzaklaşmasının tabi bir sonucu İslam toplumlarının yıkılışı olmuştur. Bu kitapta konuları İslam toplumları açısından ele almış sadece Anadolu insanı açısından ele alıp sınırlamamıştır (Okay, 2005: 54).

Üçüncü Kitap-Hakkın Sesleri: 1913’te basılmış 10 manzumeden oluşan bir eserdir. Bir hadisin ve sekiz ayetin manzum olarak tefsir edildiği bölümdür (Tansel, 1991:67). “ Pek hazin Bir Mevlit Gecesi” isimli şiir ki-

tabın sonunda bulunmaktadır. İnsanların kendi hataları sebebiyle uğradıkları musibetlerin ifadesi gerek ayetler ve gerekse hadisin ortak meallerinde vardır. Bu musibetlerden ibret alıp uyanmaya bir çağrı son şiirde yer alır. Aynı zamanda Peygamber'in ruhaniyetinden istimdat anlamı taşımaktadır (Okay, 2005: 54).

Dördüncü Kitap-Fatih Kürsüsünde: Vaaz şeklinde kaleme alınmış olan bu eser ismini taşıyan tek ve uzun bir manzumedir. Osmanlıca olarak 1914 yılında ilk olarak basılmıştır. Şiir ince anlamlı konuşmalarla başlayıp daha çok çalışma konusu anlatılmaktadır. İslam âleminin kurtuluşunu bu bölümde “çalışma” ya bağlar. Süleymaniye Kürsüsünde İslam âleminin karmakarışıklığını ifade etmişti bu bölümde de İslam âleminin kurtuluşunu ifade etmiştir (Okay, 2005: 54).

Beşinci Kitap-Hatıralar: Bu kitap on şiirden meydana gelmiştir Şiirlerin iki tanesi hadis izahı, ilk dört tanesi ise ayet tefsiridir. On manzumen oluşur. “Uyan” şiiri de bu bölümde bulunmaktadır. Bütün Müslümanların kendilerine gelmeleri için onları uyaran bir sesleniştir. Üstadın yolculuklarını anlattığı son üç manzume ise El-Uskur'da, Berlin Hatıraları ve Necit Çöllerinden Medine'yedir. İslam dünyasının dertlerini dile getirdiği diyebileceğimiz şiirlerdir (Çantay, 2008: 215).

Altıncı Kitap-Asım: Basımı ile yazılışı arasında süre çok uzundur İlk olarak 1919 da Sebilürreşad'da çıkmasına rağmen 1942 yılında kitap haline getirilebilmiştir. İki bin iki yüz doksan iki mısradan meydana gelen tek manzumedir. İstiklal mücadelesi için Anadolu'ya geçmesi basılmasının gecikmesindeki temel sebeptir. Karşılıklı konuşma tarzında bir şiir yazılmıştır. Şiirde konuşturulan şahıslar; Hocaşade: Kendisi, Köse İmam: Babasının talebelerinden biri, Köse İmam'ın oğlu, Emin: Mehmet Akif Ersoy'un oğlu Asım'dır. Birinci cihan savaşı döneminde memleketimizde yaşanan, ahlaki ve toplumsal kültürel problemler bu şiirde ele alınmaktadır. İslam dünyasının içine düştüğü buhranlar ve bunların kurtuluş çareleri ve memleketin geri kalmasının sebepleri şiir içinde ele alınan mevzulardır. Tamamen hayali bir kahraman olan Asım'ın şahsında ideal insan karakteri çizmesi ve onu “Asım'ın Nesli” olarak göstermesi asıl dikkat çekici noktadır. Çanakkale savaşında “Asım'ın Nesli” ona göre yetişkinliğini kanıtlamıştır. Bu bölümde “Çanakkale Şehitleri” adıyla bilinen meşhur şiirin burada yer almış olması Asım'ı önemli yapan unsurlardan birisidir. Bu şiirde önceki şiirlerine nazaran daha sade bir dil kullanmıştır (Düzdağ, 2004: 154-155).

Yedinci Kitap-Gölgeler: Mehmet Akif Ersoy hayatı boyunca en son bu kitabı yayınlamıştır. 1933 yılında eski harflerle Mısır'da basılmıştır. Toplam kırk bir parçadan oluşmaktadır. Şiirler bu bölümde tamamen dini, coşkun özellikler taşımaktadır. Toplumsal özellik gösteren şiirlere bu bölümde

hiç yer vermemiştir. Toplumdan uzaklaşmasının sebebi Mısır’da yaşadığı münzevi hayatı. Çalışmak, tevekkül ve birlik konuları bu bölümde daha çok; işlenmiştir. Bazı şiirler bu bölümde yine ayet tefsirleri bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca Safahat dışında şiirleri de vardır. Bu şiirler, olgunluk döneminden önce yazdığı şiirler olup Baytar Mektebi’ne devam ederken zamanın dergilerine gönderdiği şiirlerdir. Ayrıca bazı arkadaşlarına manzum mektuplar da yazmıştır. Ayrıca daha önce yazıp gerek istemediğinden gerekse beğenmediğinden manzumelerini Safahat’ına almadığı gibi; olgunluk yıllarında yazdığı bazı şiirleri de yine Safahat’ına almamıştır. Mesela “o benim milletime aittir” dediği İstiklâl Marşımız da bunlar arasındadır. Safahata almamış Türk milletine hediye etmiştir (Düzdağ, 2004: 154-155).

c) Makaleleri: Çeşitli edebi, toplumsal, tarihi ve dini konuların ele alındığı elli adet makale yazmıştır. Sırat-ı müstakim ve Sebilürreşad gibi gazetelerde bu makalelerin çoğu yayınlanmıştır. İsmail Hakkı Şengüler’in Mehmet Akif Ersoy Külliyyatının 5. cildinde bu makaleler toplu halde ilk olarak yayınlanmıştır. Daha sonra ise Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri adı altında Abdülkerim Abdulkadiroğlu ve Nuran Abdulkadiroğlu tarafından kitaplaştırılmıştır. Onun dünya görüşünü, kültürünü ve nüktedanlığını bu makaleler yansıtır.

d) Hutbe ve Vaazları: Şehzadebaşı Kulübünde yaptığı “ İttihat Yaşatır, Yükseltir, Tefrika Yakar, Öldürür.” başlıklı vaazı onun yayınlanmış ilk vaazıdır. Balıkesir Zağanos Paşa Cami ve Kastamonu Nasrullah Camii’nde verdiği vaazlar ve Kurtuluş Savaşı döneminde verdiği vaazlar meşhurdur. İstanbul’un üç büyük camisinde (Beyazıt, Fatih, Süleymaniye) Balkan Harbi ve Cihan Harbi esnasında vaazlar vermiştir. Ayrıca Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad’da bu vaazlar Eşref Edip tarafından yayınlanmıştır. El-Cezire Cephesi komutanı Nihat Paşa tarafından Kastamonu Nasrullah Camii’ndeki vaazı yayımlanmış ve cephelerde cenk eden askerlere dağıtılmıştır. Ayrıca Nihat Paşa Akif’e bu alandaki hizmetlerinden dolayı teşekkür mektubu göndermiştir. Üstadın şiirlerinde konu başlığı olarak kullandığı ayetlerin tefsirleri bu vaazların kaynağıdır.

e) Tercümeleri: Fikirlerinden etkilendiği yazar ve düşünürlerin eserlerini özellikle tercüme etmiştir. Bu tercümelerin birçoğu Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad’da yayımlanmıştır. Tercümelerin bir kısmı gazetede yayınlandığı haliyle kalmış, bir kısmı kitap halinde yayımlanmıştır. Tercüme ettiği makaleler: Şeyh Muhammed Abduh’tan: Müslümanlıkta Esaslar, Sa’y ü Amelin, Din ve İlim, İnsan, İslam’daki Mevkii. Din Nedir, Eski Müslümanların İlme Hürmeti, İslam’daki Mevkii Bugünkü Müslümanlar, Müslümanların Ataleti ve Esbabı, Ataletin İntaç Ettiği Fenalıklar, Atalet ve Meekatib-i Resmiye Talebesi, Atalet Geçici Bir Hastalıktır, Arapların Fünunu ve Keşfiyatı, Kaza ve Kader, Din ne Kadar Müsait imiş, Garp Medeniyeti Nasıl Bulmuş, Hıristiyanlık ve Müslümanlık, Vahdet ve Hâkimiyet, Fezail

ve Rezail, emel ve Taleb-i Mecd, Şeref, Zikr-i Cemil, Mülkü Muhafaza Esbabı, Milletin Mazisi Hali ve Hastalıkların Çaresi, Cinsiyet ve Diyaneti İslamiye, Taassup, Ne Kadar Çok Laf Ne Kadar Az İş, Ferid Vecdi'den: Osmanlıların Mazereti, Bütün Âlemi İslam'a Açık Mektup, Azimzade Refik'ten: İslam'da Fert Hâkimiyeti ve Cemaat Hâkimiyeti, Abdülaziz Çavuş'ten: Hilafet-i İslamiye, Müslümanlıkta Kadının Hukuku, Müslüman Askeri bu makalelerin bir kısmı Sadi imzası taşımaktadır. Tercüme ettiği kitaplar: İlk tercüme ettiği kitap; Camille Flammarion'ın Uranie adlı eseridir. Ferid Vecdi'nin Müslüman Kadını, Hadika-i Fikriye, Müslümanlık'ta Medeniyet adlı eserleri, Şeyh Muhammed Abdüh'un Hanotiaux'un Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abdüh'un İslam'ı Müdafaası, Şeyh Şibli En-Numani'nin Medeniyet-i İslamiye Tarihinin Hataları, Abdülaziz Çavuş'un Âlem-i İslam Hastalıkları ve Çareleri, Anglikan Kilisesine Cevap, Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti, İçkinin Hayat-ı Beşerde Açtığı Rahneler, Kavmiyet ve Din, Esrarü'l-Kur'an, Said Halim Paşa'nın İslamlaşmak, İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye adlı eserlerini tercüme etmiştir. İsmail Hakkı Şengüler'in on ciltlik Mehmet Akif Külliyyatı'nın 6-8. Ciltlerinde yaptığı tercüme yer almaktadır (Fergan, 1960: 173).

f) Tefsirleri: Tefsir yazılarının tamamı kırk sekiz makaleden oluşmaktadır ve Sebîlü'r-Reşad dergisinde yayımlanmıştır. İlk tefsir yazısı bu derginin 183. sayısında çıkmıştır. Bu yazıların 16 tanesi manzum tefsir olup Safahat'a alınmışlardır. Diğer 32 tefsir yazısı ise makaleler halinde düz yazı olarak kaleme alınmışlardır. Çok geniş kapsama sahip olmayan bu tefsir yazıları, genellikle bir âyet-i kerimenin açıklanması şeklinde yazılmıştır. Şair yapmış olduğu sosyal çözümlemeler üzerine bu yazılarını inşa etmiştir. Kur'an bakış açısıyla toplumsal olaylara çeşitli analizlerin yapıldığı tefsir yazıları, "Toplumsal Tefsir" özelliği göstermektedir. Bu yazılarda güncel konular seçilmiş onun tefsir anlayışına uygun olarak okuyuculara yol gösterilmeye çalışılmıştır (Düzdağ, 2004: 154-155).

g) Mektupları: Elli kadar mektubu yayımlanmıştır. Kubbealtı Akademisi Mecmuasında Mahir İz'e yazdıkları yayımlanmıştır. Yüzden fazla mektubunun Halen farklı yerlerde farklı kimselerin elinde olduğu düşünülmektedir (Aktaş, 2007: 16).

3) MEHMET AKİF ERSOY'UN BAZI TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Tasavvuf, İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve Hadislerin insanın manevi yapısına dokunan, dünyanın geçiciliğine vurgu yapan, kalbi esas kabul eden, farklı yorumlarını içerisinde barındıran düşünce ve ahlak sistemi olarak tarif edilebilir. Gerçek mutasavvıflara ve tasavvuf düşüncesine karşı Mehmet Akif Ersoy hiçbir zaman olumsuz bir tavır takınmamıştır (Geniş Bilgi için bkz. Şimşek, 2019: 14-35) . O'na göre hakiki mu-

tasavvıflar İslâm'ın birer etkin temsilcisidir. Zikri geçen önemli kişilerden aldığı kıssaları Safahat'ında şiirleştirmiştir. O mutasavvıf olmadığı halde tasavvufi kavramlardan bir kısmını diğer birçok şair gibi benimseyerek şiirlerinde kullanmıştır (Tatçı, 1997: 409). Tasavvufun bilhassa vahdet-i vücûd mesleğinin ardına gizlenerek haramı, dünyaya boş vermişliği telkin eden ve genellikle Hafız Divan'ını kaynak olarak gösteren "ibâhiyye" üyelerini hedef almıştır. O, Süleymaniye Kürsüsünde, hem Hâfız'ı, hem de onun Dîvan'ını bir çeşit fetva kitabı gibi kullanan ve tasavvuf kılığı altında edebiyat yapan şairlere şiddetle karşı çıkmıştır. Tasavvufta İbahiyye akımı olmadığı halde bu tür fikirleri benimseyenleri iğnelemekte ve bunların yerinin olmadığını söylemektedir. O, Bâtîniğin bir kolu olan İbâhiyye¹ için şöyle demektedir. *"Koca millet! Edebiyyâtı ya oğlan, ya karı/ Nefs-i emmâre hizâsında henüz duyguları/ Sonra tenkîde giriş: hepsi tasavvufla dolu/ Var mı sûfiyyede bilmem ki İbâhiyye kolu/ İçilir, türlü şenâ'atler olur, bî-pervâ/ Hâfız'ın ortada dîvân-ı kitâbü'l-fetvâ!"* (Ersoy, 1970:152).

Nureddin Topçu Safahat'ı sanki bir sûfinin seyr-u sülûku sırasında geçtiği aşamaları anımsatırcasına şöyle değerlendirmektedir: "Şair kendisine ideal bir sorumluluğu birinci Safahat'ta aramaktadır. Bilincine öğretici bir karakteri ikincisinde vermiştir. Dış dünyadan yola çıkarak kendi iç âlemine kapanan, kendi benliğine dokunmanın yakıcı ıstıraplarını duyan bir sanatkârın haykırıışlarını sonraki üç Safahat'ında dinleriz. Bu eza döneminden çıkmayı Asım andırır. Daha önceki, ateşli ve çılgın mürit onda kemale ermiş, amacına ulaşmış bir mürşit konumundadır. Altıncı Safahat'ta hayat gibi hikmetin, nazım gibi şiirin, insanlık gibi milliyetin kemâl derecesini keşfeden ve onun dünya görüşünün ve hayat anlayışının tam bir bileşimini gözlemleriz. Rabbini arayan ruhun dua ve eza döneminden murada erme faslına geçtiği eseridir. Hazırlıklar Allah'a intikal için eksiksiz olmuştur. Yedinci Safahat'ı ise, ulaşılmak istenen âlemi arayışın en kuvvetli mırıldanmalarını, aslına yönelen bir ruhun haykırıışlarına sarılmış olarak bulur" (Topçu, 1961: 32-33). Vahdet-i vücûd felsefesini "Gece, Hicran ve Secde" eserlerinde şiirleştirmiş ve âdeta burada Allah ile içten ve kişisel bağ kuran bir kişiliğe bürünmüştür. O, burada Allah'ı görmemenin hasretiyle yandığına işaret etmiş ve Allah'a olan derin özlemini anlatmıştır. Onun bu şiirleri, içine düştüğü üzüntünün ve ümitsizliğin verdiği ıstırapın içinden çıkmak için, maddesel varlığından nasıl uzaklaşmaya gayret ettiğini ve bir derviş tavrına büründüğünü göstermektedir (Tansel, 1973: 129). Mehmet Akif Ersoy, Vahdet-i vücûda inanmıyordu geçmişte mistik değildi. Yurdundan ayrıldıktan sonra, ayrılık ve özlemin ne olduğunu iyice hissetmiş ve kendisinde Mevlânaları mest eden mistisizm görünmeye başlamıştır. İslâm'da tasavvuf olarak bilinen mistiklik, dış yaşamımızdan belirli hareketler halinde pratik edilen kurallardan, iç yaşamın deneyimlerine geçiştir.

¹ İbâhiyye: Biz günahattan sakınma gücüne sahip değiliz deyip, her şeyi mubah gören mezhep taraftarları hakkında kullanılan bir tabirdir (Pakalın,1993:12).

İçimizde yaşanan böyle bir sezgi İlahî bir kaynaktan gelir. Akif de bu sezgi sayesinde, Vahdet-i Şuhut mertebesine *Gölgeler* 'deki son şiirlerinde erişmiş bulunuyordu. Müslüman Allah'ı eserleriyle tanır. Bu bilgi ile mistikte doyum olmaz. Çünkü o, kesin varlığın hoşlanarak seyredilmesine âşıktır. Bu özlem daha evvel de Akif'te varlığını sezdirmişti. Akif, *Hakk'ın Seslerinde*, Rabbine şöyle sesleniyordu: “Tecellî etmedin bir kere, Allah'ım cemâlinle!” (Tansel, 1973: 129). O büyük tasavvuf şairi Yunus Emre'nin de şiirlerini aynı zamanda “vecd içinde” ve “kendinden geçerek” dinlerdi (Fergan, 1960: 173).

a) Vahdet-i Vücûd

Arapça Vahdet-i vücûd, varlığın birliği anlamına gelmektedir. Allah (c.c)'tan başka varlık olmadığının anlayışına ve bilincine sahip olmak ve bilmektir (Cebecioğlu, 2009: 683). İslam'ın ana değeri vahdet ve tevhid düşüncesidir. İşte bundan dolayı sufiler de bütün İslam âlimleri gibi başlangıçtan bu yana vahdet ve tevhid fikrine göre düşünce ve hayat tarzlarını tertip etmişlerdir. Vahdet-i vücûd Tevhidin tasavvuftaki son noktasıdır. Gerçek varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Vahdet-ivücûdun anlamı budur. O'ndan başka gerçek vücûd sahibi bir varlık, O'ndan başka “kaim bi-nefsihi” bir vücûd mevcut değildir. Allah Teâla'nın vücûduna nisbetle diğer varlıkların vücûdu yok hükmündedir. Çünkü diğerlerinin varlıkları O'nun varlığına bağlıdır. Bu varlık âlemindeki eşya O'nun mazharı; yani zuhur mahalıdır. Dolayısıyla eşyanın varlığı, gölgenin varlığı gibidir. Eşya olmadan gölge olmadığı gibi, O'nun varlığı olmadan eşyanın varlığı düşünülemez. Eşyanın varlığı da Allah'ın varlığına bağlıdır. Eşyanın varlığı O'nun vücûdu yanında yok hükmündedir (Yılmaz, 2014: 261). Vahdet-i vücûd bir hal ilmidir. Aşk ile aşkın halleriyle ilgili herkes konuşabilir; ancak aşkın tadını sadece âşik olanlar bilir. Vahdet-i vücûd muhtevası itibarıyla ilk devirlerden beri bilinmekle beraber İbn Arabî'den sonra kavram olarak ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 2014: 261). İbn Arabî vahdet-i şühud ile vahdet-i vücûd, ayrımı yapmamıştır (Kılıç, 2012: 106). İmam-ı Rabbânî tevhidi; şühudi ve vücûdi olarak iki bölümde özetler ve inceler. Vücûdi Tevhid, bir var olanı bilmektir ve “İlme'l-yakin” türündendir. Şühudi tevhid ise, bir görmektir ve ayne'l-yakin kısmındandır (Eraydın, 2011:210). Vahdet-i vücûd konusunu Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in hazretleri şühudi ve ilmi olarak ayırır. Şeyh Mahmud'a yazdığı mektupta Şühudi vahdet-i vücûd ve ilmi vahdetü-i vücûd hakkında şöyle söz eder: Birincisi'ne : şühudi vahdet-i-vücûd denilir ki sabahleyin güneşin doğuşundan batışana kadar, semada yıldızların var olduğu, fakat güneş ışıklarının çok olması ve üstün gelmesi sonucu onun karşısında, kaybolup izlerinin dahi görünmez bir duruma geldiklerini bilen bir kişi gibi olmuş ya da olacak bir olay üzerinde, Allah'ın muhabbetiyle dolup, Allah'ı(c.c) tefekkürden başka, hiçbir şeyin düşüncesi kalbinde yerleşmemiş, kalbinin bütün ihvanlarını bu te-

fekkürün doldurmuş olduğu kimse de O'nun dışında eşyalar var olduğunu bildiği halde, Allah'tan başkasını görmez. İşte bu hal Vahdetül Şuhudiyye diye adlandırılmaktadır. İkinci kısmı, ilmi vahdet-i vücûd'dur. Bunda bazı zatlar hayret edip kalmışlardır. Bu kısım şöyle tarif edilir ki: Salik kâinatta yalnız, tek bir varlık olduğunu bilip görmesidir. Fakat o varlık ulûhiyet mertebesine, mabud ve vacibül vücûddur. İmkân mertebesinde, mümkün olup ilahi hüküm ve teklifleri kapsar (Karabel, 1982: 159-160). Vücûd yani Hak Abdülhakim Arvâsî'ye göre, her hayrın ve eksiksizliğin başıdır. Şer ve noksan olanların kaynağı Âdem yani yokluk diğer başka bir ifadeyle mâsivâ âlemidir. “mümkün”e vücûd isnâd etmek ona göre, kemali ve hayrı onda görmek Allah'a ortak koşmak olur. Tasavvufun en ince meselelerinden biri olan vahdet-i vücûd konusunun zevk ve vicdan işi olduğunu söyler ve bir akıl ve şuur işi değildir der. O, İmâm-ı Rabbânî'nin sistemli duruma getirdiği vahdet-i şuhûd anlayışını bu konuda kabul eder. Sâlikin, bütün her şeyi, Allah'ın tecellileri olarak kabul etmesi ondan başkasını görmemesi hâli ise Vahdet-i şuhûd halidir. O bu birbirinin içine girgin meselenin İmâm-ı Rabbânî tarafından çözümlendiğini ve anlaşılır hâle getirildiğini ifâde eder (Uludağ, 1999: 553).

Mehmet Akif Ersoy, vahdet-i vücûd felsefesini “Gece, Hicrân ve Secde” eserlerinde şiirleştirmiş ve âdeta burada Allah ile içten ve kişisel bağ kuran bir kişiliğe bürünmüştür. O, burada Allah'ı görmemenin hasretiyle yandığına işaret etmiş ve Allah'a olan derin özlemini anlatmıştır. Akif'in bu şiirleri, onun içine düştüğü üzüntünün ve ümitsizliğin verdiği ıstırapın içinden çıkmak için, maddesel varlığından nasıl uzaklaşmaya gayret ettiğini ve bir derviş tavrına büründüğünü göstermektedir (Tansel, 1973: 129). O, Vahdet-i vücûda inanmıyordu geçmişte mistik değildi. Yurdundan ayrıldıktan sonra, ayrılık ve özlemin ne olduğunu iyice hissetmiş ve kendisinde Mevlânaları mest eden mistisizm görünmeye başlamıştır. İslâm'da tasavvuf olarak bilinen mistiklik, dış yaşamımızdan belirli hareketler halinde pratik edilen kurallardan, iç yaşamın deneyimlerine geçiştir. İçimizde yaşanan böyle bir sezgi İlahî bir kaynaktan gelir. Âkif de bu sezgi sayesinde, vahdet-i şuhûd mertebesine “Gölgeler”deki son şiirlerinde erişmiş bulunuyordu. Müslüman Allah'ı eserleriyle tanır. Bu bilgi ile mistikte doyum olmaz. Çünkü o, kesin varlığın hoşlanarak seyredilmesine âşıktır. Bu özlem daha evvel de Âkif'te varlığını sezdirmişti. Akif, “Hakk'ın Sesleri”nde, Rabbine şöyle sesleniyordu: “Tecellî etmedin bir kere, Allah'ım cemâlinle!” (Tansel, 1973: 129). Bir diğer şiirinde ise şöyle sesleniyordu: “*Dalgalansın da denizler gibi kalbinde celâl/ Görmesin didelerin reng-i sivâ, reng-i zılâl/ Vecde gel, vahdete dal, âlem-i kesretten uzak/ Yalnız Sâni'i gör, san'atı masnûu bırak!*” (Ersoy, 1977: 160). Bu dörtlükte görüldüğü üzere Âkif, tasavvufta fazlaca kullanılan birkaç kavramı bir arada kullanmıştır. Allah Teâlâ'dan başkasını o, gözlerin görmemesini, vecde gelip,

âlem-i kesretten uzaklaşarak âlem-i vahdete dalmasını, her şeyin yaratıcısı olan Hâlık'ın müşâhede edilmesini istemektedir. “*Bakarsın her taraf zulmet, fakat bir zulmet-i rûşen! / Semâ bîdâr ve her yıldız cemâlullâh'a bir revzen*” (Ersoy, 1977: 160). Burada da Âkif, Allah Teâlâ'nın cemâline birer pencere olarak gökyüzündeki yıldızların her birinin kabul edilmesini istemektedir. Mutasavvıflar gibi Âkif de tüm yaratıkların asıl varlığının Allah Teâlâ'nın varlığına bağlı olduğunu şu şekilde ifade eder: “*Çemen emvâc-ı nûrundur, fidanlar yâl ü bâlindir. / Sulardan akseden sûret, cemâl-i lâ-yezâ-lindir.*” (Ersoy, 1977: 141). Âkif bu şiirin devamında da tıpkı bir mutasavvıf gibi vahdet-i vücud mesleğini haykırarak şöyle seslenir: “*Tecellî etti artık, anladım: Sensin bütün dünyâ / Bu senlikte fakat ey yâr-i gâib, ben neyim âyâ?*” (Ersoy, 1977: 141).

Âkif'in aşağıdaki beyitleri Niyazî-i Mısırî(ö.1694) gibi mutasavvıfların sözlerini aratmayacak cinstendir: “*Mü'minlere imdâda yetiş merhamet-inle, / Mülhidlere lâkin daha çok merhamet eyle, / Gümrâhlarındır ki karanlıklara dalmış, / Bir rehber olur necm-i emel yok da bunalmış! / Sensin bu şebistâna süren onları elbet, / Senden doğacak doğsa da bir fecr-i hidâ-yet. / Mülhid de senin, kalb-i muvahhid de senindir, / İlhâd ile tevhid nedir? Menşei hep bir*” (Ersoy, 1977: 22), “*Hulâsa, nazra-i îmânımın önünde cihân / Senin sahîfe-i zâtın, senin meâlindir*” (Ersoy, 1977: 22). “*Henüz yâdımdadır bezmindemedhûş olduğum demler, / O demlerdir ki yâdımdan kopar beynimde bin mahşer!*” (Ersoy, 1977: 22). Bu beyitinde, Âkif, rüyada görülen âlemi'nin ilâhî hatırası ile yanıp tutuştuğunu dile getirmektedir. Kavuşmak için o, bu sebeple can atmaktadır. “*Görmesin dideler reng-i sıvayı rengi- i zilali / Vecde gel vahdete gel âlem-i kesretten uzak / Yalnız Sani'i gör, sanatı masnu bırak, / Ben de bir yer bularak şöyle tenhaya dalarım. / Varlığımdan geçeyim, mahv-ı temaşa kalayım*” (Ersoy, 1977: 160).

b) Nefs

Can, ruh, kan, ceset ve herhangi bir şeyin özü gibi anlamlara gelen nefis kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de sekiz farklı manada kullanılmaktadır. Bu manalar ise şunlardır: Zatullah (Taha, 20/41; Âli İmrân, 3/28; En'am, 6/12, 54; Mâide, 5/116), insan ruhu (En'am, 6/93), insan bedeni (Âli İmrân, 3/185), bedenle beraber ruh (Bakara, 2/286; Yunus, 10/23, 64), kalp ve sadr (A'raf, 7/205), insanlara kötülüğü emreden kuvvet (Yusuf, 12/53), zât (Bakara, 2/48; Müddessir, 74/38) ve cins (Tevbe, 9/128; Şûra, 42/11). Bu ayetlere dayanarak nefis, insanın bütünlüğü ve ondan meydana gelen bir fiili olarak tanımlanabilir (Öğke, 1997: 15). Nefs-i Emmâre emir verici nefis manasına gelmektedir (Cebecioğlu, 2009: 199). Hissî lezzet ve şehvetleri emreden; bedenî tabiata yönelen, kalbi aşağılık yöne çeken nefistir (Kaşânî, 2004: 558). Şehvî benliğin etkisi altında olduğu için ve ilk ve en aşağı düzeyde olduğundan nefis-i emmâre adını alır. Nefs-i emmâre, sert, utanmaz, ihtiraslı ve egoist benliğe hükmeden, kendini tam manada

bağımsız gören üzeri yoğun ve kalın perdelerle örtülü nefstir. Bu nefis, haz ve eğilimleri güdüler bedenî tabiata meyleder. Yüce değil, aşağılık eğilimlere yönelten, kişiyi manevî yoldan ayırmaya çalışan kalbi aldatan içsel olumsuz güçlerin derlemelerinden ibarettir. Büyük bir ısrar ve hırsla kötülükleri yapmayı emreder; öyle ki, kötü davranışı yapmanın doğru olduğunu savunur. İnsanın düşmanlarına destek olur, acı ve ıstıraba yol açar, insanı felâkete sürükler bireyin kendine ve sevdiklerine zarar vermesine ortam hazırlar. Arzu ve eğilimlere uymasından dolayı her türlü kötülükle nitelenir. Cehalet, kendini beğenme, hırs, kibir, cimrilik, kıskançlık, alaycılık, dedikodu, tutku, şehvet, kötülük gibi olumsuz karakterler nefis-i emmârenin özellikleridir (Kuşeyri, 1999: 239; Destgayb, 1998: 49; Altıntaş, 1997: 124). Allah (cc)’ın korudukları dışında her nefis cismânî dünyanın cazibesine kapılıp bunlara aladanıp, bâtıl ve şehvetlerden tat alması ve yasak olan şeylere eğilimli olmasından ötürü kötülüğü emredici olarak tarif edilmektedir (Aynî, 1930: 51).

Nefis-i emmâre Tasavvuf teriminde, nefis mertebelerinin en aşağısı kabul edilir ve kötülüğü emreden nefis olarak anlaşılmaktadır. Hayır ve iyilikten uzaklaşmanın, kötü huyların ve erdem dışı davranışların ortaya çıkmasının nedeni olarak görülmüştür. İnsanın, dünyanın maddî yanına dalmasının faili olan nefsin bu cahil ve zalim yönünden dolayı her çeşit çirkin söz ve davranışlar ortaya çıkabilmektedir. Bu nefis İnsanın tamamen manevî yaşamdan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Birey eğer başına buyruk davranırsa, kişi nefsin kölesi olur, fakat nefsin kontrol altına alabilirse onu doğruya yönlendirebilir. Hevâlarına ve heveslerine bu aşamadaki nefis epey bir düşkündür. Kuvveti ve gücü kendinden zanneder. Kendini tasarruf eden sanır. Kişi ilâhî değerlere göre davranabilme kabiliyetini kaybetmişse Nefis-i emmârenin egemenliği altına girmiş demektir. Allahla iletişim kurmayı ihmal ederek maddi dünyanın haz veren varlıklarına kulluk eder ve Allahtan sakınmaz. Nefis kalp sarayının bu mertebedeki sultanıdır. Kin, haset, hırs, riyâ, cimrilik, kibir ve sayısı kestirilemeyecek kadar fazla olan kötü sıfatlar Nefis-i emmârede bulunmaktadır (İmam-ı Rabbanî, 1999: 489). Kalbi ve aklı Nefis-i Emmâre kandırır. Akla ve kalbe en güzel ve en değerli şeyleri çirkin ve kötü, değersiz gösterir (Çatak, 2012: 76). Şehvet Nefis-i Emmâre’den kalbe geçen ilk hastalıktır. Şehvetin nefis-i emmârenin diğer sıfatlarının temelini teşkil ettiği kabul edilir (el- Fuâdî, 2015: 47). Zîrâ zulüm, kibir, çekememezlik ve tutku gibi sıfatlar şehvetin ardından hâsıl olur (Öğke, 1997: 85). Nefsin makamı bu mertebede sadırdır (et- Tirmizi, 1958: 35). Sadr, sîne, göğüs manasına gelir. Tasavvuf teriminde ise kalp ya da ruhun bir mertebesi anlamında kullanılır (Uludağ, 2001: 303). Bu nedenle, sadrının gönül açıklığı bulmasını isteyen bir mümin, çirkin işlerden ve karanlık (zulmânî) sıfatlardan onu temizlemelidir. Zîrâ “sadr” îmân mahallidir ve bu nedenle onun nurânî olması gerekir. Sadrın gönül

ruh, ince bir varlıktır. Vücudun diğer kısımlarına atardamarlar yoluyla yayılır. Hissetme, duyma, koklama, görme, benzer tüm duyuların meydana gelmesi ruh yardımıyla olur. Ruh İkinci manasına göre insanın müdrik, âlim ve lâtif bir parçasıdır. Allah Teâlâ “*De ki, ruh Rabbimin emrindedir.*” (İsrâ, 17/85) ayeti ile bunu kastetmiştir. İnsanlar için ruhun hakikatini kavramak mümkün değildir (Gazali, 1998: 4-5).

İbni Arabî, beden denilen ölüm ve değişmeye tâbi olan karmaşık madde cevherden farklı olarak ruhun basit bir cevher olduğunu kabul etmektedir. İbni Arabî, faaliyetleri sadece hatırlama, anlama, hafıza, ayırt etme ve tefekkürden oluşan basit ve kâmil cevheri kastetmektedir (Kutluer, 1993: 450-455). Akşemseddin ruhu dört kısma ayırmaktadır. Bunlar ruh, ruh-ı hayâlî, ruh-ı aklî, ruh-ı fikrî ve ruh-ı kudsîdir. Bu ruh çeşitlerinin hepsi insanda gizli güç olarak bir arada bulunmaktadır. Seyr-ü suluk yolunda kişi makamdan makama geçerken bu ruh tabakalar arasında seyr eder (Yıldız, 2017: 260). Akşemseddin’e göre insan iki yönlü bir varlıktır. Ruh ve bedenden meydana gelmiştir. İnsanın esas mühim yönü ve yönelmesi gereken tarafı Akşemseddin’e göre onun ruhudur. İnsan ruhu ona göre beden kafesine hapsolmuş bir kuş gibidir. Hz. Yusuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atıldığı gibi İnsan ruhu da beden kuyusuna atılmıştır. İnsan ruhu için bu kuyu karanlıktır. Bu durumun içinden sürekli çıkmaya çalıştığı yerdir. Yusuf’un atıldığı kuyudan çıkana kadar ağladığı gibi bu bedende ağlamakta olan insan ruhu da bu beden kafesinden çıkmak için figan edip durmaktadır (Yıldız, 2017: 260). Akşemseddin’e göre ölümsüzlük içeceği olan ‘âb-ı hayât’ suyunu insan ruhu içmek ister. Allah Teâlâ’yı seyir etmek için hasret duyup, ızdırıp çekmektedir (Yıldız, 2017: 262).

Mehmet Akif’te şiirlerinde ruh kavramından bahsetmiş ve ruh kavramını farklı şekillerde ele almıştır. “*Rûh-i sebûk-seyr eden sen var iken,/ Şimdi ağır bir yüke girmiş beden./ Uzleti ettin edeli ihtiyar,/ Kûşe-güzîn olmaya verdim karar*” (Ersoy, 1977: 643). Sen varken bu ruhum çabuk seyreliyor, hızlı gidiyor şimdi sen yoksun şu aciz bedenim ağır bir yükün altına girmiş. Sen kendini herkesten uzak yerde yaşamayı tercih ettin edeli bende köşe seçen olmaya karar verdim diyor. Hz. Mevlana gibi düşünmüş. Mevlana çile için aylarca, yıllarca hatta bin bir gece çileye girer, bunu da çilehanelerde yapardı. Sufiler sevgiliden uzak kaldığı için yani sevgili ezleti tercih ettiği için Mehmet Akif’te bir köşede kalmaya karar vermiştir. Burada Akif ruhun terbiyesinde ve Allaha ulaşmasından bahsetmiştir. Tasavvuf erbablar’ının yaptığı düşündüğü gibi düşünmüştür. O’nun zaten Yunus Emre ve Mevlana gibi tasavvufçulara olan ilgisini bilmekteyiz. Onlardan etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Mehmet Akif Ersoy’un şu dizeleri oldukça ilgi çekicidir. “*Tayf-ı latifin gelerek gizlice,/ Ruhumu pür-cüş kılar her gece!/ Sonra o cezbeyle geçer gündüzüm,/ Görmez olur bir yeri artık gözüm*” (Ersoy, 1977: 161). Yine başka dizelerinde

ise şu ifadelerle yer vermektedir. “*Tepeden tırnağa zerrât-ı vücud ürperi-yor;/ İnliyor nâle-i gayret der ü divarından,/ Dâr duydukça gelen sayhayı deyyarından./ Ruhlar yanmada bi-tab-ı tecelli kalarak,/ Dîdeler Nâ-mü-tenahi, ebedi müstağrak* (Ersoy, 1977: 161). Burada geçen dizelerde Akif, gizlice gelerek benim her gece ruhumu, aciz gönlümü coşturur ve benim gecem gündüzüm bu coşkunlukla cezbeyle geçer. Bu coşkunluktan dolayı benim gözüm artık hiçbir yeri görmez olur. Tasavvufta ilahi makamda öyle bir yere ulaşmıştır ki artık o göklerden gelen tayf-ı latif onun yalnız bulunduğu köşeye geliyor ve ona bir coşkunluk, cezbe hali veriyor. Bu coşkunluk o kadar ilahi ki onun gözünü hiçbir şey görmez ediyor. Gündüzlerini bile bu cezbe haliyle geçiriyor, demektir. Bir başka eseri olan necid çöllerinden Medine’ye ve gece şiirinde ise kullandığı ruh kavramları şöyledir: “*Nâr-ı Beyza mı nedir; öğle zamanında güneş?/ Tepesinden döküyor afakın güneş beynine ateş!/ Yıldırım yağmuru şeklinde inen huzmesine,/ Siper olmuş yanıyor çöldeki sine./ Sanatın sırrını ressam-ı ezelden okuyan,/ Ruh-i ma’sum’u bütün hilkati kendinden duyan*” (Ersoy, 1977: 353). Yine başka dizelerinde şu ifadelerle yer vermektedir. “*Nasıl ki bağı yanar; gün kızınca sahra’nın;/ Benimde ruhumu yaktıkça yaktı hicranın!/ Harim’i pâkine can atmak istedim durdum*” (Ersoy, 1977: 358). Başka dizelerinde ise ruh hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır. “*Perişan ruhumun inler harâb evtâr-ı imânı./ Perişan çünkü yükselmiş değil feryâd-ı gümrâhım;/ Şu mahşer mahşer envârın biraz yol verse Allah’ım./ Evet, milyarlar alem vecde gelmiş bud’ı mutlakta;/ Benim biçare gölgem çırpınır durur toprakta.*” (Ersoy, 1977: 358). Bu ifadelerinden de açık bir şekilde görüldüğü üzere Mehmet Akif, eserlerinde ruh kavramına yer vermiştir. Bu sadece gece ve necid çöllerine ait eserlerin de kullandığı ruh kavramı olmakla beraber diğer eserlerinde de bu kavramı kullanmıştır. Eserlerinde tasavvufi kavramları kullanmaktan çekinmemiş onları birçok yönüyle kullanmıştır.

d) Kalp

Kalp Arapça bir kelimedir. “*Ters yüz etmek, bir şeyin altını üstüne getirmek*” anlamına gelmektedir. Kalp kan dolaşımı sistemini sağlayan, göğsün sol tarafında bulunan şekli çam kozalağı benzeyen et parçasıdır (Cebeocioğlu: 2009: 422). Kalp, tasavvuf istilahında ise iki manada kullanılmıştır: Birincisi; göğsün sol tarafına konulmuş bir çeşit çam kozalağı şeklinde, hem sinir hem kas dokularının esasını toplayan, benzer bir durumda ve bedendeki etlerin hiçbirine benzemeyen, belli bir et parçasıdır. İkincisi ise; birincisinin melekûfî boyutu ve aynı zamanda şuur, idrak, duygu, vicdan, akıl ve irade gücünün merkezi olan ruhanî bir varlıktır. Tasavvuf ehli buna “hakikat-i insaniyye”, filozoflar da “nefs-i nâtika” demişlerdir. İnsanın asıl hakikati de işte bu kalptir (Ergül, 2000: 96; Soyalan, 2003: 185). Madde ile mananın birleştiği yer, insanın mahiyeti, ruh, akıl, Allah’ın tecelli ettiği yer ilahi latife gibi anlamları ifade etmektedir. İnsanda olduğu gibi hay-

vanda da biyolojik manada kalb bulunur. İkinci anlamdaki kalb ise insanı hayvandan ayıran ve sadece insanca bulunan kalbtir (Cebecioğlu: 2009: 422). Kalp aynı zamanda keşif ve ilham mahali, marifet ve irfan denilen tasavvufi bilginde kaynağıdır (Uludağ, 2008: 296-297). Kalb, dış yapı ile bedenle, içyapısı itibarıyla de ruh ile bağlantı halindedir. Ancak mad-di kalb ile manevi kalb arasında bir bağlantı bulunduğu da muhakkaktır. Tasavvufun üzerinde en çok durduğu hususlardan biride kalb konusudur. Zira kalb “nazargahı-ı ilah” dir. Her duyu organı, kendi yaratılışına uygun şeylerden zevk aldığı gibi, kalb de Allah’ın cemal eserlerini temaşa etmekten zevk duyar. Kalb, insanın hakikati, melekût âleminin hazinesidir. Kur’an’da kalp; ruh (Ahzab 33/10), ilim ve anlayış (Kâf 50/37; Tevbe 9/87; En’am 6/25; Araf, 7/179), doğru (Şuârâ 29/89; Saffat, 37/84), kibirli (Gâfir, 40/35), yalvaran (Kâf 50/33), günahkâr (Bakara 2/283), imanla mutmain olan (Bakara 2/260; Ra’d 13/28; Nahl 16/106), Allah’ı anmaktan gaflet eden ((Kehf 18/28), hasta olan (Ahzab 33/32), hidayete ulaşan (Teğâbün 64/11), takva sahibi olan (Hac 22/32), imanın yeri (Hucurrat 49/14), kendisiyle akledilen (Hacc, 22/46), olarak çeşitli vasıflarla nitelendirilmektedir. Bu ifadeler, Kur’ân-ı Kerim’in kalbe verdiği önemi göstermektedir (Bardakçı, 2000: 52).

Sûfilerce kalb genellikle iki manada kullanılmıştır: Birincisi; insanın sol memesinin altında çam kozalağını andıran et parçası, ikincisi ise, insan bedenine verilen ruhani ve rabbanî bir latife. Bunun cismani kalp ile de ilişkisi vardır. Nitekim Kur’ân’daki: “*Gerçek şudur ki, kör olan gözler değil, göğüslerdeki kalplerdir* (Hacc, 22/46), *Onların kalplerinde hastalıklar vardır* (Bakara, 2/10)” ayetleri buna işaret sayılmaktadır (Yılmaz, 2004:135). Mutasavvıflar, genellikle kalbi krala diğer organları da askerle benzetmişler ve kalbi organların en üstünü saymışlardır. Kalb kötü olursa diğer organlar da kötü, kalb iyi olursa diğer organlar da iyi olur. Hz. Peygamber’in (Sav) şu hadisi bunu açıklar mahiyettedir: “O, iyi olduğunda bütün beden iyi olur. Şayet bozulursa beden diğer organları da bozulur.” Kalbin bozukluğu, yalan, gıybet ve boş sözlerle kendisini gösterir. Kalbi, bu kötülüklerden kurtarmak için, Allah’ı zikirle imar ve tezkiye etmek gerekir. Sadece zahiri amellere önem verip kalp amellerine önem vermeyen kişi kurtuluşa eremez. Allah’a kavuşmak isteyen kişi, O’na teslim olmalı, dünyaya kalbinde yer vermemelidir (Bardakçı, 2000: 53). İlk sûfiler ve Zâhidler ahlâki ve dini açıdan kalbin önemi, kalp temizliği ve bunun sonucu olan ibadet ve iyi davranışlar üzerinde yoğunlaşmış, Allah’ın huzuruna kalb-i selim ile çıkmanın uhrevî kurtuluşun şartı olduğuna dikkat çekmişler (Uludağ, 2001: 231). Nitekim Ahmet. b. Âsım, “*Kalbinin düzelme içinde olmasını istersen, dilini koruma yoluyla ona yardımcı ol*” demiştir (Kuşeyrî, 1999: 84). İbrahim Havvas (ö. 903) ise “*Şu beş şey kalbin devasıdır: Manası üzerinde düşünerek Kur’an okumak, karnı boş tutmak,*

geceyi ibadetle değerlendirmek, seher vakti niyazda bulunmak, Salih insanların sohbetine katılmak” demektedir (Kuşeyrî, 1999: 128). *İbn Hubeyk ise “Batıl olan şeylere fazla kulak vermek kalbinden ibadet ve taatten zevk alma duygusunu söndürür”* demiştir (Kuşeyrî, 1999: 114).

Ebû Tâlip el-Mekkî “Allah kime hidayet etmek isterse, yüreğini İslâm’a açar” (En’am, 6/125) ayet-i kerimesindeki “şerh” kelimesinin manasını “Allah tarafından kalbe atılan nurdan sonra yüreğinin genişleyip açılmasıdır.” diyerek izah etmektedir. Kalb, ona göre bünyesinde bulundurduğu düşüncelerden dolayı gece gündüz gibi, değişim mekânıdır. Kula düşen Allah Teâlâ’nın kalp ile sahibi arasında bulunduğu iman etmesidir. Kul-luk görevi gereği teslimiyet, bağlanma ve itaattir. Allah’ın rızası doğrultuda çaba göstermektir (Mekkî, 1999: 385-435). Gazzâlî; kalp, ruh, akıl ve nefsin farklı anlamları olduğunu, fakat aynı zamanda bu terimlerin rabbanî latife denilen bir kavrama müştereken delalet ettiğini, insanın hakikatinin de bundan ibaret olduğunu, aynı şeye filozofların “nefs-i nâtika” dediklerini anlattıktan sonra onun niteliklerini “bilen, algılayan, tanıyan, sorumlu ve yükümlü olan” şeklinde tespit eder (Uludağ, 2008: 230). Gazzâlî kalbi, Allah’ı bilme yeteneğinin bir aracı olarak görmüştür. Dinin temel ögesi ve ahiret yolcularının izledikleri yolların esası olarak kalbin niteliklerini bilip tanımayı gerekli görür. Bu manada, Allah’ın rızasına ulaşmış olarak kurtuluşa eren ve arınmış olan kalp olduğu gibi, günaha dalmış, zarara düşmüş olan da kalbtir. Cezalandırılan ve mükâfatlandırılan, hitaba mazhar kılınan kalptir. Gazzâlî, Kalbi padişaha, diğer organları kalbin askerlerine benzetmiştir. Organların kalbe bağlılığını meleklerin Allah’a bağlılığına benzetererek bu ilişkiyi açıklar. Ona göre kalbin yaratılış amacı Allah’ın rızasını kazanmak içindir. Nitekim “Ben, cinler ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım.” buyrulmaktadır. Kalbin azığı da ilim bineği bedendir. Salih amel ise kalbin bu azıktan istifade etmesini sağlayan etkidir. Kalbin batını ve zahiri orduları vardır. Zahiri kuvvetleri kudret, ilim, irade ve idraktır. Batını orduları ise hıfz (belleme), tefekkür, tezekkür, hayal, hiss-i müşterektir. Başka bir sınıflandırma da kalbin gazab ve şehvet kuvvetleri ile bu kuvvetlere karşı kalbe yardımcı olan ilim, hikmet ve tefekkür birliklerinden oluşan batını orduları vardır. Eğer kalp, ilim, hikmet, tefekkür kuvvetlerine yardım etmez, gazab ve şehvete dalarsa helak olur. Bu bağlamda kalbin tasfiyesi ise takva ve zikir ile olur. Takva ve zikir ile kalbini arındıranlar keşfe mazhar olup Allah’a kavuşurlar (Gazali, 1998: 9-30). Et parçası olan kalp Sühreverdî’ye göre halk âleminde, latif kalp ise emir âleminde. Kalbin emir âleminde ruh ve neftsen oluşması, halk âleminde Hz. Âdem ile Hz. Havva (as) zürriyetlerinin oluşup meydana gelmesi gibidir. Ruh ve nefis çifti arasında bir sükûnet olduğunu söyler böyle olmasaydı kalp oluşmazdı demektedir (Çatak, 2012: 133). Bazı kalpler vardır ki, ruha meyleder. Nitekim Peygamber Efendimiz (s) buyurmuştur ki: “Kalpler dört

çeşittir. Tertemiz olan içinde parlayan bir nur bulunan kalp. Bu, mü'minin kalbidir. Simsiyah olup ters döndürülmüş kalp. Bu, kâfirin kalbidir. Kılıfına konup ağzı bağlanmış kalp. Bu, münafığın kalbidir. Yüzü çevrilip terk edilmiş kalp. Onun içinde iman da vardır, nifak da vardır. Kalpteki iman, temiz suyun büyütüp beslediği yeşillik gibidir. Bu ikisinden iman ve nifakın hangisi galip ise, kalp için onunla hükmolunur.” (Hanbel, Müsned: 189) Sühreverdî’ye göre kalp, nefse yöneldiği zaman şekavete düşer, ruha yöneldiği zaman saadeti elde eder (Sühreverdî, 2007: 583).

Mehmet Akif tasavvufun ele aldığı kalp kavramını da şiirlerinde yer vermiş ve kullanmıştır. Mehmet Akif’in şiirlerindeki kalp kavramlarından bir kaçı şöyledir: “*Gecenin kalbi durur; ürperir inler, cinler;/ Açılan pencereler, göz kulak olmuş dinler./ O enin karşığı sahilinden açılmaz mı biraz./ Sur-u mahşer gibi sesler çıkarır, şimdi boğaz!/ Tutuşur, cephe-i Sina’ya döner, sine-i cev*” (Ersoy, 1977: 506); “*Harimi kalbime indim mi, titrerim tir tir;/ Adım başındaki iz, çünkü bir gurub izidir./ Evet, gurub izi, lâkin, âdem misali derin*” (Ersoy, 1977:516); “*Dalgalansın da, denizler gibi, kalbinde celal;/ Görmesin didelerin reng-i sivâ, reng-i zilâl!/ Vecde gel, vahdete dal, âlemi kesretten uzak*”(Ersoy, 1977: 160). Kalbinde o celal tıpkı hırçın deniz gibi dalgalansın da o gözler Allahtan uzak, Allah dışındaki varlıkların renklerini ve oyunlarını ve o gölgeleri, gölgelerin renklerini görmesin vecde gel istiğrak halinde ol vahdete dal Allah’ın birliği ile meşgul ol kendini Allah’a yönelt kesret aleminden uzak dur. Kesret kelimesi özellikle tasavvufi aşk bağlamında Allah’a ve Allah’a uzaklaştıracak meşguliyetlerden uzak kalması noktasında bir kelimedir. Vahdet ise Allah’ın birliği noktasında ulaşılmak istenen gidilmesi gereken yoldur. Mehmet Akif’in tam bir tasavvufçu olduğunu söyleyemesek de tasavvufa karşı olduğunu da söyleyemeyiz. O gördüğümüz gibi vahdet-i vücud, nefsi emmâre, ruh kavramlarını şiirlerinde kullandığı gibi kalp kavramını da kullanmıştır. Bu kullandığı kavramlar da onun tasavvufia ilgisi olduğunu göstermektedir. Kullandığı tasavvufi terimlerin anlamlarını bildiğini şiirlerini okuduğumuzda görmekte ve anlamaktayız.

SONUÇ

Dünyanın en çalkantılı dönemlerinden birinde yaşamış olmanın verdiği tecrübe ve sorumluluk sahibi olmasının getirisi olsa gerek, Mehmet Akif Ersoy edebiyat dünyamıza adını altın harflerle yazdırmıştır. Gerek İslamcılık görüşüyle gerekse vatanperverliği ile çok nadide eserler vermiş, büyük hizmetleri dokunmuştur. Akif hayatı boyunca büyük mücadeleler vermiş, ideali uğruna, birçok sıkıntı ya katlanmıştır. Yaşadığı dönemde İslamcı fikirlerin Türkiye’deki savunucusu olmuş, İttihad-ı İslam fikrini şiirlerinde dile getirmiş, bununla birlikte içinde yaşadığı toplumun gerçekliğine de gözlerini kapamayarak, onlara faydalı olabilmek için var gücüyle çalışmıştır. İstiklal Savaşı boyunca milleti harekete geçirmek için, Anado-

lu'nun birçok ilini dolaşarak hutbeler ve vaazlarla Kurtuluş Savaşı'na en güzel desteği sağlamış ve yazdığı İstiklal Marşı ile milletin gönlünde taht kurmuştur. Mehmet Akif Ersoy'un hayat mücadelesini gözden geçirdiğimizde, kendi değerlerinden, inançlarından ve ideallerinden hayatın bütün acılarına ve problemlerine rağmen üstün karakteri sayesinde vazgeçmediğini göreceğiz. Kendi şiirini ve sanatını inandığı değerleri anlatma ve ifade etme aracı olarak en mükemmel şekli ile kullanmış, bu sayede ölümüne müteakip, yüzyıla yakın bir zaman diliminin geçmesine karşın ismi halen hafızalarda tazeliğini gün gibi korumaktadır. Mehmet Akif hiçbir zaman gerçek mutasavvıflara ve tasavvuf düşüncesine karşı olumsuz bir tavır sergilememiştir. Ona göre gerçek mutasavvıflar İslam'ın birer dinamik temsilcileridir. Şairimiz bu tavrını zikri geçen büyük zatlardan aldığı kıssaları Safahat'ında şiirleştirerek ortaya koymuştur. Mehmet Akif de diğer birçok şair gibi mutasavvıf olmadığı halde tasavvufi kavramlardan bir kısmını benimseyerek şiirlerinde kullanmıştır. Şiirlerinde tasavvufi kavramlara değinmiş ve o kavramları eserlerinde kullanmıştır.

KAYNAKÇA

- AKTAY, Yasin (2004), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARSLAN, Tekin (1995), *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ALTINBAŞ, Nihan (2016), *Milli Mücadele’de Mehmet Akif Ersoy ve İstiklal Marşı*, Ankara: TBMM Basımevi.
- AKTAŞ, Fatma (2007), *Sultan Mehmet Akif’in Safahat İsimli Eserindeki Ahlâk Anlayışı İle İlgili Görüşleri*, İstanbul: Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKAY, Hasan (2010), *Korkma Sönmez Bu Şafaklarda Yüzen Al Sancak, İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı*, İstanbul: Hat Yayınevi.
- ALTINTAŞ, Hayrani (1997), *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ANDI, Muhammed Fatih (1995), *Safahat-Birinci Kitabın Devrinde Uyandırdığı Akisler*, İstanbul: İlmi Araştırmalar Dergisi.
- AYNÎ, Mehmet Ali (1930), *Nefs Kelimesinin Mânâları*, İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Evkaf Matbaası.
- BARDAKÇI, M. Necmettin (2000), *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2009), *Tasavvuf Deyimler ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- ÇATAK, Âdem (2012), *Şihabeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- ÇATAK, Âdem (2012), “Mevlana Celaled-din-i Rumi’nin Nefs Kavramına Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 48, Erzurum.
- ÇATAK, Âdem (2013) “Bir Şiirinden Hareketle Alvarlı Efe Hazretlerinde Seyr u Süluk”, Uluslararası Hacı Muhammed Lutfi Alvarlı Efe Sempozyumu, Erzurum.
- ÇANTAY, Hasan Basri (2008), *Akifnâme*, İstanbul: Erguvan Yayınevi.
- DEMİRCİ Mehmet (1993), *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif’te Tasavvuf*, İzmir: Akademi Kitabevi.
- DESTGAYB, Hüseyin (1998), *Nefs-i Mutmainne*, çev. Aziz Çınar-Şefik Onar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul (2004), *Mehmet Akif Ersoy*, İstanbul: Işık Yayınları.
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul (2003), ‘Mehmet Akif Ersoy Maddesi’, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul (2006), *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: İFAV Yayınları,
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul (2003), *Mehmet Akif Mısır Hayatı ve Kuran Meali*, İstanbul: Şule Yayınları.
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul (2007), *İstiklâl Şairi Mehmet Akif Ersoy*, İstanbul: Fide Yayınları.
- DOĞRUL, Ömer Rıza (1977), *Mehmet Akif Ersoy, Safahat ve İnkılâp*, İstanbul: Aka Yayınevi.
- EKİZ, Osman Nuri (1985), *Mehmet Akif*, İstanbul: Toker Yayınları.
- EL-FUÂDÎ, Ömer (2015), *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*, Sadeleştiren Ahmet Cahit Haksever, İstanbul: Hoşgörü Yayınları.
- ERAYDIN, Selçuk (2011), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- ERGÜL, Âdem (2000), *Kur'ân ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- ERSOY, Mehmet Akif (1997), *Safahat*, Hazırlayan Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Aka Yayınevi,
- EL-FUÂDÎ, Ömer (2015), *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*, Sadeleştiren Ahmet Cahit Haksever, İstanbul: Hoşgörü Yayınları.
- ET-TİRMÎZÎ, Ebû Abdullah Muhammed Hakîm (1958), *Beyânü 'l-Fark Beyne's-Sadri ve 'l-Kalbi ve 'l-Fu'âdi ve 'l-Lübb*, Takik eden Nicola Heer, Kahire: Yayınevi yok.
- FERGAN, Eşref Edip (2010), *Mehmet Akif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- FERGAN, Eşref Edip (1938), *Mehmet Akif'in Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi.
- FERGAN, Eşref Edip (1960), *Mehmet Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- GAZALÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (1998), *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, Tercüme eden Sıtkı Güllü, İstanbul: Huzur Yayınevi.
- GÖÇER Güngör (2017), Mehmet Akif Ersoy'un Siyasal Kimliği ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Olan İlişkisi, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 9, S.19.
- İMAM-I RABBANÎ (1999), *Mektûbat-ı İmam-ı Rabbani*, Tercüme eden: Kasım Yayla, İstanbul: Merve Yayınları.
- KABAKLI, Ahmet (2003), *Mehmet Akif*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- KARABEL, Feyyaz (1982), *Mektubat*, Ankara: Menzil Kitabevi.

- KAŞANI, Abdürrezzak (2004), *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KAYA, Hasan (2009), *Mehmet Akif Ersoy'un Dini ve Siyasi Fikirleri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- KAYHAN, Melek (2013), *Milli Mücadele ve Mehmet Akif Ersoy*, Niğde: Niğde Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- KILIÇ, Ahmet Faruk (2008), *Milli Yürek Mehmet Akif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı*, İstanbul: Değişim Yayınları.
- KILIÇOĞLU, Osman (2011), *Mehmet Akif Ersoy'un Dini-Sosyal Islahatçılığı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KILIÇ, Mahmud Erol (2012), *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap Yayınevi,
- KUŞEYRİ, Abdülkerim (1999), *Kuşeyri Risalesi*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları
- KUTLUER, İlhan (1993), “Cevher”, TDVİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- MEKKİ, Ebû Tâlib (1999), *Kût'ül-Kulûb*, Haz: Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık.
- MUSLU, Ramazan (1998), ‘Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi’, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:8, S.18.
- OKAY, Orhan (2005), *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- OKAY, Orhan (2005), *Bir Karakter Heykelinin Anatomisi Mehmet Akif*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖĞKE, Ahmet (1997), *Kuranda Nefs Kavramı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÖZÇELİK, Mustafa (1986), *Mehmet Akif Ersoy İçin Bir Biyografi Denemesi*, *İlim ve Sanat Dergisi*, S.10.
- ÖZDEMİR, Şaban-Yıldırım, Tahsin (2008), *Fikirler ve Hatıralar Etrafında Mehmet Akif'i Anlamak*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- SOYALAN, Mehmet Yaşar (2003), *Elmalılı Tefsirinde Kur'anî Terimler ve Deyimler*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- SÜHREVERDİ, Şihâbüddin (2007), *Avârif'ül-Meârif*, Ter: Dilâver Selvi, İstanbul: Semerkant Yay.
- ŞENGÜN, Ömer (2007), *Mehmet Akif'in Tefsirciliği ve Kur'an Yorumu*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- ŞİMSEK, Selami (2019), *Mehmet Akif ve Tasavvuf*, İstanbul, Buhara Yayınları.

- TANSEL, Abdullah (1945), *Mehmet Akif'in Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kanaat Kitapevi.
- TANAÇAR, Şükran (1970), *Mehmet Akif'ten Bir Demet*, İstanbul: Yörük Basımevi.
- TAŞTAN, Melih (2015), *Mehmet Akif Ersoy'un Dine Dayalı Ahlak Anlayışı*, Tokat: Yük. Lis. Tezi,
- TATCI, Mustafa (1997), *Edebiyattan İçeri: Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TOPÇU, Nureddin (1961), Mehmet Âkif, haz. Ali Nihad Tarlan ve Arkadaşları, İst: Çel tüt Matbaası
- ULUDAĞ, Süleyman (2001), Kalp, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (2008), Ruh, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1999), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- YAŞAR, Selahaddin (2006), Mehmet Akif Hayatı Sanatı Mücadelesi, İstanbul: Nesil Yayınları.
- YAŞAR, Mehmet (2003), Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- YETİŞ, Kazım (2006), Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILMAZ, Hasan Kamil (2004), *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- YILMAZ, Hasan Kamil (2014), *Tasavvufî Hayat*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- YILDIZ, Muhammed Ali (2017), *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara: Kalem Neşriyat,
- ZEKİ, Sarıhan (1996), *Mehmet Akif*, İstanbul: Kaynak Yayınları.