

“

# İLÂHİYAT

ALANINDA ULUSLARARASI ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

*Aralık 2024*

EDİTÖRLER

PROF. DR. HÜSEYİN GÜNEŞ

DOÇ. DR. FEVZİ RENÇBER

”

**Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana**

**Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi**

**Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2024**

**ISBN • 978-625-5955-41-8**

**© copyright**

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

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

**Serüven Yayınevi / Serüven Publishing**

**Türkiye Adres / Turkey Address:** Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

**Telefon / Phone:** 05437675765

**web:** www.serüvenyayınevi.com

**e-mail:** serüvenyayınevi@gmail.com

**Baskı & Cilt / Printing & Volume**

Sertifika / Certificate No: 47083

# İLÂHİYAT

Alanında Uluslararası Araştırma ve Değerlendirmeler

ARALIK 2024

EDİTÖRLER

PROF. DR. HÜSEYİN GÜNEŞ

DOÇ. DR. FEVZİ RENÇBER



## İÇİNDEKİLER

### BÖLÜM 1

BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE BATINÎLİKLE MÜCADELE\*

*Mehmet Nadir ÖZDEMİR*..... 1

*Neslihan ŞİMŞEK*..... 1

### BÖLÜM 2

TÜRK HAT SANATINDA MÜSENNA YAZILAR ÜZERİNE

*Beste ÇOK*..... 17

### BÖLÜM 3

İLK DÖNEM İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ MÜELLİFLERİNDEN  
HASAN EL-EŞ'ARİ, ABDÜLKADİR EL-BAĞDÂDÎ VE ŞEHRİSTANÎ'NİN  
ESERLERİNDE MEZHEPLERİ ELE ALIŞLARI

*Kazım KARAYİĞİT* ..... 31

### BÖLÜM 4

KÂDÎ ABDÜLCEBBAR'DA SOSYAL AHLAKİ SORUMLULUK İLKESİ  
OLARAK İYİLİĞİ EMRETMEK KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMAK

*Muhammet AYDIN* ..... 43

### BÖLÜM 5

KUR'AN'DA ÇEVRE ETİĞİ VE İNSANLIĞIN SORUMLULUKLARI

*Serhat AKTAŞ*..... 57

*Veysi ABDULAZİZ*..... 57

### BÖLÜM 6

ADUDÜDDÎN İCÎ'NİN İLMÎ HAYATI VE YAZMA TEFSİRİ  
“TAHKÎKU'T-TEFSİR FÎ TEKSİRİ'T-TENVİR”İN ÖZELLİKLERİ

*Hasan HALİLOĞLU* ..... 87

## BÖLÜM 7

H. 1318 (M.1900-1901) TARİHİNDE İDÂDÎLERDE OKUTULAN DERS  
KİTAPLARI

**Habibe KAZANCIOĞLU..... 109**

## BÖLÜM 8

ABBÂSÎLERİN İLK YÜZYILINDA TERCÜME FAALİYETLERİ VE GREK  
FELSEFESİNİN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ\*

**Mehmet Nadir ÖZDEMİR..... 125**

**Esin ŞAFFAK..... 125**

## BÖLÜM 9

ÖLÜM KORKUSU VE ÖLÜMSÜZLÜK TASAVVURU

**Ekrem UĞURLU ..... 143**

**Serhat AKTAŞ..... 143**

**Veysi ABDULAZİZ..... 143**

## BÖLÜM 10

حسام الدين تيمورتاش الأرتقي ودوره في مواجهة الصليبيين

**Hüseyin TUNCER ..... 157**

**Abdulhalim OFLAZ ..... 157**

# BÖLÜM 1

## BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE BATINİLİKLE MÜCADELE\*

*Mehmet Nadir ÖZDEMİR<sup>1</sup>*

*Neslihan ŞİMŞEK<sup>2</sup>*

1 Bu çalışma TÜBİTAK tarafından 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir. TÜBİTAK'a desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, mehmetnadir72@gmail.com, ORCID:0000-0002-1445-7541

2 Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencisi, neslihansimsek779@gmail.com, ORCID: 0009-0008-1871-4956

## Giriş

Tarihin en kanlı örgütlerinden biri olan Haşhaşilerin ortaya çıkış süreci, dini ve fikri yapıları, eylemleri araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Selçuklulara ve tüm İslam dünyasına büyük zarar veren Bâtınî hareketinin iç yapısı, Şii mezhebinden doğuşu, devletleşmesi üzerinde araştırma yapılması gereken konulardandır. İşte bu anlayışla bu konuyu araştırmaya karar verdik. Konu ile ilgili doğrudan ya da dolaylı bir takım çalışmalar olmakla birlikte bu çalışmaların ekseni daha ziyade Hasan Sabbah, Bâtınî düşünce üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Biz ise çalışmada Büyük Selçuklular döneminde Bâtınîlik ile mücadeleyi ele alacağız. Bu harekete karşı Selçuklu sultanlarının mücadelelerini, Alamut kalesinin alınması ile ilgili verilen mücadeleyi, Sultan Alparslan dönemindeki mücadeleleri, Nizamiye medreselerini, Melikşah, Berkyaruk, Muhammed Tapar ve Sencer dönemlerindeki Bâtınîlere karşı verilen mücadeleyi, karşılaşılan zorlukları ele alacağız. Çalışmanın en önemli zorluğu gelişen olaylarla ilgili farklı ve bazen birbirini nakzeden rivayetlerin bulunmasıdır. Suriye bölgesinde ve İran bölgesinde verilen mücadeleler, Mısır'daki Şii Fâtımî halifeliğinin onlarla ilişkileri, Hasan Sabbah'ın kişiliği ile ilgili rivayetler de konunun zorlukları arasında sayılabilir.

### 1. Hasan Sabbah ve Alamut

Gerçek adı el-Hasan b. Ali Muhammed b. Cafer b. el -Hüseyn b. Muhammed es-Sabbâh el-Himyeri'dir. Soyu, Yemen'den Kûfe'ye, oradan da Kum'a göç etmiş olan Hımyer kabilesine dayanır. Muhtemelen 437-438/1046-47 yılında Kum şehrinde doğmuştur. On iki imam Şiisi olan babası, ilmi seven ve bilgili bir kişiliğe sahipti. Oğlu Hasan'ın eğitimi ile bizzat ilgilenir ve onun dini ilimlerde, mantık, felsefe ve matematikte iyi bir eğitim almasını sağlamıştır (İbnü'l Esir, 1301: 10/131). Daha yedi yaşında iken büyük bir din adamı olmak isteyen Hasan Sabbâh'ın bu düşüncesine saygı gösteren babası, onu daha iyi bir eğitim alabilmesi için dâilerin en önemli şehri olan Rey'e gönderir. Zaman geçtikçe arkadaşlıkları samimiyet kazanmış bu samimiyyetin sonucunda, günün birinde kim daha iyi mevkie gelirse diğer iki arkadaşı da yanına alacaktı. Zamanla Nizâmülmülk vezir olunca ilmi konularda Ömer Hayyam'ı yanına alır, Hasan Sabbâh ise merkezden uzaklaşmamak istediği için saraydan bir görev istemiştir. Bunun üzerine Hasan Sabbâh, Nizâmülmülk 'ün yanında idari işlerde göreve başlamıştır. Zaman geçtikçe Hasan Sabbâh ve Nizâmülmülk'ün arası devletin mali işleri sebebiyle bozulmuştur (Arayancan, 2022: 25-27).

Bir süre sonra Hasan Sabbâh'ın, Nizâmülmülk'ün görevine talip olduğu anlaşılınca, Nizâmülmülk, Hasan Sabbâh'ı Melikşah'ın gözünden düşürüp saraydan uzaklaştırdı. Bu olaydan sonra Hasan Sabbâh'ın Mısır'a gitmiştir. Hasan Sabbâh, gençlik yıllarında İsnâaşeriyye mensuptu. İslamiyet'i büyük



ölçüde sorgulamış ve dâilerin şehri olan Rey’de tanışmış olduğu Emire Zarrah’ın düşüncelerinden etkilenmiş ve inancı konusunda Zarrab, Hasan Sabbâh’ın aklını karıştırarak şüpheye düşürmeyi başarmıştır. Hasan Sabbâh inancını sorguladığı bu dönemlerde ağır bir hastalığa yakalanmıştı. (Erbaş, 2019: 31).

İsmâilî mezhebine girmesiyle birlikte sahip olduğu yetenekleri ve bilgileri sayesinde Hasan Sabbâh, İsfahan dâisi, Abdülmelik b. Attaş’ın dikkatini çekmiş ve 462/1072 yılında Rey’de gizli bir karargâhta bir araya gelmiştir. İbn Attaş, Hasan Sabbâh’a Fâtîmî başkenti Kahire’ye giderek orada dâilerin yanına gidip profesyonel bir şekilde eğitim aldıkları Darulhikme’de hem İsmâillî hem de dâilik konusunda eğitim alarak derinlemesine öğrenmesini istemiş ve yeniden bölgeye dönerek faaliyetlerini merkezin kontrolünden devam etmesini tavsiye etmiştir. Bu tavsiyeden sonra Hasan Sabbâh 469/1076 yılında Azerbaycan üzerinden 471/1078 yılında Kahire’ye ulaşmış ve İsmâilî propagandası yaparak Sünnî ulema ile yaşadığı tartışma sonucunda Meyyafârikîn kadısı tarafından bölgeden atılmıştır. Bundan sonra Musul’a sonra da Şam’a geçen Hasan Sabbâh, sırayla Sur, Akkâ, Sincar, Rahbe ve Seyda üzerinden 471/1078 yılında Kahire’ye ulaşmış ve burada baş dâi Müeyyed - Fiddin tarafından karşılanmıştır (Yalçınkaya, 2023: 3/24).

Ardından Halep’e gelen Hasan Sabbâh, Bağdat üzerinden Huzistan’a ve en sonunda 473/1081 tarihinde İsfahan’a ulaşmıştır. Ardından Selçuklu Devleti’nin saldırısına uğramamak için tıpkı Firrim gibi sarp bir bölge arayışından bulunan Sabbâh’ın, merkezden uzak olması ve daha önce de İsmâillî davetine bilindik olması nedeniyle Deylem bölgesini seçmişti. Elburz Dağları’nın güneyinde bulunan Alamut Kalesi etrafına yerleşmiştir. Bu dönemde onu destekleyen yoldaşları toplamak amacıyla dâiler gönderdiğini belirtmiştir. Hasan Sabbâh “Bâtînilîği yaymaya çalışmıştır. Uzun süre mezhebinin propagandasını yapan Hasan Sabbâh, Deylem bölgesindeki savaşçı insanları yanına çekmiş, uyguladığı propagandalar sayesinde bölgedeki insanların sempatisini kazanmıştır. Böylece bu bölgede insanlara baskı yaparak otoritesini kurmuştur. Bir süre sonra da Deylem bölgesinde 482/1090 yılında Nizari-İsmâilî devletini kurmuştur. Deylem dilinde ise “Kartal Yuvası” anlamına gelen ve bütün çalışmalarını bu kalede sürdürdüğü için Beldetü’l-İkbal şeklinde isimlendirmiştir (Akgül, 2021: 805).

Hasan Sabbâh belli bir yoldaş kitlesine ulaşarak ilk faaliyetlerini yaptığı bu dönemde Selçuklu veziri Nizâmülmülk, Alamut öncesi gelen tehlikenin farkındaydı fakat önüne geçememiştir. Bundan dolayı Müslim er-Razi deytaylı bir şekilde aramalar yaparak Hasan Sabbah’ı yakalamaya karar vermişti. Sabbâh ise Selçuklulardan çekindiği için Rey’e gidememiş ve orada vali olan Nizâmülmülk’ün damadı, Sabbâh’ı daha kolay yakalardı. Alamut’a dâiler göndermiş ve orayı alma faaliyetlerine girişmiştir. Bir gün onlar sohbet ederken “Yönetimden şikâyet ederken Sultan’ın taassubundan, devlet erkânın

baskısından bahsettikten sonra Hasan Sabbâh şöyle bir cümle kullanır; “Eğer kendime iki taraftar bulsam bu memleketin altını üstüne getiririm” demiştir (Ülkümen, 2019: 29-30).

Alamut kalesi kale yapısından dolayı bulunmuş olduğu konum yüksekliğinden dolayı büyük surlara ihtiyaç duyulmamaktaydı. Kale, ulaşması zor, korunması kolay, stratejik konuma sahipti. Hasan Sabbah, 482/1090 yılında kaleyi ele geçirmeyip içeriye yabancı bir kimlikle girmek zorunda kalmıştır. “De Huda” adlı ismiyle kaleye girdi. Alamut Kalesi silah zoruyla alınacak bir yapıda değildi. Bu yüzden içeride gizlice faaliyetlerini sürdürdü. Ve böylelikle halkın onu sevmesini sağladı. Alamut Kalesi o dönemlerde Sultan Melikşah adına Mehdi isimli bir Alevi'nin korumasındaydı (Ay, 2023: 16/65). Hasan Sabbâh faaliyetlerini Alamut Kalesi'nden devam edeceğini kabul edince dâilerin bir kısmını Alamut kalesine ve civar köylerine gönderdi (Devrimci, 2021-14-15).

Hasan Sabbâh Haşhaşiler denilen bu oluşuma binlerce fedâi topladı. O, İsmâilî mezhebi tarafından beklenen Mehdi gibi görünüyordu. Ancak rivayete göre kendi adamları bile onun yüzünü göremiyordu. O yüzünü sadece özel görevler vereceği kişilere gösteriyordu. Haşhaşi ve Alamut zamanla o kadar çok ünlendi ki Selçuklu hükümdarı Melikşah duruma müdahale etmek istedi. Hasan Sabbâh'ı öldürmek için Alamut'a ordu gönderdi. Ancak Melikşah kuşatma sırasında hayatını kaybedince Selçuklu ordusu çekilmek zorunda kalmıştı. Haşhaşiler suikastlerle o kadar anıldılar ki özellikle Batı dillerinde suikastçi manasında kullanmaya başlandı. İsmâililerin kullandıkları sarhoş olmuş manasına gelen “Haşişi” kelimesi, Alamut Kalesi'nde yaşayan Hasan Sabbâh ve onun eli hançerli fedâilerinin yaptığı suikastlerin yanında kurduğu söylenen cennet bahçesi bu adın yayılmasında ve efsaneleştirilmesinde etkin olmuştur (Arayancan, 2011: 9).

Hasan Sabbâh iki büyük dağın arasında bulunan görkemli bir vadide oturuyordu. Bir gün dostu Ömer Hayyam “Bu insanlar cennet için yaşarlar, onlara bir cennet verirsen onları yönetirsin” demişti. O gün gelmek üzereydi (Mutlu, 2021: 148). Hasan Sabbâh'ın hâkim olduğu Alamut Kalesi'nin içinde özenle hazırlattığı bir cennet bahçesi vardır. Bu, dünyadaki en büyük ve en güzel bahçedir. Rengârenk ağaçların içinde sessizce süzülen nehirlerin birinden su, birinden bal, bir diğersinden ise şarap akmaktadır. Etraf birbirinden güzel genç kızlarla doludur. Fedâi adayları Hasan'ın bizzat hazırladığı karışımdan içerek kendinden geçer ve buraya bırakılır. Hasan'ın kurduğu “sahte cennet” aklını adeta başından almıştır. Ancak bunun bir sonu vardır. Birkaç gün sonra delikanlı aynı karışımı tekrar içer ve Hasan'ın yanına taşınır. Geri dönmek için yapması gereken tek bir şey vardır. Hasan'ın isteğini yerine getirmesidir. Bunu yaparken ölse dahi va'd edilen cennete yine de gidileceği söylenir. Aklından çıkarmadığı bu sahte cennete geri dönme arzusu ile adeta yanıp tutuşan fedai, kendisinden istenilen ne olursa olsun, yapmaya hazır hale gelir. Buna birini gözünü kırpmadan öldürmek de dâhildir.

## 2. İsmâîlîlik Mezhebi ve Bâtınîlik

Bu mezhebin doğuşu Hz. Ali sonrası gelişmelerin bir eseridir. Hz. Ali'nin şehadetinden sonra İslam dünyası Emevî taraftarları, Hz. Ali taraftarları ve Hariciler olarak resmen bölündü. Artık kimse kimsenin halifelliğini tanımayacak onlarca insan kendini halife ilan edecekti (Öz, 2010: 111-114). Şiâ Emevî Devletini hiçbir zaman benimsemeyecekti. Ve kendilerince zulmünden kurtulmak için bir öncü beklediler.

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin sonrasında Muhtar es-Sekafî'yi lider olarak tanırsalar da sonuç alamamışlardır. İkisi de öldürüldü. Ancak Şiâ bir kurtarıcı beklemekten hiç vazgeçmedi. Şiâ arasında on iki imam denen yeni bir İslam anlayışı oluştu. Bilindiği gibi Hz. Ali taraftarları, Ca'fer Sâdık'tan sonra büyük oğlu İsmail'in imam yapılması kararlaştırılmışken, bir takım nedenlerden dolayı vazgeçilerek küçük kardeşi Musa Kazım'ın imam yapılması, Şiiler arasında da ciddi bir farklılaşmaya neden olmuştur. Böylece Musa'yı kabul eden İmamiyye Şiâ'sının yanı sıra, İsmâîlî imam olarak destekleyen İsmâîlîlik ya da Yedi İmamcılar da diyebileceğimiz ihtilacı bir karaktere sahip Seb'îyye Şiâ'sı ortaya çıkmıştır. İşte bu fırkaya yedinci imam olarak kabul ettikleri Ca'fer Sâdık'ın oğlu İsmail'e nispetle "İsmâîliye" adı verilmiştir (Kara, 2018/126-127). Bu kolun mensuplarından biri de Hasan Sabbâh'tı.

Bâtınîlik kavramını İslam düşüncesi altında ele aldığımızda şöyle bir tanım yapabiliriz; Tarihi bir tecrübe içerisinde fırka, mezhep, formunda kendini ortaya koyan özellikle Sünnî dünyada ciddi sıkıntılara yol açan bir harekât ve Nizamiye medreselerinin kurulmasına sebep olan bir tarafı terör, cinayet, suikast; diğer tarafı ise entelektüel felsefi açıdan ehl-i sünnet itikadının altını oymaya çalışan tarihsel bir fırkadır (Arpa, 2012: 292).

Bâtınî düşünce, sözcükte gizli olan ve kalp anlamlarına gelen Bâtın kelimesi açıklamaya muhtaç ifadeler için de kullanılmaktadır. Terim olarak ise her zahirin bir bâtını ve her nassın bir tevili bulunduğunu bunu da sadece masum bir imamın bilebileceği iddia eden gruplar diye tarif edilebilir. Bâtınîler genellikle Müslümanların benimsediği İslam'ın temel esaslarına uymayan inançları başkasına benimsetmek ve yönetimi ellerine geçirmek için sürekli gizli örgütlenmelerle hedeflerine ulaşmaya çalışmışlardır. (Üçüncü, 2011: 231). Bunları şöyle ifade edebiliriz: Tev'il metodunu çok fazla yer vermeleridir. Esasen Bâtınîlik, İsmâîlîliğin karakteristik özelliğidir (Erbaş, 2016: 6).

## 3. Büyük Selçuklu Dönemi Bâtınî Hareketi

Sultan Melikşah'ın Selçuklu hâkimiyeti zamanında çok büyük tehlike olan Hasan Sabbâh, Selçuklu Devletinin çok büyük bir hedef haline gelmişti. Selçukluların sahip oldukları alanlarda çok büyük sorunlara sebebiyet vermiştir. En büyük sorun Sultan Melikşah'ın vefat ettiği zamanda kardeşler arasında taht mücadelelerinin vuku bulduğu zamanlardı. Hasan Sabbâh ve

askerleri bu olaylardan yararlanarak daha fazla güç elde edip hâkimiyet alanlarını genişletmişlerdir.

#### 4.1. Sultan Alparslan Dönemi Bâtınî Olayları

##### 4.1.1.Şii- Bâtınî Yaklaşımlar

Selçuklular yönetime geçtikten sonra karşılaştıkları ilk büyük mesele Sünni-Şii problemidir. Selçuklular Tuğrul Bey zamanında Abbâsîlerin dini ve ideolojik düşüncelerini benimsemişlerdir. Sünnîliği muhafaza ve müdafaa siyasetini takip etmişlerdir (Kaya, 2008: 8). Diğer taraftan ise Fâtımîler Şiiliğin ve Bâtınîliği koruma altında tutmuştur.

Selçuklular'ın Şiilerle mücadelede ilk defa Büveyhiler ile karşılaşmıştır (Kaya, 2008: 8). Halife Kaim bi-Emrillâh Bağdat'da Büveyhoğulları ve Fâtımîlerle iş birliği içinde olan Arslan Besâsîri'nin baskısından kurtarması için Tuğrul Bey'i ısrarla Bağdat'a davet etmiştir. Abbâsîlerin daveti üzerine Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelişiyle Arslan Besâsîri, Hille ve oradan da Rahbe'ye çekilmiştir (Özdemir, 2016: 49). Bağdat'a giren Büveyhiler emrindeki Türklerle yapılan savaşı Tuğrul Bey'in kazanmasıyla birlikte Selçuklular Büveyhî Devleti'nin hâkimiyetine son verdiler. Böylece halife, Türkler tarafından Şii baskı altından kurtarıldı ve hutbelerde de Tuğrul Bey'in adı halife ile birlikte okundu (Fadlullah, 1999:21-22).

Selçukluların Şiilerle olan savaşları Alparslan döneminde de devam etmişti. Ama Alparslan döneminde devletin istihbaratının sultanın emriyle dağıtılması Bâtınîler için bir fırsat olmuştur. Gerekliği gibi takip edilemeyen Bâtınîler, Selçuklu coğrafyasında güçlü bir şekilde yaşama imkânı bulmuşlardır. Oysa ki Sultan Alparslan'dan önceki hükümdarlar ulaklarla ülkede olup bitenlerden haberdar oluyorlardı. Sultan Alparslan ise tahta çıktığında veziri Nizâmülmülk'ün önerdikleri düşüncelere rağmen casusluk usulünün faydadan çok zarar göreceğini söyleyerek ulak tayin etmeyi uygun görmedi. Ulaklara güvenmenin her zaman doğru olmayacağını ifade etti. Ancak bu sebeple yollarda güvenliğin azalması Bâtınîlerin işlerini kolaylaştırmıştı (Kaya, 2008: 11).

Öte yandan Bâtınîlerin devlette herhangi bir görev üstlenmelerine izin verilmezdi. Sultan Alparslan bir Türk'ün bir Râfîzî ile görüşüğünü duyduğunda onu azarlardı. Memur ve zanaatkârlar Hanefî veya Şâfiî mezhebine mensup Horasanlılardan seçilirdi. (Nizamülmülk, 1998: 223).

##### 4.1.2.Nizâmîye Medreselerinin Açılması

Şii-İsmâilî inanca sahip Fatımîler, mezheplerine dâiler (propagandacılar) yetiştirebilmek için "Dârülhikme" adıyla bir kurum kurmuşlardı (Kaya, 2008: 11). Bu kurumlardan yetişen İsmâilî propagandacıları farklı bölge ve ülkelere giderek faaliyetlerini gerçekleştiriyorlar ve olumlu sonuçlar elde edi-

yorlardı. Mısır'daki el-Ezher Camii ve medresesi de bu dönemde Şîî düşüncesini yayan bir eğitim kurumuydu.

Nizâmülmülk, Bâtınîlik hareketi ile mücadele edebilmek için Sultan Alparslan'ın teşvik ve desteğiyle o dönemde ve daha sonra Sultan Melikşah zamanında başta Bağdad olmak üzere, Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Horasan, Mâverâünnehr, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde "Nizâmiye Medreseleri"ni inşa ettirdi. Bağdad'daki Nizâmiye Medresesi'nin inşası Ebû Sa'd el-Kâşî vasıtasıyla 459/1067 yılında tamamlandı (Kaya, 2008: 12).

Medreselerde Sünniliğin sağlam bir şekilde öğretilmesi için hocalar ve öğrencilere her türlü imkan sağlandı. Bu medreselerde dönemin meşhur ilim adamları dersler verdiler. Bu medreselerde yetiştirilen öğrenciler de devletin önemli mevkilerinde görevler üstlendiler (Köymen, 1975: IV/2-152).

### 5. Sultan Melikşah Dönemi Bâtınîler ile Mücadele

484/1092 yılında, Selçukluların en büyük tehlikesi olan Bâtınî tehdidi ilk olarak askeri önlemler almaya başlamışlardı. Zaman geçtikçe Melikşah, müslümanlar için büyük bir sorun haline gelen Hasan Sabbâh ve takipçileri ile mücadeleyi devlet politikası haline getirmişti. Bir taraftan Nizâmülmülk kurmuş olduğu Nizamiye Medresesiyle halka Sünniliği anlatmaya çalışırken diğer taraftan büyük bir sorun olan Bâtınîlikle mücadele ediyordu. Alamut ve Rudbâr bölgesindeki komutanlarından Yoruntaş'a Hasan Sabbâh ve fedâilerini öldürmelerini istedi. Yoruntaş Alamut'u kuşattığı esnada ölmesi nedeniyle kuşatma sonuçsuz kaldı. Sultan Melikşah Hasan Sabbâh ve fedâilerini ortadan kaldırmayı göze almıştı. Yoruntaş öldükten sonra bu sefer Emir Arslantaş ile Emir Kaltaş büyük bir orduyla baş dai Hüseyin Kâinî üzerine Bâtınîlerle savaşmak için görevlendirdi. Amir kızıl sarığı da Arslantaş'a yardım üzere Alamut'a gönderdi. Bu düzenlemeler vuku bulmadan önce Vezir Nizâmülmülk Ebu Tahir Arrâni isminde bir fedâi tarafından öldürülmesi ve peşinden 40 gün sonra Sultan Melikşah'ın vefatıyla harekâtın başarıyla ulaşmasını engelledi (Erbaş, 2016: 51-52).

Hasan Sabbâh ile Sultan Melikşah'ın mektuplaştıkları iddialarına karşın bazı rivayetlerde de böyle bir mektuplaşmanın olmadığı anlaşılıyor. Bu konu bu dönemde dikkat çeken en önemli hususlardan biridir. Mektupta Sultan Melikşah şu şekil anlatmaktadır. Hasan Sabbâh'ın kendine göre bir din millet oluşturma çabasına girdiğini fedailerine tabiata uygun sözler kullanarak benim adamlarımın üstüne bıçaklı adamları göndererek savaş açmaktaydı. Müslüman olması gerektiğini eğer Müslüman olmadığı takdirde askerlerimi onun üzerine yollayacağını ifade etmekteydi. Hasan Sabbâh ise Sultan Melikşah'a şöyle cevap vermektedir: "Müslümanım ve kalbimde dört halife ve Aşere-i Mübeşşerenin sevgisi vardır ve daima devam edecektir (Çalışkan, 2018: 59).

İbnü'l Cevzi, Sultan Melikşah 'ın mektup yazdığını fakat Hasan Sabbâh'ın ona mektupla cevap vermediğini ifade etmekteydi. Bu mektup birçok Şii âlimlerin eserlerinde yer almaktadır. Cüveyni ve İbnü'l-Cevzi 'nin söylediği ifadeleri dikkate aldığımız zaman böyle bir mektubun olmadığını ve Hasan Sabbâh ile Sultan arasında mektuplaşma olmadığını anlamaktayız (Çalışkan, 2018:55-70). (İbnü'l-Cevzî, b.t.y.:1368; İbn Kesir, b.t.y.:12/310-311; Kortantamer, 1993: 245).

Hasan Sabbâh Alamut kalesini ele geçirmesinde yardımcılarından baş dai Hüseyin Kâini'yi bu bölgede davetini yaymak için görevlendirdi. Bölgede Sâmâniler devrinde Horasan'da Simcurilerin bir kısmı yaşamaktaydı. Simcurilerin soyundan gelen el-münevver oradaki halk tarafından reis olarak kabul edilmekteydi. Şehir valisi olarak gelen Selçuklu komutanı oradaki halka zulüm ve eziyet el-Münevverin kız kardeşini zorla alıkoymaya çalışırken oradaki halk bu zulüm ve işkenceye karşı Bâtınîlere sığındı. Bölgede bulunan bir kasabaya sığınarak halkın Bâtınîlere sığınmalarını desteklemişti. Böylece kısa sürede Kuhistan ile ona bağlı diğer bölgeler Bâtınîlerin eline geçmiştir. Böylelikle Bâtınîler gücüne daha fazla güç katmışlardır. Bâtınîlerin bir diğer fethettiği diğer bir kale 484/1092 yılında Ebher çevresinde bulunan Vesnemkrûh kalesiydi. Hasan Sabbâh, Melikşah'ın otoritesine rağmen bu kalelerin ele geçirilmesiyle saltanat merkezi yanında güçlenmekle kalmayarak kavuşmakla kalmayarak bu dava uğruna gözünü kırpmadan canlarını feda edebilecek askeri bir güç oluşturmuştur. Alamut Kalesi olmak üzere büyük küçük fark etmeden elliye yakın kale fethederek hâkimiyet alanını giderek genişletmişti.

## 6.Sultan Berkyaruk Döneminde Bâtınîler ile Mücadele

Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra Selçuklu devletinde merkezi otoritesi sarsılmıştı. Çocukları arasında taht mücadeleleri başlamıştı. Berkyaruk ile Muhammed arasındaydı. Bu olaydan dolayı Selçuklu Devletinde büyük bir sarsıntı ve karışıklığa sebebiyet verilmiştir. Bâtınîler bu hânedan karışıklığından faydalanarak ve o dönemde Haçlılar'ın Müslüman topraklarını işgal etmeleriyle ve mevcut durumdan yararlanarak faaliyetlerini ve cinayetlerini nüfus artışları hız kesmeden devam etmiştir. Bu yıllarda Hasan Sabbâh'ın dikkat çeken başarısı 489/1096-495/1102 de Lemaser'den bir baskınla ele geçirmesi olmuştur (Kaya, 2008: 53).

Fedaileri, kendilerine düşman birisini vezir tayin ettiğinden dolayı Berkyaruk'a da saldırıp yaraladılar. Sonradan Muhammed Tapar ile Berkyaruk arasındaki mücadele arasında Berkyaruk' un ordusunun içine sızarak oradaki nüfuzları daha da arttırmaya başlamıştı. Hasan Sabbâh'ın siyasi, dini ve önemli adamları öldürtmesi bu yapmış olduğu hareketler terör olarak nitelendirilmiştir. Ona zıt görüşte olan insanlar dışarı çıkamadıkları gibi dışarı çıktıklarında ise kıyafetlerinin içlerine zırh giyerek ve yanlarında savaş aleti taşımak zorunda kalıyorlardı.

Sultan Berkyaruk'a Bâtıniler için önlem alınması gerektiğini söylemişlerdir. Sultan Berkyaruk halkın dediklerini dikkate alarak 1494/101 yılında Bâtıniler üzerine harekete koyuldu. 300 kişiye yakın Bâtinî öldürttü. Tekrar aynı tarihlere yakın zamanda o Emir Bozkuş'un görevindeki orduları Kuzistan üzerine gönderildi. Fakat Emir Bozkuş'u karşılığında kuşatmaktan vazgeçtiler. Emir Çavlı da bu yıl içinde Fars ve Huzistan'daki Bâtınilere savaş açtı ve orda da 300 kişiye yakın Bâtinî öldürülüp erzaklarına ve mallarına el konuldu. Emir Bozkuş ise kendi idaresine özel gönüllü olarak ordu kurup Tabes Kalesi'ne saldırdı. Kale ve çevresini kuşatma altına alırken birçok Bâtinî öldürülüp esir alındı. Berkyaruk döneminde kardeşler arasında taht mücadelesi olduğundan dolayı bu dönemde Bâtınilerin üzerinde herhangi bir hareket yapmamış ve Bâtıniler bu dönemde diğer dönemlere nazaran daha fazla güce ulaşmışlardır. Berkyaruk vefat ettikten sonra oğlunu veliaht tayin etmesinden dolayı tekrardan taht kavgalarına sebebiyet vermiştir. Bu dönemde Sultan Melikşah'ın emirlerinden Emir Üner, Sultan Berkyaruk'un veziri El-Eazz Ebu'l- Mehâsin Abdulcelil b. Muhammed ed-Dıhıstani, Isfahan şahnesi Emir Bilge Beg Sermez, Nişâbûr Hatibi Ebû'l- Muzaffer b. El- Hucendi, Ebu Cafer b. el-Meşşât gibi dönemin önemli isimleri Bâtıniler tarafından suikaste uğrayarak öldürüldü (Kaya, 2008: 54).

489/1096 yılında önemli merkezleri olmaya başlayan Girdkuh'u ele geçirdiler. Selçukluların haberi olmadan Bâtinîliği kabul eden Damgân reisi Muzaffer, Selçuklu yöneticileriyle kurduğu sağlam ilişkiler sonucunda Emir-i Dâd Habeşi'yi Sultan Berkyaruk 'tan kendi şahsı için Girdkûh Kalesi'ni istemeye ikna etti. Berkyaruk 'un bu konuya olumlu cevabı verdikten sonra Reis Muzaffer Emir-i Dâd adına Girdkûh yönetmeye başladı. Hatta 493/1100 yılındaki savaşta Berkyaruk ve Emir-i Dâd'ın yardımına 5000 kişiye yakın Bâtinî örgütü gönderildi. Emir'in ölümünden sonra mücevherlerini kaleye taşıyıp elde ettiği parayla kaleyi kuşatmalara dayanıklı haline getirilmişti. Kaleyi Hasan Sabbâh adına yönetmeye başlamıştı. Hasan Sabbâh ilk başarısını İran'da gerçekleştirmiştir. Suriye'yi almak istemesinin asıl amacı parçalı yapısı ve Sünni ve Şii birçok farklı etnik yapıda olması ve Hasan Sabbâh'ın Suriye'nin kendilerine bu açıdan iyi bir yer olacağı mantığıyla propagandacılar göndermeye başlamıştır. Bu dâiler İran'da halka uyguladıkları taktiklerin benzerlerini oradaki Suriye halkına da uygulamaya çalışmışlardır. Yaptıkları uygulamalarla çevre arazilerini yayacakları mevkileri ele geçirmeye başlamışlardı. Suikastlere bu işleri halletmeye çalışmışlar gerektiği zaman ise idare ile ittifaklar kurmuşlar. Fakat eylem yaptıkları bölgede yabancı oldukları bu bölgede faaliyeti sürdürmek diğer alınan kaleler gibi kolay olmamıştı. Bâtıniler Suriye'nin ortasında bulunan Cebelü'l-Bahrâ'da sağlam kaleler ele geçirdiler.

## 7. Sultan Muhammed Tapar Döneminde Bâtınîler ile Mücadele

Berkyaruk'un 498/1104 yılında ölmesiyle Muhammed Tapar sultan oldu. Devletteki bozulan yapıyı tekrar toplama çabasındaydı. Bu yüzden iktidarı elinin altına aldıktan sonra bu devlete en büyük zararı veren Bâtınîliği üzerine kararlı bir şekilde harekete geçmiş ve bu hareketi düzenli olarak gerçekleştirdiği seferleri ile bu konudaki hassasiyet ve ciddiyetini göstermiştir.

Sultan Muhammed Tapar Bâtınîlerle mücadele etmiş ve Alamut kalesini ele geçirmek için çaba sarf etmişti. Sultan'ın Iraklıları meclisten uzaklaştırılıp ve bu bölgelere Horasanlıları yerleştirmesi de Bâtınî olduklarının bildirilmesindendi. Şahdiz kalesinin Bâtınî reisi Ahmet b. Abdülmelik b. Attaş idi. Babası Abdü'l-Melik ise Hasan Sabbâh'ın hocasıydı (Erbaş, 2019: 55). Bu sebepten dolayı bu kalenin reisi olarak Hasan Sabbâh Attaş'ı uygun görmüştür. Attaş o bölgede yaşayan Selçuklu halkından vergi alıyordu. Bu nedenden dolayı rahatsız olan halk ve bu bölgede hâkimiyeti kaybeden Sultan Tapar Bâtınîlere ilk seferini Şahdiz kalesine yapmak durumundaydı. Kale kuşatıldı. Zaman geçtikçe kalede olan insanların erzakları bitince Bâtınîler, Selçuklu Devletine boyun eğmek zorunda kaldı. Tapar ile antlaşma yaptılar. Anlaşmanın bozulmasından sonra yapılan savaş neticesinde Şahdiz Kalesi Selçuklular'ın eline geçmiştir.

Selçukluların elde ettiği bu önemli seferlerden sonra Sultan Muhammed Tapar, Bâtınîler için önemli bir merkezi ve karargâhı olan Alamut Kalesini ellerinden almak için hazırlıklara başlanılmıştır. 502/1109 yılında Hasan Sabbâh'ın üzerine bir ordu hazırlayarak ve ordunun içinde veziri, Ahmed b. Nizâmülmülk ve emir çavlı komutasındaydı bu ordu önüne gelen bütün Bâtınîleri öldürdü. Fakat Kış ve soğuktan dolayı kuşatmayı durdurmak zorunda kaldılar. Belli bir süre geçtikten sonra Muhammed Tapar 504/1111 yılında Bâtınîlere karşı tekrar bir sefer düzenlemek zorunda kalmış ve Bire kalesini ele geçirmişti. 510/1117 yılında ise Tapar, Alamut'a ikinci bir sefer düzenledi. Kaleyi kuşattı. Kuşatmada kaledeki yiyecekleri bitmiş ve durumları gittikçe kötüye gidiyordu. Kalede bulunan Bâtınî kadın ve çocuklar dışarıya çıkmak için izin istediler. Fakat Selçuklu ordusu izin vermedi. Kuşatma 9 ay kadar sürdü. Hasan Sabbâh'ın uzun süren bu kuşatmaya dayanamayan adamları kale alınıp buradaki Bâtınîlerden kurtulurken, Muhammed Tapar'ın ölümlüyle kuşatma kaldırıldı. Böylece kuşatmadan sonuç alınamamış oldu.

Halep, Selçuklu veziri Rıdvan zamanında Bâtınîler Halep'te yayılmış ve gittikçe kuvvetlenmişti. Bu olayın sebebi ise Rıdvan'ın destek vermesiydi. Rıdvan ölümünden sonra yerine geçen oğlu Alparslan el-Ahras, Selçuklularla anlaşıp Bâtınîlerin Halep'deki karakollarını dağıtarak şehirlerin Bâtınî bölgelerinden temizlenmesine karar verildi. Bâtınîlerin karakol olarak yaptıkları Darü'd-Dave'nin kapısı kilitlendi. Öncelik Halep ve Suriye'de etkili olan yaklaşık 200 civarında Bâtınî öldürüldü (Erbaş, 2019: 56). Geriye kalan Bâtınîler



ise tutuklanıp mallarına el konuldu. Kalan insanların çoğu ise serbest bırakılırken bir kısmı da kaleden aşağıya atılarak öldürüldü (Azîmî, 1988: 382; İbnü'l-Adîm, 2/168; İbnü'l-Kalânîsî, 189; İbnü'l Esîr, 10/499; Runciman, 2/127). Tapar'ın Bâtınîlere karşı yaptığı hareketler başarılı olunca fedailerin hedefi olmaya başladı.

Sultan Tapar Selçuklu tahtına çıkınca Tekrit'i Bağdat şahnesi Aksungur el-Porsule'ye vermişti. Ancak o, Tekrit'i kontrol etmek için yedi ay kadar uğraştı. Kuşatma nedeniyle zor süreçten geçen Keykubad, Irak emiri Seyfü'd-Devle Sadaka 'ya elçi gönderip Tekrit'i kendisine takdim etmek istediğini bildirdi. Bu olaydan sonra Seyfü'd Devle Tekrit'i gidip sefer 500/1106'da şehri teslim aldı. Aksungur el-Porsuki de kaleyi alamadan geri döndü. Sultan Muhammed Tapar, Keykubad'ı Tekrit'i bir Bâtînî karakolu haline getirmesinden şüphe duyduğu için şehri almak istiyordu. Fakat istediği bu şeyden dolayı başarılı olamadı ve Keykubad Şii olan Seyfud- Devle sadakayı Sünnî Türklere tercih etmek durumunda kaldı.

Bâtînîler Sultan Muhammed Tapar zamanında Suriye'deki ilk harekâtlarını genişletmek üzere Efâmiya Kalesine doğru hareket ettiler. Oradaki şehrin reisi olan Halef İbn Mülâib'di. Bâtînî reislerinden Ebu Tahir es-Saig, kendisi ile iş birliği altında olan Kadı Ebû'l-Feth es-Sermînî yönetimindeki Sermînî bir Bâtînî grubu, İbn Mülâib'di öldürüp kaleyi ele geçirmek üzere Efâmiye'ye gönderdi (Kaya, 2008: 62). Bu sırada Melik Rıdvan'ın Bâtînîlerle sağlam bir ilişkide olması Sultan Tapar'ın gözünden kaçmamıştı ve Sultan Tapar düzenlemiş olduğu bir kongrede onu bu hareketinden dolayı kınamıştı (Kaya, 2008: 63). Yaptığı bu hareketten sonra böylece Melik Rıdvan Halep'te rahat bir biçimde faaliyet gösteren Bâtînîlerden bir kısmını yaptığı eylemlerine son verse de öte taraftan ise Ebû Tahir'in yaptığı eylemlere engel olma cesaretinde bulunamamıştır.

Bâtînîler her sultan döneminde olduğu gibi Tapar döneminde de önde gelen devlet adamlarını öldürdüler. Nizâmülmülk en büyük oğlu Fahrü'l-Mülk, Ebu'l Muzaffer Ali suikaste uğrayıp öldürülenler arasındadır. Kardeşi Bâtînîlerin kalelerinden biri olan Rudbar üzerine sefere çıkan Ahmet b. Nizâmülmülk de Bâtînîler tarafından ağır yaralanmıştır. Musul valisi ve Selçuklular komutanlarından Emir Mevdûd b. Altuntegin, Merâga Emiri Ahmedîl, Kadı Ebû'l-Alâ Saîd b. Ebû Muhammed en-Nişâbûrî, âlim Ebû'l Mehâsîn er-Rûyanî, Abdü'l-Vahid b. İsmail gibi dönemin önemli şahsiyetleri Bâtînî fedailerin suikastlarıyla öldürülmüşlerdir (Erbaş, 2019: 57).

## 8. Sultan Sencer Döneminde Bâtînîlerle Mücadele

Sultan Muhammed Tapar öldükten sonra Bâtînîlerin gücü tekrardan artmıştı. Irak, Azerbaycan, Horasan, Mazenderân gibi önemli bölgeleri işgal ettiler (Erbaş, 2019: 57). Tapar'ın ölümünden sonra tahta çıkan Sultan Sencer, Horasan hükümdar olduğu sırada Bâtînîlerle yapmış olduğu savaşı devam

ettirmek istedi. Fakat Sabbah onun emri altında olan bir cariyeyi kandırarak bir gece uyuduğu yatağının başının ucuna bir hançer saplattı. O, yaptığı hareketle onu her an öldürebileceğini gösterdi. Bu yapılan hareketten dolayı korkan Sultan Sencer, Hasan Sabbâh ve fedailerle uğraşmayıp barış yapmayı uygun buldu (Köymen, 1991: 155-156). Hasan Sabbâh'ın ölümü üzerine Sultan Sencer bunu fırsat bildikten sonra birçok Bâtını'yi öldürmüştür. Ertesi yıl ise Sencer'in reisi Bâtıniler tarafından öldürülmesi üzerine, Sultan Alamut'a askerî harekât düzenlemiştir. Bu yapılan seferde 10.000 civarında Bâtını öldürülmüştür.

Suriye'de Sultan Sencer dönemindeki ilk gelişme Haleb Reisi Sâid b. Bedî'nin Bâtıniler tarafından öldürülmüştür (Kaya, 2008: 74). Sultan Sencer, Büyük Selçuklu Devletini tekrardan eski düzenine getirmek için gerek kumandanlar arasında savaşlar gerekse Bâtınilerin yıkıcı faaliyetleri neticesinde başarılı bir sonuç elde edememiştir. Sencer'in vefatıyla birlikte Büyük Selçuklu Devleti parçalanma sürecine girmiştir. Sonuca baktığımız zaman Hasan Sabbâh döneminde yoğun bir şekilde Selçuklular ile savaşlar yapılmış bazen Selçuklular bazen de Bâtıniler başarılı olmuştur.

Tapar'ın ölümünden sonra Selçuklu Devletinde taht mücadeleleri hızını kesmeden devam etmekteydi. Bu taht mücadeleleri sonucunda iyi bir çaba sarf ederek hükümdarlığın başına Sencer geçmişti. Sultan tahta oturduğu gibi Irak Selçuklu Devleti'nin kurdu. Bu zamanlarda Bâtınilerin faaliyetlerinde de bir takım farklılıklar yapılmıştı. Muhammed Tapar döneminde Bâtınıliğe birçok ağır darbe vuruldu. Bâtıniler darbe aldıkları kalelerini tekrar eski haline getirmek için çalışmalarına başlamışlardır (Kaya, 2008: 69).

Sultan Sencer başta Bâtınilerle savaşmayı düşünse de Sabbâh'ın casusları ona her şeyi haber vermekteydi. Tapar'ın ölümü nedeniyle yarım kalan bu çalışmayı Sultan Sencer'in tamamlayacağını düşünen Hasan Sabbâh bu planı engellemek için derhal iş başına koyulmuştu. Sultan Sencer'in veziri öldürüldükten sonra, Sultan Bâtıniler üzerine plan yapmak ve İsmâilî harekâtının ve onların yaptıkları eylemlerin artması Abbasi Halifesi tarafından Sultan Sencer'in Bâtıniler üzerine karşı tutarsız bir durum sergilemesi ve suçlanmasına sebebiyet vermiştir. 527-1132-1133 yılında Halife'ye yazdığı mektupta, sebebiyet olarak Bâtınılere şehirlerde yerleşmeleri ve yollarda karşılıklılık çirkarmama şartıyla serbestlik verildiğini dile getirmekteydi (Kaya, 2008: 70). Sultan Sencer Abbasi Halifesine yazdığı mektubunda, Halife ve çevresindeki kişilerin kendisinin ve askerlerinin Bâtınileri yok etmek için gösterdiği çabayı hatırlamayıp bilmediklerini ve onların bu düşünce yapılarının yanlış olduğunu ve Bâtınilerle yaptığı mücadeleyi ve birçok insanları katlettiği fakat bunları yapmalarına rağmen Bâtını faaliyetlerini azaltamadıklarını terör olaylarına her türlü korkutucu olaylarına engel olamadıklarını vurgulamıştır (Kaya, 2008: 74).

Suriye’de Sultan Sencer döneminde Bâtınîler Cebelü’s-Summak’ın güneybatısındaki Franklar ve Müslümanların çoğunlukta bulunduğu Cebel’ü Bahrâ bölgesinde de yeni kaleleri güç kullanarak elde etmeye çalışmışlardır. Bu kalelerden biri Kadmüs idi. Kaleyi, 526-527/1132-1133’te kale hâkimi İbn Amrûn’dan satın alan Bâtınîler, Franklar ve Müslümanlar ile komşu olmak istemeyip onlarla savaşmışlardır. Sonuç olarak Selçuklular ile yapılan savaşlar azalmaya başlamıştır. Hama ile Banyas arasındaki Masyaf Kalesi de Bâtınîlerin eline geçmiştir. Kale, 534-535/1140-1141’de 520-521/1127/1128’de kaleyi satın almış olan Münkızıoğullarının başına geçen Sungur adlı valinin idaresindeydi (Kaya, 2008: 78). Kehf, Hâvâbî, Rusâfe, Menika, Kuley’a, Bâtınîlerin Suriye’de zorla ele geçirerek elde ettiği diğer kalelerdi. Sencer döneminin son yıllarında Şeyhü’l-Cebel olarak bilinen İsmâîlî dâisi Râşidüddin Sinan ile beraber Suriye’deki İsmâîlîlerin Haçlılarla ve Selahaddin Eyyübî ile savaşa girecekleri yeni bir tarih sayfası başladı.

### Sonuç

İslam Tarihinde yaşanan birçok ideolojik düşünce ve dini alanda birçok akım ve düşünce ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi ise Bâtınîliktir. Büyük Selçuklu Devleti’nde birçok olaya neden olan ve birçok İslam Dünyasında adını duyurmayı başarmıştır. Hasan Sabbah için önemli olan ve bu dönemde karakol olarak kullandığı Alamut Kalesi’ni almasının ardından Bâtınîliğe yeni bir düzen ve kimlik kazandırarak, Selçuklu topraklarında uzun bir süre boyunca Selçuklu Devletinde önemli devlet adamlarına suikastler yaparak ve terör örgütü adı ile nitelendirip halka çok ağır zulümler yapmıştır. Bâtınîlerin yaptıkları bu eylem devam ettikçe Büyük Selçuklu Devleti’nde merkezi otorite gittikçe sarsılmıştı.

Hasan Sabbah’ın asıl amacı siyasi ve dini düzeni yıkıp kendi ideolojik düşüncüyü halka benimsetmekti. Bu yolda her türlü yaptıkları yıkıcı, terör eylemlerini mübah saymışlardı. Bâtınîlik kadar hiçbir mezhep ya da dini bir yapı olan (Hristiyanlık ve Yahudilik) bu kadar korkunç şeyler yaşatmamıştır. Hasan Sabbah’ın devlet kurmak niyetinde olmadan önce esasen Mısır’da Fâtımîler nezdinde itibar görmemesi, ardından Selçuklularda görev almak istemesi onların da kendisine itibar etmemeleri, onu yeni ve uç bir arayışa itmiş benziyor. Bu arayışın vahiy ve akıl dışı bir düzleme kaydığını söylemek mümkündür. Bunun üzerine kurguladığı devlet yapısı ve bu devletin bir anlamda karargâhı olarak gördüğü Alamut kalesi gerçekten ilginçtir. Esasen bir devletten ziyade ve terör örgütü olan Haşhaşiler, Sabbah’ın iğvasına uyan, kenarda kalmış, yoksul ve arayış içinde olan insanlardan oluşmaktaydı.

Büyük Selçuklu kurmuş olduğu Nizamiye Medreseleri ve açtıkları diğer medreselerde Sünnî düşüncüyü anlatırken halka diğer bir taraftan ise İsmâîlî adı altında kurulan bir mezhep ile uğraşmaktaydı. Büyük Selçuklu Sultanları Bâtınîlik ile birçok savaşa girdiler bazen o cenkten başarılı olsalar da daha

çok mağlup olunmuştur. Sultan Muhammed Tapar Dönemi Selçuklu Devleti'nin en gözde dönemi olsa da Bâtınîlere karşı pek çok kez yenilmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nde hangi Sultan başa gelirse gelsin ne kadar İsmâlilik kaybetse de sonunda Hasan Sabbâh'ın zeki ve kurnaz oluşunu hesaba katamadıkları için Büyük Selçuklu Devleti yıkıldı.

Bu çalışmanın neticesinde Bâtınîlere karşı Selçuklular kesin bir başarı kazanamamışlardır. Hasan Sabbah'ın ölümünden sonra hareket zayıflasa da eski etkinliğini gösterememiştir. Hasan Sabbah'ın insanları kendi safına çekmek için yaptığı sahte cennet kurguları da tarihin dikkat çeken olaylarından dır.

## Kaynakça

- Akgül, H.(2021). “*Ebüzzıya Tıvfık'ın Yazdığı Hasan Sabbâh Biyografisi*”, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature.
- Arayancan, A. A. (2022). *Haşhaşiler Efsaneler Ve Gerçekler*, Yeditepe Yayınevi.
- Arayancan, A. A. (2022). *Hasan Sabbâh ve Alamût*. Yeditepe Yayınevi.
- Arpa, A. (2012). “*Bâtınî Düşüncede Tevil Ve Nusayrilik*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 62/387-304.
- Ay, İ. (2023). İsmâilî Davasında Bir Politik Söylem Olarak Mustâ'li- Nizârı Ayrılığı ve Nizâriligin Doğuşu, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1/61-75.
- Azîmî, M. A. T. (1988). *Azîmî Tarihi Selçuklular dönemiyle ilgili bölümler (H. 430-538 = 1038/39-1143/44) / metin, çeviri, notlar ve açıklamalar*: Ali Sevim, Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çalışkan, M. (2018). “*Melikşah ile Hasan Sabbâh'ın Mektuplaşması Meselesi*”. Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi, Sayı:3, 2/59.
- Devrimci, A. N.(2021). *Haşhaşiler Kalesi Alamut*. Rönesans Yayınevi.
- Erbaş, Y. H. (2019). “Hasan Sabbâh 'ın Ortaya Çıkışı ve 1258'de Kadar Siyasi Açından Etkileri”, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Fadlullah, R. (1999). *Camiu't-Tevârih Zikru Tarih-i Âli Selçuk-II*. Yay. Ahmed Ateş, Ankara.
- İbn Kesir, E.F.İ.İ. b. Ş. Ö.(b.t.y.) *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, çev.Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, 12/310311.
- İbnü'l Esîr, E. H. İ. A. b. M. b. M. Ş. (1301). *el-Kâmil fi't-Tarih*. b.y.y. y.y.
- İbnü'l-Adîm, E. K. K. Ö. b. H.b. M. (1954). *Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb*. Dımaşk. Nşr. Sami Dehhan.
- İbnü'l-Cevzî, E. M. M. Y.b. A.b. A.(1368). *Telbîsu İblîs*, Farsça trc. Ali Rıza Zekâvetî Karagözlü, Dânişgâh-i Tehran, Tahran.
- Kara, S. (2018). *Büyük Selçuklular Ve Mezhep Kavgaları*. EndülüS Yayınları.
- Kaya, P. (2008). “*Büyük Selçuklular Döneminde Bâtıniler ile Yapılan Mücadeleler*”. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarih Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Kortantamer, S. (1993). “*Arap Kaynaklarına Göre Selçuklular*”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı: 8.
- Köymen, M. A. (1975). “*Alparslan Zamanı Kültür Müesseseleri*”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Ankara.

- Köymen, M. A. (1991). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mutlu, C. (2021). *Hasan Sabbâh Alamut Kalesi*. Mahzen Yayınları.
- Nizamülmülk, H. b. Ali b. İshak (1998). *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul. Dergâh Yayınları.
- Öz, M. (2010). “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, M. N. (2016). *Bağdat'ta Türk Egemenliği 1055-1157*. Konya, Kömen Yayınları.
- Üçüncü, K. (2013). “Özel Dosya: Edebiyatta Alevilik ve Bektaşilik Dini Tasavvufi Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtınî Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 223-238.
- Ülkümen, E. F. (2019). *Selçuklular Zamanında Bâtınîler ile Yapılan Mücadeleler ve Bu Dönemde Suikasta Uğrayan Önemli İnsanlar*, Selçuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Konya.
- Yalçınkaya, A. S. (2023). “Sultan Melikşah Zamanında İran İsmaili Örgütlenmesi ve Hasan Sabbâh”. *Maruf İktisat*, Sayı: 1, 3/18-31.

# BÖLÜM 2

## TÜRK HAT SANATINDA MÜSENNA YAZILAR ÜZERİNE

*Beste ÇOK<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, El Sanatları Bölümü, beste.cok@dpu.edu.tr, Orcid: 0000 0002 8608 4879.

## GİRİŞ

Hat sanatı kısaca ifade edilecek olursa Arap alfabesinden gelişerek İslam dünyasında bağımsız ve muhteşem bir yer kazanan estetik değerlere sahip yazı sanatıdır. Esasında yazı tüm yazma kitap sanatlarının da aynı zamanda varlık sebebidir ve tüm İslam ülkelerinde ilime dolayısıyla güzel sanatlar kolu haline gelmiştir. Arapça yazı, çizgi, çığır, yol ve manalara gelen hat kelimesi terim olarak “Arap yazısını estetik ölçülere bağlı kalıp güzel bir biçimde yazma sanatı (Hüsn-i Hat) ve böyle güzel yazı yazarlara da hattat denir (Özkeçeci,2007:184). İslam dinini kabul eden pek çok kavimlerin dini duygu ve hislerle sahiplenmiş oldukları Arap harfleri hicret hadisesinden yüzyıllar sonra İslam ümmetinin de ortak değeri haline gelmiş gerek ilk aşaması ve gerekse aslı için de doğru olan “Arap Hattı” sözü zamanla “İslam Hattı” vasfına bürünmüştür (Derman, 1970: 51). Arap alfabesi Peygamberimiz (s.a.v) ile halifelik döneminin büyük bir kısmında son derece yalınken Emeviler zamanında ise estetik açıdan farklı bir hal alarak gittikçe hat sanatı yazısı kimliğine bürünmüş ve akabinde Abbasiler döneminde daha da geliştirilerek kendi içerisinde çeşitlere ayrılmıştır (Alparslan, 1997: 766).

Türkler İslamiyet’i kabul etmeleriyle birlikte Arap alfabesini kullanmaya başlamış hat sanatı da bu doğrultuda gelişmeye başlamıştır. Yöneticilerin de büyük bir saygıyla destek verdiği hat sanatı Osmanlı Dönemin de de büyük gelişmeler kaydetmeye devam etmiştir. Asırlar boyunca kendi içerisinde ekoller geliştirip, büyük üstadlar yetiştirerek, eşsiz sanat şaheserleri meydana getirmişlerdir. Türk hattatları, Müslümanların ortak yazısı olan bu yazıya büyük emek vermiş, yeni bir ufuk açmış, renk katmış ve ona milli sanat damgasını vurmuşlardır. En güzel yazı yazan mesleği her ne olursa olsun, hattat başı seçilmiş ve kendisine Reisü'l-hattatin denmiştir (Özkeçeci,2007: 184).

Türk Hat Sanatında özellikle Osmanlı Dönemi’nden sonra hat karakterli yazıların sadece satır formunda yazılmadığı, altlı-üstlü bazen simetrik (müsenna) düzende yazılarında yazıldığı bilinmektedir. Müsenna yazı esasında bir yazının o yazıyı yan tarafına ters olarak yazmaktır. Çoğunlukla yazılarda harfler ve yazı tam ortadan sağlı sollu tarafa ters olarak işlenir.Yazının orta noktasına bir hat istiflenirse sağdaki asıl yazı soldaki de onun ters şekli olur. Müsenna kelime olarak iki misli, iki kat iki bölümden meydana gelen ve Arap alfabesinde ise iki noktalı harf olarak ta bilinmektedir. Başka bir kaynağa göre karşılıklı akseden yazılar veya yazılan harflerin simetrik yazılımı yine müsenna yazıları ihtiva etmektedir. Bunlara en güzel örnekler çifte vav, çifte hu ve aynalı Muhammed (s.a.v) yazıları verilebilir. Bu tür yazılar müsenna yazının haricinde aynalı yazı yahut çift yazı olarak ta tabir edilir (Özen, 1935: 45-48). Özellikle çifte Muhammed yazılarında çifte Muhammed; Arapçada ötre hareketleri de çifte Vav stilinde yazılmıştır ve burada çifte Vav, ebced değeri hesabıyla Allah kelimesinin de karşılığı olmaktadır (Fotoğraf-1-2)





Fotoğraf-1 Emin Kerküki'ye ait Çifte Muhammed Müsenna Yazı Örneği (<https://www.janusmezat.com/en/product/3848137/emin-kerkuki-1442-cifte-muhammed-otre-harekeleri-de-cifte-vav-stilinde-yazilm>)



Fotoğraf 2- Barok Tezhipli "Çifte Hu" Müsenna Yazı Örneği (Tasarım Çok,B.2020)

## Resimsel Düzenlemeli Hat Yazılar

Türklerin İslamiyet’i kabullerinden sonra, İslam sanatkar ve nakkaşları sanatsal anlamda da pek çok yeni üslup arayışına girmişlerdir. Daha İslamiyet’in ilk yıllarında dahi İslam tasvirçiliği diyebileceğimiz bir anlayış, ancak geç Abbasi Döneminde Bağdat ekolü olarak bilinen eserlerde ortaya çıkmıştır. Emeviler Döneminde yapılarda daha çok tezyinat şeklinde sürdürülen resim sanatı artık bu dönemde kitap resmi olmaya başlamıştır. Ancak İslamlığın ilk yıllarında resim yani tasvir yasağı henüz fazla gün yüzüne çıkmamışken, İslam sanatçılarının sanatlarına tam manasıyla yansımamışken, ele geçirilen yeni yerlerde, yüzyıllar boyunca gelenekselleşmiş resim üsluplarıyla karşılaşmıştır. O dönemlerden günümüze kalan camilerde, insan tasvirlerine hatta o dönem için müstehcen sayılabilecek bazı figür denemelerine de rastlamaktayız. Dolayısıyla sözü geçen görsellerde İslam öğretileriyle ve düşüncesiyle örtüşebilecek herhangi bir özellik görülmemektedir (İpşiroğlu, 1973:10).

İslamiyet’in yine ilk yıllarında duvarlara resim yapmak bir kenara resim asmak dahi halk arasında pek iyi görülmediği, hatta günah sayıldığı için İslam sanatçıları sanatta resimsel yazıyı daha fazla tercih etmiş, bu sayede hat yazılar da süsleme de alternatif bir sanat dalı olarak gelişmiştir. Elbette İslam, tevhide dini olunca, bu sanatsal faaliyetlere de yansımış ve bu şekilde tevhid esaslar da hâkim olmuştur. Aynı şekilde İslam sanatı ve mimarisinin tevhid esaslı bu yönelimi neticesinde esas olan formlaşma seküler olandan oldukça uzak ve daha çok tefekkür esaslı birtakım kriterlerle beslenmiştir. Sözün özü yani mekanın, zaman ve varlığın telakkisi elbette İslam sanatlarında çoğunlukla tefekkür sayesinde mana kazanır (Cansever,2013: 58). Kısacası İslam sanatları bu tefekkürün madde ile dışa vurduğu yahut maddeye intikal edebildiği kadarıyla sınırlı kalmaktadır. İslam gibi bu tür esaslara dayalı bir öğretinin de kendisini takdim süresinde elbette bazı medeniyetlerle de şekillenmesi son derece normaldir. İslam mimarisi de bu konunun tam da merkezinde bulunmakta, söz gelimi bir Selimiye Cami’nin yapımını sağlayan uluhiyet ve tevhit anlayışı böyle güzel abidevi İslam mimari eserin sonsuzluk tüneline de somutlaşmış en güzel örneklerindedir (Çaycı, 2017:79).

İslam sanatçıları, İslam mimarisinin böyle güzel abidevi örneklerinde süsleme anlayışı olarak, İslam süslemeciliğinde bitkisel ve geometrik düzenlemelerin yanı sıra elbette hat sanatından da yararlanmışlardır. Resimsel yazılar daha çok bu sayede dini mimaride gelişim sağlamıştır. Halk özellikle Mevleviler ve Bektaşiler bu resimsel üsluptaki yazılara oldukça beğeni ile yaklaşmış, Mevlevi dergahlarında süsleme unsuru olarak resim şeklindeki bu yazılara sıklıkla yer vermişlerdir. Bu tür yazılarda konu olarak genelde cami tasviri, leylek formu, ibrik, çiçek ve insan yüzü formunda harfleri birleştirerek çeşitli istiflerle stilize edilmiş yazı-resim olarak bilinen resimsel hat yazı kompozisyonları uygulanmıştır. İslam dininde var olan ve halen günümüzde de tartışmalı bir konu olarak devam eden, araştırmacılar arasında da henüz

kesin netlik kazanmayan tasvir yasağı belki de o dönemde yazının süs-dekoratif bir unsur olarak resim şeklinde istif edilmesine sebebiyet vermiştir. Yine bu sebeplerle başlangıçta aslında dini gayelerle gelişen, akabinde ise kendi içinde başlı başına bir sanat haline gelen hat yazı; İslamiyet’le birlikte İslam dünyasında da nakkaşlar arasında hem derin ve hem de büyük bir saygınlık görmüştür.

### **Müsenna (Aynalı) Yazı Uygulamaları**

Türk Hat Sanatında Aynalı olarak ta adlandırılan müsenna yazılar genellikle karşılıklı yani simetri oluşturacak biçimde kompozisyonlar halinde istiflenmiş, görsel olarak yan yana bitişik görünüm sunan süslemeli yazılar özelliğindedir. Çoğunlukla yapısal açıdan tezyini özellik taşıyan, göz zevkine hitap eden, aynı zamanda insanın iç aleminde manevi açıdan farklı bir duygu oluşturmaya da vesile olan bu yazılar Hatt-ı Müsenna olarak da adlandırılmaktadır.

Hat yazıların kimi zaman süslemesiz yalın bir zemine kimi zaman da tezhiple bezenmiş bir zemin üzerine oluşturulan aynalı yazı örnekleri vardır. Aynalı yazılar bazı örneklerde direk düz bir satır üzerine yazılarak farklı birer estetik unsuru olacak biçimde ayarlanır. Yan harflerin de düz satır halinde olmayıp karşılıklı olarak istif edilmesi, insan ruhunun da coşkunluğunu vurgulayarak estetik zevk ve beğeni seviyesini üst sınırlara taşımaktadır.

Bu özgün ve güzel yazıdaki yeni düzenlemeler, yalnız harflerin birbirine karşıt ve basit dizimleri değil, harflerin bu şekilde birleştirilmesi aslında yepyeni bir üslup ve zevkin, yeni bir bakış açısıyla estetiğin, yeni münasebet ve nispetlerinde bir sonucudur. Sözü özünü hat sanatındaki bu düzenleme yalnızca karşılıklı yazılmış bir toplama değil, güzel yazıda aynı zamanda göz zevkini de tatmin eden yepyeni bir buluştur.

İslam aleminin yazı sanatına verdiği önem ve değer bunun çift karşılıklı olarak yazılması gibi, tezyini süsleme ve motifi yerine geçmesindedir. Zaman zaman pek çok hattat bir dizgiye giden, kalıplaşmış birbirini kopya eden alışlagelmiş yazılar girdabından sıyrılıp, tezhip sanatında ve değişik yazı biçimlerinde aslında kendi iç şekil dünyalarını da yansıtmışlardır.

Aynalı yazılar daha çok kendini levhalarda ve Hilye-i Şerifelerde istiflenmiş veya düz bir halde, kandil, cami, kavuk, sikke, tuğra, kuş ve arslan formunda ya da insan yüzü formunda, ibrik ve benzeri olarak farklı şekillerde de görülmektedir (Fotoğraf 3). Ayrıca yaprak, çiçek, meyve şekilleri içinde de tezyini edilerek, farklı bir estetik yazı karakteri ve zenginliğine de bürünürler.



Fotoğraf 3- İnsan ve İbrik Formunda Aynalı Yazı Örneği, (Kültür ve Sanat Dergisi,1990).

Aynalı yazı ayrı bir beceri ve uğraşmayı gerektiren güç bir yazı çeşididir. Çok eskiler hat sanatı ile uğraşan hattatların sanat süreçlerini, ilk, orta ve son dönem olarak üçe ayırmışlardır. Hattatlar arasında yaşı olanı yani kıdemli olana saygı manasında Reis-ül Hattat ya da Şeyh-ül Hattatün ünvanı verilirdi. Daha çok Osmanlı'nın son döneminde karşımıza çıkan ve geç dönemlere kadar devam eden bu yazı çeşidinde ise kıdemli hattatlar arasında da değişik malzeme ve kullanım özelliklerinden yararlananlar olmuştur( Alparslan,1997:769). Cam üzerine siyah mürekkeple yazma, atlas üzerine beyaz ve sarı sırma ile işlemeli, mukavva üzerine oyma ve benzeri tekniklerde yapımları ve farklı formları mevcuttur. Aynalı yazı örneklerine Türk ve İslam Eserleri Müzesinde, mimari yapılarda özellikle dini mimari eserlerinden camilerde, özel koleksiyonlarda sıklıkla rastlanmaktadır. Bu tür aynalı yazı yazan hattatlardan bir kaç isim de belirtecek olursak Hattat Mehmet Ekrem Bey, Hattat Şefik Bey, Hattat Mustafa Rakım, Hattat Faik Efendi, Hattat Mustafa Halim Efendi, Mehmet Abdülaziz Efendi'yi sayabiliriz (Derman,1972).

### Mimari Yapılar Üzerindeki Uygulama Örnekleri

Anadolu Selçukludan ve Osmanlıdan bizlere kalan kültürel varlıklarımızdan bilhassa dini mimari unsurlarımızdan camilerde sıklıkla duvar yüzey süslemelerinde aynalı yazıya rastlamaktayız. Bunlardan en güzel örneklerden biri de Edirne Eski Cami ve Bursa Ulu Cami de yer alan çifte "vav" uygulamalarıdır. Yan yana iki "Vav" harfinin birleşiminden oluşan bu uygulamaların İslam sanatçıları tarafından tercih edilme sebebi sadece estetik açıdan görünümü olmamış; aynı zamanda "Vav" harfinin Allah lafzının da sembolik olarak ifade biçimi olmasından da kaynaklanmıştır. Harflerdeki

düzen, biçimsel açıdan ölçülü ve birebir aynı ebatlarda olması da yazıya estetik anlamda ayrı bir hava katmıştır (Fotoğraf-4).

18 ve 19. Yüzyıl camilerinde duvar tezyinatı olarak görülen resimsel hat yazı formlarında bazen kent tasvirleri, Kabe ve gemi formunda istiflenmiş yazı ile Osmanlı bayrak, fileme, sancak ve armalara da rastlamaktayız (Aksel, 1967: 64 ; Arık,1988: 130). Bunların Anadolu’da görülen en güzel örneklerinden biri de Isparta Gelendost ilçesinde bulunan on sekizinci yüzyıla ait, Abdulgaffar Cami iç mekan süslemelerinde yerini almıştır (Çok,2011). Caminin Güney duvarında yer alan mihrabın doğu kısmında duvar süslemesi olarak uygulanan talik yazı ile yatık bir halde istiflenmiş “Allah” lafzının aynalı yani müsenna yazı olarak yazıldığı görülmektedir (Fotoğraf-5). Caminin gerek tarihi ve gerekse dönemine uygun olan bu süslemeler 18 ve 19. Yüzyıllarda Anadolu’da pek çok camide karşımıza çıkmakta olup Ordu-yu Hümayünü Osmanlı hakimiyetini de aynı zamanda sembolize eden şekil ve süslemelerle yazı ve resim yolu anlatımlara güzel örneklerdir(Aksel, 1967).



*Fotoğraf-4 Edirne Eski Cami-Bursa Ulu Cami Çifte Vav Uygulama Örnekleri (Yazar Arşiv)*

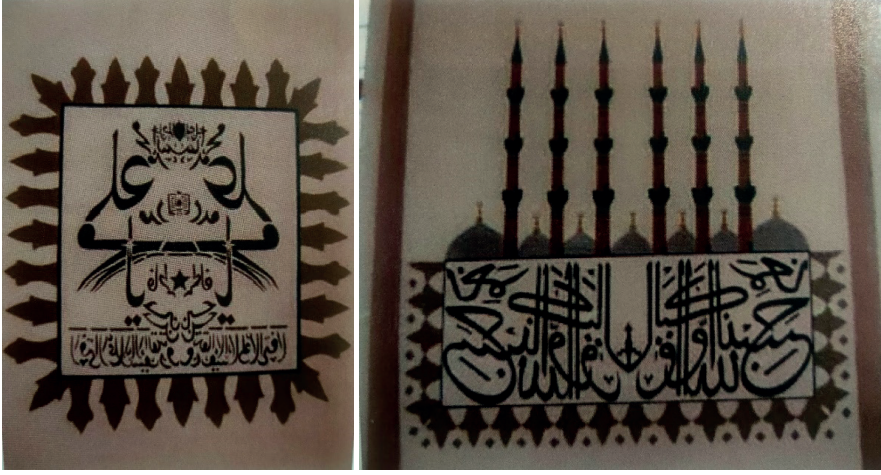


Fotoğraf 5- Isparta Gelendost İlçesi Abdülgaffar Camii Duvar Yüzeyi Müsenna Yazı Örneği (Beste Çok, Arşiv)

Aynı cami içerisinde aynalı yazı karakteri ile istiflenmiş ancak bu defa resimsel anlatımdan daha fazla istifade edilmiş farklı bir örneği görülmektedir. Bu aynalı yazıda üç şerefesi bulunan yan yana dizilmiş altı minareli cami formunda uygulanmıştır. Her minare arasında uç kısımlarına denk gelecek şekilde kubbeler ile alemler bulunmaktadır. Bu cami tasvirinin hemen alt kısmına denk gelecek şekilde sülüs hat ile birlikte uygulanan müsenna yazı estetik yönden farklı bir uygulamadır. Buradaki minarelerde üçer şerife bulunması aynı zamandan klasik Osmanlı üslubunu ve İstanbul’da da vurgu yapan Sultan Ahmet Camisidir (Fotoğraf 6). Yine aynı camide üçüncü bir aynalı yazı örneğinde en üstte Muhammed yazısı altında Salavat-ı Şerife onun altında ise “Ya Ali” yazısı yer alır. Bu formda resimsel yazılar Ali ve Zülfiakar yazı örnekleri ile Bektaşî sanatı resimlerinde de görülmektedir (Aksel, 1960: 62).

Bu dönem camilerinde çoğunlukla batı tasviri diyebileceğimiz uygulamalardan genellikle kaçınmaya çalışan İslam sanatçıları, kendi kültürel birikimlerimizden de yararlanmaya çalışmışlardır. Osmanlı’ya yıllarca başkentlik yapmış İstanbul sadece içinde yaşayanlar için değil Anadolu’nun geri kalan taşra olarak nitelendirilen pek çok kentleri için de ayrı bir öneme sahipti. Bu nedenle İslam sanatçıları mimari yapı unsurlarında bazı kentlerde ilçe ve kasabalarında da yaptıkları dini mimarilerde İstanbul’a ve İstanbul’da yer alan tarihi yapılara bu şekilde resim yazı yoluyla vurgu yapmışlardır. Kimi

zaman duvar yüzeylerinde, pencere kenar çerçevelerinde, direk tavan bezemelerinde kimi zaman da cami bahçesinde yer alan şadırvan kubbe çevresinde az da olsa bu tür detaylara da yer vermişlerdir. Çoğunlukla İstanbul için simgeleşen cami ya da yapıların bezenmesine öncelik vermişlerdir. Önemli gördükleri nakkaşların eserlerini taşra kentlerinde de yaşatmaya önem vermişler ve bu hassasiyetle bu tür uygulamalar Anadolu'da özellikle 18. Yüzyıldan itibaren devam etmiştir.



Fotoğraf 6- Isparta Gelendost Abdulgaffar Cami, “Ya Ali” ve Cami Tasvirli Yazı Örneği  
(Beste Çok, Arşiv)

Anadolu'da dini mimari uygulama örneklerinden Osmanlı Dönemine ait Kütahya Ulu Cami iç mekan süslemelerinden tromp ve tavan süslemelerinde de aynalı yazı uygulamalarına yer verilmiştir (Fotoğraf-7,8). Genellikle Osmanlı dönemi camilerinde tavan süslemeleri ile kubbe eteği çevresinde, tromp ve kubbe geçişlerinde sıklıkla aynalı yazı uygulamalarından yararlanılmıştır.



Fotoğraf 7- Kütahya Ulu Cami Tromp Geçişlerinden Aynalı Yazı Örnekleri (Beste Çok, Arşiv).



Fotoğraf-8 Kütahya Ulu Cami Tromp Geçişlerinde “Ya Ali” Aynalı Yazı Örneği



Özellikle mimari yapı elemanlarında uygulanan aynalı yazılar da genelde bitkisel süslemelerden de yararlanılmıştır. Çevresinde madalyon oluşturacak biçimde barok tarzı süslemeler bize aslında hat yazı sanatında da batılı esinlerin kendine yer bulduğunu göstermektedir. Belki de üslup açısından son derece geleneksele bağlı bir sanat dalında batı kaynaklı çizgileri bilhassa cami tezyinatında görmek ilginçtir. Çünkü Osmanlı sanatından gelen geleneksel kimliğe ters düşecek biçimde düzenlemeler dini mimari de son dönemlere kadar pek fazla rastlanmamıştır.

Bilindiği üzere Hristiyanlıkta önemli kutsal sayılan şahısların tasvirleri yapılr ve bunlar yaşam alanlarında, kilise ve havralarda genellikle süs unsuru olarak duvar yüzeylerine asılırdı. İslam dininde ise en sevgilinin yani Peygamber efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v)'e övgü dolu sözleri ihtiva eden Hilye-i Şerifeler İslam sanatında önemli bir yere sahiptir. Müstakil levhalarda ise daha çok Allah lafzı, Peygamber efendimiz (s.a.v.)'in ismi şerifeleri, ile Besmele-i Şerifeler, Hz. Ali, Hz. Osman, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer olmak üzere dört halife adları, genellikle tercih edilen yazılardan olmuştur. Aynalı yazı örnekleri bazı tarikatlara da yansımış, tarikat mensupları tarafından da sevilip beğeni ile dergahlarda ve camilerinde farklı uygulama şekilleriyle kullanılmıştır. Çifte Ali yazıları bunların en meşhur örnekleridir. Özellikle Mevlevilik geleneğinin en önemli sembolleri sikkeler olmuştur. Bu nedenle pek çok yazıda Mevlevi sikkesi kullanılmıştır. Ya Hz. Mevlana Celalettin Rumi" yazısı ile getirilen Mevlevi sikkesi de yine güzel örneklerdendir.

### Sonuç

Hat sanatı ile verilen eserler; başta Kur'an-ı Kerimler olmak üzere kitaplar, cüzler, hilyeler, murakkalar, kıt'alar meşkler, levhalar, fermanlar, rulo halinde korunan tomarlar, i'lamlardır. Kağıt üzerindeki şahane yazılar dışında Türk sanatında eser verilen her alanda yazı mutlaka yer almıştır. Mimari tezyinattan, ağaç, deri, seramik, maden, kumaş, takı silah vb. akla gelebilecek tüm estetik objelerde farklı karakterlerde sanatsal yazılar görmek mümkündür. Camilerdeki büyük levhalar ve kuşak yazıları her tür mimari yapıda ve mezar taşlarında görülen kitabeler hat sanatının heybetli örnekleridir. Geçmişten günümüze İslam sanatlarının en nadide dallarından biri olan hat sanatında özellikle Osmanlı'da aynalı yazılar saray nakkaşhanesinde hattatlar tarafından gerek estetik ve gerekse sembolik anlamda çok sayıda sanat eserleri oluşturdukları ve bu hat yazıları kimi zaman resim yazı olacak şekilde farklı üsluplar denedikleri görülmüştür. Saray nakkaşhanesi dışında halk içerisinde de yetişmiş üstatlar tarafından da hat harfleri ile cami ya da kabe tasvirleri resmedilmiştir. Cel'i Sülüs hat çeşidiyle çifte Vav'lar, Peygamberimiz (s.a.v.)'in ismi şerifleri Allah lafzı ile Kelime-i Tevhid ve benzeri uygulamalarla Osmanlı döneminden günümüze dek pek çok hattatın hat yazı programlarında yerini almaya devam etmiştir. Araştırmalarımız neticesinde görülmüştür ki; müsenna yazılar daha çok mimari ve mimari içerisinde de

en fazla dini mimari yapılarında özellikle duvar tezyinatında sıklıkla uygulanmıştır. Müsenna yazılar Anadolu'da İstanbul, Bursa ve Edirne dışında Kütahya, Isparta, Afyon, Ankara, Konya gibi pek çok şehirde de kısmen yerini almıştır. Müsenna yazılar bazen de sembolik anlamları açısından ele alınmıştır. Ve bu yönleriyle özellikle tarikatlarda, tekkelerde ve dergahlarda da tercih edilen yazı süslemeler olmuştur. Örneğin çifte vav uygulamalarına son derece ehemmiyet vermişler ebced değeri ile altı rakamının karşılığı olduğundan sırt sırta yazılımlarında 66 olarak ele alınmış, bu şekilde ise yine ebced hesabıyla da Allah ismine denk geldiğinden sembolik açıdan başta Mevlevilik olmak üzere pek çok tarikat için bu yazılar önem arz etmiştir. Vav harfi diğer yandan Mevlevi tarikat ehli arasında Mevlana'nın oturuş şeklini de sembolize ettiğine inanıldığı için, bu açıdan da değerlidir. Ayrıca ebced hesabındaki 6 rakamı halk arasında da farklı söylentilere sebep olmuş ve imanın şartları da sayıca 6 olduğundan onunla bağdaştırılmıştır. Belki de İslam sanatında var olan tasvir yasağı meselesi pek çok sanatçıyı yeni arayışlara sokmuş, İslam sanatçıları da figür kullanamadıkları yerlerde hat harflerinden yararlanarak resimsel düzenleme yoluna gitmişler ve böylelikle yazı-resimler daha da gelişme imkanı bulmuştur. Sanatsal açıdan vermek istedikleri mesajları da kimi zaman bazı harflerin sembolik değerlerinden yararlanarak ilahi yaratıcıya olan sevgi ve sadakatlerinden olsa gerek, övgü ile derinden bağlılıklarını da vurgulayarak, yazı sanatları aracılığıyla dile getirmeye çalışmışlardır. Gerek Hilye-i Şerifelerde, gerek bağımsız levhalarda ya da dini mimari yüzeylerinde süsleme elemanlarında, artık sıklıkla tamamlayıcı unsur olmaktan ziyade başlı başına kompozisyonun temel elemanları olarak, geçmişten günümüze kültürel zenginliklerimize katkı sağlamışlardır. Görenleri hayran bırakan işçilikte ve ihtişamda hüsn-i hat yazılar günümüzde önemli hat sanatçıları tarafından çeşitli sanat merkezlerinde halen devam ettirilmektedir.

## Kaynakça

- Aksel, M.(1960) Anadolu Halk Resimleri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.
- Aksel, (1967), Türklerde Dini Resimler, Yazı-Resim, İstanbul: Çeltüt Matbaacılık.
- Alparslan, A. (1997), “Hat” Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Arık, R. (1988), Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Cansever, T. (2013) İslam’da Şehir ve Mimari, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Çaycı, A. (2017) İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol, Konya: Palet Yayınları.
- Çok, B.( 2010) Isparta ve İlçeleri Cami Süslemeleri, Yüksek Lisans Tezi, Isparta: SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Derman, U. (1970). Türk Ansiklopedisi, C.19,ss.49-60. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Derman, U. (1972). “Hat Sanatında Resim Yazılar” C.1. S.3, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Mecmuası
- Özen, M.E. (1965) Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü, İstanbul: İz Yayınları.
- İpşiroğlu, Ş.M. (1973) İslam’da Resim Yasağı ve Sonuçları, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- <https://www.janusmezat.com/en/product/3848137/emin-kerkuki-1442-cifte-muhammed-otre-harekeleri-de-cifte-vav-stilinde-yazilm>



# BÖLÜM 3

## İLK DÖNEM İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ MÜELLİFLERİNDEN HASAN EL-EŞ'ARİ, ABDÜLKADİR EL-BAĞDÂDÎ VE ŞEHRİSTANÎ'NİN ESERLERİNDE MEZHEPLERİ ELE ALIŞLARI

*Kazım KARAYİĞİT<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Araş. Gör. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, kazimkarayigit@artvin.edu.tr/000-0001-6230-0197.

## GİRİŞ

Mezhepler Tarihi literatüründe *Makale* denildiğinde Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan ana gövde haricindeki fırkalara mensubiyeti bulunan şahısların, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi-itikadî tartışmalar ya da dönemde hakkında ihtilaf edilen bir veya birkaç meselede kendilerinin veya fırkalarının görüşlerini ortaya koymak, mezhebini savunmak ya da diğerlerinin inancını reddetmek, kötülemek ve eleştirmek amaçlı kaleme aldıkları küçük eserler kastedilmektedir. *Makâle*'nin çoğulu olarak kullanılan *Makâlât* kavramı ise ilerleyen süreçte Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen ve içerisinde farklı grupların da yer aldığı zümrenin siyasi ve çeşitli konulardaki dini bakış açılarını eleştirmek amacıyla kaleme alınan eserlerdir. Dolayısıyla ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet haricindeki kimselerce yazılan *Makale* veya *Makâlât*'lardaki fikir ve görüşler sonra gelen bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kabul görmediğinden bunlar eleştirilmek veya açıklanmak amacıyla bir araya getirilip bir tasnife tâbi tutulmak istenmiştir. Sonuç olarak Ehl-i Sünnet geleneğinde de siyasi ve itikadî gayelerle ortaya çıkmış fırkaların görüşlerini bir araya getiren hacimli *Makâlât*, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* veya başka isimler taşıyan eserler vücuda getirilmiştir. (Onat-Kutlu, 2012, 43) Bu yönüyle bu dönem klasik mezhepler tarihi yazıcılığının ilk aşamasını teşkil ettiğinden ayrı bir önem taşımaktadır.

Mezhepler Tarihi'nin temel kaynakları olarak kabul edilen *Makâle*, *Makâlât*, *Fırak* ve *Milel-Nihal* türünden eserlerin genel özelliklerine bakıldığında bazı temel sorunların olduğu görülecektir. Öncelikle şu husus ifade edilmelidir ki; mezhep mensuplarının, I. ve II. hicri asırda kendileri hakkında *Makâle* veya başka isimlerle kaleme aldıkları eserlerden çok azı hariç günümüze kadar gelmemiştir. Bu nedenle, elimizde ulaşmış olanlar daha çok hicri III. yüzyıldan itibaren kaleme alınan ikinci el kaynak özelliği taşıyan *Makâlât* adlı eserlerdir. Bu eserlerde de yazarlar, mensubu buldukları mezhebi belirlemek, tanıtmak veya en azından diğerlerini reddetmek amacıyla fırkaları incelemiştirler. Bu yüzden bu eserlerde mezhepçilik, taassup, ötekileştirme, indirgeme veya genelleme yapmak gibi metodolojik yanlışlıklar dikkati çekmektedir. Öte yandan yazarlar fırkaların tarihiyle değil, karşısında yer aldıkları fırkanın, mensubu oldukları gruba ne kadar uzak oldukları gibi şekilci tasniflerle meşgul olmuşlardır. Ayrıca bu eserlerde takip edilen Mezhepler Tarihi yazıcılığı ile yetmiş üç fırka ya da ıftirak hadisi olarak bilinen hadis arasında bir bağ bulunmaktadır. Yazarlardaki fırkaların sayısını yetmiş üç fırkaya tamamlama veya bu sayıyı aşmama kaygısı, onları tarihte yaşamamış mezhepler ihdas etmeye veya gerçekten var olanları inkâra ve görmezlikten gelmeye ya da İslâm dairesinin dışında göstermeye kadar götürmüştür. (Onat-Kutlu, 2012, 48)

Bu eserler Mezhepler Tarihi yazıcılığının en önemli noktalarından biri olan mezheplerin hangi siyasi, toplumsal, ekonomik, dinî ve kültürel şartlar

muvaahesinde doğduğu, ortaya çıktığı ve kurumsal hale gelmesinin arkasında yatan süreci göz ardı etmişlerdir. Dolayısıyla bu eserlerin bu yönden eksik olduğu ifade edilebilir. Söz konusu eserlerde takip edilen sistem ve mezheplerin ele alınışlarındaki yöntemler de farklılık arz etmektedir. Bazıları dinî bir meselede her fırka veya şahsın bu konu hakkındaki görüşlerini açıklarken bazıları da fırkaların kurucuları ve mensuplarını ele alarak onların dinî konulardaki görüşlerine yer vermiştir. Bunun yanında bu kitapların tertipleri de birbirinden farklıdır. Bir kısım yazarlar fırkaları doğuş sırasına göre yazarken bir kısmı da fırkaları görüşlerinin iyilik ve kötülüğüne göre ele almıştır. Bazıları ise İslâm dairesinde olmayan mezheplerden başlayarak sonra İslâm'a girip de yazarın görüşlerinde olmayan fırkaları anlatmışlardır. Bir kısmı ise İslâm'a dâhil olan ve olmayan fırkalarla başlamış; sonra sapık olarak değerlendirdiği fırkalara geçmiş ve İslâm'a nisbet edildiği halde İslâm'dan olmayanları göstererek sonda Ehl-i Sünnet ile bitirmiştir. (Bağdâdî, 2011, XXIII)

Bu çalışmada mezheplere dair eserleri bulunan üç müellifin eserlerindeki konuları hangi tertip ve metodla; yani yukarıda zikredilen hususların hangisi veya hangilerini dikkate alarak kaleme aldıklarını tesbit etmeye çalışacak ve son olarak da aralarında bir karşılaştırma yapmaya çalışılacaktır.

### **1. Hasan El-Eş'ari ve Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilafü'l-Musallin Adlı Eseri**

Tam adı Ebu'l Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr el-Eş'ari el-Basrî'dir. Nesebi sahabe olan dedesi Ebu Musa Eş'ariye dayanmaktadır. (İbn Asakir, 1979, 36) Bazı kaynaklarda kendisinden İbn Ebu Bişr olarak bahsedilir. (İbn Nedim, t.y, 257)

Eş'ari'nin İslâm Mezheplerine dair yazmış olduğu Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilafü'l-musallin adlı eseri, Makâlât sahasında yazılmış objektiflik ve bilgi yönüyle doyurucu ve zengin bir içeriğe sahiptir. Eserin Eş'ari'ye aitliği hususunda ittifak bulunmakla beraber müellifin hayatının hangi döneminde; Mutezilî döneminde mi yoksa Mutezile'den ayrıldıktan sonra mı yazıldığı konusunda farklı fikirler ortaya atılmıştır. Eserde Ashab-ı Hadis ve Ehli Sünnet'in görüşlerinin aktarıldığı konunun sonunda “onlara nisbet ettiğimiz bütün görüşleri kendimize de nisbet eder ve benimseriz” ifadesi (Eş'ari, 1980, 297) ve Eş'ariler'in kendi gruplarını tanımlarken Ehlü'l-Hakk tabirini kullanmalarından hareketle Eş'ari'nin Mutezile karşıtı olarak Ehlü'l-Hakk'a ait bazı görüşleri tasdik edici tavrı (Eş'ari, 1980, 552) ve yine hocası Ebu Ali el-Cübbai ile Allah'ın kadir oluşu ile alakalı bir konuda tartışmasına yer vermesi, (Eş'ari, 1980, 551-552) kitabın Mutezile'den dönüş yaptıktan sonraki döneme ait olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Eş'ari eserin başında eseri yazma amacı olarak; “*Mezhepler ve fırkalarla ilgili eser yazanların ve onların görüşlerinden söz eden insanların eksik anlamında bulduklarını, hasmının sözünü anlatırken mugalataya saptıklarını,*

*düşmanlarını kötülecek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söylediklerini, ihtilaf edenlerin görüş ayrılıklarını rivayet ederken doğru hareket etmeyip, sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yaptıklarını gördüm. Halbuki bu ilim sahiplerinin ve doğru ile yanlış ayırt edebilen kimselerin yöntemi değildir. Bu gördüğüm şeyler beni tanıtmak isteğim mezhepleri doğru bir şekilde açıklamaya, kısa tutmaya ve uzatıp çoğaltmamaya sevk etti. Allah'ın yardım ve desteğiyle bunun açıklamasına başlıyorum.”* şeklinde ifade eder. ( Eş'ari, 1980, 1) Eş'ari'nin bu sözüne bağlı kalarak eserin büyük bölümünü fırkaların görüşlerine kendi görüşlerini ilave etmeden bir araya getirdiği söylenebilir.

Makâlâtü'l İslâmiyyin'i iki bölümde incelemek mümkündür. Mukaddime kısmında Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan anlaşmazlıklara, Sıffin savaşına ve Haricilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan olaylara kısaca yer verilir. Daha sonraki kısımda müslümanların görüş ayrılıkları başlığı altında mezhepler Şia, Hariciler, Mürcie, Mutezile, Cehmiyye, Dırariyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Ashabü'l-Hadis ve Küllabiyye olarak on grup halinde tali fırkaları ile birlikte ele alınır. Bu bölümde mezhepler ele alınmış ve bu bölüm “Celilu'l-Kelam” olarak isimlendirilmiştir. (Eş'ari, 1980, 300)

Şia; Galiyye, Rafıza ve Zeydiyye olmak üzere üçe ayrılmış, bu üç grup kendi arasında da tali fırkalara bölünmüş olarak tasnif edilmiştir. Bu tasnife göre Şia kırk beş, Hariciler on dokuz, Mürcie ise on iki kola ayrılmıştır.

Eserin bu bölümünde Mutezile'ye geniş yer ayrıldığı görülmektedir. Eş'ari bu kısımda Basra ve Bağdat ekollerine temas etmekle beraber Mutezile'nin tali gruplarından bahsetmez. Yine bu bölümde Mutezile'nin tevhid, isim ve sıfatlar, peygamberin ismet sıfatı, nübüvvet, kader gibi meseleler hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu zikredilen meselelerde Mutezilî kelamcılarının isimlerine yer verilirken Abdullah b. Küllab'a da atıflarda bulunulur. ( Eş'ari, 1980, 546; Onat, 2003, 406-407) Hayatının bir dönemini Mutezile içerisinde geçiren Eş'ari, onlardan etkilenmiş, fakat onlardan bahsederken de ilmi tarafsızlığını da korumuştur. Nitekim Eş'ari'nin hayatını bilmeyen bir kimse kitabını okurken onun Mutezile'ye muhalefet ettiğini ve onlardan ayrılmış olduğunu fark etmeyebilir.

Birinci bölümün son kısımlarında ise Cehmiyye, Dırariyye, Hüseyin b. Muhammed en-Neccar'ın mensuplarından oluşan Hüseyniyye, Bekir b. Uht, Abdulvahit b. Zeyd'in mensuplarından oluşan Bekriyye, Nüssak adı verilen aşırı bazı tasavvufi gruplara yer verilir. Bu bölüm Ehl-i Sünnet ve Ashabü'l-Hadis'in genel olarak düşünceleri verildikten sonra Abdullah b. Said, Züheyr el-Eseri ve Muaz et-Tümeni'ye ait birtakım görüşler verilerek sona erer. (Eş'ari, 1980, 279-300) Ehl-i Sünnet ve Ashabü'l-Hadise ait görüşlerin ayrı bir bölüm olarak ele alınması, eserin üç bölümden oluştuğu iddialarını gündeme getirmişse de bu bölümün gerek küçük bir bölüm olması gerek kitabın genel çerçevesi bakımından isabetli görülmemiştir. (Onat, 2003, 406)



Eş'arî eserinin ikinci bölümünde ise kelim problemlerinden hareket ederek ihtilaflı konulara değinmektedir. Dakiku'l-Kelam başlığı adı verilen bu kısımda (Eş'ari, 1980, 301) ise felsefi ihtilaflar, tabiiyyat ve ilahiyat alanına ait meseleler, cevher, araz, cismin teşekkülü, hareket ve sükün, evrenin yaratılmışlığı konuları ele alınmıştır. (Eş'ari, 1980, 302-320) Ayrıca tekvîn, beka, fena, insanın irade sıfatı, duyular ve idrak, kabir azabı, cin, melek, şeytan, sihir, söz vb. konuların yanında tahkim ve imamet hakkında da bilgi verilmiştir. (Eş'ari, 1980, 321)

Eş'arî ilk bölümde on gruba ayırdığı itikadi mezhepleri görüşleri ile beraber anlatmak istemiş, ikinci bölümde ise öne çıkan kelim problemlerini farklı görüşleri de bir araya toplayarak anlatmak istemiş olabilir. Ancak meseleler düzenli bir şekilde ele alınmadığından farklı yerlerde tekrara düşüldüğü görülmektedir.

Eş'arî eserinin genelinde yetmiş üç fırka hadisini dikkate almadığı gibi mezheplerin sayısını bu rakama ulaştırmak gibi bir kaygısının da olmadığı ifade edilebilir. Kimi zaman bir konuda muhalif bir fikri olan kişileri ayrı bir fırka olarak ele almış, onlara bir isim de vermemiştir. (Yörükân, 2002, 103) Ayrıca eserde kurtuluşa eren fırka şeklinde bir fırka ismi geçmemektedir.

Eş'arî mezhepleri fırkalara ayırmış, fırkaların isimlendirilme sebepleri, kime mensup oldukları ve mezhep kurucularının ne gibi iddiaları olduğunu ortaya koymaya çalışmış fakat ele aldığı mezheplerin oluşum sebeplerinin arka planından bahsetmemiş, iddialarını olduğu gibi aktarılmış, herhangi bir izah ve yorumda bulunmamıştır. Bazen bir fırkanın görüşleri aktarılırken başka bir fırkanın görüşlerine geçildiği için eserin tasnif yönünden sistematik olmadığı da söylenebilir.

Ayrıca her mezhep mensubunun nerede ikamet ettiği ve kendi döneminde yaşayan birinin olup olmadığı ile alakalı herhangi bir bilgi verilmemiştir. Eser bu yönleri bakımından iptidaîlik arz etmektedir. (Yörükân, 2002, 104-105)

## 2. Abdülkahir el-Bağdâdî ve el-Fark beyne'l-Fırak Adlı Eseri

Meşhur Eş'arî kelamcısı Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi el-Bağdâdî Bağdat'ta doğmuş ve doğduğu yere nisbetle Bağdâdî diye anılmıştır. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber hocaları ve öğrencileri göz önüne alındığında h. 4. asrın (350/961) ortalarında doğduğu ifade edilmektedir. ( İbn Asakir, 1979, 253; Fığlalı, 1988, I/245) İlk tahsiline babası Ebu Abdullah Tahir b. Muhammed'in yanında başlamıştır. Babasının aynı zamanda fakihlik yönü bulunmakla beraber Irak'ın da kendisinden en çok faydalandığı bir âlim olduğu ifade edilmektedir. (Suebki, t.y, III/304)

Bağdâdî tahsil hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçirmiş ve alanında otorite olan birçok hocadan ders almıştır. Daha sonra Nisabur'a geçen Bağdâdî, İbn Füreke ve Ebu İshak el-İsferayini gibi âlimlerle görüşmüştür. Türkmen isyanının baş göstermesi ve Selçukluların Nisabur'u işgal etmesi ile buradan İsferayin'e gitmiş, Ebu İshak el-İsferayini'nin derslerine devam etmiştir. Hocasının ölümü sonrası onun derslerini okutmaya başlamıştır. Genel kabule göre 429/1037-38'de İsferayin'de vefat etmiştir. (İbn Asakir, 1979, 254)

Bağdâdî İslâmî ilimlerdeki şöhretini daha çok *el-Fark beyne'l-Fırak* ve *Usulü'd-Din* adındaki eserleriyle kazanmıştır. Her iki eserinde Ehl-i Sünnet akidesini açık bir üslup içerisinde ele almıştır. Bu akideyi on beş esasta toplamış (Bağdâdî, t.y., 279-280) ve değişik zümrelerden oluşan sekiz sınıf Müslümanı buna dahil etmiştir. (Bağdâdî, t.y., 272-74) Bağdâdî sonrası da bu akide Ehl-i Sünnet akidesini temsil eder hale gelmiştir.

Bağdâdî, Eş'arî kelamcısı olmaktan çok bir Şâfi âlimi olmasına rağmen Rafiziler, Kaderiyye, Hariciler, Cehmiyye ve Neccariyye gibi bid'at fırkalarına fıkhi konulardan ziyade itikadi konularda muhalefet etmenin daha gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu fırkalar fıkhi hükümler konusundaki ihtilaflara itibar etmemektedir. (Bağdâdî, 1928, 13)

el-Fark adlı eserini yetmiş üç fırka hadisinin manasını ve kurtuluşa eren fırka ile sapkın fırkaların arasındaki farkların kendisine sorulması üzerine kaleme aldığını ifade eder. (Bağdâdî, t.y., 21) Bağdâdî bu hadisin sıhhatini kabul ederek eserinin plan ve muhtevasını meydana getirmiştir.

Beş kısma ayrılan eserin birinci kısmında yetmiş üç fırka hadisine açıklama getirilmiştir. (Bağdâdî, t.y., 23) İki bölümden oluşan ikinci kısmın birinci kısmında "İslâm milleti" sözünün ne anlam ifade ettiği, diğerinde ise ümmetin ihtilâfa düştüğü konular ve bunların sonunda ortaya çıkan belli başlı fırkalar hakkında bilgi verilmiştir. (Bağdâdî, t.y., 29-35) Bağdâdî fırka sayılarını yetmiş üç olarak tespit etmeyi gaye edindiğinden bu bölümde birçok kollara ayrılan bir fırkayı tek bir fırka olarak, pek çok koldan meydana gelen Keysâniyye'yi, Muhammed b. Hanefiyye'nin imameti ve bedâ hakkındaki ortak görüşlerinden dolayı iki fırkaya indirgemıştır. (Bağdâdî, t.y., 36)

Eserin üçüncü kısmında "Fıraku'l-ehvâ" başlığı altındaki sekiz bölümde Rafizilik, Haricilik, Kaderiyye-Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Cehmiyye, Bekriyye, Dırâriyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe fırkaları hakkında bilgi verilmiştir. Fakat ikinci kısımda yetmiş iki fırkanın olduğu ifade edilmesine karşın bu kısımda birleştirilmiş fırkalar haricinde yetmiş dokuz fırka karşımıza çıkmaktadır. "İslâm'a mensup olmadıkları halde İslâm'a nisbet edilen fırkalar" genel başlığı altında Sebeiyye, Beyâniyye, Mugiriyye, Harbiyye, Mansûriyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye, Şuray'yye, Hulûliyye, Ashâbü'l-ibâha, Ashâbü't-tenâsuh, Hâbitiyye, Himâriyye, Yezidiyye, Meymûniyye ve Bâtıniyye grupları ise dördüncü bölümde ele alınmaktadır. Beşinci kısım beş

bölüm halinde “el-Fırkatü'n-Nâciye” başlığı altında Ehl-i Sünnet'e ayrılmıştır.

Bağdâdî'nin asıl gayesi üçüncü ve dördüncü kısımlarda ele alınan ve ona göre yetmiş iki fırka olduğu söylenen ama bu sayıyı aşan sapık fırkaları red-etmek ve kurtuluşa eren fırkanın sünnet ve cemaat ehli olduğunu isbat etmektir. (Fığlalı, 2011, xxx) Yine Bağdâdî eserini yazarken diğer Milel ve Nihal kitaplarında görülen, fırkaların doğuş ve gelişmesinde tarihi, siyasi, ictimai, kültürel şartlar üzerinde durmamış, fırkayı meydana getiren sebebin bir şahıs veya şahıslar olduğu esasından hareket etmiş, önce o şahsı, sonrada görüşlerini incelemiş, bunu yaparken de sert bir dil kullanarak objektif olmaktan uzak kalmıştır. (Fığlalı, 2011, xxx)

### 3. Şehristânî ve El-Milel Ve'n-Nihal Adlı Eseri

el-Milel ve'n-Nihal adlı eseri ile bilinen Ortaçağ İslâm dünyasının en meşhur simalarından biri olan Şehristânî'nin doğum tarihi hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Onun doğumu hakkında h. 467, 469, 479, 470 gibi farklı tarihler verilmektedir. Memleketi Şehristan'da farklı hocalardan dini eğitimi almış, 510 yılında Bağdat'ta Nizamiyye Medresesinde ders vermiş, 514'te Horasan'da Şelçuklu yönetimi içerisinde görevler almış, Sultan Sencer'in de dostluğunu kazanmıştır. (Zehebi, 1985, 286-288; Harman, 2010, 38/467)

Şehristânî'nin dini kimliği ile alakalı olarak onun İsmaili olduğu, onların propogandasını yaptığı ve desteklediği ve yine Gulat-ı Şia'dan olduğu yönünde ithamlar bulunmaktadır. (Subki, 6/130) Fakat Şehristânî'nin eserleri bunun aksini göstermekte, ona bu yöndeki ithamların eserlerine sonradan eklenmiş olabileceği belirtilmektedir. Çünkü Selçuklular döneminde bir kimseyi kötölemenin en kolay ve en etkili yolu Bağdat'ta zındık, Merv ve Nişabur'da İsmaili olduğunu iddia etmektir. (Harman, 2010, 38/467)

İbn Teymiyye bu konu ile alakalı olarak Şehristânî'nin İsmaili fikirlere ilgi duyduğu, Batıniyye'den de sözler aktardığını, diğer taraftan Şii, bir diğer taraftan da Eş'ari yanlısı olduğunu, el-Milel ve'n-Nihal'de Şiiliğe meylettığı halde başka eserlerinde İmamiyye mezhebine karşı olduğunu ifade etmektedir. ( İbn Teymiyye, 1986, III/209) Şehristânî'nin bu tür ithamlara maruz kalmasında bu tavır etkili olmuş, hitap ettiği kişilerin fikirlerine ve mezheplerine göre fikir değiştiren, kimi zaman bir vaiz kimi zaman da bir kelamcı gibi davranabildiğini belirtmektedir. ( İbn Teymiyye, 1986, II/501, VI/300-301,305-306)

Şehristânî'nin eserlerinde itham edildiği iddiaları tespit edebilmek zordur. Bu suçlamaların bir sebebi ise onun eserlerini yazarken takip ettiği usul ve felsefeye karşı olan ilgisidir. Nitekim Şehristânî bir Sünnî olup Ebu'l Hasan el-Eş'arî taraftarı ve onun için “üstadımız” tabirini kullanmaktadır.

Şehristânî'nin dinler, mezhepler ve felsefe tarihine dair eseri el-Milel ve'n-Nihal'i ne zaman yazıp tamamladığı belli olmamakla beraber 1127-28

yıllarında yazılmış olması muhtemeldir. (Harman, 2020, 58) O âlemde mevcut dinler, milletler ve hevâ sahiplerinin düşüncelerini ve ileri sürdükleri fikirleri anlamak için eserini kaleme aldığını ifade etmektedir. (Şehristânî, 1988, 17)

el-Milel ve'n-Nihal beş alt başlıktan oluşan mukaddime ile başlamaktadır. İlk mukaddimede insanları düşünce ve mezheplerine göre gruplara ayırmış ve kitabın yazılış amacı buna bağlanmıştır. (Şehristânî, 1988, 18) Bu kısımda insanlar dinlere mensup olanlar ve din özelliği taşımayan, kendi görüşlerine uyanlar olarak iki kısma ayrılır. Ehlü'd-Diyânât Mecusiler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlardır. Ehlü'l-Ehva ve'n-Nihal ise felsefeciler, dehriler, Sabiler, yıldızlara ve putlara tapanlar ile Brahmanistlerdir. Yine bunlar kendi içinde birçok fırkaya ayrılmışlardır. Rivayete göre Ehlü'd-Diyânât olan Mecusiler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hristiyanlar yetmiş iki, Müslümanlar ise yetmiş üç fırkaya ayrılmışlardır. Ehlü'l-ehva'nın ise belirli bir sayısı yoktur. (Şehristânî, 1988, 18-19)

İkinci mukaddimede İslâm fırkalarının sayısını belirlemede esas alınacak kriterler tespit edilmekte, (Şehristânî, 1988, 20 ) üçüncüde yaratılanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphe ve bunun kaynağı ve sonuçları, (Şehristânî, 1988, 23) dördüncüde ise İslâm toplumunda ortaya çıkan ilk fitnenin nedeni, ümmetin fırkalara bölünmesi, (Şehristânî, 1988, 28) beşincide de ise kitabın yazımında takip edilen yolun ne olduğu açıklanmaktadır. (Şehristânî, 1988, 45)

Şehristânî “Ehlü'd-Diyânet”i Müslümanlar, ehli kitap ve ehli kitaptan olabileme ihtimali bulunanlar şeklinde üç kısma ayırır. Ardından o din, millet, şeriat, minhac, İslâm, Haniflik, sünnet ve cemaat gibi konulara açıklık getirir. (Şehristânî, 1988, 50-52)

Müslümanlar başlığı altındaki birinci kısımda İslâm, iman, ihsan, usul ve fûru; kelamcıların tartıştığı tevhid, adl, va'd, vaid, sem ve akıl kavramları hakkında bilgi verilmektedir. (Şehristânî, 1988, 53-56)

İslâm mezhepleri olarak Mutezile on iki, Cebriyye üç, Sıfatiyye üç, Hariciler sekiz, Mürcie altı, Şia da beş ana kola ayrılmıştır. Ehl-i Kitap'ı da Tevrat ve İncil gibi kesin olarak kitabı ve kitap benzeri bir kaynağa sahip olanlar – bunlar Mecusiler ve Maniheistlerdir- şeklinde ikiye ayırdıktan sonra Ehl-i Kitap ve ümmiler arasındaki farklardan bahsedilmektedir. (Şehristânî, 1988, 247-248) Sonraki bölümlerde Yahudiliğin ve Hristiyanlığın mezhepleri ve ehl-i kitaptan olabileceği ihtimali bulunanlar içerisinde Mecusilere ve Seneviyye'nin alt kollarına değinilmektedir. (Şehristânî, 1988, 250-308)

Eserin ikinci bölümünde ise Ehlü'l-Ehva ve'n-Nihal adı verilenler hakkında bilgiler verilmektedir. Bu bölümde ayrıca Saabiler, filozoflar, Cahiliyye Araplarının görüş ve inançları ile Hint dinlerinin görüş ve düşünceleri yer almaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili eser kaleme alan müellifler İslâm mezheplerini ele alırken dikkate aldıkları iki metot vardır. İlki meseleleri ele alıp her mesele hakkında şahısların ya da fırkaların görüşlerini açıklamak, ikincisi ise şahısları esas alıp daha sonra bu şahısların farklı konular hakkındaki görüşlerini ortaya koymak şeklinde olmuştur. Şehristânî de eserinin tertip ve düzeni açısından ve fırkaların sayısını tesbitte daha elverişli bulunduğu ikinci metodu kullanacağını ifade etmektedir. (Şehristânî, 1988, 22)

Şehristânî Makâlât yazarlarının fırkaların sayısının tesbit etme hususunda nas ya da haber gibi herhangi bir kriterlerinin olmadığını ve fırka sayısının tespiti hususunda üzerinde ittifak edilmiş belli bir metodun olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre herhangi bir konuda bir başkasından farklı düşündüğü için ondan ayrılan bir kimse farklı bir mezhep sahibi sayılamaz. Çünkü bu durumda fırkaların tespiti daha zor hale gelecektir. O, usul ve ana prensip olarak kabul ettiği dört ana başlık belirlemiş; sadece bu konularda diğer fırkalardan farklı düşünenleri ayrı bir fırka olarak değerlendirmişti. (Şehristânî, 1988, 21) Şehristânî'nin belirlediği dört temel başlık şunlardır:

- a) Sıfatlar ve Tevhid
- b) Kader ve Adl
- c) Va'd, Vaid, esma ve ahkam
- d) Sem', akıl, risalet ve imamet

Şehristânî fırkaları ele alırken her fırkanın kendi düşüncesini kendinden herhangi bir şey katmadan, objektif olarak ele aldığını, görüşlerinde doğruluk veya yanlışlık aramaksızın kitaplarında ne gördü ise onu aktarmayı kendine prensip edindiğini belirtmektedir. (Şehristânî, 1988, 22)

Şehristânî Mîlel ve'n-Nihal adlı eserinde mezhepleri tasnif ederken mezhepleri yetmiş üç sayısına denk getirmek için bazı yollara başvurmuştur. Örneğin Bağdâdî'nin iki ayrı mezhep olarak ele aldığı Cübbaiyye ve Behşemiyye'yi aralarında birçok fark bulunmasına rağmen tek bir mezhepmiş gibi göstermiştir. (Şehristânî, 1988, 90) Yine Hayatiyye-Ka'biyye ve Habitiyye-Hadeşiyye (Şehristânî, 1988, 74) gibi fırkaları da tek bir mezhep olarak ele almıştır. Ayrıca birer mezhep olarak ele alınan Esfariyye, İskafiyye ve Ca'feriyye'yi Nazzamiyye'nin taraftarı olarak ele almıştır. (Şehristânî, 1988, 67)

Şehristânî eserini kaleme alırken hangi kaynaklardan yararlandığını belirtmemektedir. Kendinden önceki çalışmaların usullerini beğenmediğini ve bunların mezheplerin teşekkülünde belli bir esasa riayet etmediğini söylemekte ise de Mutezile'yi yazarken Ka'bi, İbn Ravendi, Eş'ari ve Cafer b. Harb'i, Haricilikte Hüseyin Kerabisi'yi, Mürcie konusunda Yeman'ı, Şia'da Ebu Hamid Zevzeni ile İbn Numan'ı, İslâm dışı mezhepleri yazarken ise Ebu İsa el-Varrak'ın isimlerini zikretmektedir. (Yörükân, 2002, 124-25)

## SONUÇ

Bu çalışmada İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Eş'ari, Bağdâdî, ve Şehristânî gibi önemli üç isminin, mezheplere dair yazmış oldukları eserlerinde mezheplerin nasıl ele alındığına, mezheplerin tasnifinde hangi kriterleri dikkate alındığını belirlemeye çalıştık. Her üç müellifin de İslâm mezheplerini tasnif yöntemini incelediğimiz zaman mezheplerin birçok yönü ile kişiden kişiye değiştiğini görmekteyiz. Fırkaların sayısı her ne kadar yetmiş üç sayısını dikkate alsalar da ana ve tâli kollar ile birlikte aynı metodu benimseyen müellif bulunmamakta, kişiden kişiye değişen bir mezhep tasnifi karşımıza çıkmakta, kimisinde benzerlik bulunurken kimisinde de ayrılığa düşmüş oldukları görülmektedir. Örneğin Bağdâdî Şia'yı Rafiziler içerisinde değerlendirirken, Eş'ari ve Şehristânî ayrı bir başlık olarak ele almıştır. Yine Eş'ari Ashabu'l-Hadis ve Küllabiyye'ye değinirken Şehristânî ve Bağdâdî onlara yer vermemektedir.

Bağdâdî ve Şehristânî eserlerini fırka merkezli; fırkanın zikredilip sonrasında görüşlerinin açıklanması şeklinde ele alırken Eş'ari ise hem fırka merkezli hem de konu merkezli metodun her ikisini de kullanmıştır. Fırka merkezli tasnif metodunun kullanıldığı ilk bölümde bile bazı fırkaların anlatımında önce fırka merkezli bir anlatım kullanılmış daha sonra fırkanın alt kollarının farklılaştığı meseleleri incelerken konu merkezli tasnif metodunu kullanmıştır. Bu da Eş'ari'nin eserini takibi zor, sistematikten uzak ve dağınık bir hal almasına sebep olmuştur.

Söz konusu eserlerde tevhid ve sıfatlar, kader, iman, va'd-va'id, adalet, nübüvvet ve imamet hususları dışında görüş ileri sürenler fırka olarak kabul edilmemiştir. Bu hususlara göre Bağdâdî sekiz, Şehristânî altı, Eş'ari ise on ana fırka kabul etmiştir. Her üç müellifde Mutezile, Havariç, Mürcie ve Şia ( Bağdâdî Şia için Ravafız ismini tercih eder) ortak fırkalardır. Bu dört ana fırkaya Şehristânî Sıfatiyye ve Cebriyye'yi; Bağdâdî, Neccariyye, Cehmiyye-Bekriyye, Dıriyye, Kerramiyye ve Müşebbiheyi eklerken, Eş'ari de Cehmiyye, Hüseyiniyye-Bekriyye, Ashabu'l-Hadis ve Küllabiyye'yi eklemiştir.

Şehristânî ile Bağdâdî'nin İslâm mezhepleri tarihine kaynak olarak kaleme aldıkları bu iki eseri karşılaştırıldığında ikisi arasında gözle görülür farkların olduğu dikkati çekecektir. Bunlardan en dikkat çekenini ise Bağdâdî'nin İslâm dairesi dışında saydığı mezhepleri Şehristânî bu yönde değerlendirmemiş ve yetmiş üç fırka içerisine dahil etmiştir. Bağdâdî'nin eseri kronolojik olarak Şehristânî'nin el- Milet ve'n-Nihal'inden tarihî önceliğe sahiptir. Bu nedenle Bağdâdî'nin el-Fark adlı eseri, Şehristânî'nin en önemli kaynaklardan biri durumundadır. Bu benzerlik Bağdâdî'nin Şia'nın gulat fırkaları hakkındaki ifadeleriyle Şehristânî'nin onlar hakkındaki ifadeleri arasında kendisini açıkça göstermektedir. Ancak Bağdâdî'nin Batıniyye hakkında uzunca bilgiler verip onlar hakkında küçük düşürücü ifadeler kullanmasına ve onla-

rı İslâm'ın dışında bir oluşum olarak görmesine karşın, Şehristânî'nin sözü edilen gruba karşı daha ılımlı bir tavır içerisinde olduğu gözlemlenmektedir. Hatta o Batıniyye'yi asla İslâm dışı olarak görmemiş ve yetmiş üç fırka içerisinde değerlendirmiştir.

Eş'ari'nin eseri ise, Sünnilik dışında kalan mezhepleri İslâm dışı olarak değerlendirmek gibi bir gaye taşımadığından, kendi dönemine kadar ortaya çıkmış tüm mezhepleri İslâm mezhepleri içerisinde ele almaktadır. Bağdâdî'nin İslâm dışı gördüğü mezheplerin büyük çoğunluğu Eş'ari'nin döneminde ortaya çıkmadıkları için onlar hakkında genel bir hüküm verme varmamış olabilir.

Şehristânî ve Bağdâdî'nin aksine meseleleri esas almak suretiyle ele alan Eş'ari, her farklı görüşü kişilere ve fırkalara nisbet ederek ele almıştır. Eserini kaleme alırken yetmiş üç fırka hadisini kendisine ölçü olarak almamış ve bu sayıyı tutturmak gibi bir kaygısı da olmamıştır.

## Kaynakça

- Bağdâdî, A. (2011). *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, 6. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bağdâdî, A. (t.y). *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetü İbn-i Sina.
- Bağdâdî, A. (1928). *Kitabu Usulü'd-Din*, İstanbul: Matbaatü'd-Devlet.
- Eş'ari, E. H. (1980). *Makâlâtü'l- İslâmiyyin ve'htilafi'l-musallin*, nşr. Helmut Ritter. b.y.
- Harman, Ö. F. "el-Milel ve'n-Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/58-60. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbn Asâkir, (1979). *Tebyinü Kezibi'l-Müfteri*, Dımeşk: Daru'l-Fikr.
- İbn Nedim, (t.y.). *el-Fihrist*, Beyrut: Daru'l-Marife.
- İbn Teymiyye, (1986). *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, b.y.
- Onat, H. "Makâlâtül-İslâmiyyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/ 406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Onat, H.-Kutlu, S. (2012). *İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş*, İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Subki, (t.y). *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmut Muhammet et-Tannahi-Abdülfettah Muhammed el-Halev, Cilt 3, Kahire.
- Şehristânî, E. F. (1988). *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Yörükan, Y.Z. (2002). *Ebu'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul"*, haz. Murat Memiş, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Zehebi, E. A. (1985). *Siyeri A'lamu'n-Nübela*, thk. Şuayip Arnavut, Beyrut: Müessesetü Risale.



# BÖLÜM 1

## KÂDÎ ABDÜLCEBBAR'DA SOSYAL AHLAKİ SORUMLULUK İLKESİ OLARAK İYİLİĞİ EMRETMEK KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMAK

*Muhammet AYDIN<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm ABD, maydin@gumushane.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-0099-9024

## GİRİŞ

Mu'tezile'nin dinin asli prensiplerinden birisi olarak gördüğü orijinal haliyle emir bi'l-mâruf ve nehiy ani'l-münker denilen ahlaki ilke iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak şeklinde tercüme edilebilir. Dini öğreti hem Allah'a karşı sorumlu olmaya/takvaya çağrıdır hem de insanlara karşı sorumlulukların yerine getirilmesine davettir. Kur'an'da insanın diğer insanlara ve Allah'a karşı ahlaki sorumlulukları da değer olarak birbirlerinden ayrı tutulmazlar. Kur'an ahlaki kavramların iyilikler ve kötülükler şeklinde bilgisel tanımlarını vermemektedir. Bunları ayırtetme yeteneği yaratılışta insanın doğasına yerleştirilmiştir. İnsanlık, ortak tecrübesiyle ve gerektiğinde peygamberlerin desteğiyle bunların içeriklerine dair bilgiyi toplamıştır. Vahyin çabası, insanların bilgisine sahip oldukları ahlaki erdemleri uygulamaya geçirmeleri için muhataplarını ikna ve teşvik etmeye çalışmaktır. (Özsoy-Güler, 1999, 423).

Hemen şunu belirtelim ki, siyasi geleneğimizde diğer ekollerde olduğu gibi Mu'tezile de bu ilkeyi politikalarını ve ideolojisini meşrulaştırmada bir araç ve aparat olarak kullanmıştır. Bu meşrulaştırma serüvenini şöyle takip edebiliriz:

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak prensibi, Mu'tezile'nin beş temel esasının sonuncusudur. Mu'tezile'nin temel ilkeleri şunlardır: Tevhid, adalet, vâd ve vâid, el menzile beyne'l menziletayn ve iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak. Mu'tezile'nin sonuncu ilkesi tamamen politik içeriklidir ve onlar için bu ilke imanı tamamlayan beş temel prensipten biridir. Ahlaki içerikli Kur'an'a dayalı bu ilke, Mu'tezilî düşünceyi benimseyenler tarafından içeriği değiştirilerek ve siyasi bir forma kavuşturularak istihdam edilmiştir. "Mu'tezile iktidarda olmadığı dönemlerde bu prensibi Emevi yönetimine karşı muhalefet aracı olarak kullandığı gibi, iktidarda olduğu yıllarda da kendi siyasi/mezhebi amaçları doğrultusunda yine bu ilkeden yararlanmışlardır. Tarihte mihne olarak bilinen ekoller arasında siyasal ve mezhebi hesaplaşmaların yaşandığı dönemler bunun tipik örneğini oluşturmaktadır." (Ay, 2017, 182).

Çalışmamızda kendisini konu edindiğimiz Kâdî Abdülcebâr, kendisinden önceki Mu'tezile bilginlerinin görüşlerini derlemiş, bunları incelemiş ve içlerinden seçimler yapmak suretiyle mezhebi sistematik hale getirmiştir. Dolayısıyla müellifin iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaya dair düşünceleri önem taşımaktadır. (Çelebi, 2001, 24/105).

### 1. İYİLİĞİ EMRETMEK KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMANIN SEMANTİK ANALİZİ

Mu'tezile okulunun son büyük düşünürlerinden ve ekolün müktesebatının bize ulaşmasında büyük emeği bulunan Kâdî Abdülcebâr'a göre, bir kişinin makam bakımından kendisinden daha aşağı düzeyde olana bir şeyi yap! ifadesine emir; yapma! demesine de nehiy denilir. "Mâruf, yapanın güzelliğini

bildiği veya iyilik ve güzelliğinin kendisine gösterildiği her türlü iyi ve güzel fiildir. Münker ise, yapanın çirkinliğini bildiği veya bu yönü kendisine gösterildiği için onaylanmayan her fiildir.” (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 1/230).

Yazara göre iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmanın vâcip olduğu hususunda herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Nakli yönden delili şu ayettedir: “Siz insanların iyiliği için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz. İyi ve doğru olanı emreder, eğri yanlış ve kötülükten sakındırarsınız.” (Âl-i İmrân, 3/110). Konunun sünnetten deliline gelince: “Allah'a isyan edildiğini gören bir göz için onu değiştirme ve oradan uzaklaşma dışında bir alternatif yoktur.” (Târihu'l-Firak, 1/363).

Kur'an'da ve hadislerde diğer terimler gibi mâruf ve münkerin de kısmen eski manalarını korumakla birlikte kapsamalarının genişlediği anlaşılmaktadır. Bu kaynaklarda iyi ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce ve davranışlara tek kelimeyle işaret edilmek istenildiğinde en çok mâruf kelimesi; yanlış, İslam inancına yabancı, Müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve tutumlar için de münker kelimesi istihdam edilmektedir. (Çağrı, 1995, 11/138).

## 2. İYİLİĞİ EMRETMEK KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMANIN ŞARTLARI

Kâdî Abdülcebâr bu toplumsal ahlaki ilkenin bir takım şartlarından söz etmektedir. Söz konusu şartların varlığı bu görevi vacip kılarken yokluğu da görevi düşürmektedir.

Birincisi: Epistemik karakterde olup emredilen şeyin mâruf, yasakların da münker olduğunu bilmektir. Zira mükellef bunu bilmeyecek olursa, onun yanlış bir şekilde münkeri emretmesi veya maruftan sakındırması gibi bir durum yaşanabilir. Bu ise dinen caiz olmayan bir durumdur. Bu konuda zannı galip bilgi yerine geçmez. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 1/232).

İkincisi: Münkeri işlemeye uygun koşulların ve ortamın hazır olduğunu görmek, kavramak ve bilmektir. Müellif bunu şöyle örneklendirir: Sözelimi bir yerdeki içki malzemelerinin, meşru olmayacak bir eğlence ortamının hazırlanmış olduğunu, çeşitli yanlışlıkların yapılmasına ortam hazırlayacak çalgı aletlerinin icraya hazır hale getirildiğini görmek gibi. Bu konuda zannı galip, bilgi yerine geçer.

Üçüncüsü: Yapılacak olan münkerden sakındırma görevinin toplumda daha büyük bir olumsuzluğa neden olmayacağını bilmektir. Mesela bu görevi yürütecek kişi, toplumu içki içmekten sakındırması halinde Müslümanlardan bir kısmının veya bir bölgenin zarar görmesine sebep olacağını bilse, bu durumda o kişinin iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırması kendisine gerekli olmadığı gibi bunu gerçekleştirmesi de güzel bir davranış olarak görülmez.

Dördüncüsü: Bu vazifeyi yürütecek kişinin sözünün etkili olacağını bilmesi veya bu konuda galip zan oluşmasıdır. Söz/kelam vacip olmadığı takdirde söz konusu eylem nasıl güzel olabilir?

Beşincisi: “İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmada bulunacak kim-senin, ileride malına veya kendisine herhangi bir zarar gelmeyeceği konusunda bilgi veya galip zan sahibi olmasıdır. Ancak bu şart, şahısların değişmesine göre değişkenlik arz eder. Şayet bu görevi yürüten kişi, kötü söz ve sopadan etkilenmeyen biri ise, bu görev ondan düşmez. Eğer bunlardan etkilenen biri ise, bu durumda kendisine zorunlu olmaz.” (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 1/232).

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktan maksat, iyiyi/güzeli ege-men kılmak ve münkerden sakındırmaktan maksat da kötülüğe hayat hakkı tanımamaktır. Burada şuna dikkat edilir. Kolay bir emirle maksat gerçekleşiyorsa, kolay olanı bırakıp zora yönelmek caiz değildir. Şöyle ki biz, içimizden birinin kolay yolla amacına ulaşma imkânı varken, onu terk edip zor yola yönelmesinin doğru olmadığını aklen biliyoruz. Diğer yandan öncelikle kolay yolun tercih edilmesi gerektiğinin nakli delili şu ayettir: “*Müslümanlardan iki grup çatıştıklarında, aralarını bulup barışı sağlayın, taraflardan biri diğerine haksız şekilde davranırsa, Allah’ın buyruğuna uygun davranıncaya kadar taşkınlık yapan tarafla savaşın.*” (el-Hucurât, 49/9).

Görüldüğü üzere Allah sorunu çözümede önce barış yolunda sulhu/arabuluculuğu emretmekte, ardından diğer çözüm yolları gelmekte ve iş savaş ile sonuçlanacak noktaya kadar varabilmektedir. Özgün Kur’an yorumcularından biri olan Zemahşerî bu ayeti detaylı bir biçimde ele almaktadır:

“Müslümanlardan iki grubun vuruşmasında şu durumlardan mutlaka biri söz konusu olur. (i) Her iki grup da bâğî/haddi aşanlar olarak birbirleriyle savaşıyor olabilir. Bu durumda gereken, onların arasını bulmak ve savaşı durdurup anlaşmayı sağlamak için çaba göstermektir. Savaştan vazgeçmezler, anlaşmazlar ve saldırganlığa devam ederlerse o takdirde her iki tarafa karşı da savaşmak gerekir. Veya iki taraf için ortaya çıkan bir şüphe yüzünden iki grup arasında savaş patlak vermiş olabilir ve her iki grup da kendini haklı görebilir. Bu durumda yapılması gereken, açık ve kesin delillerle bu şüphenin giderilmesi ve onlara gerçeğin yollarının gösterilmesidir. Gerçek onlara iyice belli olduktan sonra ikna olmaz ve kendilerine ifade edildiği şekilde hakka tabi olmazlarsa, her ikisi de bâğî kabul edilir. (ii) Yahut her iki gruptan biri diğerine haksızca saldırmış olabilir. Bu durumda gereken, saldırganlığı bırakıp tevbe edinceye kadar bâğî grupla savaşmaktır. Tevbe edip bırakırlarsa bunlarla saldırıya uğrayan grubun arası –her iki tarafa eşit davranarak adil şekilde ıslah edilir şöyle tafsil edilebilir. Eğer sayıları az olmaları sebebiyle bâğî grubun karşı koyacak durumu yoksa saldırganlıktan vazgeçtikten sonra işledikleri cinayetlerin bedeli ödetilir.

Ardından muhtemel soru ve cevabı ise şöyledir: Şayet adalet neden ayette ilk arabuluş/ıslah ile değil de ikinci arabuluş ile birlikte zikredilmiş? denirse şöyle derim: Baştaki vuruşmadan maksat, her iki grubun da bâğî olarak ve duydukları bir şüpheden ötürü vuruşmalarıdır. İki ihtimalden hangisi olursa olsun Müslümanlara düşen, iki grubun arasını bulmak, gerçeği gösterip faydalı öğütler vermek, şüpheleri izale etmek suretiyle kalabalıkları teskin etmektir.” (Zemahşerî, 2020, 6/310).

## 2.1. MÜNKERİN KISIMLARI

Kâdî Abdülcebâr, münkeri önce ikiye taksim eder. Münkerin biri hususi ve diğeri de bunun dışında olmak üzere iki kısımdır. Ardından özel olanın da ikiye ayrıldığını belirtir. İlki muteber olandır. Diğeri ise itibar edilmeyendir. Muteber sayılmayana “birinin Kârün kadar zengin olması halinde, ondan bir dirhemini gasp edilmesi” örnek verilebilir. Buradaki sakındırma aklen değil, şer’an vaciptir. Muteber sayılana ise “birinin bir dirhemi kalacak kadar fakir ve mağdur duruma düşmesi ve bu durumda iken onun bu bir dirhemini de gasp edilmesi” örnek sunulabilir. Bu durumda sakındırma hem aklen hem de şer’an vaciptir.

Müellif münkeri tekrar ikiye ayırır: “Birincisi zorlama ile durumu değışendir. Bunun zararı sadece kendisine yöneliktir. İkincisi ise baskı ile durumu değışmeyendir. Bunun zararı başkasına da geçer. Durumu zorlama ile değışene örnek olarak “ölü eti yemek, içki içmek ve küfür ifade eden sözcükleri telaffuz etmek” gösterilebilir. Zorlama anında küfür ifade eden kelime hariç diğerleri caizdir. Küfür ifade eden kelimelerin ise içeriklerine inanılması caiz değildir.” (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 1/236).

## 2.2. MÂRUFUN KISIMLARI

Yazar mârufu biri vâcip, diğeri vâcip olmayan olmak üzere iki kısma ayırır. Vâcibi emretmek vâcip, nafileyi emretmek de nafiledir. Gereğesini şöyle ifade eder: Emrin konumu vücûb ve hasen olma noktasında emredilenin durumuna yeni bir ilaveyi gerektirmez.

İyiliğî emretmek ve kötülükten sakındırmak konusunun içtihatla ilişkisine gelince, insanlar arasında kendisine itaat etmek farz olan yönetici bulunmadıkça iyiliğî emretmek ve kötülükten sakındırmak vâcip olmaz diyenler varken, onun vâcip olduğunu nasıl iddia ediyorsunuz? şeklindeki muhtemel soruya cevabında şunu dile getirir: Bu konuda iyiliğî emretmek ve kötülükten sakındırmanın vacip olduğuna dair Kur’an, sünnet ve icmadan deliller ortada iken yöneticinin mevcut olup olmaması şeklinde bir ayırım yapılamaz.

### 3. İYİLİĞİ EMRETMENİN KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMANIN VÂCIPLIĞI

Kâdî Abdülcebâr'a göre iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın vâcipliği hususunda (Kâdî Abdülcebâr, 2017, 140) ümmet arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Bu öğretinin vâcipliğinin icmâdan sonra delili şu ayettir: “*Siz insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz.*” (Âl-i İmrân, 3/110).

Bu ayetin yorumunda Mâtürîdî muhtemel anlamlardan söz eder: Bu ilahi beyana alternatif manalar verilebilir. Tüm varlığı kurtuluşa ve iyiliğe çağırmanız sebebiyle siz, insanlar için yeryüzündeki en hayırlı ümmetsiniz anlamına gelebilir. Siz iyiliği teşvik edip kötülükten sakındırdığınız için önceki kitaplarda en hayırlı ümmet olarak yazıldınız anlamına gelmesi de muhtemeldir. Ayrıca siz eğer iyiliği emreder, kötülüğü yasaklarsanız en hayırlı ümmet olursunuz. Siz en hayırlı ümmet oldunuz anlamı da ihtimal dâhilindedir. Bu ümmet gerçekten öyledir; onlar Allah'ın dinine yardım etmek ve O'nun emirlerini yüceltmek ve Allah'ın rızasını kazanmak için canlarını feda etmişler, Peygamber'ini korumuşlardır. Ardından bilginimiz mâruf ve münkeri yorumlar: Ayetteki mâruf ve münker konusunda da farklı görüşler vardır. Denilmiştir ki “aklen güzel olan her şey mâruftur, çirkin olan her şey de münkerdir. Mârufu emretmekle imanı emretmek, münkere engel olmakla da küfre engel olmak kastedilmiş olabilir. Bunun delili ayetin devamında *Allah'a inanırsınız* diye buyrulmuş olmasıdır. Mâruf ve münkerin alternatif anlamları ise şöyledir. Mâruf ayetlerin ve delillerin işaretiyle güzel olduğu bilinen şeydir, münker de çirkin olduğu deliller vasıtasıyla bilinen şeydir. Diğeri de, mâruf peygamberlerin dilinde güzel görülen şeydi, münker de onların çirkin gördükleri ve yasakladıkları şeydir.” (Mâtürîdî, 2015, 2/430).

Mâruf ve münkere dair dile getirilen bu yorumları biraz teistik bulabiliriz. Daha liberal ve evrensel tanımlardan da söz etmek mümkündür: Mâruf teker teker her ferdin değil ortak aklın kabul ettiği ortak iyiyi ifade eder. Münker de yine ortak aklın kötü dediği şeydir. Ortak aklın iyi dediğini yerleştirmeye, kötü dediğini de ortadan kaldırmaya yönelik talebin iki boyutu vardır: “İlki inananlara yönelik olarak gündeme getirilmektedir. İnananlar, inananlardan mârufa uymalarını ve münkerden kaçınmalarını isteyebilirler. Diğeri ise inananların kendi içlerindeki durumudur, yani müminlerden dinin emirlerine ve yasaklarına riayet etmelerini talep edebilirler.” (Düzgün, 2018, 452).

Bir başka nakli delil Allah'ın Lokman'ın dilinden nakledilen şu sözüdür: “*Ey oğulcağızım, namazını kıl, iyilikle emret ve kötülükten sakındır.*” (Lokman, 31/17). Haddizâtında iyiliği teşvik etmek ve kötülükten sakındırmanın doğasında bazı zorlukların olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim Muhammed Hamdi Yazır bu konuya temas eder. Lokman oğluna bazı tavsiyelerde bulunur ve der ki: Yavrım, namazı devamlı kıl, kendini erdirmek için bu ilkeyi gerçekleştir diğerlerini kemale erdirmek, cemiyeti istikametle götürmek için başına

gelene de sabret. Yani iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak kolay değildir. O yüzden başına bir takım musibetler gelmek melhuzdur ve onlara sabretmek lazımdır. “Denilmiştir ki: Herhangi biriniz iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak isterse ondan evvel ezaya hazırlansın ve Allah’tan sevaba yakîn edinsin. Çünkü bu işlerin her birisi azmolunacak büyük işlerdendir.” (Yazır, 2022, 4/517). Hz. Peygamber’in şu sözü de hatırlanmalıdır: *“Allah’a isyan edildiğini gören kişiye bu isyana göz yummak yakışmaz. Ya bu isyanı ıslah eder ya da mâsiyet ortamını terk eder.”*

Aslında yazara göre “iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmada kolaylık da tercih edilmelidir. Bu konuda maksat kolay bir işle hâsıl olursa zor olana yönelmek caiz ve doğru değildir.” (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/676).

Söz konusu ilkenin aklen vâcipliği konusuna gelince müellife göre üstadı Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında görüş ayrılığı yoktur. Tek ayrılık iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın aklen mi yoksa şer’an mi bilindiği hususundadır. Diğer bir ifadeyle bu konu objektif/zâti bir nitelik mi taşır yoksa sübjektif bir nitelik mi? Ebû Ali bunun aklen vacip olduğu görüşündedir. Ebû Hâşim ise bir konu hariç diğerlerinde akılla bilir. Bir kişinin başkasına zulmettiğini gördüğümüzde tabii olarak buna üzülmürüz. Zira onu bu fiilden sakındırmamız ve bu zarar sebebiyle ona ilişen kederi ondan uzaklaştırmamız gerekir. Bu konunun dışındaki hususlara gelince onlarda iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak sadece şer’an vâcip olur. Sahih olan görüş budur.

Kâdî Abdülcebâr’ın eserlerine baktığımızda kazuistik yöntemle bir takım sorular üzerinden düşüncelerine cevaplar bulmaya çalıştığını görmekteyiz. Söz gelimi münkerden sakındırmanın vâcipliği sabittir. Bu durumda ona mani olmanın da vâcipliği gerekir. Çünkü akıl bu ikisi arasında farklı bir hükme varamaz, şeklindeki soruya cevabı şöyledir: Eğer durum böyle olsaydı Allah’ın kendisi bu kötülüklerden imtina ettiği gibi bizi de bunlardan uzak tutardı. Ama bilinen bunun zıddıdır. Böylece Ebû Hâşim’in söylediği gibi zikrettiğimiz konu dışında iyiliği emretmenin ve kötülükten nehyetmenin vâcipliğine ulaşmanın yolunun vahiy/sem’ olduğu ortaya çıkmıştır. Bunu şununla örneklendirir: “Bil ki, emr bi’l mâruf ile nehiy ani’l-münker arasında fark vardır. İyiliği emretmede, mücerred emir yeterlidir. Onu ihmal edene zorla yaptırma bize düşmez. Söz gelimi namazı terk edeni namaza zorla yöneltmek bize gerekmez. Münkerden sakındırma böyle değildir. Çünkü onda sadece nehiy yeterli değildir. Dolayısıyla onu men etmekle yetinmeyiz. Bu nedenle şarap içeni yakalasalık ve bu konudaki muteber şartlar hâsıl olmuş olsa, yine de onu güzel sözle nehyetmemiz gerekir. Eğer uzaklaşmazsa onu korkuturuz. Yine sakınmazsa bunu terk edinceye kadar onunla mücadele ederiz.” (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/682).

#### 4. İYİLİĞİ EMRETMENİN KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMANIN TÖVBEYLE İLİŞKİSİ

Kâdî Abdülcebâr, meseleyi itikâdi konulardaki münker konusuna getirir ve tövbeyle ilişkilendirir. Bir münkerden tövbe etmek isteyen kimsenin, bundan nasıl tövbe edeceği hakkında düşüncelerine yer vermektedir. Bu meselede sözün özü şudur: Münker konusunda kendilerinden nehiy gerekmesi noktasında *kalbin filleri ile organların filleri* arasında fark bulunmamaktadır. Çünkü bunların hepsinden nehiy, kötü olmaları sebebiyle gerekmiştir. Kubuh yani kötü niteliği onların hepsini kuşatmaktadır. Kalbin fiillerinin gayba dair işler olduklarını, dolayısıyla onlara muttali olmanın mümkün olmadığını beyan edip, bu durumda olan bir şeyden nehiy vacip olmaz, dediğinde; cevap olarak deriz ki: Kalbin fiillerine muttali olunanlar vardır. Biz Hz. Ali yanlılarının halinden, Ümeyyeoğullarına buğzlarını ve onlar hakkındaki kanaatlerini biliyoruz. Benzer şekilde ömrü boyunca bir mezhebi öğrenen, destekleyen ve bu konuda gayret gösteren kişinin halinden de onun bu mezhebe bağlılığını biliriz. Bu şekilde “itikada muttali olmanın mümkün olduğu kesinleşmiş olunca, nezdimizde bazı inançların yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bizim diğer münkerlerden nehyettiğimiz ölçüde onlardan da sakındırmamız gerekmektedir.” (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/684).

Tövbe konuna gelince birkaç hususa değinmek yeterli olacaktır. Öncelikle tövbede esas olan şudur: Kim bir inanca inanır da sonra bunu yanlış ve hatalı bulursa, ondan tövbe etmesi ve pişmanlık duyması vaciptir. Ancak o, bunu ya kendiliğinden izhar etmiş ve böylece etrafa yayılıp insanlar onu öğrenmiş olurlar; ya da onu herhangi bir kimseye izhar etmemiş ve ona hiç kimse muttali olmamış olur. Bu durumda onunla Allah arasında tövbe yeterli olur. Eğer onu başkası muttali olacak şekilde izhar ederse, bu ya ona davet şeklinde olur ya da davet şeklinde olmaz. Kendisinden bilinmesi ve zahir olması dışında başkasını ona davet etmezse, ona gerekli olan söz konusu amelden gizli olarak tövbe etmesidir. Daha sonra kendisini itham etmemeleri için de onun bu görüşte ve bozuk inançta olduğunu bilen kişilerin önünde tövbe etmesi gerekir. Eğer başkalarını bozuk itikada davet etmiş ve birileri bunu ya kabul etmiştir ya da etmemiştir. Eğer başkaları bunu kabul etmemiş ise zikrettiğimiz çerçevede ondan tövbe etmesi yeterlidir. Eğer başkası da kabul etmiş ise, hem ondan tövbe etmesi hem de bunu kabul edecek kimseye ondan tövbe ettiğini ve bu itikadının yanlış ve bozuk olduğunu anladığını bildirmesi gerekir. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/686).

#### 5. İYİLİĞİ EMRETMENİN KÖTÜLÜKTEN SAKINDIRMANIN İMÂMETLE İLİŞKİSİ

Kâdî Abdülcebâr son olarak konunun imâmetle münasebetine değinmektedir. Ona göre iyiliği teşvik etme ve kötülükten sakındırma konusuna imâmet bahsiyle devam etme zarureti vardır. Zira iyiliği emredip kötülükten nehyetmenin birçoğu imamların/yöneticilerin otoritesiyle gerçekleşmektedir.



Yazar imâmet hakkında beş bahis açar: 1. İmâmın hakikati, 2. İmâm niçin ihtiyaç olduğu, 3. İmâmın özellikleri, 4. İmâmetin yöntemi, 5. İmâmın tayini.

### 5. 1. İMÂMİN HAKİKATİ

İmâm kelimesi sözlükte takdime layık olsun isterse olmasın kendisine uyulan/öncü demektir. Kur'an'da imam kelimesi terim anlamıyla değil sözlük manasıyla geçer. Hadislerde her iki anlamda yer alırsa da terim manasında daha çok halife kelimesi kullanılır. (Topaloğlu-Çelebi, 2010, 153).

İstilahta ise o, ümmet üzerinde yöneticilik ve tedbir hakkı olan kişiler için kullanılmaktadır. Ayrıca kâdı ve vâlden farklı olarak onun otoritesi üzerinde başka bir otorite yoktur. Çünkü kâdı ve vâli de ümmetin içinde tasarruf eder fakat imamın kararı/hükmü onların hükümlerinin üzerindedir.

### 5. 2. İMÂMA İHTİYAÇ

Devlet başkanına/yöneticiye “hadleri uygulama, ülkenin güvenliğini sağlama, açıkları kapama, askeri donatma, savaş hazırlığı yapma, adaleti dağıtma gibi hususlar için ihtiyaç vardır.” Bu sayılanlardan özellikle haddi gerçekleştirme ve savaşın ancak başkanla yerine getirilebileceğinde görüş ayrılığı yoktur. Yazara göre hadleri uygulama ve savaşa karar verme ve tatbik etme sayılan hususlar sadece imamla ikame edilirler. Bunun delili bu konudaki icmâdır.

İmâmet konusunda İmâmiyye ekolüyle girdiği polemige de yer vermektedir. Şöyle ki, onların “imâmın sadece şeriat cihetiyle bilinebildiği” şeklindeki iddialarına cevabı şu şekildedir: “Dini hükümlerin delilleri Allah'ın kitabı Resûlullahın sünneti, Ehl-i Beytin ve ümmetin icmândan oluşur. Ümmetin imama ihtiyacı hangi sebepten dolayıdır? Onlar içinde şöyle diyenler vardır: “İmama ihtiyaç vardır. Çünkü o dinde lütüftür.” Lakin bu, hakkında delili bulunmayan bir iddiadır. Zira dinde lütuf iken ve ona bu derece ihtiyaç ortada iken imamın bu kadar uzun süre ümmetten saklanması nasıl caiz olmaktadır?” (Kâdi Abdülcebâr, 2013, 2/690). Anlaşıldığı kadarıyla İmâmiyye ekolüne imamın gaybubeti akidesi üzerinden rasyonel bir eleştiride bulunmaktadır. Ayrıca icmâ delili üzerinden de cevabı güçlendirmektedir. Nitekim ümmet, imamın şahsı üzerinde ihtilaf etmekle birlikte, söz konusu hükümleri yerine getiren ve uygulayan bir imamda/yöneticide ittifak etmiştir. Ümmetin icmâda Peygamberin şu sözlerindedir: “Size büyük topluluk gereklidir.” “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.” Yine buna delalet eden referanslardan birisi de ihtilaf ve istidlal ayetleridir: “Yardımlaşmayı, iyi ve yararlı davranışları ve insanların arasını düzeltmeyi öngören, bunları gerçekleştirmeye çalışan kimselerin yaptığı toplantılar dışında gizli toplanmaların çoğunda hayır yoktur. Bütün bu güzel eylemleri Allah'ın rızasını kazanmak için yapana zamanı geldiğinde büyük bir mükâfat vereceğiz. Ama kendisine hidayet bahşedildikten sonra Peygamber ile bağını koparan ve müminlerin yolundan başka bir yola sapana gelince, onu kendi tercih ettiği yolda bırakacak ve ona cehennemi tattıracağız; o ne kötü bir

sondur!” (en-Nisâ, 4/114-115). Bir diğer ayet şöyle: “Gerçek şu ki, hakikati inkârı şartlanmış olan ve başkalarını Allah yolundan alıkoyanlar ve doğru yol rehberliği kendilerine tevdi edildikten sonra bu şekilde kendilerini Allah’ın elçisinden koparanlar<sup>1</sup> hiçbir şekilde Allaha bir zarar veremezler; ama Allah, bunların bütün fiillerini değersiz kılacak, boşa çıkaracaktır.” (Muhammed, 47/32).

### 5. 3. İMÂMİN ÖZELLİKLERİ

İmâmın nitelikleri kısmında bilgemiz hakkında belki de en tartışmalı başlık bu olsa gerek. Zira kendisinin imâmeti bir soya tahsis ettiği görülmektedir. Der ki, bil ki Hâricilerden bir gruptan nakledilenin aksine imâmın özel bir aileden/sülale olması gerekir. Bu kadarı yetmez, Fâtîmî yani Hz. Fâtîma neslinden olması gerekir. Ayrıca Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin neslinden olması gerekmez. Aksine onun iki batından birinden olması yeterlidir. İlimde tebarüz etmiş ve müctehid olması gerekir. Bunda ihtilaf yoktur. Bu şartlar yanında “çok verâ sahibi, sözüne güvenilir, kendisinden emin olunan, itimat edilir biri olması gerekir. Ayrıca işlerinde kararlı, sebat sahibi ve güçlü olması gerekir. Yöneticinin bir soyda olmasının gerekçesine gelince, ona göre icmânın delâleti dolayısıyla ona mutlaka itibar edilmesi gerekir. Çünkü Hz. Ebu Bekir cemaatin huzurunda “İmâmların Kureyş’ten olduğunu” söylediğinde onu hiç kimse reddetmemiştir.” (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/692).

Peki, imâmet ya da yönetim bir soya hasredildi mi ya da bu konuda dile getirilen haberlerin değeri nedir? Öncelikle şu tespitle başlamak isabetlidir: Peygamberin vefatından sonra İslam cemaatinin karşılaşmış olduğu ilk siyasi meselenin Peygamberi siyasi bakımdan temsil edecek bir halife tayini olduğu malumdur. Tayin şeklini bildiren bir ilahi nizamın mevcut olmayışı ilk güçlüğü teşkil ediyordu. Başkanlık konusunda Kureyşilik şartı hakkında Hatiboğlu’nun yorumu yerindedir: Kureyş’in dünyaya baş olmak için geldiği hakkında ayet ve hadis bulunmamaktadır. Hz. peygamberin idare vazife tevzûinde neseb diye bir şey gözettiğine dair bir tek örnek yoktur. Mesela sefere çıktıklarında Medine’de vekil bıraktıkları görevliler sadece Kureyş’ten değildirler. İkinci Bedir gazvesinde görevli bir Ensârîdir. “Aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum.” (eş-Şûrâ, 42/15) ayetinin muhatabı Hz. Peygamber’in insanları değerlendirmede kabileyi ölçü alacak kadar basit düşünebileceğini kabul etmek, her şeyden evvel O’na layık olunmadığının kabulü demektir. “İslam hiçbir kimseyi diğerinin önüne, nesebi sebebiyle koymuş değildir. Hz. Peygamber’in müşrik akrabalarının onunla hiçbir ilgileri yoktur. İnsanlar içinde üstünlük ölçüsü, ancak takva, yeterlilik ve müsbet iştir.” (Hatiboğlu, 2015, 49).

Bu konudaki son değerlendirmeyi yine hilâfetin Kureyşliliğini müstakil çalışan Hatiboğlu’na bırakmak gerekir: “İslam dünyasında şöhret yapmış âlimler arasında pek mühim bir hadiseyi yanlış anlamış olanlar az değildir. İnsanı, 1 Esed’e göre elçiden “kendisini koparmak” o’nun mesajını reddetmeyi ve bu özel bağlamda Kur’an’ın adil bir dava uğrunda, yani dinin yahut özgürlüğün savunulması için yaptığı savaş çağrısını reddetmeyi gösterir. (Esed, 2009, 1216).

Kur'anî prensiplerle gayet isabetli değerlendiren mesela Mâtürîdî ve İbn Tey-miyye gibi büyük isimleri bu meselede bocalatan husus herhalde, 'İmâmlar Kureş'tendir' hadisinin ilk hilâfet seçiminde bahis konusu edilmemiş olduğunu tahkîke zaman bulamamış, belki de içinde yaşadıkları Kureyş idaresi altında buna lüzum da görmemiş olmalarıdır. Diğer taraftan bu hadisi devrin şartları içinde mütalaa eden âlimler, Kureyş kabilesini, hilâfetin hedefini gerçekleştirmekte, ilk devirlerde kendisine ihtiyaç duyulmuş bir unsur olarak görmüşler, bu ihtiyacın kalmadığı devirlerde bundan vazgeçilebileceğini belirtmekten geri durmamışlardır." (Hatiboğlu, 2005, 87).

Sünni ekoller konuyu hâlifelik başlığında ele alırken Şii uzmanlar imâmet isminde ısrarcı gözükmektedirler. Şia genellikle çözümlemelerinde *reel olan-dan ziyade ideal olandan* söz etme alışkanlığına sahiptir:

"Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Hz. Muhammed'den sonra meşru bir şekilde yöneticiliği Hz. Ebu Bekir'in aldığını düşünürler. Bu nedenle yönetimin Ebu Bekir'e geçişinin meşrûiyetinde bir problem bulunmamaktadır. Ne var ki Şia, imâmeti hilafetten daha farklı bir anlamda kullanmaktadır. Şia'nın bu duyarlılığı, kendine özgü nedenlerden kaynaklanır. İmâmet, yönetimde *ideal* olanı simgelemesine karşın, hilâfet ise *reel* olanı, siyasette ve tarihte gerçekleşmiş olanı anlatmaktadır. Halife fiilen yönetimde olandır. Oysa imâm yönetime daha layık olanı ve gerçek hak sahibini belirtir." (Evkuran, 2005, 126).

#### 5. 4. İMÂMETTE TAFDİL/ÜSTÜNLÜK KONUSU

Son olarak Kâdî Abdülcebâr'ın imâmette tafdil konusunu nasıl ele aldığına temas etmek isteriz. Ona göre şeriat nezdinde en üstün olan, sevabı en çok olandır. Bu nedenle üstadlarımız bunu bilmenin yolu şeriattır demişlerdir. Çünkü sevap ve cezanın miktarlarını tespit konusunda aklın herhangi bir fonksiyonu yoktur. Tafdil konusuna gelenekten örnekler verir. Mu'tezilâden Vâsıl b. Atâ dışındaki ilk dönem bilgileri Peygamber'den sonra insanların en faziletlisinin Ebu Bekir, sonra Ömer, sonra Osman ve sonra Ali olduğunu benimsediler. Vâsıl ise Ali'yi Osman'ın önüne geçirmiştir. Ebu Ali ile Ebu Haşim ise bu konuda tevakkuf ederek derler ki, bu dört kişiden biri hakkında zikredilen hiçbir yöneticilik özelliği yoktur ki, benzeri onun arkadaşı için zikredilmiş olmasın. Kendi görüşüne ise şöyle yer verir:

"Kâdîkudât da hocaları gibi bu dört kişiden en faziletli olanın hangisi olduğu konusunda tevakkuf etmiştir. Bu kitabı şerhettiğinde ise sahabenin en faziletlisinin müminlerin emiri Ali olduğuna kâni olmuştur. Sonra Hasan, sonra da Hüseyin'dir. Buna delâlet eden ayetler ve Ali hakkında rivayet edilen hadislere örnek olarak Tayr haberi, menzile haberi ve benzerleri gösterilebilir. Buna ilave olarak ilim, takva, şecaat, cömertlik gibi sahabe hakkında anlatılan hiçbir menkıbe yoktur ki, Müminlerin yöneticisinde bulunmuş olmasın. Bunu Ehl-i Beytin icmâi da desteklemektedir." (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/714).

Yazarın sünni argümantasyonda kullanılan icmâ aparatını kullanması anlamlı görünmektedir. Diğer yandan Kâdî Abdülcebbar'ın tafdil başlığında dile getirdiği düşüncelerin bilimsel spekülatif olmanın dışında bir anlamı da bulunmamaktadır. Zira “Ehl-i Sünnet ve Şiâ'nın siyasal kuramlarında onların izledikleri kişilere odaklanmış bir siyaset/teo-politik tarzının etkileri görülebilir. Teolojik fikirlerin tartışıldığı yerlerde bile gündeme tarihi kişiler hakkında geliştirilen kanaatlerin varlığı görülebilir. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilafete geçişlerini biata bağlı olarak icmâyla gerçekleştiğini öne süren Sünni siyaset kuramının en temel kavramları hilâfet, icmâ ve biattır. Buna karşın tarihsel sürecin meşrûiyetle özdeşleştirilmesine her zaman karşı çıkan Şiâ'ya göre ise siyasetin temel dayanakları imâmet, velâyet ve ismettir.” (Evkuran, 2005, 230).

## SONUÇ

Bu çalışmada güçlü kelâmcı kimliğiyle tanınan Kâdî Abdülcebbar'ın toplumsal ahlaki bir sorumluluk ilkesi olarak iyiliği hâkim kılmak ve kötülüğe engel olmak öğretisi hakkındaki düşüncelerini irdelemeye çalıştık. Zira kendisi kelâm biliminin önemli isimlerindedir. Yaşadığı döneme düşünceleriyle damgasını vurmuştur ve görüşleriyle kelâmın iç diyalektiğinin oluşumuna ve inşasına katkıda bulunmuştur.

Eserlerine hâkim olan farazi/kazuistik metoda baktığımızda konuları etraflıca ele alıp tartıştığı ve farklı görüşlere yer verdiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımı kelâm mirasının doğru ve sağlıklı biçimde sonraki kuşaklara aktarımını mümkün kılmıştır.

Meselelere genel yaklaşımlarının yanında kimi tikel/aktüel örneklemeler sunması kendine özgü bir yöntemin işaretleri şeklinde okunabilir. Mesela tövbe konusunda verdiği örneklerle bakılabilir.

Nakli temellendirmelerde bulunduğu orandan daha çok akli temellendirmelerde bulunması, günümüzde dile getirilen kimi inanç sorunları karşısında daha rasyonel açılım arayan kitlelere ikna edici çözümler şeklinde değerlendirilebilir.

Bir bilim insanı olarak Kâdî Abdülcebbar'ın her görüşünün isabetli olması beklenmemelidir. Kendisinin tartıştığı kişi ya da ekollerin görüşlerini ve delillerini detaylı biçimde kitaplarına alması, karşıt görüşlerin de tutarlı ve sağlıklı bir biçimde gelişmelerinin önünü açacak akademik bir yaklaşımdır. Bunu dile getirmemiz yazarın bütün görüşlerini onayladığımız anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla kimi yorumlarında isabet edemediğine de işaret edilmiştir. Söz gelimi yönetimde tafdil/üstünlük konusunda kendisine katılmamız mümkün değildir. Nitekim bazı başlıklarda dâhil olduğu Mu'tezile ekolünden farklı düşündüğünü kendisi de dile getirebilmektedir. Bundan ötürü ulaştığı kimi sonuçların bilimsel spekülasyon kategorisinde ve akademik alana bir katkı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*. 2. Baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2017.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf nehiy an'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Düzgün, Şaban Ali. "İmamet/Politik Teoloji", *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları. 2018.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı meal-tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları. 2009.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2005.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimâi Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*. Ankara: Otto Yayınları. 2015.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslam'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafette Kureyşliliği*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları. 2005.
- Matürîdî, Ebu Mansur. (2015). *Te'vilâtü'l-Kur'an*. c. 2. ed: Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu&Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kâdî Abdülcebâr. *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*. çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdagür, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2013.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an, (Sistematik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları. 1999.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. C. 4. haz. Asım Cüneyd Köksal – Murat Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2022.
- Zemahşerî, Ebu'l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Keşşâf Tefsiri. C. VI. çev. Necdet Çağıl - Abdülaziz Hatip - Ömer Çelik - Murat Kaya - Mehmet Erdoğan - Nihat Uzun - Mustafa Öztürk - Harun Öğmüş. ed. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2020.



# BÖLÜM 5

## KUR'AN'DA ÇEVRE ETİĞİ VE İNSANLIĞIN SORUMLULUKLARI

*Serhat AKTAŞ<sup>1</sup>*

*Veysi ABDULAZİZ<sup>2</sup>*

---

1 Dr. Serbest Araştırmacı, Malatya, serhat14aktas@gmail.com Orcid No:  
0000-0001-5591-0202

2 Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, veysiabdulaziz@gmail.com, Gsm:  
0530347052Orcid: 0000-0002-6136-1411.

## Giriş

Dünya, tüm canlıların yaşam alanıdır ve bu benzersiz yuvada tüm varlıkların ihtiyaçları Allah'ın lütfuyla karşılanmıştır. Akıl ve irade sahibi bir varlık olarak insan, bu İlahî nimetlerden doğru ve verimli bir şekilde yararlanmakla yükümlüdür. Kur'an-ı Kerim bu konuya farklı boyutlarda dikkat çekmiş ve insanı diğer varlıklardan farklı olarak doğanın korunması ve muhafaza edilmesi konusunda sorumlu kılmıştır. Şüphesiz ki, insanın İlahî öğütlere ve tavsiyelere kayıtsız kalması, telafi edilemez zararlara yol açacaktır ve bu zararlar insan dâhil tüm varlıkları, etkileyecektir. Günümüzde teknoloji ilerledikçe doğa tehlike altına girmiştir; hava, deniz ve kara kirletilmiş ve bu durum dünya ekosistemini tehdit eden farklı bitki ve hayvan türlerinin yok olmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, zararların telafi edilmesi ve sağlıklı bir dünyanın gelecek nesillere ulaştırılması için "çevre koruma" kavramı ortaya çıkmıştır. Bu terim yeni bir kavram olmasına rağmen, içeriği Kur'an ayetlerinde defalarca açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu çalışmada, Kur'an'ın çevre koruma konusundaki yaklaşımı açıklanmış ve bu doğrultuda insanın etik yönüyle görevleri irdelenmiştir.

## Çevrenin Tanımı

Çevre, adından da anlaşılacağı üzere, tüm canlıların yaşam alanı olarak tanımlanabilir ve gökyüzü, kara ve deniz olmak üzere üç ana bölümden oluşur. Bazı kaynaklarda çevre, üzerindeki tüm yaşam türlerinin sürekli etkileşim halinde olduğu bir bütün olarak tanımlanmaktadır (Kaşavarz, Envari, & Cenneti, 1400, s.2) Diğer bir yaklaşıma göre, çevre; kapsayıcı, kuşatıcı bir anlam taşır ve canlıların büyüme, gelişme ve hayatta kalmasını etkileyen dış koşulların tümü olarak ifade edilir. Daha açık bir ifadeyle, çevre; kaynakların birbirleriyle olan etkileşimini veya bu kaynakların bir arada bulunma durumunu kapsar.(Nobari, 1399, s.221)

Bu tanımlamalardan hareketle çevre, tüm canlılar için ortak bir yaşam alanıdır ve bu alan canlılar tarafından ortak şekilde kullanılmaktadır. Bu perspektif doğrultusunda, İslami kaynaklarda çevre kavramını karşılayabilecek en yakın terim "doğa" olacaktır. Çünkü doğa, canlıların yapısına ve yaratılışına uygun olan koşulları ifade eder

## Çevrenin Önemi

Günümüzde insanın en önemli konularından biri çevrenin korunmasıdır. Çünkü insan ile çevre arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. İnsan çevreyi doğru ve etkili bir şekilde koruduğunda, bu durum sağlıklı ve zinde bireylerin ortaya çıkmasını sağlar. Kuşkusuz maddi ve manevî anlamda insanlığın gelişimi, sağlıklı bireylerin varlığı ile mümkündür. Bu bağlamda, Allah insanın yaşam alanını şu şekilde tanımlamıştır: "O, yeryüzünü sizin için bir döşek, gökyüzünü de bir bina yaptı. Gökten bir su indirdi ve onunla size rızık olarak



çeşitli ürünler çıkardı. Artık, bile bile Allah'a eşler koşmayın”(Bakara, 2:22). Bu ayet, insanın manevî boyutuna dikkat çekerek çevrenin yaratılışını, insanın kulluğuna hizmet eden bir unsur olarak ifade etmektedir. Ayrıca bir rivayete, bir kişinin dünya hakkında olumsuz konuştuğu zaman Hz. Ali'nin dünyayı savunduğu aktarılmıştır:”Dünya, doğruluğun yurdudur; onu tasdik eden için afiyet yurdudur; onu anlayan için, zenginlik yurdudur; ondan azık toplayan için Peygamberlerin secdegâhı, Allah'ın vahyinin iniş yeridir, meleklerin namazgâhıdır; Allah dostlarının ticaret yeridir. Onlar burada rahmeti kazanmış, cennetle kazanç sağlamışlardır.”(Allame Meclisi, t.y. ,c.74, s: 420)

Müminler, ahiret nimetlerine olduğu kadar dünya nimetlerine de değer verirler ve dualarında şöyle derler:”Rabbimiz! Bize dünyada da güzellik ver, ahirette de güzellik ver...” (Bakara, 2:201).Bu ifadeler, dünyanın bir yaşam alanı olarak insanın gelişim ve tekâmülünde ne denli önemli bir role sahip olduğunu ve bu maddî nimetler olmadan Allah'ın hedeflediği tekâmüle ulaşmanın mümkün olmadığını göstermektedir.Çevre, insanlar için güzel bir yaşam alanı sunduğu gibi diğer canlılar için de aynı cömertliği göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu konu şöyle ifade edilmektedir:”Yeryüzünü yayıp döşedi. Oradan suyunu ve otlagını çıkardı.Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi. Bütün bunlar, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması içindir” (Nâziât, 79:30-33).Hayvanlar da insanlar gibi yaşam hakkına sahiptir ve çevreden paylarını alırlar.Bu hakkın ihmal edilmesi, yaratılış düzenine aykırı bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, hayvan topluluklarını insanlara benzeterek şu şekilde buyurur:”Yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, onlar da sizin gibi topluluklar olmasınlar” (En'âm, 6:38).

Bu ayetler, hayvanların insanlar gibi topluluk bilincine ve yaşam hakkına sahip olduğunu vurgular. Sonuç olarak, çevre; insanın yaşadığı, tekâmül ettiği ve hayvanların da bu ortamdan faydalandığı bir alan olarak tanımlanmaktadır. Bütün varlıklar, bu İlahî nimetlerden kendi ihtiyaçları doğrultusunda yararlanmaktadır.İnsan, akıl ve irade sahibi bir varlık olarak, diğer canlıların yaşamını tehlikeye atacak davranışlarda bulunma hakkına sahip değildir. Kur'an, çevrenin yaşamı sürdüren temel bir unsur olduğunu vurgulayarak, onun hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan önemini ele almıştır. Bu yaklaşım, çevrenin korunmasının sadece insani bir sorumluluk değil, aynı zamanda İlahî bir görev olduğunu göstermektedir.

### **1.Bölüm: Kur'an'ın Çevreye Epistemolojik Yaklaşımı**

Kur'an-ı Kerim'in çevreye yönelik bakışı, beşerî materyalist düşünce sistemlerinin kavrayabileceğinden çok daha derindir. Çünkü Kur'an'ın yaratılışa dair mantığını ve varlıklar üzerindeki bakış açısını anlamak, İlahî bir idrak gerektirir. Bu perspektifle bakıldığında, evrendeki her varlık bir anlam ve amaç taşır; hiçbir şey gereksiz veya hikmetsiz olarak görülmez.

Kur'an, çevreyi tanımlarken ve onun özelliklerini ortaya koyarken, yalnızca onu yaratan bir varlığın verebileceği bir bilgi ve hikmet düzeyinde açıklamalarda bulunur. Çevreye dair Kur'an'ın epistemolojik yaklaşımı, varlıkların sadece fiziksel varoluşuyla sınırlı olmadığını, onların bir yaratılış gayesi ve İlahî bir hikmete dayandığını vurgular. Bu bağlamda Kur'an'da çevreye dair verilen bilgiler, insanı doğayla olan ilişkisini anlamaya ve ona karşı sorumluluğunu kavramaya yönlendirir. Kur'an'ın varlıkları ve çevreyi tasvir etme biçimi, insanın doğal dünyayı yalnızca bir kaynak olarak görmesini engeller ve doğanın, Allah'ın birer ayeti (işareti) olarak anlaşılmasını sağlar. Bu durum, çevreye yönelik materyalist bir bakıştan ziyade, daha derin, manevî ve bütüncül bir anlayışa işaret eder. Kur'an'daki bu bakış açısı, çevreye duyulan sorumluluğun yalnızca dünyevi değil, aynı zamanda ahiretle bağlantılı bir görev olduğunu hatırlatır ve insanı çevreye yönelik tutumunda daha bilinçli ve hassas olmaya teşvik eder.

#### a) Dengeli ve Düzenli Yaratılış

Doğal dünya ve çevre, tüm varlıkların birbirini tamamladığı bir yapboz gibi düzenlenmiş, her biri kendi varoluş derecesine uygun bir ölçü ve dengeyle yaratılmıştır. Kur'an-ı Kerim bu konuya birçok ayette farklı şekillerde değinmektedir. Yaratılışın genel olarak ele alındığı ayetlerde, yaratılmış olmanın yanı sıra denge ve düzen de vurgulanmaktadır. Bazı ayetlerde bu denge insanın yaratılışına atfedilmiş ve insanın tüm varlığıyla ölçülü ve dengeli bir biçimde yaratıldığı ifade edilmiştir: "Sonra onu (insanı) şekillendirip kendi ruhundan üfledi..." (Sad 38:72) "O ki seni yarattı, düzen verdi ve ölçülü kıldı." (İnfitar 82:7) Benzer şekilde, bu denge evreninin genel yaratılışına da atıfta bulunularak, gökyüzünün yaratılışı için şu şekilde ifade edilmiştir: "Ve gökyüzünü yükseltti, dengeyi koydu." (Rahman 55:7) Tüm yaratılış için ise şöyle buyurulmaktadır: "O ki her şeyi yarattı, onu mükemmel hale getirdi ve her şeye ölçü koydu." (Furkan 25:2) Gece ve gündüzün düzenine dair de şu ayet yer alır: "O, sabahı ortaya çıkarandır ve geceyi bir sükûnet zamanı, güneş ve ayı ise bir hesap ölçüsü kıldı." (En'am 6:96) Kur'an, insanı bu dengeyi gözlemlemeye ve tecrübi yollardan bu düzeni kavramaya davet eder: "O, yedi kat göğü birbiri üzerinde yaratandır. Rahman'ın yaratışında bir düzensizlik göremezsin. Gözünü çevir, bir bozukluk bulabiliyor musun?" (Mülk 67:3) Bununla birlikte, Kur'an'da tüm yaratılmışların belirli bir ölçüye göre yaratıldığına dair şu ifadeler yer alır: "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık." (Kamer 54:49) "Her şeyin hazineleri yalnızca bizim yanımızdadır ve biz onları ancak belirli bir ölçüde indiririz." (Hicr 15:21) Bu bakış açısına göre, çevreyi oluşturan tüm varlıklar, yaratılışın büyük planında kendilerine özgü bir yere sahiptir ve bu yer yalnızca o varlık tarafından doldurulabilir. Herhangi bir varlığın eksikliği ya da zarar görmesi, diğer varlıklarla telafi edilemez. Bu nedenle, en küçükten en büyük varlığa kadar tüm yaratılmışlar aynı değere sahiptir; çünkü yaratılışın düzeni, hepsine ihtiyaç duyar.

## b) Şuur Sahibi Olma

Bilimler varlıkları genellikle iki ana kategoriye ayırır: şuur ve idrak sahibi olanlar ile bunlardan yoksun olanlar. Ancak Kur'an'a göre tüm varlıklar şuur ve idrak sahibidir. İlahi kitabın bu hassas ve derin bilgi anlayışı, insanı şuurlu bir çevreyle yüz yüze getirir. Tüm varlıkların şuur ve idrak sahibi olmaları onların yaşam sürecinde etkilidir. Şuur sahibi olmak, idrak yeteneğiyle birlikte bir tepkiyi ve karşılık verme kapasitesini de içerir. Nasıl ki insan çevresinden haberdardır ve olayları takip eder, diğer varlıklar da insanın faaliyetlerinden haberdardır ve bunları izler. Bu nedenle, insan nasıl eylemlerde bulunur ve bu eylemler tepki doğurursa, gökler, yer ve tüm diğer varlıklar arasında da benzer bir etkileşim mevcuttur. Kur'an, bu konuda herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde şöyle buyurur: "Yedi gök, yer ve bunların içinde olanlar O'nu tesbih eder. O'nu övmeyen hiçbir şey yoktur; ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Şüphesiz O, Halim'dir, çok bağışlayandır." (İsra 17:44) Ayrıca, tüm varlıkların şuur sahibi olduğunu ifade eden diğer ayetlerde de, varlıkların teklif edilen emanete karşı gösterdikleri tepkiden bahsedilir: "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik; fakat onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve bundan korktular..." (Ahzab 33:72) Bu ayette bahsi geçen emanetin ne olduğu farklı şekillerde yorumlanabilir. Ancak dikkat çeken nokta, göklerin, yerin ve dağların bu emaneti algılayacak bir şuura sahip olduğudur. Bu varlıklar, emanete olan yükümlülüğün ağırlığını kavrayarak kendi iradeleriyle bunu kabul etmeyi reddetmişlerdir. Bu anlayış, Kur'an'ın çevreye bakış açısını derinleştirir ve insanı sadece doğayla etkileşim içinde değil, aynı zamanda şuurlu bir yaratılışın parçası olarak çevresiyle sorumlu bir ilişki kurmaya teşvik eder.

## c) Basit ve Bütüncül Olma

Çevrenin şuurlu ve canlı bir varlık olduğunu kabul ettikten sonra, bu şuurlu ve irade sahibi varlığın, insan bedeni gibi bütüncül bir şekilde hareket ettiğini de kabul etmeliyiz. Nasıl ki insanın bedeninde bir organın yaralanması veya zarar görmesi tüm bedeni etkiler ve diğer organlarda rahatsızlık oluşturursa, çevrede de bir bölümde meydana gelen sorun, diğer bölümleri de etkiler ve zarar verir. Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de evrenin bütüncül sistemini ve onu oluşturan unsurları şu şekilde açıklamaktadır: "Allah, gökleri, gördüğünüz bir direk olmaksızın yarattı. Yeryüzünde, sizi sarsmasın diye sabit dağlar yerleştirdi ve orada her türlü canlıyı yaydı. Gökten su indirdik ve onunla her güzel çifti yetiştirdik." (Lokman 31:10) Bu eşsiz uyum, doğanın parçaları arasındaki bütünlük ve dayanışmayı gösterir. Allame Tabatabai bu konuda, varlıkların genel bir hareketle bir amaç doğrultusunda yönlendirildiğine işaret ederek şunları belirtir: "Tabiatın ötesinde olan ve onun İlahı olan Allah, tabiatı genel olarak mutluluğuna doğru yönlendirdiği gibi onun bir parçası olan insanı da kemaline ve saadetine doğru sevk etmektedir." (Tabatabai, 1374, c.2, s: 23) Bu uyumu bazıları **tabiatın genel kanunu** olarak ad-

landırmış ve tüm varlıkların bu kanuna bağlı olduğunu vurgulamışlardır:“Göklerde ve yerde bulunan varlıkların teslimiyeti, onların Allah’ın kudretiyle tabiatın genel kanununa bağlı olmalarıdır. Bu kanundan en küçük bir sapma mümkün değildir.”(Âmeli, 1360, c.2, s: 12)“Yaratılış âleminin güzelliği, onun düzenli ve sistemli olmasında gizlidir.Öyle ki her bir yaratık, içsel parçalarının uyumuyla, belirli bir amaç ve net bir rehberlikle yaratılmıştır. Bu nedenle hem fail olan sistem düzenli ve bilgili bir şekilde çalışmakta, hem de nihai amacı hikmetle bağlantılıdır. Dahili sistem de ahenkli ve akıllıca tasarlanmıştır.”(Haşimi Ali Abadi, 1398, s.95)Kur’an’ın bu bakışı, doğanın bir bütün olarak, hassas bir düzen ve hedef doğrultusunda hareket ettiğini ortaya koyar. Bu düzen içinde meydana gelebilecek herhangi bir aksaklık, bütün parçaları etkileyebilir.İnsan ise bu bütünün bir parçası olarak, bu düzeni korumak ve ahengi sürdürmekle sorumludur.

#### d) Kemale Doğru Hareket

Kur’an ve hadislerin bakış açısına göre, evrendeki hiçbir varlık hareketsiz ve durağan değildir.Tüm varlıklar, kendi kapasitelerine uygun şekilde sürekli bir kemale doğru hareket halindedir.Çevre de bu dinamik sistemin bir parçasıdır; tüm varlıklar hareket halindedir, ancak hareketlerinin derecesi ve hızı farklılık gösterebilir.Bu kuraldan cansız varlıklar bile istisna değildir.Bazı İslam alimleri bu konuyu şu şekilde açıklamışlardır:”Evrendeki düzen, oluş ve hareket üzerine kuruludur. Her varlık, hareket etmek zorundadır.Hareketin doğal sonucu ise varlığın kendi maksadına ve yaratılış gayesine ulaşmasıdır. İnsan, evrenin yaratılışındaki temel amaçtır ve onun yaşamı, kendi hakikatine ulaşmak için iradî hareket üzerine bina edilmiştir.Bu iradî hareketin sonucunda ise insan daha mükemmel bir hedefe ulaşır.”(Hüseyini Hemedani, 1404,c.10 s.17).

Kur’an, tüm varlıkların kemale doğru bir seyir içinde olduğunu belirtir. Bu durumu bir ayette şu şekilde açıklar:”Allah, ...güneş ve ayı emrinize amade kıldı; her biri belirli bir süreye kadar hareket eder. İşleri O düzenler...” (Ra’d 13:2)Bu ayet, hareketin dışsal bir süreç gibi görünmesini sağlasa da, başka ayetlerde hareketin varlıkların içsel yapısına bağlı olduğunu ifade eder:”Dağları görürsün; onları donmuş ve hareketsiz sanırsın. Oysa onlar, bulutların hareket ettiği gibi hareket eder. Bu, her şeyi sapaşğlam yapan Allah’ın sanatıdır. O, yaptıklarınızdan tamamen haberdardır.” (Neml 27:88)Bazı tefsirciler, bu hareketin varlıkların doğal bir seyri olduğunu vurgular:”Gerçekte evrenin düzeni, değişim ve dönüşüm üzerine kuruludur. Bu, varlıkların doğal hareketi ve seyriyle kendi hedeflerine ve layık oldukları kemale ulaşmalarını sağlar.”(Daverpaneh, 1375, c.3 s.23)Bazı ayetler, tüm varlıkların Allah’a döneceğini açık bir şekilde ifade eder:”Dönüş ancak Rabbinizedir.” (Alak 96:8)Bu ayet yalnızca insana özgü değildir, çünkü metinde hiçbir sınırlama belirtilmemiştir. Tefsirlerde şu şekilde açıklanmıştır:”Rabbinize dönüş vardır.’ Bu ayet, insanın azgınlık ve kendini yeterli görme eğilimini açıkladıktan sonra,

yaratılışın ve hayatın genel ilkesini ifade etmektedir: Tüm evren ve her bir varlık, kendi türüne özgü bir şekilde Allah'a doğru bir dönüş içindedir.”(Talekani, 1362, c.4 s.18)Bu hareket, varlıkların tabiatında gizlidir ve bazı âlimler bu durumu **tekvini hidayet** olarak adlandırmıştır:”Her varlık, hatta cansızlar bile kendi kemaline doğru bir hareket içindedir. Bu hareket için gerekli araçlar onlara verilmiştir.Ayrıca, Allah bu araçları nasıl kullanacaklarını da onlara öğretmiştir.Bu, tüm varlıkları kapsayan tekvini bir rehberliktir.”(Caferi, t.y.,c.6 s.57)Bu perspektif, İslam'ın çevreye bakış açısıyla diğer beşeri sistemler arasındaki farkı açıkça ortaya koyar.İslam'a göre çevre, insan gibi, kemale ulaşmak için yaratılmıştır.Canlı cansız her varlık -ister cansız ister bitki veya hayvan olsun- kendi tekamül yolculuğunu sürdürmektedir.

#### e) Yaratılışın Amaçlı Olması

İlahi düşüncenin ilk ve temel prensibi, yaratılışın amaçlı olduğuna inanmaktır.Allah hiçbir şeyi tesadüfen yaratmamış, her varlık belirli bir hedef doğrultusunda var edilmiştir.Çevreye bu bakış açısıyla yaklaşmak, onu bilinçli bir düzenin parçası olarak görmek anlamına gelir. Her ne kadar yaratılışın derinliklerini tam anlamıyla kavrayamasak da, varlıkların belirli bir hedef için yaratıldığını kabul etmek önemlidir. Deneyimler defalarca göstermiştir ki, bir türün yok olması, başka bölgelerde dengenin bozulmasına neden olur ve o varlığın varoluş sebepleri zamanla anlaşılır.Bu bağlamda Kur'an şöyle buyurur:”Biz gökleri, yeri ve bunların arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık.” (Duhan 44:38)”Biz gökleri, yeri ve bunların arasında bulunanları boşuna yaratmadık.” (Sad 38:27)İnsan da bu bilinçli yaratılışın bir parçasıdır ve yaratılışında belirli hedefler gizlidir.Ancak insanın diğer varlıklardan farkı, hem **tekvini** (varoluşsal) hem de **teşrii** (şer'i/iradî) bir yönünün olmasıdır.Başka bir deyişle, diğer varlıklar fitratlarına uygun bir şekilde amaçlarına doğru ilerlerken, insan kendi iradesiyle bu hedefe yönelir.

Çevre, insanın maddî ve manevî yönlerde ilerlemesi için bir zemin oluşturur. Bu, insanın hem kendi görevlerini yerine getirmesi hem de kendisinden sonraki nesillerin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması gerektiğini ifade eder. İnsan, çevreyi tahrip ederek gelecekteki insanları bu imkândan mahrum bırakma hakkına sahip değildir.Tabatabai'ye göre,Allah, teşriî (şer'i) hidayetiyle tekvini (varoluşsal) hidayeti güçlendirmek ve yaratılmışları kendi yaratılış gayelerine ulaştırmak ister. Başka bir ifadeyle, Allah, tüm varlık türlerini kendi kemal noktalarına ve yaratılış amaçlarına ulaştırmayı hedefler.İnsan için bu kemallerden biri, dünyada adil bir düzen kurmak; bir diğeri ise ahirette mutlu bir hayat elde etmektir.”(Tabatabai, 1374,c.3 s.471)Bu yaklaşım, çevreyi yalnızca fiziksel bir kaynak değil, insanın yaratılış amacına ulaşmasında bir aracı ve destek olarak görmeyi gerektirir. Aynı zamanda çevre, insanlar arasındaki kuşaklararası adaletin sağlanması için korunmalıdır.

## 2.Bölüm: Kur'an'ın Çevreye Ontolojik Yaklaşımı

Kur'an'ın çevreye ontolojik bakışı ve onun işlevlerine olan dikkati oldukça açıktır. Çevre, Kur'an'a göre üç ana bölümden oluşur; gökyüzü, yeryüzü ve deniz. Kur'an, bu üç ana çevre bölümünü genellikle işlevleri üzerinden ele alır. Bu durum çevresel bir perspektif açısından büyük önem taşır, çünkü çevrenin varlık değeri, insanın bu işlevleri bilip farkında olmasıyla artar. Herhangi bir çevre sorununda bu ortamın işlevselliği kaybolur veya kalitesi düşer. En önemlisi, çevrenin işlevlerinin yaratıcısı tarafından belirtilmiş olmasıdır, böylece gökyüzü, yeryüzü ve denizin yaratılış ve işlevi hakkında hiçbir şüphe kalmaz. (Hani, R. ve Riyazi, H. 1372, c.13 s.394)

### 1) Gökyüzü ve İşlevi

Kur'an'da gökyüzü, sema veya semavat kelimeleriyle anılır. Bu önemli çevre unsuru, varlıkların yaşamını sürdürebilmesi için merkezi bir rol oynar. Kur'an'da 318 kez sema veya semaavat kelimelerine yer verilmesi, Allah'ın gökyüzüne dikkat çekmek istediğini gösterir. Arapça'da sema, "tavan" veya "üst" anlamına gelir; başka bir deyişle, gökyüzü insanların başının üstünü kaplayan bir alanı ifade eder. Gökyüzü, yeryüzünü çevreleyen ve güneş, ay ve yıldızlar gibi büyük varlıkları barındıran bir yapı olarak tasvir edilir. Gökyüzü kelimesi daha çok çoğul biçimde semaavat şeklinde kullanılır ve bazı rivayetlerde bu, gökyüzünün yedi katlı olduğuna işaret eder. İlk kat ise yeryüzünü çevreleyen ve varlıkların onunla ilişkide olduğu kat olarak kabul edilir. Gökyüzünün işlevleri Kur'an'da birçok ayette ele alınmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: **Koruyucu Tavan:** Gökyüzü, yeryüzünü ve içindeki varlıkları dış tehlikelerden koruyan bir tavan olarak ifade edilir. Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: "Allah gökyüzünü sizin başınızın üstünde bir tavan olarak kıldı" (Enbiya 21:32).

**Yağmurun Kaynağı:** Gökyüzü, hayatın devamı için hayatî öneme sahip olan yağmurun indiği yerdir. Yağmur, tüm canlıların yaşamı için gereklidir; su olmadan yaşam mümkün olamaz. Bu nedenle gökyüzü, çevre işlevselliği açısından çok önemli bir unsur olarak ele alınır. Gökyüzünün bu işlevi ile ilgili örnek ayetlerden bazıları şunlardır: "Allah gökyüzünden su indirdi ve onunla ölü toprağı canlandırdı" (Bakara 2:164). Bir diğer ayette ise şöyle denir: "O, gökyüzünden su indirdi ve onunla çeşitli bitkiler bitirendir" (Rûm 30:48). Su, yalnızca yaşam için değil, aynı zamanda temizlik için de gereklidir. Bu nedenle bazı ayetler, suyun temizleme amacıyla indiğini belirtir: "Allah gökyüzünden su indirir ki, onunla sizi temizlesin ve pisliklerinizi giderip arındırsın" (Enfâl 8:11). Ayrıca, yer altı su kaynakları sürekli olarak gökyüzünden beslenir: "Görmüyor musun ki Allah gökyüzünden su indirir ve onu yerin içinde pınarlar haline getirir?" (Zümer 39:21).

### a) Hayvanların Yaşam Alanı

Kur'an'da gökyüzünün işlevlerinden biri, hayvanların yaşam alanı olmasıdır. Bunun örnekleri şu ayetlerde yer alır: “Onlar gökyüzünde tutulan kuşlara bakmıyorlar mı?”(Nahl 16:79) ve başka bir ayette ise “Yerde hiçbir canlı ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi topluluklar olmasın” (En'am 6:38) denir.

### b) Aydınlanma Kaynağı

Kur'an, gökyüzünü yeryüzünün aydınlatılması için bir araç olarak belirtir; bu aydınlatma gündüzleri güneş, geceleri ise ay ve yıldızlar aracılığıyla gerçekleşir. Allah, yıldızların, ayın ve güneşin konumunu büyük bir önemle dile getirir ve “O, gökyüzünde burçlar kuran ve içinde aydınlatıcı bir lamba ile parlak bir ay yaratan yüce olandır” (Furkan 25:61)der. İnsan, hem ışığa hem de karanlığa ihtiyaç duyar; Allah bu durumu belirtirken, eğer O, istemezse yeryüzüne ışık ve karanlık getirilmesinin mümkün olmayacağını vurgular. (Kasas 28:71-72)Işık ve karanlık ihtiyacı yalnızca insanlar için değil, bitkiler ve hayvanlar için de önemlidir; bu nedenle çevrede gündüz ve gece önemli bir rol oynar.

### c) Gökyüzü Zamanın Belirleyicisi

Kur'an gökyüzünün zaman belirleyicisi olduğunu defalarca vurgular. Örneğin, “Ay'ın halleri hakkında sana soruyorlar. De ki: ‘Onlar, insanların yaşam düzeni ve hac için zaman ölçümleridir’” (Bakara, 2/189) ayetinde belirtildiği gibi, ay ve güneş gibi göksel cisimler zaman ölçümünde kullanılır. Ayrıca, gece ve gündüzün hareketinin gökyüzüne atfedildiği ayetler de vardır: “O, sabahı yaratan, geceyi dinlenme kılacağı ve güneşi ve ayı hesap için bir araç kılan Allah'tır” (En'am, 6/96). Zamanın belirlenmesi ise ay ve güneş aracılığıyla gerçekleştirilir; “Güneş ve ay, hesapla dönüp dururlar” (Rahman, 55/5) ayeti buna örnek teşkil etmektedir.

### d) Rüzgarın Hareketi

Rüzgar, özellikle bitkiler gibi canlıların hayatında önemli ve etkili bir unsur olarak, gökyüzünün işlevlerinden biridir.Kur'an'da rüzgarın önemi çeşitli ayetlerle vurgulanmıştır.Örneğin, “Biz rüzgarları, (bitkilerin) aşılınmaları için göndeririz” (Hicr, 15/22) ayeti bu konudaki işlevselliği belirtir. Ayrıca, bulutların hareketi rüzgarlara atfedilmiş ve şu şekilde açıklanmıştır: “O, rahmetinin öncesinde müjdeci rüzgarları gönderir, ağır yağmurları taşır. Sonra onları ölü toprağa gönderir ve onunla hayat verici suyu indiririz” (Araf, 7/57). Başka bir ayette ise rüzgar, gemilerin hareket ettirici gücü olarak tanımlanmıştır: “Gemiye bindiğinizde, rüzgarlar onların (yolculuklarını) hedefine ulaştırır ve onlardan hoşnut olursunuz” (Yunus, 10/22). Rüzgarın etkisiyle uçağın hareket etmesi de vurgulanabilir; örneğin, Hz. Süleyman'ın hızlı yolculuğuna işaret eden ayet, “Süleyman için rüzgarı hizmetine verdik; sabahları bir aylık yolu, akşamları da bir aylık yolu alırdı” (Sad, 38/36) şeklindedir.

### e)Ruhsal Sağlık İçin Gökyüzünün Önemi

Gökyüzünün güzelliği, Kur'an'da övgüyle bahsedilen özelliklerinden birisidir. Bu konuda Kur'an'da "zeyyennâ" kelimesi, yani "süsledik" ifadesi kullanılarak, gökyüzünün bir süs olarak takdim edildiği vurgulanmıştır. Bu, gökyüzünün önemli işlevlerinden birinin, güzelliklerinin gözlemlenmesi olduğunu gösterir. Bu sağlıklı ve neşelendirici eğlence, insanın ruhuna huzur verir. Kur'an'da, "Biz gökyüzüne burçlar yerleştirdik ve onu bakanlar için süsledik." (Hicr, 15:16) ifadesi bu güzelliği işaret eder. Ayrıca, başka bir ayette, "Onlar başlarındaki gökyüzüne bakmadılar mı? Nasıl ki onu biz inşa ettik ve yıldızlarla süsledik; onda hiçbir çatlak ve yarık yok." (Kaf, 50:6-7) denilmektedir. Kur'an'ın çevreye ve onun insan ruhu ve bedeni üzerindeki etkilerine verdiği bu derin önem, bu İlahî kitabın özel niteliklerinden biridir.

### 2)Yeryüzü ve İşlevi

Yeryüzü ve içindeki kaynaklar, canlılar için ikinci ancak ana yaşam alanıdır. İnsanlar, bitkiler ve çoğu hayvan burada beslenir, su içer ve dinlenir. Kur'an, yeryüzü için "arz" kelimesini kullanır. Bu kelimenin kelime anlamı "alt" ya da "aşağı" anlamına gelir. (Mustafavi, 1360, c 1 s.67) Bazı sözlüklerde "arz", insanların üzerinde yaşadığı yer olarak tanımlanmıştır. (İbn Menzur, 1414, c.7 s.112) Kur'an'da bu kelime 461 kez geçmektedir; bu da onu en çok kullanılan kelimelerden biri yapmaktadır. Çevresel bir bakış açısıyla, yeryüzünün işlevi çok önemli görülmektedir, çünkü yeryüzünün yaratılış amacının açıklaması da işlevinde saklıdır.

### a)İnsan Hayatının Başlangıcı Olarak Yeryüzü

İnsanın ilk maddesi topraktır ki Kur'an'da bu, "arz" kelimesiyle ifade edilmiştir. Allah'ın "Yeryüzünde halife kılacağım" (Bakara 20:30) dediği ayet bu gerçeği işaret eder. Ayrıca, Allah, insanın başlangıcını ve sonunu yeryüzüne dayandırır: "Sizi ondan yarattık, ve yine oraya döndüreceğiz, ve bir kez daha (kıyamette) sizi ondan çıkaracağız." (Taha, 20:55). Yeryüzünün insan için ilk işlevi varoluşun başlangıcıdır. Diğer bir ifadeyle, yeryüzü insan için bir anne gibi işlev görür; zira o, insanı var eder ve nihayetinde onu kucaklar.

### b)İkamet ve Huzur Yeri

Allah yeryüzünü bir "fıraş" yani insanın üzerinde yaşadığı bir yer olarak yaratmıştır. Kur'an'da, "Allah yeryüzünü sizin için bir yatak yaptı." (Naba, 78:6) denir. Yeryüzü, insanların ortak ihtiyaçlarının karşılandığı bir yerdir. Bu sebepten, "O, yeri sizin için bir yatak yaptı" (Bakara, 2:22) denir. İnsan yaşamının tüm yönleri, ev, iş, dinlenme, doğum ve diğerleri, yeryüzünde gerçekleşir. Bir başka ayette, yeryüzü bir beşiğe benzetilmiş ve "Yeryüzünü genişlettik ve ne güzel bir beşik yaptık." (Taha, 20:53) denilerek, insanın günlük faaliyetlerini sürdürebilmesi için gerekli olan huzur ve rahatlık vurgulanmıştır.



tır. Aynı kelime başka yerlerde de huzur anlamında kullanılmıştır: “O Allah ki, yeri sizin için bir huzur yeri yaptı.” (Mü’minun, 23:18).

### c) Canlıların Beslenme Kaynağı

Yeryüzünün en önemli işlevlerinden biri, canlıların beslenme kaynağı olmasıdır. Bu kaynak, sınırsız bir cömertlikle insanlara ve diğer canlılara çeşitli meyveler, sebzeler ve bitkiler sunar. Kur’an bu durumu şu şekilde ifade eder: “Biz yeryüzünden çeşit çeşit bitkiler çıkardık” (Tâhâ 20:53). Aynı topraktan yetişen bu ürünler, renk, tat, koku ve şekil bakımından birbirinden farklılık göstermektedir. Kur’an, cennet nimetlerini dünyadaki meyvelerle kıyaslayan cennet ehli hakkında şunları belirtir: “Cennetliklere, onlara sunulan yiyeceklerin dünyadaki yiyeceklere benzediği söylenir” (Bakara 2:25). Allah, yeryüzünün sunduğu bu nimetleri insanlara bir lütuf olarak sunar ve bu nimetlerden hem insanların hem de hayvanların faydalanmasını emreder: “Hem kendiniz yiyin hem de hayvanlarınızı otlatın” (Tâhâ 20:54). Ayrıca, yeryüzü ürünlerinin helal ve temiz olduğuna dikkat çeken ayetler, insanları bu nimetleri şükürle tüketmeye teşvik eder: “Ey insanlar! Yeryüzünde olan şeylerden helal ve temiz olanları yiyin!” (Bakara 2:168).

Kur’an, bazı ürünleri özellikle zikrederek yeryüzünün beslenme işlevine vurgu yapar. Bu ürünler, insanların beslenmesindeki önemini göstermektedir: “O’dur ki, asmalı ve asmasız bahçeler, hurmalar, çeşitli tatlardaki ekinler, zeytin ve nar ağaçlarını yaratmıştır. Onlar, kimi birbirine benzer kimi farklıdır. Meyve verdiklerinde onların meyvesinden yiyin. Hasat günü ise hakkını verin” (En’âm 6:141). Bu ifadeler, yeryüzünün yalnızca bir beslenme kaynağı olmanın ötesinde, insanlara hem fiziksel hem de ruhsal doyum sağlayan bir lütuf olduğunu gösterir. Aynı zamanda, bu nimetlerin korunması ve sürdürülebilir bir şekilde kullanılması da insanın sorumluluğudur.

### d) Seyahat ve Keşif İmkânı

Yeryüzü, insanların seyahat ve keşfi için uygun bir şekilde yaratılmıştır. Bu özelliği sayesinde insanlar yollar ve geçitler inşa ederek uzak bölgelere seyahat edebilmekte ve dünyanın her köşesini imar edebilmektedir. Yol ve ulaşım, modern çevresel ihtiyaçların temel unsurlarından biridir. Kur’an-ı Kerim, yeryüzünün bu önemli özelliğini şu şekilde ifade etmektedir: “Allah, yeryüzünde sizin için yollar kıldı” (Nahl 16:15). Bu ayet, yeryüzünün, insanın yaşamını kolaylaştıracak şekilde düzenlendiğine işaret eder. Başka bir ayette ise şöyle buyrulur: “Ta ki geniş yollarından ve vadilerinden geçesiniz” (Nuh 71:20). Bu ifadeler, yeryüzünün yalnızca yaşam alanı sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda insanlara seyahat etme, farklı bölgeleri görme ve dünya genelinde ekonomik, sosyal ve kültürel etkileşim kurma imkânı sunduğunu göstermektedir. Böylelikle insanlar, yeryüzündeki çeşitli güzellikleri keşfederek hem manevî hem de fiziksel olarak fayda sağlamaktadırlar.

### e) Yeryüzü: İnsanlığın İmar ve Sanat Alanı

İnsan, kendi iradesiyle yeryüzünü yaşam alanı olarak seçmemiştir; ancak bu kıymetli mirası çalışkanlık ve gayretiyle imar etmiş ve kendine uygun hale getirmiştir. Yeryüzünün en önemli işlevlerinden biri, insanın içindeki potansiyel yeteneklerin ortaya çıkmasına olanak sağlamasıdır. Bu yetenekler, insana özgüven verir ve bazen onu yanlış bir şekilde kendini yaratıcı yerine koymaya kadar götürür. Kur'an, insanların bu tutumlarına karşı öğüt vererek, geçmiş milletlerin yeteneklerini ve sonlarını ibret alınması gereken bir örnek olarak sunar: "Onlar yeryüzünde dolaşmadılar mı ki, kendilerinden önceki insanların sonunun nasıl olduğunu görsünler? Onlar kendilerinden daha güçlüydüler, yeryüzünü (tarım ve imar için) daha çok değiştirdiler ve imar ettiler..." (Rum 30:9). Bu durum, insanın yeteneklerini öylesine ileriye taşıdığı bir noktaya gelir ki, insanlar kendi güçlerine hayranlık duyar ve kayalıkların içine evler yontarak adeta birbirleriyle yarışır. Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilir: "Sizi Ad kavminin halefleri kıldı ve yeryüzünde sizi yerleştirdi. Düzlüklerinde saraylar yapıyor, dağlarını oyarak evler inşa ediyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini hatırlayın..." (Araf 7:74). Bu noktada tartışmaya açık bir konu olan, insanın çevreyi mi inşa ettiği yoksa çevrenin mi insana yaşam için zemin hazırladığıdır. Ancak şüphesiz, insanın çevre üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır. Yeryüzü, insanın gayretlerine karşılık verir ve onun çalışmalarını ödüllendirir. Bu ilişki, Kur'an'da şu şekilde dile getirilmiştir: "Allah, gökleri ve yeri hak ile yarattı ki, herkes yaptıklarının karşılığını alsın. Onlara asla haksızlık edilmez." (Casiye 45:22). Bu ayetin asıl anlamı ahiret ile ilgili olsa da, dünya hayatına da uygulanabilir. Buna göre, yeryüzünün işlevlerinden biri, insanın ona harcadığı emeğin karşılığını vermektir. İnsan, ömrünü yeryüzünü inşa etmek için harcadıkça, yeryüzü de bu çabanın meyvelerini sunmaktadır.

### f) Yeryüzündeki Yeraltı Kaynakları ve Teknolojinin gelişimi

Yeryüzü, canlıların yaşamını sürdürebilmesi için hayati öneme sahip unsurların gerçekleştiği bir zemindir. Kur'an, kimi ayetlerinde dağlardan bahsederek bunların yeryüzünün sağlamlığını temin eden unsurlar olduğunu vurgular. Bazı yerlerde ise yeraltı su kaynaklarına dikkat çekerek, bu kaynakların ihtiyaç anında insanlar tarafından kullanılabileceğini belirtir. Ayrıca Kur'an, metaller gibi yeraltı zenginliklerine de işaret ederek, bunların yaşamın devamı için çevrenin vazgeçilmez parçaları olduğunu ifade eder. Kur'an bu işlevlerle ilgili olarak şöyle buyurur: "Ve O, yeri yayıp döşeyen, orada sabit dağlar ve nehirler var eden, her tür meyveyi iki eşli olarak yaratan Zat'tır..." (Ra'd 13:3). Bir diğer ayette ise şu şekilde ifade edilir: "Yeri yardık ve oradan pek çok su kaynakları çıkardık." (Kamer 54:12). Bu unsurlar, yeryüzünün çevresel işlevlerini tamamlayarak ekosistemin sürekliliğini sağlar. Dağlar, yerin dengesini koruyarak sarsıntıların şiddetini azaltır, nehirler ve yeraltı kaynakları ise hem içme suyu hem de

tarımsal sulama için hayatî bir rol oynar.Yeryüzünün bu işlevlerine başka birçok örnek eklenebilir; ancak buraya kadar verilen bilgiler, Kur'an'ın yeryüzüne ve çevreye dair bakış açısını anlamak için yeterlidir. Bu yaklaşım, insanın çevreye duyarlı bir şekilde hareket etmesi gerektiği fikrini pekiştirmektedir.

### 3) Deniz ve İşlevi

Çevrenin üçüncü temel unsuru olan denizler, yaşamın devamlılığında hayatî bir rol oynamaktadır. Dünya yüzeyinin üçte ikisinden fazlasını kaplayan denizler, Kur'an'da "bahr" kelimesiyle anılmış ve bu kelime 41 ayette geçerek denizlerin önemine ve işlevlerine vurgu yapılmıştır. Kelimenin anlamı, geniş ve bol su kütlesi olan yer olarak tanımlanabilir.Çevresel açıdan bakıldığında, gökyüzü ve yeryüzünün birçok işlevi denizlerin varlığına bağlıdır.(İsfahani, 1412) Kur'an, denizlerin insanlar ve diğer canlılar için önemine sıklıkla dikkat çeker. Bu bağlamda denizlerin çeşitli işlevleri şu şekilde özetlenebilir:

#### a)Besin ve İlaç Kaynağı

Denizler, insanlar için büyük bir besin ve ilaç kaynağıdır. Balıklar, deniz yosunları ve diğer deniz ürünleri, hem beslenme hem de sağlık açısından önemli katkılar sağlar. Kur'an'da bu işlevlere şu şekilde değinilir:"O, sizin için denizi emrinize verdi ki, taptaze et yiyesiniz ve ondan takacağınız süs eşyaları çıkarasınız." (Nahl 16:14).Bu sadece tuzlu denizlere özgü değildir; tatlı denizler veya tatlı su gölleri de kendilerine özgü balıklara sahiptir.Tuzlu ve tatlı suların balıkları birbirinden farklıdır ve kalite ile lezzet açısından da ayrılır. Kur'an bu konuyu şöyle ifade eder:"İki deniz bir değildir: biri tatlı, susuzluğu giderici ve içimi hoş, diğeri ise tuzlu ve acıdır. Ama her ikisinden de taze et yersiniz."(Fatır 35:12).Kur'an'da geçen "لحم طرى" (lahm tarî), "taze ve yumuşak et" anlamına gelir ve bununla balık eti veya hem balık eti hem de deniz ördeği (kuş eti) kastedilmiş olabilir. Bu ifade, denizlerden elde edilen gıdaların tazeliğini ve tüketim keyfini vurgular.Bu bağlamda ayet, denizlerin insanlara sunduğu farklı nimetlere dikkat çekmektedir.

#### b)Taşımacılık ve Ticaret

Denizler, tarih boyunca insanları ve mallarını taşımak için ana yollar olmuştur.Bu işlev Kur'an'da defalarca beyan edilmiştir.Zira denizlerin en önemli işlevlerinden biri, gemilerin hareketini kolaylaştırarak seyahat ve ağır yük taşımacılığına olanak sağlamasıdır. Hem ticaretin gelişmesi hem de avlanma ve rızık temin etme açısından bu işlev son derece gerekli ve önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de bu durum şu şekilde ifade edilir:"Ve gemilerin, (denizin) göğsünü yarararak ilerlediğini görürsün ki (bu durum), sizin ticaret yaparak Allah'ın lütfundan nasibinizi aramanız ve şükretmeniz içindir." (Fatır, 35:12)Denizlerin geniş alanları, engellerin bulunmaması ve suyun akışkanlığı, devasa yük ve yolcu gemilerinin uzak bölgelere daha hızlı ve daha az riskle ulaşmasını sağlar. Aynı

miktarda yük karayolu taşımacılığı ile taşınmak istense, muhtemelen onlarca kat daha fazla iş gücü, zaman ve çaba gerekecektir. Kur'an-ı Kerim, gemilerin hareketini dağlara benzeterek şöyle buyurur: "O, denizi sizin hizmetinize verdi ki, emriyle orada gemiler akıp gitsin ve O'nun lütfunu arayasınız..." (Casiye 45:12). Diğer bir ayette ise "Ve O'nundur denizde yüzüp giden dağlar gibi yüce gemiler." (Rahman, 55:24). Bu ayette "dağ" kelimesi, "أَعْلَامٌ" (a'lâm) ifadesiyle anılmıştır. (İbn Kesîr, 1419, c.7 s.456) Allame Tabatabai'nin açıklamasına göre, "الجَوَارِي" (el-cevâri), gemiler anlamına gelen "جَارِيَةٌ" (câriye) kelimesinin çoğuludur. "أَعْلَامٌ" ise "عَلْمٌ" (alem) kelimesinin çoğulu olup, işaret veya belirti anlamına gelir. Dağlara "علمٌ" denilmesinin sebebi, yolları işaret eden belirgin yapılar olmalarıdır. (Tabatabai, 1374, c.19 s.16).

### c) Süs ve Takılar

Kur'an, bazı ayetlerinde denizlerden elde edilen değerli ürünlere işaret eder ve bu deniz ürünlerinin insanlar tarafından süslenme amacıyla kullanıldığını ifade eder. Denizlerden doğal yollarla üretilen takılar, denizlerin çevreye yönelik canlı ve etkili bir ekosistem olduğunu göstermektedir. Kur'an bu durumu şu şekilde ifade eder: "Siz denizden süs eşyaları çıkarırsınız ve onları takırsınız." (Nahl Suresi, 16:14). Ayrıca Kur'an, yan yana bulunan ve fiziksel bir engel olmamasına rağmen birbirine karışmayan iki denize dikkat çeker. Bu İlahî mucize, günümüz bilimsel verileriyle de doğrulanmıştır. Allah, her iki denizden de inciler ve mercanlar var ettiğini bildirir ve şöyle buyurur: "O iki denizden inci ve mercan çıkar. Öyleyse Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?" (Rahman, 55:22-23). Bu İlahî nimetler, insanlığa sunulmuş büyük armağanlardır ve onların şükürünün yerine getirilmesi istenmektedir.

### d) Yoğun Bulutların Oluşumu

Yağmur, denizlerden gökyüzüne yükselen buharların yoğunlaşması sonucunda meydana gelir. Bu doğal olgu, doğa bilimcileri tarafından bilimsel kitaplarda açıklanmıştır. Kısaca, "Yağmur, denizlerden yükselen buharların üst atmosfere çıkarak yoğunlaşması, bulut halini alması ve rüzgarlar tarafından yeryüzüne doğru yayılması ile gerçekleşir. Bulutlar arasında çarpışmalar sonucu yıldırım ve gök gürültüsü oluşur ve sıcaklık düştüğünde su damlacıkları oluşur; bu damlacıklar yağmur olarak yeryüzüne düşer ya da donarak kar ve dolu halini alır. Yağmur sayesinde bitkiler yeşerir ve yeryüzünde canlılar yayılır" şeklinde özetlenebilir (Tayyib, 1378, c.2 s.278). Aslında, bulutlar gökyüzündeki denizlerdir; buharlaşan su buharı yukarı çıkıp bir süre bulut formunda kalır ve tekrar yere geri döner. Kur'an'da bu döngüye şu şekilde işaret edilir: "Ve semâi zâtil-rec'i: Yine dönen göğe yemin ederim" (Tarık 52: 11). Bu ayette, gökyüzüne yükselen su buharının geri döneceği ve yağmur halini alacağı vurgulanır. Ayrıca, bulutların denizden su buharı alıp yükseğe çıkarak daha sonra tekrar yeryüzüne indiği ifade edilir. (Hüseyni Şah Abdülazimi, 1363, c.14 s.149)

### e) Tedavi ve Şifa

Denizlerin başka bir işlevi de sağlık ve hastalıkların tedavisi konusundaki katkılarıdır. Deniz suyu, azot ve şeker bileşenleri gibi besin maddelerini bolca barındırır. Bu kullanım, yalnızca balık avlamaktan öteye geçer. Denizlerde mikroskobik düzeyde yaşayan organizmalar, tek hücreli bitkisel yapılarıyla tamamen besleyici özellik taşır. Özellikle bu organizmaların 24 saat içinde miktarlarını iki katına çıkarabilmeleri oldukça dikkat çekicidir; çünkü bir buğday tanesinin iki tane olması ya da bir koyunun sayıca artması çok daha uzun bir zaman alır. Bu tür besin kaynakları henüz tam anlamıyla işlenip geniş çapta kullanılamamış olsa da Venezuela gibi bazı ülkelerin sahil bölgelerinde bu ürünlerden elde edilen gıdalar, cüzzam hastalarının tedavisinde kullanılmaktadır. Bu hastalar, her gün yarım kilogram kadar bu besinleri tüketmekte ve bu gıdaların yüksek miktarda protein ile A ve B vitaminleri içermesi sayesinde hastalığın tedavisinde ve vücutlarının güçlenmesinde etkili olduğu gözlemlenmektedir. (Belaghi, 1386, c.2 s.461) Dolayısıyla, denizlerin insanlara sunulan Allah'ın lütfu olarak istifade edilmesi, sağlık ve hastalıkların tedavisi gibi tüm insani ihtiyaçları kapsayan yararlarına işaret etmektedir. (Casiye 25:12; Bakara 2:164)

### 3. Bölüm: Kur'an'ın Çevresel Varlıkların Doğadaki Rollerine Bakışı

Gök, yer ve deniz gibi üç temel çevresel unsurun işlevleri Kur'an'da açıklandığında, bu unsurlarda bulunan varlıklara da dikkat çekmek gerekir. Genel olarak bu varlıklar dört kategoriye ayrılabilir: cansız varlıklar bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Kur'an, bu varlıkların her birini çeşitli şekillerde ele almış ve onların çevre üzerindeki rollerine değinmiştir. Her bir varlık türü, çevresel sistem içinde belirli bir fonksiyon üstlenmiştir. Örnekler üzerinden bakıldığında, Kur'an'ın bu varlıklara ve çevre içerisindeki rollerine ne kadar önem verdiği açıkça görülebilir. Cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar, ekosistemin dengesi ve sürekliliği için hayati bir öneme sahiptir. İnsan ise akıl ve irade sahibi olması nedeniyle hem bu sistemin bir parçası hem de koruyucusu olarak bir sorumluluk üstlenir. Kur'an'ın bu perspektifi, insanın çevreye karşı sahip olduğu ahlakî ve dinî yükümlülükleri daha iyi anlamamızı sağlar. İnsan, hem bu varlıkların işlevlerini anlamalı hem de onlara saygı göstererek çevresel dengeyi koruma sorumluluğunu yerine getirmelidir.

#### a) Cansız Varlıklar ve Doğadaki Rollerini

Doğadaki cansız varlıklar arasında önemli bir yer tutan dağlar, Kur'an'da birçok kez zikredilmiş ve çevre üzerindeki etkileri açıklanmıştır. Dağlar, hem yeryüzünde hem de gökyüzüyle bağlantılı bir şekilde doğanın dengesine katkı sunar. Bu bağlamda, Kur'an dağların yeryüzünü sağlamlaştırıcı işlevini vurgular. Örneğin, bir ayette dağlar, yeryüzünü sabitleyen kazıklara benzetilmiştir: "Ve yeryüzünde sizi sarsmasın diye sabit dağlar yerleştirdik." (Enbiya 21:31) Bu işlevleri sayesinde dağlar, yeryüzünde meydana gelebilecek deprem

gibi doğal afetlerin etkilerini azaltır. Özellikle dağlık bölgelerde depremler daha az zararlı atlatılabilir. Bunun yanında, dağların bir diğer önemli işlevi, yağmur bulutlarını çekerek kar ve yağmurun oluşmasına katkıda bulunmalarıdır. Dağlarda biriken kar ve buz, yavaşça eriyerek su kaynaklarını oluşturur ve şehirler ile yaşam alanlarına yönelir. Kur'an'da bu işlev şu şekilde ifade edilmiştir: "Orada yüksek dağlar ve tatlı su kaynakları var ettik." (Nebe 78:7) Bu bağlamda İmam Cafer Sadık(as)'ın, dağların faydalarını açıklarken verdiği şu örnek dikkate değerdir: "Ey Müfaddal! Dağların birbirine karışık haldeki toprak ve taşlarını düşün. Cahiller onların fazla olduğunu ve bir işe yaramadığını sanabilir. Oysa bu dağlar, yağmur ve karın biriktiği, su kaynaklarının beslendiği, büyük nehirlerin olduğu yerlerdir. Ayrıca dağlarda düzlüklerde yetişmeyen bitkiler ve şifalı otlar yetişir." (Kamerai, 1351, c.4 s.126) Bu açıklamalar, dağların çevresel ekosistemin korunmasındaki temel rollerini gözler önüne sermektedir. Dağlar, hem doğanın dengesini sağlamlaştırır hem de su kaynaklarını besleyerek canlıların yaşamını destekler.

### **b) Bitkiler ve Doğadaki Rollerini**

Bitkilerin varlığı, hayvanlar ve insanlar için yaşamın sürdürülebilirliği açısından hayati bir öneme sahiptir. Kuşlar, memeliler ve böcekler gibi birçok hayvan, bitkilerden doğrudan beslenir ve hayatlarını bitkilerle dolu doğal ortamlarında geçirir. Bu nedenle Kur'an, bitkilerin yaratılışındaki hikmete dikkat çekerek şöyle buyurur: "O, sizin için ekinler, zeytin, hurma, üzüm ve her çeşit meyveyi sudan meydana getirendir." (Nahl 16:11) Ayrıca bitkiler, hayvanlar ve insanlar için yaratılmış bir nimettir: "Sonra yeryüzünü yarıdık, orada tahıllar, üzüm ve sebzeler, zeytinlikler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar yetiştirdik ki bunlar, sizin ve hayvanlarınızın geçimi için bir vesiledir." (Abese 80:26-32) Bitkiler, bazen doğrudan meyve ve sebze olarak tüketilirken, bazen de dolaylı olarak hayvanların sütü veya eti şeklinde tüketilir. Hayvanlar, bitkilerle beslendiği için bu dolaylı tüketim de bitkilere dayanır. Ekolojik açıdan bakıldığında, ormanlar, tarım alanları, bitki örtüsü ve ağaçlar gibi çeşitli bitki türleri, hava ve su kirliliğinin arındırılmasında büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca, bitkiler doğal afetlerin önlenmesinde de benzersiz bir role sahiptir. Örneğin, bitki örtüsü erozyonu önler, sel riskini azaltır ve su kaynaklarını koruyarak çevresel dengeyi sağlar. Bu bağlamda, bitkiler yalnızca besin kaynağı değil, aynı zamanda çevrenin sağlığı ve sürdürülebilirliği için vazgeçilmez bir unsurdur.

### **c) Hayvanlar ve Doğadaki Rollerini**

Hayvanların doğadaki konumları cansız varlıklardan ve bitkilerden çok daha fazladır. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim, hayvanlardan sıkça bahsederek onların yaşamın devamlılığı için oynadığı önemli rollerden söz etmektedir. Bazı ayetler, insanları hayvanların hikmetini tefekkür etmeye davet ederken, bazıları onların yeteneklerini ve sağladıkları ürünleri vurgulamıştır. Kur'an,

hayvanların hem yiyecek ve içecek üretimi sağlayan canlılar olduğunu hem de insanlık için taşıma ve ulaşım gibi hayati işlevler üstlendiklerini belirtir. Çevre perspektifinden bakıldığında, Kur'an'da hayvanların yeri şu şekilde özetlenebilir:

### 1. Hayvanların Yiyecek ve İçecek Kaynağı Oluşu

Hayvanlar, insanların gıda ihtiyaçlarını karşılayan birer doğal fabrika gibidir. Acı otları yiyip süt ve et gibi lezzetli ürünler sunarlar. Kur'an bu işlevlerini şöyle ifade eder: "Allah, sizin için hayvanları yaratandır. Onlardan kimine biner, kiminden beslenirsiniz." (Nahl 16:5) "Şüphesiz, hayvanlarda sizin için bir ibret vardır: Onların karınlarındaki sütle sizi besleriz; sizin için onlarda birçok fayda vardır ve onların etlerini yersiniz." (Nahl 16:66) Örneğin, arılar hakkında şu şekilde buyrulmuştur: "Sonra, bütün meyvelerden ye ve Rabbinin kolaylaştırdığı yolları takip et. Onların karınlarından renkleri farklı bir içecek çıkar ki, insanlar için şifa vardır." (Nahl 16:69)

### 2. Hayvanların Taşıma ve Ulaşım Hizmetinde Kullanılmaları

Hayvanlar, tarih boyunca ulaşım ve yük taşıma gibi işlerde önemli bir yer tutmuştur. İnsanlar, hayvanları uzun mesafeler kat etmek ve yerleşim alanlarını geliştirmek için kullanmışlardır: "Allah, yüklerinizi, yorulmadan varamayacağınız yerlere taşımaları için hayvanları yarattı. Şüphesiz Rabbiniz çok merhametlidir." (Nahl 16:7)

### 3. Hayvanların Çevresel Temizlikteki Etkileri

Hayvanlar, çevredeki doğal dengeyi koruyan unsurlardır. Otçul ve etçil hayvanlar, doğadaki besin zincirinin bir parçası olarak görev yapar. Etçil hayvanlar ve leş yiyici böcekler, çevreyi kirletebilecek ölü organizmaları temizler. Eğer bu hayvanlar olmasaydı, doğa ölü hayvanların sebep olacağı koku ve kirlilikle yaşanamaz hale gelirdi. Bu açıdan, her hayvanın doğadaki rolü, ekolojik dengeyi korumak için vazgeçilmezdir. Bu şekilde hayvanlar, ekosistemin sürdürülebilirliği ve çevresel düzenin korunmasında önemli bir yer tutar. Kur'an, bu hikmete işaret ederek insanlara doğayı ve hayvanları koruma sorumluluğunu hatırlatır.

### d) İnsanlar ve Doğadaki Roller

İnsanın doğa üzerindeki rolü, diğer tüm canlılardan farklıdır çünkü insan, akıl ve irade sahibi tek varlıktır. Bu konum, Allah'ın insana verdiği büyük bir ayrıcalık ve sorumluluğu ifade eder. Kur'an, insana bu üstün konumu ve diğer varlıklar üzerindeki etkisini şöyle açıklar: "Görmez misiniz ki Allah, göklerde ve yerde olan her şeyi sizin hizmetinize sundu ve zahirî ve batınî nimetlerini üzerinize bolca serpti?" (Lokman 31:20) Bu ayette geçen "teshir" (hizmetine sunma), yaratılış düzeninde her şeyin insan yaşamına hizmet et-

mek üzere düzenlendiğini ifade eder. Ancak bu tesir, mutlak bir hakimiyet veya kötüye kullanım anlamına gelmez. Allame Tabatabai, bu durumu şöyle açıklar:”Allah, evrenin tamamını genel bir düzenle yönetmiş ve insanı, bu düzenin en seçkin unsuru olarak akıl ve iradesiyle donatmıştır. Böylece evrenin tüm parçaları, insanın kemale ulaşması için bir düzen içinde hizmet eder.”(Tabatabai, 1374,c.16 s.34)İnsanın üstün konumu, çevre üzerindeki sorumluluğunu da artırır.

Kur’an, gökler, yer, denizler, güneş, ay, gece ve gündüz gibi çevresel unsurların insana hizmet için yaratıldığını bildirir. Bu unsurlar, insanın yaşamını kolaylaştırmak ve zenginleştirmek için uyum içinde çalışır. Bu bağlamda şunları söyleyebiliriz:(**Ra’d** 13:2; **İbrahim** 14:32; **Nahl** 16:12)Göklerdeki yıldızlar, gece ve gündüzün düzeni, ay ve güneşin hareketi, insanların yaşamını kolaylaştırmak için hizmettedir. Denizler, nehirler, ormanlar ve madenler, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli tüm kaynakları sağlar.

Ancak, bu üstünlük ve hizmetkârlık anlayışı, insanı kibir ve bencillığe sürüklememelidir. İnsan, doğa üzerindeki bu hakimiyetini yalnızca Allah’ın rızasına uygun bir şekilde kullanılmalıdır. Aksi takdirde, çevresel unsurlara verilen zarar, insanın kendi varlığına yönelik bir tehdit haline gelir. Kur’an, insana verilen bu nimetlerin birer emanet olduğunu hatırlatarak, insanın çevreden istifade etmesini üç ana temada gerçekleşmesini emreder. İlk olarak **Emanet Bilinci**: İnsan, çevresel unsurları Allah’ın bir lütfu ve emaneti olarak görmeli, onları korumalı ve iyileştirmelidir. İkinci olarak **Doğru Kullanım**: Çevresel kaynakların israf edilmeden ve bilinçli bir şekilde kullanılması gerekir ve son olarak **Koruma ve Onarım**: Çevrenin bozulması durumunda, insana düşen görev bu zararları telafi etmektir.

Sonuç olarak, insan, doğanın yalnızca bir parçası değil, aynı zamanda onun koruyucusu ve yöneticisidir. Bu sorumluluğu yerine getirmemesi durumunda, doğa, insan yaşamı için bir tehdit unsuru haline gelebilir. Dolayısıyla, insanın çevreye olan sorumluluğu, yalnızca bireysel yaşamı değil, gelecek nesillerin varlığını da etkileyen hayati bir görevdir.

### a) İnsanın Çevreye Karşı Sorumlulukları

İslam çevreye karşı insan sorumluluklarına dair kapsamlı bir görüş sunmaktadır. Çevreye özen göstermenin yalnızca kişisel bir tercih meselesi olmadığını, aynı zamanda Kur’an ve İslamî öğretilerden türetilen köklü bir dinî ve etik yükümlülük olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu doğrultuda insan, her canlının yaşam alanında hak sahibi olduğunu idrak ederek olaya bakmalıdır. Kur’an-ı Kerim, yeryüzündeki nimetlerin herkes için yaratıldığını şöyle ifade eder:”O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.” (Bakara 2:29)Bu ayet, insanın doğayı yalnızca kendisi için değil, tüm varlıklarla paylaşması gerektiğini açıkça belirtir. Doğadaki tüm canlılar -gelecek nesiller, hayvanlar ve bitkiler dâhil- insanın çevreye dair tutum ve davranışlarından etkilenir. Dolayısıyla



insan, çevreyi koruyarak tüm varlıkların yaşam hakkına saygı göstermelidir. Doğanın korunması, Allah'a şükretmenin bir ifadesidir. Kuran, yaşamın bir nimet olduğunu ve bu nimete uygun davranılması gerektiğini vurgular: "Biz size yeryüzünde egemenlik verdik ve orada geçiminiz için çeşitli yollar sağladık. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!" (Araf 7:10) İnanç ve etik kurallar çerçevesinde yapılan literatür taramasında belirlenen temalara göre bu sorumluluklar genel hatlarıyla şu şekildedir:

### 1. Dünyayı İlahi Bir Emanet Olarak Görmek

Allah'ın Kur'an'ı Kerim'de insanoğluna yönelik yeryüzüne ve kaynaklarına bakma sorumluluğunu verdiğini ifade eden "Emanet" kavramı kullanılmaktadır.(Ahzap 33:72) Fakat görülen şu ki çevreyi koruma amacı güden çevre politikaları, teorik düzeyde kalmış ve kültürel çevresel hedeflere yönelik pratikte bir uyum sağlanmamıştır. Bu bağlamda, insanın çevre ile olan ilişkisini değiştirmeye yönelik umut, yeterince sunulmamıştır. Bununla birlikte, insanın çevre ile olan ilişkisinin yeniden tanımlanması gerektiği ve bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için değerlerin yeniden ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Dinî değerler üzerinden insanın doğa ile olan ilişkisini yeniden şekillendirme düşüncesi, Kur'an ayetleriyle derinlemesine bir şekilde analiz edilebilir. (Sadeghi Rosh, 1394)

Kur'an'ın çevreye ve insanın doğa ile olan ilişkisine dair bakışı, Batı'nın bakış açısından farklıdır. İslam'ın öğretilerine bakıldığında, insanın doğa ile uyum içinde yaşaması gerektiği ve doğanın da insana hizmet için yaratıldığı vurgulanmaktadır. İnsan, çevresine karşı sorumludur ve bu sorumluluk, doğayı bozmak veya israf etmek değil, onu korumak ve ona saygı göstermek şeklinde bir anlayışa dayanır. Kur'an, insanın doğa ile olan ilişkisinde dengeyi korumasını ve doğaya zarar vermemeyi öğütler. İnsanlık, doğanın bir parçası olarak, bu dengeyi gözetmekle yükümlüdür. Bu sorumluluk, insanın sadece dünya yaşamı için değil, ahiret hayatı için de önemlidir. (Hashemi Ali Abadi, 1398) Bu güven, insanların gezegenin mutlak sahipleri olmadığını, aksine şimdiki ve gelecek nesiller için gezegenin korunmasıyla görevli bakıcılar olduğunu ima eder. Bu kavram, bir hesap verebilirlik duygusunu teşvik eder ve tüm canlıların refahını garanti eden sürdürülebilir uygulamalara olan ihtiyacı vurgular. Doğal kaynakları doğru kullanmamak, hem insanın hem de diğer varlıkların zarar görmesine neden olur. Aşırı kullanım veya kötüye kullanım, çevrenin dengesini bozar ve telafisi zor zararlar ortaya çıkarır. Kuran, doğanın bazen zararlı unsurlara karşı kendisini savunabileceğini ve adaletin sağlanması için harekete geçebileceğini şu ayette belirtir: "Bunlar, zulmettiklerinde yok ettiğimiz şehirlerdir ve helakleri için belirli bir vakit tayin ettik." (Kehf 18:59)

İslamın öncüleri de insanın çevreye olan sorumluluğunu vurgulamış ve bu sorumluluğun sınırlarını belirlemişlerdir. İmam Ali(as)'ın bu konudaki

uyarısı şöyledir:”Allah’tan korkun ve takva sahibi olun, çünkü sizler Allah’ın kullarından, şehirlerden, evlerden ve hayvanlardan sorumlusunuz.”(Seyyid Razi. 1414, s.242)

## 2. Doğayla Etkileşimlerde Adalet ve Dengeyi Korumak

Kur’an-ı Kerim yaratılışta mizanın ( *denge* ) korunmasının önemini vurgular .Zamanla doğada, özellikle de insanın etkisiyle, çevre kirlenmiş ve bozulmuş, bazı bölgelerde yaşam koşulları kötüleşmiş ve doğal dengenin bozulmasına yol açan süreçler başlamıştır. Bunun sonucu olarak, doğal yaşamın sürdürülebilirliği ve çevresel denge, tehdit altına girmiştir. Ancak Kur’an, çevreyi koruma ve dengeyi sağlama konusunda birçok öğüt sunmaktadır. Kur’an’da, her şeyin bir düzen ve uyum içinde yaratıldığı, her varlığın bir diğerine bağlı olarak işlediği ifade edilmektedir. (A’la 87:2) Bu, çevrenin korunması gerektiğine dair bir mesajdır. Her bir canlı ve doğadaki her parça, büyük bir sistemin parçasıdır ve bu sistemin bozulması, tüm yaratılışın dengesini tehdit eder. İnsan, bu yaratılışın bir parçası olarak, çevreye zarar vermekten kaçınmalı ve bu dengeyi koruma sorumluluğunu üstlenmelidir.

Kur’an’a göre insanın çevreye karşı sorumlulukları, yapılması gerekenler ve kaçınılması gerekenler şeklinde iki ana kategoriye ayrılabilir. Bu yaklaşım, insanın çevre üzerindeki rolünü ve önemini daha açık bir şekilde ortaya koyar.Doğru davranışlarla çevre korunabilirken, yanlış uygulamalar ekolojik dengeyi bozarak insan ve diğer canlıların yaşamını tehdit edebilir.

### a) Yapılması Gerekenler

#### 1) Üretim

Çevre, insanın kullanımına cömertçe sunulmuş bir emanettir.Toprak, su ve güneş ışığı gibi doğal kaynaklar, insanın üretim yapabilmesi için bir araya gelmiştir.İnsan, bu kaynakları kullanarak tarım ve hayvancılık gibi alanlarda üretim yapmalı ve hayatın her alanında kalkınmayı sağlamalıdır. Kuran, üretim ve çalışmaya büyük önem verir ve insanları İlahî nimetlerden faydalanmak için çaba göstermeye teşvik eder.Cuma namazı bağlamında şu şekilde ifade edilmektedir:”Namaz kılındığında, yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütundan arayın...” (Cuma 62:10)Başka bir ayette ise insanın sahip olduğu imkanlar şöyle dile getirilir:”Biz size yeryüzünde bir yer verdik ve orada size geçim yolları sağladık...” (Araf 7:10)Bu ayetler, insanın topraktan faydalanarak tarım yapmasını, hayvan yetiştirerek geçimini sağlamasını işaret eder. Kuran, bu çerçevede peygamberleri örnek şahsiyetler olarak sunar ve onların da üretime katıldıklarını gösterir.Örneğin:Hz. Şuayb, hayvancılıkla uğraşıyordu ve kızları bu alanda ona yardımcı oluyordu. Hz. Musa, Hz. Şuayb’a yardım ederek hayvancılık faaliyetlerine katıldı. (Kasas 28:27)Hz. Adem, hem tarım hem de hayvancılıkla meşguldü; oğlu Habil ve Kabil’in kurban sunumları bu faaliyetlerin bir göstergesidir.(Maide 5:27)Hz. Davud, zırh üretimiyle meşguldü ve

demiri elleriyle yumuşatabiliyordu”Ona demiri yumuşattık ve dedik ki: Geniş zırhlar yap ve halkalarını ölçülü yap.” (Sebe 34:10-11)Hz. Nuh, marangozluk yapıyordu ve gemi inşa ederek bir kurtuluş vesilesi sundu.(Ankebut29:15)Hz. Yusuf, tarım yöntemlerini geliştirerek yedi yıllık kıtlık döneminde toplumu bu felaketten kurtarmıştır.(Yusuf 12:47)Bu örnekler, Kuran’da üretimin ne denli önemli olduğunu ve çevrenin bu üretimi destekleyecek şekilde insanın hizmetine sunulduğunu açıkça göstermektedir.Bu anlayış, çevrenin korunması ve sürdürülebilir kalkınma açısından gerekli bir kuraldır.

Kuran ayetlerinin yanında hadislerde de üretim ve çevre konularına büyük önem verilmiştir. Örneğin, ağaç dikmenin teşvik edildiği bir hadiste Peygamber Efendimiz (s.a.a.) şöyle buyurmuştur: “Kıyamet kopacak olsa ve birinizin elinde bir fidan varsa, onu dikebilecekse, mutlaka dikmelidir. Çünkü bu, Allah katında kendisine sevap kazandırır.”(Horremşahi, 1376, s.676)Bu, üretimin ve çevrenin korunmasının İslam’daki önemini vurgulayan bir örnektir. Yine aynı şekilde İmam Cafer Sadık(as) şöyle buyurmuştur:”Allah katında tarımdan daha sevimli bir iş yoktur. Allah’ın gönderdiği bütün peygamberlerİdris nebi hariç tarımla uğraşmışlardır.”(Ârâm, 1380, c.5 s.509) Bu sözler, tarım ve üretimin ne kadar kıymetli ve teşvik edilen bir faaliyet olduğunu gösterir.

İnsanlığın enerji üretimi ihtiyacı da önemli bir üretim alanıdır.Geçmişte enerji ihtiyaçları daha basitti; ısınma ve yemek pişirme için fosil yakıtlar kullanılıyordu.Ancak zamanla teknolojiyle birlikte enerjiye olan talep arttı ve bu, ormanların ve madenlerin tahrip edilmesine yol açtı.Bu tür bir üretim ve tüketim anlayışı, çevreye büyük zararlar verebilir.Bu nedenle, güneş enerjisi gibi yenilenebilir enerji kaynaklarına yönelmek ve zararlı fosil yakıtlardan kaçınmak çevre koruma açısından gereklidir.

## 2)Koruma

Çevrenin korunması tüm insanlık için bir görevdir.Çevre, tüm canlıların yaşadığı bir gemiye benzetilebilir; bu geminin zarar görmesi veya batması, tüm canlılar için büyük bir zarar doğurur.Kuran, çevreye verilen önemi vurgulayarak, doğaya zarar vermeyi ve canlıları, özellikle hayvanları ve bitkileri, sebepsiz yere yok etmeyi haram kılmıştır.Kuran’da çevreye ve onun korunmasına yönelik genel emirler bulunmaktadır. Allah, insanların yaşamı için gerekli olan şeylere yemin eder, bu da çevrenin önemini ortaya koyar. Örneğin, Kur’an’da şöyle buyurulmuştur: “Güneşe ve onun yaydığı ışığa, ayın güneşin ardından geldiğine, günü ortaya çıkaran güneşe, gecenin onu örtmesine, gökyüzüne ve onu bina edene, yeri ve onu yayana...” (Tahrim: 1-6). Bu ayetler, çevrenin önemini ve insan için vazgeçilmez olduğunu ifade eder.

Çevrenin yaşamımızdaki işlevine de dikkat çekilmiştir. Örneğin, gökyüzünün yağmur yağdırması, yeryüzünün insanların dinlenmesi için bir alan olması ve denizlerin ulaşım ve taşımacılık için kullanılması Kuran’da

şöyle açıklanır: “Gökyüzünü ve yeri, gece ve gündüzün geçişini, denizlerde insanların faydası için yüzen gemileri, Allah’ın gökyüzünden indirdiği ve ölü toprakları canlandıran suyu ve o suyla yeryüzünde çeşit çeşit canlıları barındıran Allah’ın kudretine işaretlerdir.” (Bakara: 164). Bu ayetler, çevre unsurlarının insan yaşamı için ne kadar gerekli olduğunu ve bu unsurların yaratılış amacını vurgular. Allah, insanlara bu nimetleri kullanmaları için verilmiş birer emanet olarak sunar ve bu nimetlerin korunmasını ister.

Kuran, çevreyi korumanın önemini belirtirken aynı zamanda çevreye zarar vermektan sakınılmasını emreder. Bu, Allah’ın insanlara verdiği nimetlere karşı bir teşekkür ve sorumluluk olarak değerlendirilir. “Biz, yeri sizin için yaşanabilir kıldık; bunda hayvanlarınız da var, sizin için rızkınız da...” (Sad: 26). Bu ayet, çevrenin korunması gerektiğini ve insanların, doğayı kullanırken dengeyi gözetmesi gerektiğini ifade eder. İlahî kitabın öğretileri, çevreyi sadece fiziksel bir alan olarak değil, tüm yaratılışın uyum içinde işlediği bir sistem olarak görür. İnsan, bu sisteme zarar vermek yerine ona katkı sağlamalıdır. Bu, sadece insanın sorumluluğu değil, aynı zamanda onun varlık amacıdır. (Sâki. 1394)

Bu denge, insanlar da dahil olmak üzere tüm unsurların hayati bir rol oynadığı karmaşık bir bağlantı ağı olarak tasvir edilir. Bu dengeyi sorumsuz eylemlerle bozmak, İlahî düzenin ihlali ve adalet ilkelerine aykırı bir ihlal olarak kabul edilir. İnsanlar, bu karmaşık ağdaki yerlerini tanımaya ve uyumu ve sürdürülebilirliği teşvik eden şekillerde hareket etmeye teşvik edilir.

Bazı krizler; çevresel krizlerin çözülmesiyle ilgili olarak, iki ana bakış açısı bulunmaktadır. Birincisi, dini bakış açısı olup, sorunların çözülmesi için uzak durulması ve dinî eğitimlerle yönlendirilmesi gerektiğini savunur. Diğer tarafta ise, dinî öğretilerden elde edilen ilkelerle, çevre sorunlarına farklı bir yaklaşım sergilenir. Burada, çevreyi koruma ve sürdürülebilirlik için doğrudan bir ahlaki ve dinî sorumluluk olduğu düşünülür. Bu sorunun çözümüne dair öneri, bir çevre sisteminin tasarlanmasıdır. İslam toplumunda, çevreyi tahrip etmek değil, aksine bu sistemin kendi içinde doğanın kaynaklarını iyileştiren bir yapı oluşturulması gerektiği vurgulanır. Hem çevresel sürdürülebilirliği sağlamak hem de toplumsal dengeyi kurmak, İslam’ın doğaya bakış açısıyla mümkün olacaktır. (Faráhání Fard ve Mohammadí, 1390)

İnsanın çevreyle olan ilişkisi, diğer tüm canlılardan farklıdır, zira insan akıl ve iradeye sahip tek varlıktır. Bu yüce konum, Allah tarafından tüm yaratılmışların insanın emrine verilmesiyle taçlandırılmıştır. Kur’an’da şöyle buyrulmaktadır: “Görmüyor musunuz ki Allah, göklerde ve yerlerde olan her şeyi sizin emrinize verdi ve size açık ve gizli nimetlerini bolca sundu?” (Lokman, 31/20). Bu yaratılış emri, insanların tüm varlıkları kendi ihtiyaçları doğrultusunda kullanmasını, ancak bu süreçte sorumluluklarını unutmamasını ifade eder. İslam’a göre, bu tesmiyenin anlamı yalnızca doğa olaylarının

insanın hizmetine sunulması değil; aksine, doğanın korunması ve ona zarar verilmemesi gerektiğidir.

Kur'an, insanı çevresine ve doğaya özen göstermeye teşvik eden ayetlerle doludur. Örneğin, Allah'ın yaşam için sunduğu tüm şartlar, insanı doğru kullanmaya ve çevresini korumaya yönlendirir. "Biz yer yüzünü ve içindekileri sizin hizmetinize sunduk" (Casiye, 45/13) ayeti, insanın doğayla uyum içinde yaşaması gerektiğini vurgular. Bu noktada, çevrenin korunması gerektiği hususunu Kur'an, hikmetli bir şekilde insanlara hatırlatır. Bu hatırlatmalar, doğanın sadece yaşam kaynağı değil, aynı zamanda insan için bir emanet olduğunu ifade eder.

Çevreyle ilgili sorumlulukların, insanların hayatında uzun vadeli sonuçlar doğuracağına dikkat çekmek gerekir. Allah, insanların doğa ve çevreyle olan ilişkisinde, yaşamak için gereken nimetleri sunarken, onları bu nimetleri kullanırken etik kurallara uymaya çağırır. Bu bağlamda Kur'an, çevrenin korunması için spesifik hükümler ve örnekler sunar. Örneğin, Hz. Adem ve iki oğluyla ilgili kıssa, çevre bilincine dair önemli bir ders içerir. Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "Sonra Allah, ona bir kuş gönderdi ki, yere bir çukur açıp kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona gösterebilir." (Maide, 5/31). Bu ayet, çevreye zarar vermemek ve atıkları doğaya bırakmamak adına önemli bir ders niteliğindedir.

Peygamberlerin de çevreyi koruma noktasında örnek teşkil eden davranışları, bu sorumluluğu ne kadar büyük olduğunu gösterir. Örneğin, Hz. Nuh'un Allah'ın emriyle her hayvan çiftini gemisine alması, türlerin yok olmasını önleyerek ekosistemin korunmasını sağlamıştır: "Ve biz, her çiftten bir çiftini gemiye bindirdik." (Hud, 11/40). Ayrıca, İslam'da ibadetlerin dahi çevreyi koruma esasına dayandığı görülür. Mekke'de yapılan Hac ibadeti sırasında, ağaçların kesilmesi ve doğanın zarar görmesi büyük günah sayılır: "Allah'ın evini ziyaret edenlerin, çevreye zarar vermemesi gerekir." Bu tür hükümlerin, insanların çevreye karşı sorumlu olmasını sağladığı ve doğanın korunmasının İslami bir zorunluluk olduğuna işaret ettiği açıktır. (Makarim Şirazi, 1374, c.5 s.8)

Kur'an'da, bir insanın hayatını kurtarmanın tüm insanları kurtarmak gibi değerli olduğu belirtilir: "Kim bir insanı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur." (Maide, 5/32). Bu ayet, canlıların korunmasına yönelik teşviklerin bir yansımasıdır ve insanın çevreye olan sorumluluğunu vurgular.

Peygamber Efendimiz (s.a.a) de çevreye saygı ve doğanın korunması konusunu çeşitli hadislerde dile getirmiştir. Örneğin, bir hadiste şöyle buyurur: "Yeryüzüne iyi bakın; çünkü o sizin annenizdir." (Mecdi, 1369, s.178) Bu, doğaya ve çevreye özen göstermek anlamına gelir.

İmam Cafer (as), çevreye saygı göstermenin ve doğayı korumanın önemini vurgulamıştır. Bunun bir örneği, peygamberimizin savaş sırasında çevreye zarar verilmemesi gerektiğine dair yaptığı uyarıdır. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Peygamber, savaşa gidenlere şöyle öğüt verirdi: ‘Palmiye ağaçlarına ateş vurmayın ve insanları suda boğmayın, hiçbir meyve ağacını kesmeyin, ekinlerini ateşe vermeyin.’ Bu hadiste, çevreye zarar vermemenin, doğanın korunması gerektiğinin ve bu bilinçle hareket etmenin gerekliliğinin altı çizilmektedir. Ayrıca savaş sırasında dahi çevreye zarar verilmemesi gerektiğini belirtir: “Savaş sırasında ağaçları yakmayın, meyve ağaçlarını kesmeyin, hayvanlara zarar vermeyin.” (Tabatabai, 1378, c.1 s.85)

Sonuç olarak, çevre bilinci ve doğanın korunması, İslam’ın temel prensiplerinden biri olarak karşımıza çıkar. Allah’ın ve peygamberlerin öğretileri, insanların çevreyle olan ilişkisini sorumlu ve bilinçli bir şekilde yürütmesi gerektiğini gösterir. Bu sorumluluk, insanın hem kendi hayatını hem de gelecek nesillerin yaşam alanlarını sürdürülebilir kılmak için kaçınılmaz bir gerekliliktir.

### 3) İslah (Düzeltilme)

Doğal olarak her şey zamanla yıpranır ve onarıma, iyileştirmeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle, insanın çevreye karşı sorumluluklarından biri de Kur’an’a göre çevrenin ıslahı ve imarıdır. Bu bağlamda, Allah’ın çevrenin iyileştirilmesine yönelik iki tür buyruk verdiğine dikkat çekilebilir. İlki, çevrenin genel olarak ıslahına yönelik genel buyruklardır; ikincisi ise çevreyi iyileştirme ve imar etmeye dair spesifik örnekleri ifade eden buyruklardır.

Kur’an’da çevrenin ıslahına dair genel buyruklardan biri, “O, sizi yeryüzünden yarattı ve onu imar etmenizi emretti” (Hud, 61) ayetinde yer almaktadır. Bu ayette “istimâr” kelimesi kullanılmıştır; bu kelime genel anlamda “imar etme” anlamına gelir. İmar, sadece çevrenin güzelleştirilmesi değil, aynı zamanda insanın onun yönetimini üstlenmesi ve gerekli araçları hazırlaması anlamına gelir. (Makarim Şirazi, 1374, c.9 s.15)

Kur’an’da çevrenin imarına özel bir dikkat de gösterilmiştir. Örneğin, cami inşa edenler ve bu konuda çaba harcayanlar övülmüştür. “Allah’ın mes-citlerini yalnızca Allah’a ve ahiret gününe iman eden, namazı kılan kişileri imar eder” (Tevbe, 9:18) ayeti bu konuda bir örnektir. Ayrıca, Zülkarneyn’den bahsedilirken, onun topluluklar için barajlar ve yapılar inşa ettiği, insanların sorunlarını çözüme kavuşturduğu belirtilir: “Onlar (Zülkarneyn’e) ‘Yecüc ve Mecüc bu bölgede bozgunculuk yapıyor. Aramızda ve onların arasında bir set inşa etmemiz için sana yardım edelim mi?’ dediler.” (Kehf, 18:94) Zülkarneyn ise, “Rabbimin bana verdiği güç daha hayırlıdır. Beni, size güçlü bir set inşa etmek için yardım ederim” (Kehf, 18:95) diyerek bu sorumluluğu yerine getirmiştir. Bununla birlikte Kur’an’da Hz. Süleyman’ın cinleri inşaat için çalıştırdığı, onların büyük yapılar ve araçlar inşa ettikleri anlatılır: “Cinlerio-

nun emrine verdik; her yapı ustasını ve dalgıcı onlardan kıldık.” (Sebe’, 34:12) Yine, “Süleyman ne isterse onun için yaparlardı; tapınaklar, heykeller, büyük boyutlu havuzlar ve sabit kazanlar gibi” (Sebe’, 34:13) veya Allah’ın emriyle İbrahim peygamberin, Kabe’nin temellerini yeniden inşa etmesi ve bu Allahî ibadet merkezinin yeniden tevhit inancının sahip olan kimselere açılması konumuza örnek gösterilebilir: “İbrahim ve İsmail, Kabe’nin temellerini yükseltirken...” (Bakara, 2:127) Bu olay, sadece ibadet yerinin değil, aynı zamanda Mekke şehrinin temellerinin atılması ve orada yaşam merkezinin oluşması için bir başlangıçtır.

Bu ayetler, İslam’ın çevreyi koruma, imar etme ve insanların bu konuda bilinçli ve sorumlu davranmalarını gerektiğini gösterir. Çevre, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli bir kaynaktır ve onun korunması, insanın bu dünyada ve ahiretteki sorumluluğunun bir parçasıdır.

İbrahim peygamber’in, Hacer ve İsmail’i Allah’ın emriyle Mekke’ye götürüp burada Zemzem’in fışkırmasını sağlaması, şehrin hayat bulmasını ve yaşanabilir hale gelmesini temin eden bir başka örnektir. Zemzem’in su kaynağı, Mekke’nin çorak ve susuz ortamını yaşam için elverişli kılarken, bu olay çevrenin abad olmasına dair bir örnek teşkil eder.

Ayrıca, Kur’an’da Hz. Musa ve Hızır’ın, altında bir hazine bulunan iki yetim çocuğa ait duvarı yeniden inşa edilmesi, bu tür davranışların çevre ve toplumun yararına olduğunu gösteren önemli bir örnektir: “Ve duvarı da inşa ettik; altında bir hazine vardı ve o çocukların babaları salih kimselerdendi.” (Kehf, 18:82) Bu eylem, çevrenin korunması ve iyileştirilmesinin, toplumun geleceğini güvence altına almak için gerekli olduğunu ortaya koyar. Bu örnekler, İslam’da çevreye olan sorumluluğun, sadece korunma değil, aynı zamanda onu imar ve abad etme noktasında da önem taşıdığını gösterir.

## **b) Yapılmaması Gerekenler**

### **1) İsrâf**

İsrâf, Kur’an’da şiddetle kınanan bir davranıştır ve hayatı sürdüren araçların israfının, yani gereksiz yere fazla kullanımının önlenmesi gerektiği anlamına gelir. Çevreye en büyük zararlardan biri israftır. İsrâf, gıda tüketimi, enerji üretimi ve diğer yaşam gereksinimlerinin fazlaca ve gereksiz yere harcanmasını içerir. Kur’an, “İsrâf etmeyin; şüphesiz ki Allah, israf edenleri sevmez” (A’raf, 7:31) buyurur. Ayrıca, “Ve israf etmeyin, çünkü Allah israf edenleri sevmez” (İsra, 17:26) ayeti, israfın ne kadar büyük bir kötülük olduğunu vurgular. İslamî öğretilerde israf, sadece maddî varlıkların israfı değil, aynı zamanda çevreyi koruma ve kaynakların sürdürülebilir kullanımı açısından da önemlidir. Allah, israf edenlerin cezalandırılacağını belirtir: “İsrâf edenler ateş ehliindedir” (Furkan, 25:68) ve “Allah, israf eden ve çok yalan söyleyen kimseyi hidayet etmez” (Gafir, 40:28) İsrâf, çevreyi tehdit eden bir davranış

olarak, doğal kaynakların israfını ve çevresel dengenin bozulmasını doğurur, bu da canlıların ihtiyaçlarının karşılanamayacağı anlamına gelir.

Kur'an, Allah'a karşı sorumluluk içinde olan insanların, verilen nimetleri uygun bir şekilde kullanmasını ister. Örneğin, Firavun'un örneğinde, onun toprakta zorbalık ve israf içinde olduğu açıklanmıştır: "Firavun, yeryüzünde kibirlenerek ve israf edenlerden biri olarak hüküm sürdü" (Yunus, 10:83) Bu örnek, israfın çevre ve toplum için ne kadar tehlikeli olabileceğini gösterir. İsfaf, özellikle su kaynakları gibi doğal kaynakların yanlış kullanımını içerdiğinde, bu durum bitki ve hayvanların susuz kalmasına ve kuruma tehlikesine yol açabilir. Bu da ekosistemlerin zarar görmesine ve bazı türlerin yok olmasına neden olabilir.

## 2) Bozma (İfsad)

Bozulma, bir şeyin denge ve düzeninden sapması anlamına gelir; bu, az veya çok olabilir ve ıslahın karşıtıdır. Kur'an, bozulma (ıfsad) ve ıslahı sıkça karşılaştırır ve "Yeryüzünde, ıslah edildikten sonra, bozulma yapmayın" (A'raf, 7:56) diyerek insanları uyarır. Münefiklerin, "Biz ıslah ediciyiz" dediği bir yerde, bozgunculuk yapmaktan kaçınmaları gerektiği belirtilir. Allah, yeryüzünde bozgunculuk yapanları ve çevre için tehlike oluşturanları uyarır: "Ve ne zaman bir güç ve yönetim sahibi olursa, yeryüzünde bozgunculuk ve tahribat yapmaya çalışır, ekini ve nesli yok eder. Oysa Allah, bozulmayı ve tahribatı sevmez" (Bakara, 2:205)

İnsan, evrendeki en önemli varlık olarak hem ıslah edici olabilir hem de bozgunculuk yaratabilir. Allah, insanı tüm varlıklardan üstün kılmış ve ona evrenin düzenini yönetme yetkisini vermiştir: "Biz insanları şereflendirdik, onları karada ve denizde taşıdık, temiz rızıklarla rızıklandırdık ve yarattığımız birçok varlıktan üstün kıldık" (İsra, 17:70) Bu nedenle insan, yanlış ve dikkatsiz davranışlarıyla doğayı tehlikeye atar; Kur'an, "Karada ve denizde, insanların elleriyle işlediği kötü davranışlar yüzünden bozulma ve tahribat ortaya çıkmıştır" (Rum, 30:41) buyurur. Kur'an, çevrenin doğru bir şekilde kullanılması için, Allah'ın nimetlerinden dengeli bir şekilde faydalanılmasını ve bozmaktan kaçınılmasını öğütler: "Yiyin ve için, ama yeryüzünde bozgunculuk ve kargaşa yaratmayın." (A'raf, 7:31) İslam'ın çevreye verdiği önem, daha fazla araştırmayı gerektiren bir konudur. Ancak bu yazı, Kur'an merkezli bir çalışma olduğu için çoğunlukla ayetlere odaklanılmıştır.

## 3. Sorumlu Tüketim Bilinci ve Kaynakları Korumak

Dinî kaynaklarda insanlar, yalnızca ihtiyaç duyduklarını tüketmeye, gereksiz israftan kaçınmaya ve kaynakları gelecek nesiller için kullanılabilirliğini garanti altına alacak şekilde kullanmaya teşvik edilirler. Bu durum belirlenmiş bir yükümlülük üzere yapılmalıdır. "İnsan, tüm insanlığın sahip olduğu ve hedefleri doğrultusunda hareket ettiği bir varlık olarak dünyaya



gelir. Ancak, Allah'ın emirlerine göre, insan doğayla uyum içinde hareket etmeli, kendi çevresiyle barış içinde olmalı ve doğaya zarar vermemelidir. Aksi takdirde, doğa ile uyumsuzluk ve karşıtlık oluşur. Bu çelişkiler ve tahribatlar insanın kendi içinde ve çevresinde bir bozulma yaratır. Allah, insanı doğayla uyum içinde hareket etmeye ve ona zarar vermemeye yönlendirmiştir. Kur'an, bu konuda insanlara doğru yolu gösteren ve doğa ile barış içerisinde yaşamalarını sağlayacak rehberlikte bulunur." (Hâşemî Ali Âbâdî, 1398)

#### 4. Her Türlü Yaşama Saygı Duymak

İslam hayvanlara karşı şefkat ve nezaket göstermeyi bir erdemlik olarak kabul etmektedir ve insanlar sadece yaşamlarını sürdürebilmek için başka bir hayvanın yaşamına son verebilirler ve bunun dışında diğer canlılara zarar vermek yasaklanmıştır. Bu durum, tüm canlıların içsel bir değere sahip olduğu ve şefkatle muamele görmeyi hak ettiği yönündeki İslami inancı yansıtır. Buna örnek olarak şu fikhî hüküm verilebilir "eğer bir hayvan susuz ise bir müslüman abdest almak için ayırdığı suyu o hayvana vermeli ve teyemmüm ile namaz kılmaldır" (Khomeini, 1424 H.,c.1 s.375) Ayrıca, yaratılıştaki dengeyi koruma kavramı, biyolojik çeşitliliği korumak ve tüm canlıların yaşam alanlarını korumak için doğal bir sorumluluk olduğunu ima eder."Doğanın düzeni ve insanın bu düzenle ilişkisi, doğanın bozulması ve ekosistemlerin tahrip olmasından dolayı bir dizi soruna yol açmaktadır. İnsanların çevreye olan olumsuz etkileri, doğal sistemlerin dengesini bozmakta ve bunun sonucu olarak çevresel krizler meydana gelmektedir. Bu bağlamda, doğa ile uyumlu bir yaşam tarzı benimsemek, hem bireysel hem de toplumsal sorumluluk gerektiren bir konu olmuştur. İnsan, doğal kaynakları kullanırken dikkatli olmalı ve çevreyi tahrip etmeden yaşamını sürdürmelidir." (Neccarpuriyan, 1390)

#### 5. Çevresel Farkındalığa Teşvik Etmek

Çevresel sorumluluk konusunda İslamî öğretiler farkındalığın aktif olarak artırılması gerektiğini savunuyor. Bu durum, çevre yönetiminin önemini vurgulayan Kur'an ayetlerinin ve rivayetlerin başkalarını eğitmek amacıyla kullanılması gerektiğini gösterir. Bu bilgiyi yayarak, bireyler hem kişisel hem de kolektif çalışmalarla çevremizi korumak için bütünleşmelidir.

İnsanların doğada gerçekleştirdiği faaliyetler, çevreyi olumsuz etkileyen sonuçlar doğurmaktadır. Bu olumsuz etkilerle mücadelede çeşitli strateji ve bakış açıları önerilmektedir. Küresel ölçekte, bu tahrip edici faaliyetlerin etkileri açıkça görülmekte olup, çevre ile olan ilişkiyi inceleyen araştırmalar, insan ve çevre arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır." (Sadeghi Rosh, 1394)

#### 6. Çevreyi Korumak İçin Etik Bilginin Kullanılması

"İnsan, bilimsel yetenek ve kapasite açısından, yeryüzü ve gökyüzü ile ilgili varlıkları kontrol etme gücüne sahip olabilir. Ancak, maalesef insanlar,

bu bilimsel yetenekleri zaman zaman kötüye kullanarak, hayvanlar, bitkiler ve diğer canlılar üzerinde zarar verici etkiler yaratmaktadır. Doğadaki tüm varlıklar, kendilerini korumak ve devam ettirebilmek için belirli kanunlara ve düzenlemelere tabidir. Ne yazık ki insanlık; bilimsel bilgiyi, atom bombası yapımı gibi yıkıcı amaçlarla kullanmakta ve doğaya zarar veren eylemlerde bulunmaktadır.” (Fereidunpour, 1397) Ancak, bu gün yaşadığımız dünyada müşahade edilen durum insanlığa çevresel bozulma konusunda tehlike uyarısında bulunarak teknoloji veya bilgiyi kötüye kullanmanın kötü sonuçlar doğuracağını bildirmektedir.

### **Sonuç**

İslam’da çevreye verilen önem, insanın bu dünyadaki rolü ve sorumlulukları açısından büyük bir yere sahiptir. Kur’an ayetleri ve hadisler, doğanın korunmasının ve çevre bilincinin geliştirilmesinin önemine dair açık öğretiler sunar. İslam’ın bu konudaki öğretisi, doğayı Allah’ın bir emaneti olarak görüp ona saygı gösterilmesini öngörür. İnsan, yeryüzündeki her şeyin muhafızı ve yöneticisi olarak, doğal kaynakların adil ve sürdürülebilir bir şekilde kullanılması konusunda uyarılır. Çevreye zarar veren davranışlardan kaçınmak, israf ve bozulma gibi eylemlerden sakınmak İslam’ın temel ilkelerindedir. Kur’an, insanları çevreyi korumaya ve onu tahrip etmemeye teşvik eder. Örneğin, doğanın dengesine zarar vermekten kaçınılması gerektiği belirtilir; bu, sadece çevresel bir sorumluluk değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülüktür. “Yeryüzünde, ıslah edildikten sonra, bozulma yapmayın” (A’raf, 56) ayeti, bu sorumluluğu vurgulayan bir örnektir. Aynı zamanda, çevreye zarar vermekten sakınanların Allah tarafından ödüllendirileceği ve bozulma yapanların ise cezalandırılacağı belirtilir.

Peygamber Efendimiz (s.a.a.) de çevre bilincini artırma ve doğal kaynakların korunmasına yönelik örnekler sunmuş, savaşta bile doğaya zarar vermektan kaçınılmasını emretmiştir. Örneğin, ağaç kesmeyi ve gereksiz zarara yol açmayı yasaklamış, çevreye zarar vermeyi “günah” olarak tanımlamıştır. Bu öğretiler, insanlara çevreyi bir emanet olarak görmeleri gerektiğini hatırlatır.

Sonuç olarak, İslam’da çevre koruma ve doğaya saygı, sadece ekolojik bir zorunluluk değil, aynı zamanda manevî bir yükümlülüktür. İnsanların doğayı koruma konusundaki bilinçlerini artırmaları ve çevreye zarar vermektan kaçınmaları, hem Allah’a karşı sorumluluklarının bir yansımasıdır hem de gelecek nesillere daha yaşanabilir bir dünya bırakma çabalarının bir parçasıdır.

## Kaynakça

- Ahmed, H. ve Ârâm, A. (1380). *El-Hayat* (Ahmed Ârâm Çev.). Tahran: Dafter Neşr-i Ferheng-i İslami.
- Allame Meclisi. (t.y.). *Bihar-ul Envar*. Tahran: İslamiyye.
- Âmeli, İ. (1360). *Tefsir-i Ameli*. Tahran: İntişarat-ı Saduk.
- Belaghi, S. A. (1386). *Hucetu't-Tefasir ve Belagu'l İksir* (2.Cilt). Kum: İntişarat-i Hikmet.
- İbn Kesîr, İsmâil bin Amr. (1419) *Tefsîrû'l-Kur'ân 'il-Âzîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H. Tashih: Muhammed Hüseyin Şemseddin. Yayıncı: Muhammed Ali Beydûn.
- Caferi, Y. (t.y.). *Kevser*. Yazılım: Nûr Müessesesi.
- Daverpaneh, A. (1375). *Envâr-ı Urfan fi Tefsir-il Kuran*. Tahran: İntişarat-ı Sadr.
- Farâhânî Fard, S., & Mohammadí, Y. (1390). *Qur'ân, Châlesh-hâ-yi Zist-Muhîtî va Mabânî-yi Nezâm-i Zist-Muhît dar Islâm. Pajuhesh-hâ-yi Akhlâqî*, 6, 4-23. Bilimsel-Peşin Yayınlar (ISC).
- Fereidunpour, A. (1397). *Mohit-e Zist az Didgâh-e Qur'an-e Karim*. Hoqooq: Nashriyeh-ye Motâlâ't-e Hoqooq-e Shahrivandi, 9, 221-2.
- Hani, R. ve Riyazi, H. (1372). *Tercüme-i Beyan-us Saade*. Tahran: Markaz-ı Çap ve İntişarat-i Daneshgah-i Peyam-i Nur.
- Hashemi Ali Abadi, S. A. (1398). *Tahlil-i Mas'ûliyât-i Akhlâqî-yi İnsân dar Ta'âmul bâ Muhît-i Zist bâ Takîye bar Âyât-i Qur'ân-i Kerîm. Pajuheshname-yi Ma'âref-i Qur'ânî*, 39(B), 1-92. Bilimsel Yayınlar (ISC).
- Horremşahi, B. ve Ansari, M. (1376). *Peyam-ı Peyamber*. Tahran: Münferid Yayınları.
- Hüseyni Hemadani, S. M. (1404). *Envâr-ı Derahşan*. Tahran: Kitabfurûşi Lutfi.
- Hüseyni Şah Abdülazimi, H. b. A. (1363). *Tefsir-i Esna Aşeri*. Tahran: İntişarat-i Mikad.
- İbn Menzur, M. b. M. (1414). *Lisan-ul Arab*. Beyrut: Dar-u Sadır.
- Kamerai, M. B. (1351). *Asuman ve Cihan*. Tahran: İslamiyye.
- Keşâverz, Elâhe; Envârî, Âtife; Cennetî, Zehrâ. "Ehemmiyet-i Hefâzat ez Muhît-i Zist ez Didgâh-ı Kur'ân-ı Kerîm ve Zarûrat-ı Âmûzeş-i Ân be Kudekân," *Hemâyiş-i Pejûhş-hâ-yi Miyân-reşte 'i Kur'ân ve Engâreh-hâ-yi Ulûm-i Zistî*, 28/7/1400, s. 2.
- Khomeini, S. R. M. (1424 H). *Tawdîh al-Masâ'il (Muhashshâ)*. 2 cilt. Qum: Daftar-e Intishârât-e Islâmî, Vâbasteh beh Jâmi'eh-ye Modarresîn-e Hawzeh-ye 'İlmî-ye Qum.
- Makarim Şirazi, N. (1374). *Tefsir-i Numune*. Tahran: Dar-ul Kutub-il İslami.
- Mecdi, S. A. (1369). *Golhaye Cavidan (Hezar Kalime Kasar)*. Tahran: Sazman Tebliğat-i İslami.

- Mehyar, R. (t.y.). Ferheng-e Abcedî Arabi-Farsi. Yazılım: Nûr Müessesesi.
- Mustafavi, H. (1360). El-Tahkik fi Kelimat-il Kuran-il Kerim. Tahran: Bongah-ı Ter-cüme ve Neşr-i Kitap.
- Neccarpuriyan, A. (1390). *Qur'an az Negāh-e Digar: Mohit-e Zist az Manzār-e Qur'an va Sunnat*. Olum-e Qur'an va Hadith: Nashriyeh-ye Bināt (Māhaseh-ye Ma'arifeh-ye Islāmī Imam Reza (A.S.)), 69, 178-203.
- Nuberî, Ali Rızâ. "Câyegâh-ı Adâlet-i Reftârî der Rabita-yı Ensân ve Muhît-i Zîst ez Negâh-ı Kur'ân," *Neşriye-yi Âmûzehâ-yı Kur'ânî*, Kış 1399, Sayı 32, s. 221.
- Ragıp İsfahani, H. b. M. (1412). El-Müfredat fi Garib-ul Kuran. (1. Baskı). Beyrut: Dar-ul İlm Dar-uş Şamiye.
- Sadeqi-Rosh, M. H. (1394). *Tahlil-e Jāygāh-e Mohit-e Zist az Didgāh-e Qur'an*. Olum-e Qur'an va Hadith: Nashriyeh-ye Qur'an va Elm, 17, 106-1.
- Sadiki Erdestani, A. (1376). Naver-i Ravendi (Çev.). Tahran: Bonyad Koşanpur.
- Sâki, F. (1394). *Tahlil-i Ta'âdul-i Muhît-i Zist-i Tabî'î bâ Tawajjuh bih Farzîye-yi Gâyâ va Intiâb bâ Ma'fâhîm-i Az Âyât-i Qur'ân. Barnameh-yi Barnameh-yi Fazâ'î (Joghrafiyâ)*, 16, 1-147. Bilimsel-Peşin Yayınlar (ISC).
- Seyyid Razi. (1414). Nehc-ul Belaga. Kum: Hecret.
- Tabatabai, A. ve Fıkhi, M. H. (1378). Sünenu'n-Nebi (s.a.a) (Çev.). Tahran: Kitabfurûşi İslamiyye.
- Tabatabai, M. H. (1374). Tercüme-i el-Mizan. Kum: Dafter-i İntişarat-i İslami Cami-atu'l-Müderrisin.
- Talekani, S. M. (1362). Partovî ez Kuran. Tahran: Şirket-i Sehami-yi İntişarat.
- Tayyib, S. A. (1378). Etyeb-ul Beyan fi Tefsir-il Kuran. Tahran: İntişarat-i İslam.

# BÖLÜM 6

## ADUDÜDDİN İCÎ'NİN İLMÎ HAYATI VE YAZMA TEFSİRİ “*Tahkîku't-Tefsîr Fî Teksîri't-Tenvîr*”İN ÖZELLİKLERİ

*Hasan HALİLOĞLU*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,  
Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.  
hhaliloglu@agri.edu.tr ORCID iD: 0000-0001-5985-9571

## GİRİŞ

Burada müfessirimizin adından, babasından, dedesinden, doğduğu, yetiştiği ve vefat ettiği yerlerden bahsedeceğiz.

**Adı:** Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahmân b. Rukneddîn Ahmed b. Abdilğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şenebkârî (eş-Şa'bân kârî). Burada Îcî için iki memleket ön plana çıkmaktadır, bunlar:

**Şîrâz şehri:** Fars Eyâleti'nin başkentidir. Îcî öncelikle burada yetişmiş ve ilim tahsil etmiş, sonra da müderrislik ve kadılık/başkadılık yapmıştır.

**Şebenkâre (Şa'bân kâre) Eyâleti:** Îcî'nin memleketi Îc'in bağlı olduğu ve sınırları içinde kaldığı, ayrıca ömrünün son günlerini geçirdiği Şebenkâre Eyâleti'ni göstermektedir. Bu Eyâlet; İranda Fars Eyâleti ile Kirmân Eyâleti arasında kalan, güneyden Fars Körfezi (Arap Körfezi) ile çevrili küçük ve ayrı bir eyalettir. Bu eyâlet Îc'den başka Zerkân (Derkân), Isfahan, Kurm, Neyrîz, Lar ve Darabgird gibi beldeleri de içine alır.

**Sultâniye şehri:** Üçüncü olarak, İlhanlı Devleti'nin başkenti Sultâniye de Îc'nin ilmî ve siyâsî hayatında önemli bir role sahiptir.

Îc'nin nisbelerinden olan “el-Bekrî” kelimesinden hareketle, onun Hz. Ebûbekir'in soyundan geldiğini iddiâ eden Nedim Yılmaz bizce hatalıdır. Çünkü “el-Bekrî, el-Bekriyye” nisbeleri, **Bekir b. Vâil**'in kabilesine mensup kimseler için de kullanılmaktadır. Bu kabile Doğu Anadolu, Irak ve İran topraklarında çokça yayılmıştır. Müslüman Araplar bölgeyi fethettikten sonra, Rebîa Arapları'nın iki büyük kabilesinden biri olup Dicle kenarlarında yaşayan ve adını az öce zikrettiğimiz Bekir b. Vâil'den alan kabilenin yayıldığı topraklardır. Daha önceleri Amida ve Âmid adıyla anılmış olan Diyarbakır şehrimizin ve çevresinin adı da “Diyâr-ı Bekir = Bekir'in diyarı” manasında yine bu şahıstan gelmektedir. (bkz. Göyünç, Nejat, “*Diyarbakır*”, TDV, DİA, IX, s. 464-469). Ayrıca bu nisbeler; 1- soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşan kimseler, 2- Hz. Ebû Bekir'in ashabın en faziletlisi olduğunu kabul eden kimseler ve 3- Bazı tasavvufî tarikatların kolları ve şubeleri için de kullanılmıştır. (bkz. “*el-Bekrî*” ve “*el-Bekriyye*” maddeleri, TDV, DİA, V, s. 366-371). Netice olarak; müfessirimiz Îc'nin, Bekir b. Vâil'in kabilesinden ve soyundan geldiği görüşü daha isabetli görünmektedir.

**Babasının adı:** Rüknüddîn Ahmed b. Abdilğaffâr. Babası, Îc'nin doğup yetiştiği Îc kasabasının kadısı ve âlim bir kimse idi.

**Dedesinin adı:** Abdülğaffâr b. Ahmed.

**Doğumu:** Tabakât kitaplarının verdikleri râcih bilgiye göre, Îcî, 680/1281 yılında şimdiki İran'ın güneydoğusunda bulunan Fars Eyâleti'nin Şîrâz şehrine bağlı Îc (İg-Eg) köyünde/ kasabasında doğmuştur.

**Vefâtı:** 756/1355. Kirmân Eyâleti'nin sahibi ve Muzafferîler Hânedanlığı'nın kurucusu Mübârizüddîn Muhammed 755/1353 yılında İcî'yi tutuklatarak Direymiyân Kalesi'ne hapsedmiştir. İc kasabası, Direymiyân dağının ve kalesinin eteklerindedir. Kalede hapiste iken ertesi yıl -tercih edilen görüşe göre- 15 Ramazan 756 (23 Eylül 1355) Cumartesi günü vefât ettiği belirtilir. Kaynaklarımızda Mübârizüddîn Muhammed'in İcî'yi tutuklatarak Direymiyân Kalesi'ne hapsedmesinin sebebi olarak, onun Seyfeddîn Ebherî ile aralarında geçen çeşitli konulardaki tartışmaları ve bazı olayları gösterilmektedir. Ayrıca başka bir sebep olarak da Mübârizüddîn'in daha sonraları kendisini tahttan indirecek olan Şâh Şücâ' ve Şah Mahmûd adındaki iki oğlundan özellikle birincisi ile İcî'nin ortak iş tutması ya da en azından Mübârizüddîn'in İcî hakkında bu şekilde şüphelenmesini sayabiliriz. Çünkü İcî'nin bu iki evlattan Şâh Şücâ' ile çok yakın ilişkisi, dostluğu ve ayrıca ona ilim okuttuğu bilinmektedir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### Devlet Ricâli ile ve Siyasilerle İlişkileri:

Adudüddîn el-İcî hayatı boyunca ilki Devlet, diğer ikisi ise küçük Hânedanlıklar olmak üzere toplam üç ayrı otoritenin hâkimiyetine, ihtişamlı yıllarına, sonra da hazîn şekilde yıkılışlarına şahitlik etmiştir. Bu üç otoriteden:

**İlki; İlhanlı Devleti'dir.** Bu devlet, Bağdat'taki Abbâsi Hilâfeti'ne bağlı olarak kurulmuş olan Selçuklu İmparatorluğu'nu yıkan, Cengiz'in ve Hülâgû'nün torunları olan Moğolların İran topraklarında kurmuş oldukları, önceleri Budist, sonra da ilkin Şii Müslüman ve peşinden Sünnî Müslüman olan bir devlettir. Bu devleti kuran ve yöneten Moğol hükümdarlarının/sultanlarının dinleri de aynı sıralamaya göredir. İlhanlı Devleti'nin özellikle Gazan Han'dan sonra devlet politikası olarak Sünnî Müslümanlığı esas aldığı bilinmektedir. İcî, bu devletin Sultan Gazan Mahmut Han ve Sultan Olcaytu Hüdâbende devirlerindeki ihtişamına şahitlik etmiş, önemli şehirleri Sultâniye'de ve Şîrâz'da müderrislik ve kadılık görevleri ihrâz etmiştir. Son Sultan Ebû Sa'îd Bahadır Han devrinde yine az da olsa Sultâniye'de ve Şîrâz'da görev yapmıştır. Sonra bu Sultan'ın ve Veziri Ğıyâseddîn'in öldürülmelerine, peşinden Devlet'in yıkılışına ve Emirlikler halinde parçalanmasına şahit olmuştur.

**İkincisi; İncûlar Hânedanlığı'dır.** İlhanlı Devleti yıkıldıktan sonra; İsfahân ve Şîrâz şehirleri ile Fars Eyâleti'nde kurulan bu Hânedanlık'ta, Adudüddîn el-İcî, Sultan Ebû İshâk el-Kâzerûnî'nin zamanında Şîrâz'da Akdâ'l-Kudât (ülkenin başkadısı'nın nâibi) olarak görev almıştır. Sonra bu Hânedanlık, 754/1353 yılında Muzafferîler Hânedanı Mübârizüddîn Muhammed tarafından yıkılmış ve Sultan Ebû İshâk el-Kâzerûnî, yine aynı kişi Mübârizüddîn'in huzurunda ve onun isteği üzerine, Emîrül-Hacc Darrâb'ın akrabaları tarafından 758/1357 yılında öldürülmüştür.

**Üçüncüsü; Muzafferiler Hânedanlığı**'dır. Adudüddîn el-Îcî bu Hânedanlık zamanında pek de iyi günler yaşamamıştır. Sadece Mübârizüddîn Muhammed'in oğlu Şâh Şücâ'nın yanında ortalama bir yıl gibi kısa bir süre kalabilmiştir. Bu kısa süre zarfında ona *Şerhu muhtasari'l-müntehâ li ibn Hâcib* adlı usûl-ü fıkıh'a dâir eserini okutmuştur. Sonra Şâh Şücâ'nın babası Mübârizüddîn Muhammed tarafından tutuklanarak Direymiyân Kalesi'ne hapsedilmiş ve orada hapiste iken 756/1355 yılında vefât etmiştir. Şâh Şücâ' ve Şâh Mahmûd adında iki oğlu tarafından tahttan indirilen Mübârizüddîn Muhammed 765/1364'de ölmüş ve Meybûza'ya defnedilmiştir. Oğlu Şâh Şücâ ise babasından 21 yıl sonra 786/1383 tarihinde ölmüştür. Bu Hânedanlığı, 797/1393 yılında yapılan Şîrâz Meydan Muhârebesi sonrası Timur yıkmış ve tarih sayfasından silmiştir. Müfessirimiz İcî 40 yıl önce öldüğü için, bu meydan muharebesine ve Muzafferiler Hânedanlığı'nın yıkılışına şahit olamamış, ancak ilk yıllarındaki olumsuzlukları ve iç çekişmeleri tüm şiddetiyle yaşamıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İlim Tahsili ve Müderrislik/Kadılık Görevleri:

Adudüddîn İcî ilk ve temel dînî tahsilini doğduğu yer olan İc'de babası Rüknüddîn Ahmed'den almıştır. Fıkıhta Şâfi mezhebine, Kelâm ve Akîde'de Eşârî mezhebine mensup olan müfessirimiz, ilmini Şîrâz ve Sultâniye şehirlerinde okumuş ve okutmuştur.

Önce Şîrâza ve ardından İlhanlı Devleti hükümdarlarından Sultan Olcay Hüdâbende'nin yeni kurmuş olduğu Başkent Sultâniye'ye giden İcî, orada İlhanlı Vezîri Reşîdüddîn Fazlullah'ın himâyesine girmiştir. Bu sırada aynı şehri ziyaret eden İbnü'l-Füvâtî, İcî'nin 706/1306 yılında Sultâniye'ye gelerek ilim, hikmet ve edebî ilimlerde Vezîr Reşîdüddîn'e tâbî olduğunu (muhtemelen Şii-likle alâkalı) ve onun yanında bulunduğu sıralarda felsefeye yönelerek akîde alanında bazı yanlış görüşler benimseyip kötü alışkanlıklar kazandığını, bu yüzden babasıyla arasının açıldığını söyler. Ancak İlhanlı Sarayı'nda mevki edinebilmek için Sultâniye'ye gelmiş olan İbnü'l-Füvâtî'nin, bu iddiaları kendisini engelleyen İcî'yi itham etmek amacıyla ileri sürmüş olmasının muhtemel olduğu belirtilmiştir.

Olcaytu Muhammed Hüdâbende Han döneminde (1304-1316) 12 yıllık bir süreyle Sultâniye'de kadılık görevini yürüten İcî, Han'ın yanında seferlere katılan Seyyâr Medrese'de müderrislik yapmıştır. Onun ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Sa'îd Bahadır Han devrinde Sultâniye'de Kâdî'l-Memâlik (ülkenin başkadısı) olmuştur. Vezîr Reşîdüddîn'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Vezîr Ğıyâseddîn Muhammed'in arzusu ile 727/1327 yılında Şîrâza dönerek burada kadılık görevine başladı. Onun adına ve Ğıyâs adını kullanarak isimlendirdiği *el-Fevâidü'l-Ğıyâsiyye* adlı eserini, *Cevâhiru'l-Kelâm* ve *Şerhu muhtasari'l-müntehâ li İbn Hâcib* adlı eserlerini Vezîr Ğıyâseddîn'e ithaf eden İcî'nin Şîrâzdaki bu görevini ne zamana kadar sürdürdüğü bilinmemektedir.



Kaynaklarda, bir süre sonra Şîrâz'dan ayrıldığı ve hayatının bir kısmını muhtemelen Şebenâr'da (Şa'bân Kâre) geçirdiği belirtilir.

736/1355-56'da Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın (bölgede Cengiz Han'ın, Hülâgû'nün ve Moğolların son nesli ve vârisi) ölmesiyle İlhanlı Devleti'nin hâkimiyetinin sona ermesi ve ardından Vezir Ğıyâseddîn'in idâm edilmesi üzerine devlet parçalanıp dağılınca, tekrar Şîrâz'a dönen İcî, buranın yeni hâkimi olan İncûlar Hânedanı'na mensup Emîr Ebû İshâk- el-Kâzerûnî yönetiminde yine Kâdî'l-Kudât (ülkenin başkadısı) oldu ve Hâfız-ı Şîrâzî ile de görüştü. Hâfız onu, "Fars Bölgesi'nin imarını sağlayan beş önemli şahsiyetten biri ve Bilgi Ülkesi'nin padişahlar padişahı" olarak nitelemiştir. İcî, Kelâm ilmine dâir meşhur *el-Mevâkıf* adlı eserini de bu dönemde ve bu görevi esnasında yazarak Emîr Cemâlüddîn Ebû İshâk el-Kâzerûnî'ye ithaf etmiştir. Şîrâz'daki İncûlar Hânedanlığı da daha sonra 754/1353 tarihinde, Kirmân Eyâleti taraflarından gelen ve o bölgenin hâkimi olan Muzafferîler Hânedanlığı'nın şehri ele geçirmesiyle sona ermiştir.

Fars Eyâleti'ni ve İcî'nin görev yaptığı Başkent Şîrâz'ı ikinci kez 748/1348 yılında gezen ünlü Seyyâh İbn Battûta, *Seyâhatnâme* diye bilinen *er-Rihle (Tuhfetü'n-nüzzâr fî ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)* adlı eserinde; Şîrâz'a geldiğinde, bu şehirde eşraftan, kadılardan, fukahâdan ve ulemâdan oluşan 1400 küsur seçkin kimsenin bulunduğunu ve bunların baş reisinin (نقيدهم) Adudüddîn el-İcî olduğunu belirtir. Ancak İcî'yi, el-Hüseynî (Hz. Hüseyin) nisbesi ile anar. Bunun sebebini tam olarak bilemiyoruz. O dönemde devlet bürokrasisi ve ulemâdan bazıları, aralarındaki rekâbet ve kıskançlık gibi sebeplerden dolayı birbirlerini Şiî olmakla itham ederlerdi. Özellikle, İran topraklarında Moğolların kurmuş olduğu bu İlhanlı Devleti'nin başlangıçta Budist olduğunu, sonradan Şiî âlimler eliyle Şiî Müslüman bir devleti haline getirildiğini ve nihayet Sünnî Müslüman bir devlete dönüştüğünü hatırlarsak, İcî döneminde dahi Şiîlik etkisinin hâlâ yok olmadığı anlaşılmaktadır. İcî'nin el-Hüseynî nisbesiyle anılmasını buna bağlamak mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca İcî nisbesiyle anılan, mezkûr Adudüddîn İcî'den ayrı ve ondan yaklaşık 1.5 asır sonra yaşamış olan, Mu'înüddîn Muhammed b. Abdurrahman İcî (832/1429-894/1489) vardır ki kendisi Şâfiî mezhebinden olup el-Hüseynî ve el-Hasenî nisbeleriyle anılır. 1439/2018 yılında Kuveyt'te Ğırâs Yayınevi tarafından 2. defa basılmış olan *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adında tefsiri mevcuttur. Bu sebeple, Tabakât, Tarih, Seyahatname vs. kaynaklarda iki İcî'nin birbirleriyle karıştırılmış olma ihtimali mevcuttur. Çünkü ikisi de *el-Hüseynî'dir*.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### Hocaları:

Babası ve ilk hocası Rüknüddîn Ahmed b. Abdülğaffâr: Vefât tarihi bilinmiyor.

Zeyneddîn Henkî: Vefât tarihi bilinmiyor.

Kutbüddîn Şîrâzî: 17 Ramazan 710 (7 Şubat 1311) tarihinde Tebrîz'de vefât etti ve Çerendâb Kabristanı'na Kadı Beydâvî'nin yanına defnedildi.

Çârpurdî, Fahreddîn Ahmed b. Hasan: 746/1346 yılında Tebrîz'de vefât etti.

### Talebeleri:

Şemseddîn Kirmânî: 16 Muharrem 786 (10 Mart 1384) yılında Hac dönüşünde Ravzu Mühennâda vefât etmiş, Bağdat'ta Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1084) yanına defnedilmiştir. Kendisi yaşadığı dönemde Bağdat'ta Şâfîî ulemasının şeyhi/büyüğü sayılırdı.

Ziyâeddîn Kırımî: Kırım'lı ve Kırım kadısı diye bilinir, kısaca kendisine Ziyâ denirdi. Hicrî 780 yılında Zilkâde ayında vefât etmiştir.

Seyfeddîn Ahmed Ebherî: Vefât tarihi bilinmiyor.

Sâdeddîn Teftezânî: 22 Muharrem 792 (10 Ocak 1390) tarihinde Semerkant'ta vefât etmiş, ardından vasiyeti gereği naaşı Serahs'a nakledilip defnedilmiştir. Sâdeddîn Teftezânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* adlı eseri, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri vardır. İlki; müellifin yine kendi eseri olan *el-Mekâsîd*'a yazdığı şerhtir. İkincisi ise; Adudüddîn el-İcî'nin eseri olan *el-Mevâkıf*'a Seyyid Şerîf Cürcânî'nin yazdığı şerhtir. Her iki şerh de Kelâm ilmine dairdir. Teftezânî'nin ismini burada zikretmiş olsak da onun İcî'ye bizzat talebelik yaptığı tartışmalıdır.

Seyyid Şerîf Cürcânî: İcî'nin Kelâm ilmine dâir meşhur eseri *el-Mevâkıf*'ı şerh etmiş ve *Şerhu'l-Mevâkıf* adını vermiştir. 6 Rebiülâhir 816 (6 Temmuz 1413) tarihinde Şîrâz'da vefât etmiştir. Cürcânî, İcî'nin bir şerhi olan *Şerhu muhtasari'l-müntehâ li İbn Hâcib* adlı eseri üzerine *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ* adıyla hâşiye yazmıştır. Cürcânî'nin ismini burada zikretmiş olsak da onun İcî'ye bizzat talebelik yaptığı tartışmalıdır.

Sâdeddîn Şâmekânî: 787/1385 tarihinde vefât etmiştir. İcî'nin *el-Mevâkıf*'ını, İbn Hâcib'in *Muhtasari'l-müntehâ*'sını ve diğer başka eserleri de okumuş ve rivâyet/tahdîs etmiştir.

İzzeddîn Serâyî Tebrîzî: Aslen Saray'lı (Kırım taraflarında) olduğu için Serâî/Serâyî nisbesiyle anılmıştır. 804/1402 yılında vefât etmiştir.

Sâdullâh Şîrâzî: Altı yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip hâfız-ı Kelâm olmuştur. Eserleri ve İcî'den nasıl ders aldığı hakkında bilgiye sahip değiliz.

Adudüddîn İcî'nin talebeleri arasında saydığımız ve yukarıda zikrettiğimiz isimlerden özellikle son üç tanesine sadece Dayfullah b. 'İd b. Sâlih er-Rifâî bazı tabakât kaynaklarından yararlanarak, *Tahkîku't-efsîr fî teksîri't-tenvîr li Adudüddîn el-İcî* adlı Y.L. tezinde yer vermektedir. Bu tez Medîne-i Münevverede el-Câmiatü'l-İslâmiyyede 1431-1432 (2010-2011) Eğitim-Öğretim yılında ve Prof. Dr. Muhammed b. Abdül'azîz el-'Avâcî'nin danışmanlığında hazırlanmıştır. İcî'nin mezkûr yazma/mahtût tefsirinin başından Fâtiha Sûresi ve Bakara Sûresi'nin 188. âyete kadardır. Tahkîkten önce Dirâse kısmı da mevcuttur.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### Eserleri:

Klasik tabakât, ricâl, biyografi eserleri ve Adudüddîn İcî üzerine yapılmış olan son dönem akademik çalışmalar onun eserleri hakkında bize yeterli bilgi vermektedirler. İcî'nin yazmış olduğu eserlerinin birkaç tanesi hariç hemen hepsi, bilinenler ve tespit edilenler kadarıyla, günümüze kadar ulaşmış ve bu eserler üzerinde birçok çalışmalar yapılmıştır. Bazıları matbu, bazıları ise çeşitli kütüphanelerde henüz yazma/mahtût olarak bulunmakta, gün yüzüne çıkarılmayı ve ilim dünyasına kazandırılmayı beklemektedirler. Birçoğu şerh edilmiş, bu şerhler üzerine hâşiyeler de yazılmıştır. Bildiğimiz kadarıyla, fûrû-u fıkha dâir eser yazmamış olan İcî'nin; Usûl-ü Fıkıh, Münâzara-Cedel, Kelâm-Akâid, Dil-Belâgat, Ahlâk ve Tefsir alanlarında eserleri mevcuttur. İcî'ye yanlılıkla nispet edilen eserler de vardır. Önce diğer eserlerini, sonra da Tefsirini ele alalım:

### Usûl-ü Fıkıh Alanında:

*Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ li İbn Hâcib*, 26 Şaban 734/1334 tarihinde yazılmış ve tamamlanmıştır. Mâlîkî mezhebine mensup Mısır'lı İbn Hâcib'in *Muhtasaru'l-müntehâ'sı* üzerine yazılmış bir şerhtir. 1307/1889 ve 1317/1899 yıllarında iki cilt halinde İstanbul'da ve 1316/1898 yılında Kahire'de Bulâk'da basılmıştır. En son baskısı 1. baskı olarak 1421/2000 yılında Beyrut'ta Dâru'l-kütübî'l-ilmîyyede bir cilt halinde yapılmıştır.

*Şerhu'l-Minhâc li'l-Kâdî el-Beydâvî*, Kadı Beydâvî'nin usûl-ü fıkıha dâir eserinin şerhidir. İcî tefsirinde bu eserden bahsetse de ancak kayıp haldedir. Ne yazma ne de matbu nüshası yoktur.

### Münâzara-Cedel Alanında:

*Risâle fî âdâbi'l-bahs, Âdâbü'l-bahs, el-Âdâbü'l-'Adudiyye veya er-Risâletü'l-'Adudiyye* adlarıyla bilinen eseridir. Eser İstanbul'da 1267, 1274, Mısır-Kahire'de 1306, 1310 yıllarında basılmıştır. Medreselerde öğrencilere asırlarca okutulmuş ve ezberletilmiştir.

### Kelâm-Akâid Alanında:

*Cevâhîrü'l-Kelâm*: İcî'nin *el-Mevâkıf*tan önce yazdığı ve ona kıyasla daha muhtasar bir eseridir, ya da ikincisi ilkinin göre şerh gibidir. Kütüphanelerde yazma nüshaları vardır. Bunlardan bir tanesi de Suudi Arabistan'da Melik Faysal İslam Araştırmaları ve Çalışmaları Merkezi'nde 22499 no'da kayıtlı halde mevcuttur.

*el-Akâidü'l-Adudiyye* veya *'Uyûnü'l-cevâhir*: İcî'nin vefatından 12 gün önce 3 Ramazan 756 (11 Eylül 1355) tarihinde yazdığı ve sadece 2 sayfadan oluşan bu eseri, onun son yazdığı eseridir. Medreselerde ezberlenmek amacıyla yazılmıştır. Şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte İstanbul'da 1306 ve 1325 yıllarında basılmıştır.

*Risâle fî Kelâmillâh*: Hacmi küçük olmasına rağmen değerlidir. Eserde, hâdis olan kelâm ile Allah'ın (c.c.) sıfatı olan ve O'nun zâtı gibi kadim olan kelâmı arasındaki fark gayet güzel bir şekilde izah edilmiştir.

*el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm*: İcî bu eserini İncûlar Hânedânî'nden Cemâled-dîn Ebû İshâk el-Kâzerûnî döneminde (736/1336-753/1352 yılları arasında 12 yıllık bir süre) yazmış ve ona ithâf/takdim etmiştir. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları vardır. Cürcânî'nin şerhiyle birlikte Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte İstanbul'da, Kahire'de ve Beyrut'ta defalarca basılmıştır. Mısır'da el-Ezher Üniversitesi'nde ve Tunus medreselerinde ihtisas sınıflarında hâlâ ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Kaynaklarda ismi geçen ve İcî'ye nispet edilen, Kelâm ilminde yazılmış olan şu dört eserin kayıp halde olduğu belirtilmektedir: 1- *Behcetü't-tevhîd*, 2- *Şerhu tavâli'l-envâr*, 3- *Şerhu misbâhi'l-ervâh*, 4- *Risâle fî Kelâmillâh* veya *Şerhu'l-mekâleti'l-müfrede fî sıfeti'llâh*.

### Dil-Belâgat Alanında:

*er-Risâle fî'l-vad'* veya *er-Risâletü'l-vad'iyye*: Dil/lügat ile varlık arasındaki ilişkinin mantık esasına göre kurulmasını amaçlayan bu eser bir buçuk sayfalık kısa bir risaledir. Şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte İstanbul'da 1305/1887 yılında basılmıştır.

*el-Medhal fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*: Ne zaman yazıldığı bilinmemektedir. Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîsü'l-miftâh* adlı eserinin özeti mahiyetindedir. *Me'ânî*, *Beyân* ve *Bedî* olmak üzere üç bâb'dan oluşmaktadır. Eserin sonuna *Müşâbehât Alâkaları*'na dâir 25 maddelik bir bölüm eklenmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır, şerhleriyle birlikte baskısı da mevcuttur.

### Ahlâk Alanında:

*el-Ahlâku'l-Adudiyye* veya *Risâletü'l-ahlâk*: Ne zaman yazıldığı bilinmeyen bu eser dört bölümden oluşmaktadır. Birincisi: Nazarî ahlak bilgilerinden,

İkincisi: Ahlâkî faziletlerin elde edilmesinden ve korunmasından, Üçüncüsü: Aile hayatı ve ev idaresinden, Dördüncüsü: Devlet yönetimi konularından bahseder. Bu eser, Osmanlı ve İran ilim çevrelerinde büyük ilgi görmüştür. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası ve ayrıca basılmış şerhleri mevcuttur.

### **Tefsir Alanında:**

*Hâşiyetü'l-Keşşâf*: Zemahşerî'nin tefsirinin üzerine yazılan 389 varaklık bir haşiyedir ve yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde Beşirağa koleksiyonunda no. 113 ile kayıtlıdır. Ahzab Sûresi'nin sonunda bulunan kayıttan, Hicrî 702 yılında Çarşamba günü yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu hâşiyeye, İcî'nin ilk eserlerinden sayılır. Bu tarihte İcî henüz 22 yaşında bir gençtir, Şîrâz'da hocalarından ders almaktadır. Üç yıl sonra Sultan Olcaytu Muhammed Hüdâbende 705/1305 yılında Sultâniye şehrini kuracak ve bir yıl sonra 706/1306 tarihinde İcî'yi İlhanlı Devleti'nin yeni başkenti olan bu şehre götürecektir.

*Süülühü ilâ Çârpurdî*: Bakara; 2/23. âyetin özellikle “*Fe'tû bi sûratın min mislihi = Haydi onun bir benzerini getirin*” kısmıyla alakalı olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ındaki tefsirine ve yorumlarına dâir İcî'nin Fahreddîn Çârpurdî'ye yazdığı bilgi edinme amaçlı mektubudur. Bu mektuba verilen cevap ve ikisi arasındaki karşılıklı atışmalar ayrıca Sübkî'nin *Tabakât*'ında, İcî'nin hal-tercümesi hakkında bilgi verdiği kısımda (V, 254-272) genişçe zikredilmiştir. Ayrıca bu mektubun yazma bir nüshası *Risâle min 'Adudüddîn el-İcî ilâ Fahreddîn Çârpurdî* adıyla Amasya Beyazıt Halk Kütüphanesi'nde no. 1849'da vr. 49b-50b olarak kayıtlı halde mevcuttur.

*Tefsîru âyeti Allâhü nûru's-semâvâti ve'l-ard*: “Allah, göklerin ve yerin nurudur.” Nûr Sûresi 35. âyetinin tefsirini içeren ve sadece 27 satırdan oluşan tek varaklık/levhalık bu yazma eser; Medîne-i Münevverede, Melik Abdülaziz Kütüphanesi'ndeki Tefsir Yazma Nüshalarına ilişkin Fihrist, s. 227, Sakızlı Koleksiyonu'nun içinde I/104 ve II/951'de kayıtlıdır.

*Tahkîku't-efsîr fî teksîri't-envîr*: Asıl konumuz olan ve müfessirimiz Adudüddîn İcî'nin, Sultâniyeden tekrar Şîrâz'a dönmeden dört yıl önce, 723/1323 yılında Sultâniyede Vezîr Gıyâseddîn Muhammed'in talebi üzerine yazdığı ve üç yıl sonra da 726/1326'da istinsah edilen ve bilinen meşhur tefsiridir. Bu tefsir ve yazma nüshaları üzerinde genişçe duracağız.

### **İcî'ye Yanışlıkla Nispet Edilen Eserler:**

*Zübdetü't-târîh fî tercemeti eşrafi işrâki't-târîh* veya *Eşrefü't-tevârîh* ve *Zübdetü't-târîh*: Nedim Yılmaz doktora tezinde der ki: “Araştırmalarımız sonucu bu eserin Kara Yakup lakaplı Yakup b. Atâ er-Rûmî el-Kirmânî'ye âit olduğunu tespit ettik. Ali Kuşçu, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshanın üzerinde bulunan ve İcî'ye âit olduğunu gösteren kayıttan dolayı hataya düşmüş ve İcî'nin eseri diye Türkçe'ye çevirmiştir. Zira onun yaptığı tercemede de eserin İcî'ye âit olduğu yazılıdır.” (bkz. *Adudüddîn el-İcî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 47-

48). Dayfullah er-Rifâî'de muhtemelen benzer yanlışlara düşerek eseri İcî'ye nispet eder. Bu eseri Ali Kuşçu diye bilinen Mustafa b. Ahmed'in Türkçe'ye terceme ettiğinden bahseder. Hem eserin hem de tercemesinin kayıp olduğunu söyler. (bkz. *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr li Adudüddîn el-İcî*, Y.L. tezi, s. 28).

*el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf*: Bağdat'lı İsmail Paşa'nın yanlışlıkla İcî'ye nispet ettiği bu eser hakkında Dayfullah er-Rufâî der ki: "Bana öyle geliyor ki bu eser İcî'ye âit değildir. Bilakis onun talebesi Şemseddîn Kirmânî'ye âittir. Çünkü Kirmânî'nin terceme-i hâlınden / biyografisinden bahsedilirken onun *el-Mevâkıf*'ı şerhettiği bilgisine yer verilir. Ayrıca ben, Melik Faysal İslam Araştırmaları ve Çalışmaları Merkezi'nde Şemseddîn Kirmânî'ye nispet edilen ve aynı isimle zikredilen (*el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf*) bir yazma esere muttali oldum." (bkz. *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr li Adudüddîn el-İcî*, Y.L. tezi, s. 29).

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### Tefsiri ve Yazma Nüshaları:

Müfessirimiz İcî, tefsirinin mukaddimesinde kendisinin da belirttiği üzere, tefsirinin adını; *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr* koymuştur. Bu tefsiri tanıtmaya geçmeden önce, daha önce onun üzerinde yapılmış olan akademik çalışmalara kısaca değinmemiz uygun olacaktır. Bunlar:

Nedim Yılmaz'ın *Adudüddîn el-İcî ve Tefsirdeki Metodu* adıyla 1989 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, İlahiyat Bölümü, Tefsir-Hadis Anabilim Dalı'nda ve Doç. Dr. Ali Özek danışmanlığında hazırlamış olduğu Doktora tezi.

Tahsin Görgün'ün "*İcî, Adudüddîn*" adıyla TDV, DİA'da (XVI, s. 410-414) yazdığı ansiklopedi maddesi. Görgün'ün bu yazısı İcî'yi bir müfessir olmaktan ziyade kelâm, usûl ve dil âlimi, muhakkik ve Şâfiî fakihî olarak tanıtmıştır. Onun Kelâm ilmine dâir yazmış olduğu *el-Mevâkıf* adlı eserinden genişçe bahsetmiş, tefsirine de kısaca değinmiştir.

Medîne-i Münevver'e'de İslam Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora öğrencileri arasında İcî'nin mezkûr yazma tefsiri pay edilerek tahkik edilmiştir. Yapılmış olan bu tahkiklerin basılıp basılmadığına dâir bir bilgiye sahip değiliz. Bunlar arasında yüksek lisans öğrencisi Dayfullah b. 'İd b. Sâlih er-Rifâî, tefsirin Fatıha Sûresi ve Bakara Sûresi'nin de 188. âyetine kadar olan kısmının tahkikini hocası Prof. Dr. Muhammed b. Abdülazîz el-Âvâcî danışmanlığında ve 1431-1432/2010-2011 Eğitim-Öğretim Yılı'nda hazırlayıp sunmuştur.

Hasan Haliloğlu'nun *Nesefî'ye ve İcî'ye Göre Kur'ân-ı Kerim'de Evlilik Hükmüleri* adlı basılmış doktora tezi; Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara, Haziran 2020. Bu tez; Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı'nda ve Prof. Dr. Ömer Çelik'in danış-

manlığında, 11 Temmuz 2017 tarihinde jüri önünde “*Ebü'l-Berekât en-Neseî ile Adudüddîn el-Îcî'nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi*” başlığıyla savunulmuştur. Bu kitapta/tezde; adından da anlaşılacağı üzere, her iki müfessire ve onların mezhepleri Hanefîler ile Şâfiîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm'deki evlilikle ilgili âyetler ve ahkâmı karşılaştırmalı olarak çalışılmıştır. Ayrıca her iki tefsirin özelliklerine de değinilmiş, örnekler verilmiştir.

Yine Hasan Haliloğlu'nun doktora sonrası basılmış olan bir diğer kitabı; *Ebü'l-Berekât Neseî ve Adudüddîn İcî, İlmî Hayatları ve Eserleri*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara, Ağustos 2020. Bu kitapta her iki müfessirin hayatları, yaşadıkları dönem, siyasî ve ilmî özellikleri, hocaları, talebeleri, yazmış oldukları eserler, özellikle tefsirleri geniş şekilde çalışılmıştır.

Müfessirimiz Adudüddîn İcî'nin yazmış olduğu *Tahkîkû't-tefsîr fî tek-sîri't-tenvîr* adlı yazma tefsiri bizim esas konumuzu ve çalışmamızı teşkil etmektedir. İstanbul Kütüphanelerindeki 9 adet yazma nüshası arasında, **Müellif Nüshası** olarak bilinen en eski nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu, no. 134'deki yazma nüshadaki *ferâğ* kaydından anlaşıldığına göre, 723/1323 yılının Cemâziyel'âhir ayında telifi tamamlanmıştır. Bu tarih, müellifin vefât tarihi olan 756/1355 tarihinden tam 33 yıl öncedir. Yine bu tarihlerde henüz 43 yaşında olan İcî, İlhanlı Devleti'nin başkenti Sultâniye'de müderrislik ve kadılık yapmaktadır. 4 yıl sonra 727/1327 tarihinde Vezîr Gıyâseddîn Muhammed'in isteği üzerine Şîrâz'a geri dönecektir. Bu bilgilerden hareketle, bu tefsirin İcî'nin eserlerinden ilkleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

#### **Tefsirin Yazma Nüshaları:**

Adudüddîn İcî'nin mezkûr tefsirinin  $9 + 3 = 12$  adet yazma nüshasının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Şöyle ki; Nedim Yılmaz, İcî'nin tefsirinin İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli koleksiyonlarında bulunan toplam 9 adet yazma nüshasına işaret etmiş ve bunları tezinde geniş şekilde anlatmıştır (bkz. s. 50-61). Yukarıda zikrettiğimiz müellif nüshası olarak addedilen nüsha da dâhil bu toplam 9 nüshanın 7'si tamdır, 2'si eksiktir. Bu nüshalar:

**Fâzıl Ahmet Paşa Nüshası, Köprülü, no. 50:** Eksik nüsha. Bu nüshanın ilk yarısı, Fâtiha-Kehf Sûreleri arası mevcuttur. İkinci yarısı olan Meryem-Nâs Sûreleri arası mevcut değildir, kayıptır. 361 varaktan oluşan bu nüshanın istinsah tarihi, *ketebe* kaydına göre, Hicrî 7 Safer 1073'tür. Nâsihi/müstensihî, Abdullah b. Sa'îd'dir. Yazısı okunaklı ve mazbut bir nüshadır.

(**Not: Nâsih:** Nüsha yazan kâtip, yazıcı. **Müstensih:** Nüsha yazılmasını ve çoğaltılmasını talep eden ya da nüsha yazdıran kimsedir. El yazma eserler üzerinde çalışan, tahkikî neşir ve edisyon kritik çalışması yapan ilim ehli kimseler, **nâsih** ile **müstensih**'in bazen aynı kimse bazen de farklı kimseler olduğunu belirtirler. **Nâsih**'in el yazma eseri yazıp çoğaltan kimse, **müsten-**

**sih**'in ise bunu talep eden ve ilme hizmet etmeyi seven zengin bir iş adamı, âlim, kütüphaneci, Vezir ya da Sultan gibi devlet ricâlinden birileri olabildiğini belirtmektedirler. Biz burada müstensih derken, eliyle yazıp nüsha çoğaltanları kastediyoruz.)

**Hamidiye Nüshası, no. 61:** Tam nüsha. 721 varaktan oluşan bu nüshayı müstensih Muhammed Ali b. Mustafa 1170/1756 yılında istinsah etmiştir.

**Damat İbrahim Paşa Nüshası, no. 135:** Tam nüsha. 659 varak olan bu nüshayı müstensih Muhammed b. Abdullah el-Üsküdârî, *ketebe* kaydına göre, Hicrî 18 Rebül'evvel 1118'de istinsah etmiştir.

**Damat İbrahim Paşa Nüshası, no. 134:** Eksik nüsha. **Müellif nüshası** olarak da bilinen ve 723/1323 yılında yazıldığı tespit edilen bu nüshanın ilk yarısı yani Fâtiha-Kehf Sûreleri arası -bu sûre de dâhil- eksiktir, kayıptır. Mer-yem-Nâs Sûreleri arası mevcuttur. 726/1326 yılında istinsah edilen bu nüshanın müstensihi belli değildir.

**Hamidiye Nüshası, no. 62:** Tam nüsha. 628 varaktan ibaret olan bu nüshayı müstensih Seyyid Halil Hâfız, Hicrî 18 Şevvâl 1166'da yazmış ve Osmanlı Sultanlarından Sultan Mahmut b. Sultan Mustafa b. Sultan Mehmet'e sunmuştur.

**Yenicami Nüshası, no. 38:** Tam nüsha. 561 varaktan oluşur. 1050/1640 yılında istinsah edilmiştir, müstensihi belli değildir.

**Nuruosmaniye Nüshası, no. 370:** Tam nüsha. 742 varak olan bu nüsha Hicrî 1162 yılı Rebül'evvel ayının başlarında istinsah edilmiştir. Müstensihi belli değildir.

**Topkapı Nüshası, no. R. 180:** Tam nüsha. 690 varaktır. *İstinsah, ferâğ* ve *ketebe* kayıtları yoktur. Sadece sonunda 1167 (Hicrî) tarihi yazılıdır. Müstensihi belli değildir.

**Topkapı Nüshası, no. A. 19:** Tam nüsha. 767 varaktan oluşan bu nüshanın da *istinsah, ferâğ* ve *ketebe* kayıtları yoktur. Müstensihi belli değildir.

Bu 9 nüshaya ilâveten, Dayfullah er-Rifâî de 3 nüshadan daha bahseder ve bunlara tezinde yer verir. Bunlar, Türkiye dışında Suriye, Suudî Arabistan ve Mısır Kütüphanelerinde bulunmaktadır.

**Şam Nüshası:** Eksik nüsha. Suriye'nin başkenti Şam'da özel bir kütüphanede bulunan nüshadır. Aslıyla mukâbele edildiği belirtilen bir nüshadır. 546 varaktan oluşmaktadır. Hicrî 948 yılında istinsah edilmiştir. Nâsihi/müstensihi Ahmed b. Muhammed el-Hafsî'dir. Yûnus Sûresi'nin başlarından Ra'd Sûresi'nin ortalarına kadar olan kısmı eksiktir. Müellif nüshası olarak addedilen nüsha hâriç tutulduğunda, bu nüshanın en kadîm nüsha olduğu belirtilmiştir.

**Riyad Nüshası:** Tam nüsha. Suudî Arabistan'ın başkenti Riyad'da, İmam



Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesi Kütüphanesi'nde 7464 numarada kayıtlı ve tam bir nüshadır. 602 varaktan oluşur ve Hicrî 1110 yılında istinsah edilmiştir. Müstensihi belli değildir.

**Kahire Nüshası:** Mısır'ın başkenti Kahire'de meşhur Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye adıyla bilinen merkezî ve büyük kütüphanede 63688 numarada kayıtlı bir nüshadır. 756 varaktan oluşur, müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

Dayfullah er-Rifâ'i, zikretmiş olduğu bu 3 nüshaya ilâveten birkaç nüshadan daha bahseder, ancak onlar da Nedim Yılmaz'ın işaret ettiği Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mezkûr nüshalardan birkaçıdır.

## ALTINCI BÖLÜM

### Tefsirinin Özellikleri:

Müfessirimiz İcî tefsirinin başında, kendisini bu tefsiri yazmaya iten iki sâikten bahseder. Bunların ilki; daha önce yazılmış olan tefsirlerdeki gereksiz fazlalıkları kaldırmak ve eksik bırakılmış hususları tamamlamaktır. İkincisi ise; gördüğü rüyâlar, ilhamlar ve vâridâttır.

İcî tefsirinin başında Fâtiha Sûresi'nden önce yazmış olduğu ve mukaddime'si sayabileceğimiz girişinde, tefsirini yazarken izlediği metoduna ve müraaat ettiği kaynaklarına değinmiştir. Bu mukaddimeyi okumak onun tefsiri ve tefsirindeki metodu hakkında bizlere gerekli ve yeterli bilgiyi vermektedir.

İcî, Kur'an'ı tefsir ederken selef-i sâlihten gelen nakillere ve rivâyet tefsirine çok önem vermiş, ancak bununla yetinmenin doğru olmadığını, sonraki nesillerin (halefin) akli melekelerini ve ilmî dirâyetlerini de bunlara eklemenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Bunu delillendirmek için de Hz. Peygamber'in (sas), Hz. Ali'nin, İmam Gazzâlî'nin ve Fahreddîn Râzî'nin bu hususa dâir sözlerini nakletmiştir. Hattâ tefsirde Akâid ve Kelâm konularında olmamak, halkın zihnini karıştıracak ve kalbe vesvese verecek şekilde olmamak kaydıyla, rivâyet tefsirinin ve akli izahların selef-i sâlihten gelen nakillerle çatışmasının da bir mahzuru olmadığını belirtir. Aksi takdirde tefsir ilmine dâir birçok ilmî birikimin ve letâifin zâyî edilmiş sayılacağını söyler.

İcî tefsirini yaptığı âyetin bir önceki âyetle ilişkisine değinir, bunun için de ; “vechü'l-münâsene, vehü'l-irtibât” ifadesini kullanır. Âyette geçen kelimelerin, terimlerin ve ıstılahların (el-müfredât) kullanım şekillerine, vezinlerine ve manalarına değinir, bu hususla alâkalı varsa diğer âyetlerle, hadislerle ve câhiliye şiirleriyle istişhâd eder. Fazla detaya girmeden sahâbenin ve tâbiûnun görüşlerine yer verir ancak isimlerini pek zikretmez. Sahih ve şâz kıratları da zikreder ancak imamlarının ve râvîlerinin adlarını vermez. Tefsirde verdiği görüşler ve vecihler arasında kendince doğru olanı belirtir, bunun için; “en-nusratü, el-hakku, el-esahhü, evlâ, ve hüve'z-zâhir, leyse bi kavyyin, leyse bi sahihin” ifadelerini kullanır.

İtikâdî konularda Eş'ariyye'nin görüşlerini tercih eder, bunlara muhâlif olan Ehl-i Sünnet'in, ayrıca Mu'tezile'nin ve Kerâmiye'nin görüşlerini delille-riyle birlikte zikredip reddetmeye çalışır. Bunun örneklerini; Bakara Sûresi; 2/70, 191, 213, 243, 253, 255, 257, 258, 263, 270. âyetlerin tefsirinde görebiliriz.

Bazı âyetlerin tefsirinde, Kur'ân'ın lafzındaki ve manasındaki belâgat, beyân ve edebî vecihlerine değinir, Kur'ân'ın mucize olduğunu vurgular. Örneğin; Bakara Sûresi 2/179 “*Ey akıl sahipleri! Kısâsta sizin için hayat vardır, umu-lur ki sakınırsınız*” âyetin tefsirinde, aslında kendisi bir öldürme ve yok etme olan kısâs'ın nasıl da hayat vermeye ve diriltmeye sebep olabildiğini açıklar ve böylece bunu Kur'ân'ın mûcize olduğunun açık bir işâreti olarak görür.

Kısasla ilgili bu âyetin tefsirinde Ömer Çelik; “Kısas cezasının verilebil-mesi için suçu işleyende, mağdurda ve suçu oluşturan fiilde birtakım şartlar aranır. Kısas, ancak ehliyetli mahkemenin kararı ve ilgili resmî görevlilerin so-rumluluğunda (gözetiminde) uygulanır. Böylece ferdî hak arama yolu kapatılıp, kan davalarının önüne geçilmiş olur”<sup>1</sup> şeklinde açıklama yapmış ve kısasın bu şekilde uygulanmasıyla aslında kan davalarının önüne geçilerek bundan sonra öldürülmesi muhtemel kimselerin can emniyetlerinin kesinlikle korun-duğuna işaret etmiştir. Âyetteki kısasın bu şekilde yorumlanmış olması, “Zarû-riyyât-ı hamse”den (Korunması zorunlu beş temel unsur: 1- Canın, 2- Malın, 3- Dinin, 4- Neslin, 5- Aklın korunması) sayılan canın korunmasına işaret etmiş ve Kur'ân'ın mûcizevî yönlerinden birine değinmiş sayılabilir.

İcî tefsirinde bazen usûl-ü fıkıh kâidelerine yer verir. Örneğin; Bakara Sû-resi 2/21. âyetin “*Ey insanlar! Sizleri ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kul-luk edin ki takvâ sahibi olasınız*” tefsirinde; “Bu âyet vad’î olarak, nâzil olduğu zamandaki insanları muhatap alır, hâricî bir delil ile de, kyamete kadar gelecek tüm insanları muhatap alır, hepsini bağlayıcıdır. Bu bağlayıcılığın sebebi olan hâricî delil şudur: Hz. Peygamber’in (sas) dininde ve sünnetinde tevâtüren ge-len; “Bu türden bir hitâb, eğer istisnâ getiren bir delil yoksa, kyâmete kadar tüm insanları şâmindir” şeklindeki kuraldır.” Yani bu âyetin muhâtabı; kâfirler, münâfiklar ve şakiler de dâhil tüm zamanın insanlarıdır.

İcî tefsirinde değindiği usûl-ü fıkıh kâidesini, bu konuda yazmış olduğu belirtilen ancak kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında yer almayan ve bu ne-denle de pek bilinmeyen *Şerhu'l-Minhâc*'ına gönderme yaparak zikreder. Bu-nun için de;

“ve kad zekertü fi Şerhi'l-Minhâc = Ben bunu *Şerhu'l-Minhâc*'da zikret-tim”,

“ve kad hakkaknâ fi Şerhi'l-Minhâc = Biz bunu *Şerhu'l-Minhâc*'da tahkik ettik” ifadelerini kullanır. Bunun iki örneğini Bakara Sûresi 2/31, 169. âyetlerin tefsirlerinde görmekteyiz. Ancak yukarıda söylediğimizin aksine, *Şerhu'l-Min-*

1 Çelik, Ömer, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*, I, 238, Erkam Yayınları, I. Baskı: İstanbul 1434/2013. ISBN: 978-9944-83-446-9

*hâc* adlı eserin ve burada bununla ilgili sözlerin İcî'ye değil de, onun tefsirinde kendisinden nakilde bulunmuş olduğu bir başka âlime âit olduğu belirtilmiştir.

İcî tefsirinde bazen İsrâiliyyât'a dâir haberler verir, İncil'den nakilde bulunur. Bunu bazen Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ından naklederek, bazen de kendisi bahsederek yapar. Bakara Sûresi 2/73, 102. âyetlerin tefsirinde buna dâir örnekler görüyoruz.

İcî nadiren de olsa tasavvufi izahlara girer, bazen tasavvuf ehlinde bazı kimselerin düştüğü sınırsız ve aşırı tahayyüllere (şatahâtü's-sûfiyyîn) götüren, Kur'an'ın özüne ve ruhuna da pek uygun olmayan yorumlarda bulunur. Fâtîha Sûresi 1/6; "*Biz doğru yola ilet!*" âyetinin tefsirinde olduğu gibi. Bazen de bunun aksine, tasavvuf ehlinde naklettiği görüşlerin zayıf olduğunu söyler. Örneğin: Bakara Sûresi 2/260. "*Hani İbrahim: Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster, demişti*" âyetin tefsirinde, "ölülerin diriltilmesi" konusunda tasavvuf ehlinin görüşüne karşı çıkması gibi.

İcî, Ehl-i Sünnet mezhebi ile M'utezile arasında tartışmalı olan Şefâat konusuna ve bunun varlığına dâir tartışmalara, ilgili âyet olan *Âyete'l-Kürsî*'nin (Bakara 2/255) tefsirinde değinir, her iki mezhepten âlimleri bu konuda tartıştırır, sonunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü yani şefâatin varlığını ve hak olduğunu tercih eder.

Bazen İcî tefsirinde, özellikle Râzî'nin tefsiri *Mefâtihu'l-ğayb*'ın tesirinde kalarak; tabiat olayları, kevnî hâdiseler, coğrafi bilgiler gibi tecrübi bilgilere de yer verir. Güneş Sistemi'nden, gezegenlerden, bu sistemdeki Dünya'ya en yakın ve en uzak gezegenlerden, bunları bilme yollarından bahseder. Bu bilgiler tabiatı gereği sürekli değişme ve gelişme özelliği taşıdığı için, İcî'nin verdiği bu bilgilerde kısmen de olsa yanlışlık olma ihtimali vardır.

İcî'nin tefsirinin; 1- Selef-i sâlihîn yani şifâhî kaynaklar, 2- Yazılı kaynaklar olmak üzere, iki kaynağı vardır.

Şifâhî kaynakları: Sahâbeden; Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk, Muâz b. Cebel, Ömer İbnü'l-Hattâb, Übeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbâs, el-Berâ b. Âzib, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillâh, Tâbiûndan; İbrahim en-Nehâî, Sa'îd b. Cübeyr, 'İkrime, Hasen el-Basrî, Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî, 'Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, Süfyân b. 'Uveyne. İcî'nin tefsirinde yer alan bu isimlerin diğer tefsirlerin de kaynaklarından olduğu bilinen bir husustur.

Yazılı Kaynakları: Bunlar toplam altı tanedir.

1- Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 393/1003 veya 400/1010) *Sihâh*'ı,

2- Ebü'l-Kâsım Bürhâneddîn el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *Lübâbü't-tefâsîr*'i,

- 3- Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1146) *el-Keşşâf*ı,
- 4- Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i
- 5- Ebû Abdillah Fahreddîn Râzî et-Taberistânî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb*'ı,
- 6- Nâsırüddîn Ebü'l-hayr el-Kadı el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i

İcî yine kendisinin belirttiği gibi, tefsirinde kırâat ilmi'nden ve vecihle-rinden de istifade etmiştir. Naklettiği yedi kırâat'tan ve onlara muvâfakat eden Ya'kûb'un kırâatından yani sekiz kırâattan bahsederken “**kuri'e**” ifadesini, şâz kırâatlardan ya da Ya'kûb'un tek kaldığı (inferade) kırâatlardan bahsederken “**yükra'ü**” ifadesini kullanmıştır. Kırâat imamlarının ve râvîlerinin isimlerini zikretmemiştir.

## YEDİNCİ BÖLÜM

### Tahkikte Takip Edilen Metot: طريقة العمل في التحقيق

Bu tahkik çalışmasını yaparken İcî'nin tefsirinin yazma nüshalarından Yenicami Nüshası, no. 38'i esas aldım. Bu nüshayı Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa Nüshası, no. 50 ile mukâbele ettim, karşılaştırdım. Her iki nüshada da çok miktarda hatâ olduğu için, diğer bir nüsha olan Hamîdiye Nüshası, no. 62'ye müracaat ettim. Bu üçüncüsü ilk ikisinden daha sahih ve az hatalı gözük-mektedir. Metinde/ibârede bir hâlel ya da tahrif gördüğümde bunu düzeltmek için, üçüncü nüshaya müracaat ederek birçok hatayı düzelttim.

Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa Nüshası, no. 50'yi (م) harfiyle, Hamîdiye Nüs-hası, no. 62'yi (ح) harfi ile kodladım. (+) artı işareti ile, işaret edilen asıl nüshadaki fazlalığa, (-) eksi işareti ile işaret edilen nüshadaki eksikliğe değindim. Köşeli parantez [ ] içine aldığım kelime ya da ibâre, nüshalardan değil diğer kaynaklardan alınarak eklenmiştir.

Belirttiğim üç nüshanın üçü de eğer bir kelimeyi tahrifli ya da hatalı yaz-mış iseler, araştırmam neticesinde bulduğum doğruyu metine/ibâreye koy-dum ve bu hususu dipnotta belirttim. Eğer bir neticeye ve doğruya ulaşama-mış isem, bunu da yine; “ibâre hatalıdır, işkâl vardır” diye dipnotta belirttim ve şaşkınlık/çaresizlik ifadesi olan (!) işaretlerini koydum. Genellikle bundan sonra da kaynaklardan birinde bulabildiğim doğru bilgiyi eklemeye çalıştım.

Nüshalar arasında Hz. Peygamber'e duâ ifadesi diye yazılan salavât-ı şerî-felerin (aleyhi's-selâm, sallahü aleyhi ve sellem, aleyhi's-salâtü ves selâm) gibi yazılış farklarını önemsemedim, görmezden geldim. Çünkü farklı yazılıs-lar da hepsinde mana aynıdır. Aynı şekilde Allah lafzından sonra gelen; (teâlâ, sübhânehû, azze ve celle) gibi duâ ve teclîl ifadeleri arasındaki farklılıkları da önemsemedim.

Müellif İcî'nin tefsirinde müracaat ettikleri kaynakları şunlardır: Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı*, Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil'i*, Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb'ı*. Bunlara ilâve olarak da; Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân'* ve Sa'lebî'nin *el-Keşfü ve'l-Beyân* adlı tefsirleri.

Müellif İcî tefsirinin birçok yerinde Zemahşerî'nin ve Kadı Beydâvî'nin sözlerine; “ve li kâilin en yekûle = birisi de diyebilir ki”, “ve yuhtemelü en yukâle = şöyle denilmesi de muhtemeldir”, “ve yümkinü en yukâle = şöyle denilmesi de mümkündür” gibi ibâreleriyle atıfta bulunmuş (teakkabe), onları yorumlamaya ve eleştiriye tabi tutmuştur.

Âyet-i kerîmelerin ve hadîs-i şerîflerin tam metinlerini ve kaynaklarını gösterdim, şiirlerin ve beyitlerin de ilgili kaynaklardan yerini gösterdim. Nasların (âyet, hadis, şiir) metindeki eksikliğini işkâli ortadan kaldıracak şekilde tamamladım.

Küçük çift parantezler arasına aldığım ibâreler ya hadîs-i şerif metinleridir ya da kitap/eser isimleridir.

Metinde geçen hadîs-i şerîfleri de şu şekilde tahriç ettim: Sahîhayn'da (Buhârî ve Müslim) her ikisinde ya da sadece birinde geçen hadisleri, sadece birinden kaynak gösterip tahriç etmekle yetindim, diğerini de kaynak gösterme gereği duymadım. Sünen-i erba'adaki (Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce) hadisleri genellikle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inden ve İbn Hibbân'ın *Sahîh'*inden kaynak gösterdim. Sihâhların ve Sünenler'in dışındaki hadisleri ise *Dârakutnî*'den, *Beyhakî*'den, Hâkim'in *Müstedrek'*inden, Taberânî'nin *Mu'cem'*inden, İbn Ebî Şeybe'nin ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*lerinden kaynak gösterdim, tahriç ettim. (Hadis) ulemâsının hadisler hakkındaki (sihhat ve zayıflık derecelerine dâir) değerlendirmelerine ve yorumlarına nâdiren değindim.

Metinde geçen garip kelimeleri ve lafızları, lügatlara ve mu'cemlere müracaat ederek şerh etmeye çalıştım. Müellifimiz İcî'nin tefsirinde isimlerine yer vermiş olduğu ve kaynaklarından saydığı bazı meşhur ulemânın da hal-tercemelerini yaptım.

Âyet-i kerîmelerin, dipnotta tam metinlerini verdim, kaynağını tahriç ettim (süre ismini ve âyet numarasını belirttim).

Metinde geçen âyetlerin kırâat(farklılık)larını da şöyle tahriç ettim: Mütevâtir kırâatları; İbn Mücâhid'in *es-Seb'ûsı*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr'i* gibi kendi kaynaklarından tahriç ettim. Şâzz kırâatları da *el-Keşşâfa* müracaat ederek tahriç etmekle yetindim.

Şiirleri ve beyitleri, şâirine ve dîvân'ına müracaat ederek tahriç ettim. Şâirin dîvanı yoksa ya da şiiri söyleyen şâir bilinmiyorsa, bu durumda şiiri lügat kaynaklarına müracaat ederek tahriç ettim. Şiirin metinde geçen *bahr'*in ismi-

ni şiir beytinden önce ve köşeli parantez [ ] içinde zikrettim, verdim ki böylelikle şiirin vezni de bilinmiş olsun.

Tevfik, Allah'tandır (cc).

### SONUÇ:

Adudüddîn İcî; Hülagü ve Cengiz Han'ın torunları Moğolların o dönemde İran topraklarında kurmuş olduğu İlhanlılar Devleti döneminde Fars Eyâleti'nin Şîrâz şehrine bağlı İc/Eg köyünde/kasabasında 680/1281'de doğmuştur. Şîrâz, Şebenkâre ve Sultaniye şehirlerinde yetişmiş, eğitim görmüş, öğrenciler yetiştirmiş, kitaplarını yazmış, siyasi ve sosyal ilişkilerde bulunmuş, Şâfiî mezhebi müderrisliği ve kadılığı görevleri yapmıştır. Kirmân Eyâleti'nin sahibi Muzafferîler Hânedanı Mübârizüddîn Muhammed tarafından hapsedildiği Direymiyan Dağı'nın eteklerindeki aynı isimli kalede 756/1355 tarihinde mahpus iken vefat etmiştir.

Hayatında İlhanlı Devleti, İncûlar Hanedanlığı ve Muzafferîler Hanedanlığı devlet ricali ile ilişkileri olmuştur. Az sayıda hocadan ders almış, birçok öğrenci yetiştirmiştir. Usûl-ü fıkıh, Münâzara/Cedel, Kelâm/Akâid, Arap Dili ve Belağat, Ahlâk ve Tefsir alanlarında yirmiden fazla eser yazmıştır. Kaynaklarda kendisine yanlılıkla nispet edilen eserler de vardır. İcî'nin eserlerinin bir kısmı tahkik edilip basılmış olsa da çoğu hâlâ kütüphanelerimizde yazma halde ilim ehlinin ilgisini, tahkikini ve basılıp gün yüzüne çıkarılmayı, ilim dünyasına kazandırılmayı beklemektedir.

İcî'nin tefsirinin kütüphanelerde çok sayıda yazma (el-yazma/mahtût/manuscript) nüshaları mevcuttur. Bunlardan 9 tanesinin ülkemizde İstanbul-Süleymaniye Kütüphanesi'nde, 3 tanesinin ise ülke dışında (biri tane; Mısır-Kahire, Suriye-Şam ve Suudi Arabistan-Riyad kütüphanelerinde) olduğunu tespit edebildik. Bunlardan Damat İbrahim Paşa 134 no'lu nüsha, müellif nüshası yani İcî'nin kendisinin yazdığı nüsha diye bilinir. Biz bu 12 nüshadan Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Yeni Cami 38, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 50 ve Hamidiye 61 no'lu üç adet nüshayı esas alarak tefsirimizin -yaklaşık 100 varaktan oluşan Bakara ve Fâtiha Sûreleri kısmı- Arapça tahkikli neşrini hazırladık. Ağustos-2022 tarihinde Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık tarafından basılmıştır. Bu tahkikin özelliklerini ve tahkik esnasında izlediğimiz usulü yazımımızın ilgili bölümünde genişçe açıkladık.

İcî'nin mezkûr tefsirinin Âl-i İmrân ve Nisâ Sûreleri kısmını 2019 yılında Konya'da Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda Hüseyin Hazırlar, Prof. Dr. Sait Şimşek danışmanlığında Arapça tahkik etmiş ve başına Türkçe Dirâse kısmı da ekleyerek Doktora Tezi olarak sunmuştur. Kendisi bu tahkiki yaparken; ülkemizde bulunan 9 adet yazma nüshayı tanıtmış ve bunlardan üç tanesini (Topkapı 19-1, Nuruosmaniye 370, Damat İbrahim Paşa 135) esas aldığını be-

lirtmiştir. Memleketi Hatay-Reyhanlı olan Hüseyin Hazırlar hocamız, halen Diyanet İşleri Başkanlığı Gaziantep İl Müftüsü olarak görev yapmaktadır.

Şâfiî ve Eş'arî mezhepleri esaslarına göre, ağırlıklı olarak Dirâyet Tefsiri özellikleriyle yazıldığı bilinen bu kıymetli tefsirin geri kalan kısmının da tahkiki neşrinin yapılıp basılmasını ve ilim dünyasına kazandırılmasını temenni ederiz.

## KAYNAKLAR

- Âdil Nüvehid, *Mu'cemü'l- müfessirîn*, I, 262.
- Ateş, Ahmet, “*İcî Adudüddîn*”, MEB, İA, V/2, 921-925.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, V, 527. İstanbul 1951-1955.
- Bertold Spuler, *İran Moğolları*, s. 104-143.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 565-566, Ravza Yayınları, İstanbul, Kasım 2008.
- Brockelmann, GAL: *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*, II, 278-280, Suppl., II, 301-305. Leiden 1943-1949.
- C.A. Storey, “*Teftezânî*”, MEB, İA, XII, 118-121.
- CL. Huart, “*Fars*”, MEB. İA, IV, 470.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-İcî*, I, 3-4, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan 1419/1998.
- Çelik, Ömer, Prof. Dr. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*, I-V, Erkam Yayınları, 1. Baskı: İstanbul 1434/2013. ISBN: 978-9944-83-446-9
- Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 223. Kahire 1932.
- Dayfullah b. 'İd b. Sâlih er-Rifâî, *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-Tenvîr li Adudüddîn el-İcî*, (Y.L. tezi), s. 49-50, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medîne-i Münevvere, 1431-1432/2010-2011.
- Görgün, Tahsin, “*İcî, Adudüddîn*”, TDV, DİA, XXI, 410-414,
- Guy Le Strange, *Büldânü'l-hilâfetiş-şarkıyye*, s. 326-327.
- Gümüş, Sadreddin, “*Cürcânî, Seyyid Şerîf*”, TDV, DİA, VIII, 134-136.
- Gümüş, *Sadreddin, Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 83-125, 129-171, 178-181.
- Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, s. 335.
- Haliloğlu, Hasan, *Ebü'l-Berekât Nesefî ve Adudüddîn İcî, İlmî Hayatları ve Eserleri*, s. 164-172, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara, Ağustos 2020.
- Haliloğlu, Hasan, *Nesefî'ye ve İcî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'de Evlilik Hükümleri*, s. 54-74, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara, Haziran 2020.
- İbn Battûta, *er-Rihle (Seyahatnâme, Tuhfetü'n-nüzzâr fî ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-es-fâr)*, I, 232. Müessesetü'r-Risâle, 4. Baskı, Beyrut-Lübnan 1405/1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî 'ayâni'l-mietî's-sâmine*, III, 322 (trc no: 2278), Kahire 1385/1966.
- İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, VI, 320. Beyrut ts.



- İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, II, 106-108 (trc. no. 594), IV, 69-70. Beyrut 1407/1987.
- İcî, Adudüddîn, *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa no. 50 yazma nüshası, vr. 12a, 87a.
- İcî, Adudüddîn, *Şerhu muhtasari'l-müntehâ li ibn Hâcib*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan 1421/2000.
- İcî, Adudüddîn, *Cevâhiru'l-Kelâm*, vr. 1b.
- İcî, Adudüddîn, *Cevâhiru'l-Kelâm*, (nşr. Ebü'l-'Alâ' el-'Afîfî, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb içinde), II/2, Kahire 1934, 2. 224-225.
- İsnevî (Esne, Esnevî); *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 109.
- İzgi, Cevat, "Ebherî, Emînüddîn", TDV, DİA, X, 75.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 54, Ankara 1981.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî el-Osmânî (1017/1609-1067/1657), *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 1853, İstanbul 1941-1942.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî el-Osmânî (1017/1609-1067/1657), *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, II, 249-250. (nşr: Muhammed Abdülkâdir el-Arnâvut), İstanbul 2010, I-II.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemüellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut 1414/1993, I-IV.
- Kurtuluş, Ziya, "İncûlular", TDV, DİD, XXII, 280-281.
- Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 128, 135-137. Kahire, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts..
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 618-620, TDV. Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2014.
- Özen, Şükrü, "Teftezânî", TDV. DİA, XL, 299-308.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902 h.), *ed-Dav'ü'l-lâmî li ehli'l-karnî't-tâsi'*, IV, 180-182. Beyrut ts.
- Sinanoğlu, Mustafa, "el-Mevâkıf", TDV, DİA, XXIX, 422-424.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, V, 254 vd, 2. Baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan 1433/2012.
- Süyûtî, Celâlüddîn, *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'n-nühât*, s. 296, Kahire, 1326,
- Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddîn Şîrâzî", TDV, DİA, XXVI, 487-488.
- Şerbetçi, Azmi, *Kutbüddîn Şîrâzî Hayatı ve Eserleri*, (lisans tezi), İÜ, Ed. Fak.
- Şeşen, Ramazan, *Nevâdiru'l-mahtûtâti'l-'arabiyye fî mektebâti Türkiye*, Beyrut 1400/1980, II, 322-323.
- Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karnî't-tâsi'*, II, 303. Kahire 1348.

Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 205. Kahire 1968.

Taşköprüzâde *eş-Şekêkâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye*, İstanbul 1405/1985.

Teftezânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 139.

Ünal, İsmail Hakkı, “*Kirmânî, Şemseddîn*”, TDV, DİA, XXVI, 65-66.

V.C. Büchner, “*Şebenkâre*”, MEB. İA, XI, 369-371.

W. Madelung, “*Al-Taftazani*”, El2 (İng), X, 88-89.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 384, Beyrut 1957.

Yılmaz, Nedim, *Adüddîn el-İcî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 2-3, (doktora tezi, danışman: Doç. Dr. Ali Özek), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Bölümü, Tefsir-Hadis Anabilim Dalı, İstanbul 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*el-Akâidü'l-Adüdiyye*”, TDV, DİA, II, 216.

Zirikli, *Âlâm*, IV, 66, Kahire 1954-1959.

# **BÖLÜM 1**

## **H. 1318 (M.1900-1901) TARİHİNDE İDÂDİLERDE OKUTULAN DERS KİTAPLARI**

*Habibe KAZANCIOĞLU<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı  
Öğretim Üyesi, Edirne / Türkiye /  
e-posta: habibekazanci@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-4145-3607

## 1. İdâdî Mekteplerinin Kuruluşu ve Gelişimi

İdâdî, Arapça ‘*add* kelimesinin if‘âl vezninin mastarı olan *i‘dâd*’dan türetilmiş olup “hazırlama” anlamındadır. Sonuna gelen nispet ekiyle “hazırlama yeri, hazırlamaya mahsus yer” anlamlarına gelmektedir. Bu anlamıyla kendisinden bir üst seviyede bulunan herhangi bir okula öğrenci hazırlayan mekteplerin hepsi idâdî olarak adlandırılmıştır. Örneğin 1838’de açılması düşünülen rüşdiyeye öğrenci yetiştirecek sıbyan mekteplerine idâdî denildiği (Pakalın, 1993: II, 34) gibi 1845 yılında Harp Okulu ve Askerî Tıbbiyeye girmek isteyen öğrencilerin eksik bilgilerini tamamlamak için açılan okullara da idâdî denilmiştir (Akyüz, 1997: 144-145). İdâdî kelimesi 1869 tarihli Nezâret-i Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesiyle ilk defa başlı başına orta öğretimin bir kademesinin adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihe gelindiğinde Osmanlı Devleti sınırları içinde rüşdiyelerin sayısı oldukça artmış buna ilave olarak İstanbul’da pek çok meslek okulu ve yüksek okul açılmıştır. Buna rağmen ne vilayetlerdeki rüşdiyelerin üstünde bir okul ne de İstanbul’daki yüksek okullara talebe yetiştirecek-rüşdiyelerin dışında- bir okul bulunmaktaydı. Sadece 1868’de İstanbul’da Galatasaray Sultânîsi açılabilmiş ise de vilâyetler bu gibi kuruluşlardan tamamen mahrum kalmış olup idâdî okullarının açılması eğitim öğretim açısından zaruret haline gelmiştir (Kodaman, 1991: 114).

İdâdîlerin açılmasının bir diğer gerekçesi de Tanzimat devri eğitiminin temel unsuru olan Osmanlılık ilkesinin hayata geçirilmesiydi. Bunun gerçekleşmesinin bir yolu da Müslüman ve gayr-i müslim çocuklarının aynı çatı altında eğitim almalarıydı. Böylece farklı ırk ve dinlerden gelen gençler birbirleriyle kaynaşacak, aynı duyguları paylaşan vatandaşlar olarak “Osmanlı milleti”nin temelini oluşturacaklardı (Öztürk, 2000: 465). Nitekim idâdîlerin açılmasının hem eğitim öğretim hem de siyaseten gerekli olduğu Meclis-i Hass-ı Vükelâdan yazılan mazbatada “... Belki ileride ulûm-ı âliye mekâtibinin teksîri iktizâ eyliyeceği ve şunda olsa olsa rüşdiye mekteplerinin fevkinde ve Mekâtib-i Sultâniyenin madûnda idâdiye mekteplerinin küşâdı muhtâc-ı bahis olabilir ise de mekâtib-i rüşdiyede her sınıf teba‘a etfâlinin mebâdi-i ulûm-ı dîniyyesi tedris olunmak lâzım gelmesinden dolayı bu nevi mekteplerin her cemaat için başka başka teşkili muktazî olmasından ve Mekâtib-i Sultâniyenin def‘aten ta‘mîm-i küşâdı kâbil olmamasına mebnî hem Mekâtib-i Sultâniyenin ekser-i tedrisâtına mahal-i tâlim olmak ve hem de sunûf-ı teba‘a etfâlinin muhteliten tahsîl-i maârif tarîkine şevki ve o cihetle beyinlerinde itilâf ve muhâdenetin tahkîm-i kazıyyesi istihsâl olunmak için mekâtib-i idâdiyenin ihdâsı elzem olduğu...” (Mahmud Cevad, 1338: 105) ifadeleriyle belirtilmiştir.

Mazbatada da geçen gerekçelerle açılmasına karar verilen idâdîlere 1869 tarihli Nezâret-i Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesinin 33-41. maddelerinde yer verilmiş, idâdîlerle ilgili hususlar şu şekilde maddeleştirilmiştir (Mahmud Cevad, 1338: 477-478):

a. İdâdiler, rüşdiyeyi bitirmiş olan müslim ve gayr-i müslim çocuklarının karma olarak eğitim öğretim görmeleri için kurulmuştur.

b. Bin hânedan fazla ve yerlerinin önemine göre lüzum görülen kasabalarda birer idâdî açılması kararlaştırılmıştır.

c. İdâdilerin inşaat masrafları, öğretmenlerin ve hizmetlilerin maaşları ile diğer giderler Vilâyet Maârif İdaresince karşılanacaktır.

d. Her idâdî okulunda muavinle birlikte -derslerin her biri için- altışar öğretmen olacaktır. Bu öğretmenler İstanbul'daki Büyük Dârümuallimînden mezun olmuş olmakla birlikte Maârif Nezâretinin seçimiyle tayin edilecektir. Her idâdîde birer *mubassır* (nezâretçi) ve *bevâb* (kapıcı) gibi hademeler bulunacaktır.

e. İdâdilerdeki öğretmen ve hizmetlilerin aylık maaşları altı bin, okulun çeşitli gideri sekiz bin kuruş olup bu hesaba göre bu okulların yıllık giderleri en çok seksen bin kuruştan ibaret olacaktır.

f. İdâdilerin eğitim öğretim süresi üç yıl olup idâdilerde okutulacak dersler şunlardır: Mükemmel Türkçe Kitâbet ve İnşâ, Fransızca, Kavânîn-i Osmâniye, Mantık, Mebâdî-i İlm-i Servet-i Milel, Coğrafya, Târih-i Umûmî, İlm-i Mevâlid, Cebir, Hesap, Defter Tutmak Usûlü, Hendese, İlm-i Mesâha, Hikmet-i Tabiiye, Kimya ve Resim.

g. Yukarıdaki maddede adı geçen derslerin öğretim şekilleri ders dağılım cetveline göre yapılacaktır. Derslerin yerlerinin değiştirilmesi Maârif Nezâretinin izni, Meclîs-i Kebîr-i Maârifin uygun görmesi ile olabilecektir.

h. İdâdilerin tatil zamanları ve imtihan süreleri rüşdiyeler gibidir. Ancak bu okullarda Müslüman ve gayr-i müslim öğrenciler birlikte öğrenim gördüklerinden bir din ya da mezhebe ait bir bayramda bütün öğrencilere tatil uygulanacaktır.

1. İdâdilerde öğrenimini tamamlayan öğrencilere usûlüne uygun imtihan yapılacak bu imtihanı başarıyla geçen öğrenci mezuniyet diploması alacak, bu diplomayla imtihan nizamnamesinde geçen haklara sahip olacaktır. İmtihanlarda başarılı olamayanlar istedikleri takdirde bir yıl daha okulda eğitim görebilecektir.

Maârif Nizâmnamesi'nde hemen açılmaları öngörülen idâdiler, 1873 tarihine kadar maddî imkânsızlıklar ve öğretmen yokluğu sebebiyle açılmamıştır (Kodaman, 1991:115). 1873 yılında İstanbul'da Darü'l-maârif Mektebinin idâdîye çevrilmesiyle, vilâyetlerde ise M.16 Aralık 1874 (H.06 Zilkade 1291 / R.04 Kânûn-ı Evvel 1290) tarihinde Yanya Vilayeti Tırhala Sancağı'nın merkezi olan Yenişehir'de açılmıştır (Demirel, 2010:16).

1882-1890 yılları arasında rüşdiyeyi de içine alan idâdiler taşrada da yaygın olarak açılmaya başlamıştır. Bu idâdilerin eğitim öğretim süresi şe-

hir merkezlerinde rüşdiye kısmı ile birlikte yedi, taşrada ise rüşdiye kısmıyla ile birlikte beş yıl olarak tayin edilmiştir. Yedi yıllık idâdilerin 1.-3. seneleri rüşdiyelere, 4.-7. seneleri ise idâdilere mahsustur. 1902 yılında vilayet merkezlerindeki idâdilerde temel derslerle birlikte okutulmak şartıyla ziraat şubeleri için öğrenim süresi altı yıla indirilmek ve ticaret ve sanayi şubeleri için sekize yükseltmek suretiyle çok amaçlı idâdiler oluşturulmak istenmiş ise de bundan istenilen faydanın elde edilememesi sonucu, idâdiler 1906 yılında yeniden yedi yıllık olarak öğrenime devam etmiştir (Akyüz, 1997: 201-203).

Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) devrinin sonlarında İstanbul'daki idâdilerin sayısı dokuza, taşradakilerle birlikte Osmanlı topraklarındaki toplam idâdilerin sayısı ise 109'a ulaşmıştır. Bunların doksan üçü resmî, on dokuzu özel ve beşi de askeridir. Bu okullardaki toplam öğrenci sayısı ise 20.000'e yaklaşmıştır. 1908'de II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra orta öğretim konusunda yapılması düşünülen ıslahata paralel olarak vilayet merkezlerindeki bazı idâdiler sultânî hâline getirilmiş, programları da buna göre düzenlenmiştir (Öztürk, 2000: 466).

1880 yılında İstanbul'da kızlar için de bir idâdî açılmıştır. Bu okulun programında genel kültür derslerinden başka Türkçe, Fransızca, Almanca, İngilizce, Musiki, El ve Ev İşleri gibi dersler de bulunmaktaydı. Faaliyeti iki yıl süren inas idâdîsi, devletin yaptığı tanıtım ve teşviklere rağmen halkın ilgisizliği yüzünden kapanmıştır. Daha sonra 1911'de İstanbul Sultanahmet'te rüşdiyenin üstünde üç yıllık eğitim veren bir inas idâdîsi açılmıştır (Öztürk, 2000: 466).

İdâdiler başlangıçta 1869 tarihli Nezâret-i Maârif-i Umûmiye Nizam-nâmesi'ne göre idare edilmiştir. Fakat daha sonraki yıllarda, idâdilerin rüşdiyelerle birleşerek leylî-nehârî, sancak-vilâyet, beş-yedi yıllık gibi isimler altında açılmaya başlanmasıyla, yeni bir tâlimatnâme hazırlanması zaruret haline gelmiştir. Nitekim, 1310 (1892) yılında idâdiler için hazırlanan *Umûm Mekâtib-i İdâdiye-i Mülkiyenin İdâre-i Dâhiliyelerine Mahsûs Tâlimat*'ta müdürlerin, muavinlerin, mubassırların, kâtiplerin ve öğrencilerin okula kabul şartları, öğrencilere verilecek ödüller, uygulanacak cezalar, imtihanlar gibi pek çok husus hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler verilmiştir.<sup>1</sup>

## 2. Osmanlı Devleti'nde Ders Kitaplarının Hazırlanması

Eğitim öğretim sürecinin en temel araçlarından biri olan ders kitapları, yalnızca bir bilgi kaynağı olmanın ötesinde, bir toplumun değerlerini ve kültürel kimliğini genç kuşaklara aktarmada da oldukça önemli bir rol üstlenir. Osmanlı Devleti'nde modern eğitim anlayışının yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte ders kitapları da modernleşme sürecinin önemli bir parçası haline gelmiştir.

<sup>1</sup> Bu bilgiler için bkz. (Mahmud Cevad, 1338: 371-469)

Osmanlı Devleti'nde ders kitaplarının basımıyla da yakından alakalı olan matbuat faaliyetleri, devletin denetimine tabi tutulmuş ve bu alan belirli kurullarla düzenlenmiştir. İlk kez 15 Şubat 1857 (20 Cemaziyelâhir 1273) tarihinde yayımlanan ve dokuz maddeden oluşan Matbaalar Nizamnâmesi, bu düzenlemelerin başlangıcını oluşturur. Bu nizamnâme'ye göre, matbaa açmak isteyen kişiler bir dizi idari işlemde geçmek zorundaydı. Başvuranların önce Meclis-i Maârif ve Zaptiye Nezâreti tarafından incelenmesi, ardından Sadâret'ten izin alınması gerekmektedir. İzin verildiğinde, Zaptiye Nezâreti tarafından resmî bir belge düzenleniyordu. Kitap veya risâle basmak isteyenler, öncelikle içerik onayı almalıydı. İstanbul'da bu süreç doğrudan Meclis-i Maârif aracılığıyla yürütülürken, taşrada ise valiliklerin gözetiminde yapılırdı. Onay sürecinin tamamlanmasının ardından, Sadâret, eserin basımı için izin verirdi. Ayrıca yabancı uyruklu kişiler matbaa açmak veya eser basmak için başvurularını Hâriciye Nezâreti üzerinden yapmak zorundaydılar. Devletin ve toplumun zararına olduğu değerlendirilen eserlerin basımı ise kesinlikle yasaktı ve bu tür durumlar Zaptiye Nezâreti tarafından müdahale edilerek engellenirdi (Birinci, 2006: 298).

1888 yılında çıkarılan Matbaalar Nizamnâmesi ile basın ve yayın faaliyetleri daha ayrıntılı şekilde düzenlenmiştir. Bu yeni düzenlemeye göre, matbaalar için gerekli izinler İstanbul'da Maârif Nezâreti, taşrada ise valilikler tarafından verilmekteydi. Dinî içerikli eserlerin basımı ise cemaat liderlerinden alınacak özel bir izinle mümkün oluyordu. Basılan tüm eserlerde matbaanın açık adresi yer almalıydı. Nizamnâme'ye aykırı faaliyetler, Adliye zabı-taları, Maârif Nezâreti ve Matbû'ât İdâresi tarafından denetleniyor, gerekirse adlî işlem başlatılıyordu. Bu düzenlemelerle Osmanlı Devleti'nde matbuat faaliyetlerinin sıkı bir devlet kontrolüne alındığı, yayıncılık ve basın alanında düzenli bir yapı oluşturulduğu anlaşılmaktadır (Birinci, 2006: 298).

Tanzimat döneminden başlayarak ders kitaplarının devlet izni olmaksızın yayımlanamayacak şekilde düzenlendiği görülmektedir. Meşrûtiyet dönemine gelindiğinde ise derslerde sadece devlet tarafından onaylanmış kitap ve risâlelerin kullanılması gerektiği sıkça vurgulanmış ve bu kurala uyulmaması durumunda yaptırımların uygulanacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla, bu dönemlerde ders kitaplarının resmî ideolojiyi yansıtan birer araç olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür (Nurdoğan, 2014:86).

1864 yılında Maârif Umûmiye Nezâretinde yapılan bir düzenleme ile Meclis-i Maârif-i Umûmiye ve Meclis-i Muhtelit-i Maârif kaldırılarak, yerlerine Maârif-i Umûmiye Heyeti (sonraki adıyla Meclis-i Maârif) kurulmuştur. Doğrudan nâzırın yönetimine verilen bu heyet, iki alt birimden oluşmaktaydı: Daire-i Mekâtib-i Mahsûsa ve Daire-i Mekâtib-i Umûmiye (daha sonra Daire-i Maârif-i Umûmiye olarak adlandırılmıştır). Daire-i Mekâtib-i Mahsûsa, gayr-i müslim veya yabancı okullardaki ders kitapları ile din ve ahlak içerikli yayınların denetimi ve müfredatların incelenmesinden sorumlu olurken,

Daire-i Mekâtib-i Umûmiye ise hem Müslüman hem de gayr-i müslim eğitimiyle ilgili tüm meseleleri ele almakla görevlendirilmiştir. Aynı yıl içinde, ders kitaplarının kontrolünü sağlamak amacıyla Encümen-i Teftiş ve Muâyene Heyeti, Tedkîk-i Müellefât Komisyonu, dinî yayınlar için Kütüb-i Dîniyye ve Şer'îyye Tedkîk Heyeti gibi çeşitli özel komisyonlar oluşturulmuştur. Bu düzenlemelerle, gerekli inceleme ve onay mühürü olmadan hiçbir kitabın yayımlanmasına izin verilmemesi hedeflenmiştir (Nurdoğan, 2014:86-87).

### 3. H.1318 (M. 1900-1901) Ders Yılına Ait Ders Programı

H.1318 (M.1900-1901) yılına ait Maârif Salnâmesi'nde ders programını gösteren tablonun üst kısmında yer alan "Umûm Mekâtib-i Rüşdiyye ve İdâdiye'de be-her hafta okunacak ulûm ve fûnûnun aded-i dürûsunu mübeyyen tanzîm olunan cetveldir" ifadesinden bu tarihte idâdilerin eğitim öğretim sürelerinin, rüşdiyeyi de kapsayacak şekilde yedi yıldan oluştuğu anlaşılmaktadır. Ders programları sık sık değişmekle beraber H.1318 (M.1900-1901) yılına ait Maârif Salnâmesi'nde yer alan bilgilere göre İdâdilerin ders programı şu şekildedir:

Dersin Adı	1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene	5. Sene	6. Sene	7. Sene
Ma'a Tecvid, Kur'an ve Ulûm-ı Dîniyye	3	3	3	3	3	3	3
Türkçe	6	5	3	2	1	-	-
Ahlâk	1	1	-	1	1	1	-
Edebiyat ve Kırâat-i Resmiyye	-	-	-	-	-	2	2
Arabî	2	2	2	2	2	1	1
Fârisî	-	2	2	2	1	-	-
Fransızca	-	-	3	3	4	4	5
Hülâsa-i Kavânîn	-	-	-	-	-	1	-
Hesâb	2	2	2	2	1	-	-
Usûl Defteri	-	-	-	-	1	-	-
Cebir ve Müsellesât	-	-	-	-	2	2	-
Hendese	-	-	1	1	2	1	-
Kozmografya	-	-	-	-	-	-	1
Makine	-	-	-	-	-	-	1
Mihanik, Fizik ve Kimya	-	-	-	-	-	3	3
Mevâlid	-	-	-	-	-	-	4
Coğrafya	2	2	2	2	2	2	1



Tarih	-	2	2	2	2	1	1
İlm-i Servet	-	-	-	-	-	-	2
İlm-i Eşyâ	-	-	-	-	-	1	1
Hıfzu's-Sihha	-	-	1	1	-	-	1
Hüsn-i Hat	2	1	1	1	1	1	1
Resim	1	1	1	1	1	1	-
Yekûn	20	22	24	24	25	24	24
Elsine	-	-	-	2	2	2	1

**Tablo 1:** H.1318 (M. 1900-1901) Tarihinde İdâdilerde Ders Programı (Sâlnâme-i Nezâret-i Umûmî 1318: 357)

#### 4. H. 1318 (M.1900-1901) Ders Yılında İdâdilerde Okutulması Kabul Edilen Kitaplar ve Risâleler<sup>2</sup>

##### Birinci Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Dîniyye	Mushaf-ı Şerîf	Hâfız Ferîd Efendi
	Birinci İlm-i Hâl	
	Tecvîd	
Ahlâk	Musahhah Vezâif-i Etfâl	Merhûm Mustafa Hâmî Paşa
Arabî	El-Müşezzeb (Sarf kısmı)	Hacı Zihnî Efendi
	Binâ	
Türkçe	Yeni Sarf-ı Osmânî (Birinci sene)	Komisyon-ı Mahsûs
	Kırâat (Birinci sene)	Reşad Bey
Hesâb	Yeni Hesâb Kitabı	Tâhir Bey
Coğrafya	Coğrafya	Hikmet Bey
İlm-i Eşya	İlm-i Eşyâ (Birinci kısım)	İsmail Cenânî Bey

##### İkinci Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Dîniyye	Mushaf-ı Şerîf	Hacı Zihnî Efendi
	Nimet-i İslâm	
	Tecvîd	
Ahlâk	Rehber-i Ahlâk	Ali İrfan Efendi
Arabî	El-Müşezzeb (Sarf kısmı)	Hacı Zihnî Efendi
	Maksûd	
Türkçe	Yeni Sarf-ı Osmânî (İkinci sene)	Komisyon-ı Mahsûs
	Kırâat (İkinci sene)	Reşad Bey
Fârisî	Tâlim-i Fârisî	Habîb Efendi
	Rehber-i Fârisî	
Hesâb	Hesâb-ı Amelî (İkinci kısım)	Celâl Bey
Coğrafya	Fezleke-i Fenn-i Coğrafya	Ali Cevâd Bey

<sup>2</sup> Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, 1318: 496-501

Tarih	Tarih-i İslâm	Mahmud Esad Bey
İlm-i Eşya	İlm-i Eşya (İkinci kısım)	İsmail Cenânî Bey

### Üçüncü Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Dîniyye	Mushaf-ı Şerif	
	Musahhah-ı Dürr-i Yektâ	
Arabî	El-Müşezzeb (Nahiv kısmı)	Hacı Zihni Efendi
	Avâmil	
Türkçe	Yeni Nahv-i Osmânî	Komisyon-ı Mahsûs
	Kırâat (Üçüncü sene)	Reşad Bey
Fârisî	Hulâsa-i Rehhnümâ-yı Fârisî	Habîb Efendi
	Müntehabât-ı Gülistân (Muvakkattir)	Naîm Bey
Hıfzu's-Sihha	Hıfzu's-Sihha	Ahmed Râsim Bey
Fransızca	Elif Bâ	Terziyân Efendi
	Teshîl-i Lisân (Kısm-ı evvel)	Vizental <sup>3</sup> Efendi
Hesâb	Amelî (Üçüncü sene)	Celâl Bey
Hendese	Amelî Hendese	Hasan Fuad Bey
Coğrafya	Muhtasar Avrupa ve Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası	Tâhir Bey
Tarih	Fezleke-i Tarih-i Devlet-i Osmâniye	Abdurrahman Efendi
İlm-i Eşyâ	İlm-i Eşya (Üçüncü kısım)	İsmail Cenânî Bey

### Dördüncü Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Dîniyye	Dürr-i Yektâ Şerhi	İmamzâde merhûm Esad Efendi
Ahlâk	Bergüzâr-ı Ahlâk	Merhûm Ahmed Rıfat Efendi
Arabî	El-Müşezzeb (Nahiv kısmı)	Hacı Zihni Efendi
	Metn-i Izhâr	
Türkçe	Tertib-i Cedid-i Kavâid-i Osmâniye	Merhûm Cevdet Paşa
Fârisî	Gülistân	Şeyh Sâdî merhûm
Fransızca	Teshîl-i Lisân (İkinci kısım)	Vizental Efendi
	Lektor	Hırsto Foridi Efendi
	Hüsn-i Hat Defteri	Manverî Usûli
Hesâb	Amelî ve Nazarî İlm-i Hesâb	Ahmed Şükrü Paşa
Hendese	Tâlim-i Hendese (Birinci kısım)	Abdi Bey
Coğrafya	Coğrafya-yı Umûmî	Celâl Bey
Tarih	Tarih-i İslâm	Mahmud Esad Efendi
İlm-i Eşyâ	Malûmât-ı Zirâiyye (Taşraya mahsûs)	Celâl Bey
Hıfzu's-Sihha	Hıfzu's-Sihha (Taşraya mahsûs)	Hâlid İzzet Bey

### Beşinci Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Diniyye	Dürr-i Yektâ Şerhi	İmamzâde merhûm Esad Efendi
	Mecmu'â-i Zühdiyye (Cüz-i evveli)	
Arabî	El-Müezzab (Nahiv kısmı)	Hacı Zihnî Efendi
	Metn-i Izhâr	
Ahlâk	Ahlâk-ı Hamîde	Saîd Efendi
Türkçe	Kırâat (Beşinci sene)	Reşad Bey
Fârisî	Gülistân	Şeyh Sâdi merhûm
Fransızca	Teshîl-i Lisân (Üçüncü kısım)	Vizental Efendi
	Lektor	Hıristo Foridi Efendi
Hesâb	Amelî ve Nazarî İlm-i Hesab	Ahmed Şükrü Paşa
Usûl Defteri	Muhtasar Usûl Defteri	Hikmet Bey
Cebir	İlm-i Cebir	İzzet Bey
Hendese	Ta'lim-i Hendese (İkinci kısım)	Abdi Bey
Coğrafya	Coğrafya-yı Umûmî	Abdurrahman Efendi
Târih	Târih-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye	Abdurrahman Efendi
İlm-i Eşyâ	Ma'lûmât-ı Snâ'iyye ve Ticâriyye (Taşraya mahsûs)	Celâl Bey

### Altıncı Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Diniyye	Şerh-i Akâid	
	Mecmû'an Zühdiyye (Cüz-i evveli)	
Ahlâk	İlm-i Ahlâk	Abdurrahman Efendi
Arabî	Muğni't-Tullâb	
Fransızca	Gramer Larive Flori <sup>4</sup> (Muvakkattir) İkinci sene	
	Liyodor	Terziyan Efendi
İlm-i Servet	Muhtasar İlm-i Servet	Nâil Bey
Kavânin	Telhîs-i Hukûk-ı Mevzû'a	Kâzım Efendi
Cebir	İlm-i Cebir	İzzet Bey
Hendese	Tâlim-i Hendese (Üçüncü kısım)	Abdi Bey
Fizik	Muhtasar Hikmet-i Tabiiyye (Birinci cild)	Sâlih Zeki Bey
Kimya	Kimyâ-yı Gayr-i Uzvi (Muvakkat)	Nişan Efendi
Coğrafya	Coğrafya-yı Osmânî	Ali Tevfik Bey
Târih	Târih-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye (Birinci cild)	Abdurrahman Efendi
Müsellesât	Müsellesât-ı Müsteviye	Rıfat Bey
Türkçe	Osmanlı Edebiyatı	Tâhir Bey

4 Larive Fleurry

## Yedinci Sene

Ders Adı	Kitap Adı	Müellif Adı
Ulûm-ı Diniyye	Şerh-i Akâid Mecmû'a-i Zühdiyye (Cüz-i sâni)	
Arabî	Muğni't-Tullâb	
Türkçe	Osmanlı Edebiyatı	Tâhir Bey
Fransızca	Gramer Larive Flori (Muvakkattir) İkinci sene	
	Liyordor	Terziyan Efendi
İlm-i Servet	Muhtasar İlm-i Servet	Nâil Bey
Kozmografya	Kozmografya	Mustafa Reşid Bey
Fizik	Muhtasar Hikmet-i Tabî'iyye (İkinci cild)	Sâlih Zeki Bey
Kimya	Kimya-yı uzvî (Muvakkattir)	Nişan Efendi
Mevâlid-i Selâse	İlm-i Hayvânât	Mahmud Esad Efendi
	İlm-i Nebâtât	Hüseyin Remzi Efendi
	İlm-i Tabakât	Halil Bey
Coğrafya	Coğrafya-yı Umrânî	Hikmet Bey
Târih	Târih-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye (İkinci cild)	Abdurrahman Efendi
Hıfzu's-Sıhha	Hıfzu's-Sıhha	Besim Ömer Paşa
Rumca	Tâlim-i Lisân-ı Rûmî	Yorgaki Efendi

## Sonuç

Osmanlı Devleti 19. yüzyılda Batı ülkelerinin gerisinde kaldığını düşündüğü askeri alan başta olmak üzere birçok alanda ıslahat yapmıştır. Bu ıslahat alanlarından biri de eğitim öğretim olup bu alanda 1 Eylül 1869 tarihinde yayımlanan *Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi* önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim orta öğretim kademesinde bir okul olarak idâdilerin açılması ilk defa bu nizamnâmede yer almıştır. Bu nizamnâmeğe göre idâdilerin açılmasının amacı hem İstanbul'daki yüksek okullara öğrenci yetiştirmek hem de Tanzimat devri eğitiminin temel unsuru olan Osmanlıcılık ilkesinin hayata geçirilebilmesi için Müslüman ve gayr-i müslim çocuklarının aynı çatı altında eğitim almalarını sağlamaktır. 1873 yılında açılmaya başlayan idâdilerin eğitim öğretim süresi şehir merkezlerinde rüşdiye kısmı ile birlikte yedi, taşrada ise rüşdiye kısmıyla ile birlikte beş yıl olarak tayin edilmiştir.

Eğitim sistemleri ve okullar resmî ideolojinin aktarımında önemli bir yer tutmaktadırlar. Toplumun neredeyse tüm kesimlerine ulaşma imkânı sağlayan kitlesel eğitimin en önemli araçlarından birisi de hiç şüphesiz ders kitaplarıdır.

İdâdiler, Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde gelişen ve Osmanlı Devleti sınırları içinde sayıları hızla artan modern okullardandır. Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zor durumdan kurtuluşunun; dindar, güzel ahlâklı, siyasî otoriteye bağlı Batı'nın modern bilimleriyle donanım kazanmış nesiller yetiştirmekle mümkün olduğunu düşünmekteydi. Bu düşüncenin bir yansımasını H.1318 (M.1900-1901) tarihinde

idâdilerde okutulacak derslerde ve bu derslerde okutulacak ders kitaplarının seçiminde görmek mümkündür. H.1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdilerde okutulacak ders kitapları incelendiğinde birinci seneden yedinci seneye kadar Kur'an-ı Kerîm öğretimi başta olmak üzere itikadî ve amelî konuların detaylı bir şekilde öğretildiği *Ulûm-ı Dîniyye* ve hemen her sınıfta İslam dini içerikli güzel ahlakın öğretildiği *Ahlâk* dersinin varlığı dikkat çekmektedir. Ulûm-ı Dîniyye dersi için *Mushaf-ı Şerîf* (Kur'an-ı Kerîm) başta olmak üzere *Birinci İlm-i Hâl*, *Dürr-i Yektâ Şerhi*, *Şerh-i Akâid* gibi ders kitapları; Ahlâk dersi için ise *Musahhah Vezâif-i Etfâl*, *Rehber-i Ahlâk*, *Bergüzâr-ı Ahlâk*, *İlm-i Ahlâk* gibi kitapların okutulmasına karar verilmiştir.

H.1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdilerde din ve ahlak derslerinden başka sosyal bilimler alanında Osmanlı hukuk sisteminin öğretildiği *Kavânin*; konularını ağırlıklı olarak İslam tarihi ve Osmanlı tarihinin oluşturduğu *Tarih*; konusunu iktisat ve ekonominin oluşturduğu *Usûl Defteri*, *İlm-i Servet* ile kişi ve toplum sağlığını konu edinen *Hıfzu's-Sıhha* dersleri okutulmuştur. Bu derslerde İslam Tarihi için Mahmud Esad'ın *Târih-i İslâm*'ı Osmanlı Devleti Tarihi için Abdurrahman Efendi'nin *Târih-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye*'si, Hıfzu's-Sıhha için Besim Ömer Paşa'nın dersle aynı adı taşıyan eserinin ders kitabı olarak okutulmasına karar verilmiştir.

H.1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdilerde formal bilimler kapsamında; *Hesab*, *Hendese* (Geometri), *Cebir*, *Müsellesât* (Trigonometri) dersleri okutulmuştur. Bu derslerde okutulan kitaplardan bazıları şunlardır: *Amelî ve Nazarî İlm-i Hesab*, *Amelî Hendese*, *İlm-i Cebir*, *Müsellesât-ı Müsteviye*.

H.1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdilerde doğa bilimleri kapsamında *Coğrafya*, *İlm-i Eşyâ*, *Fizik*, *Kimya*, *Kozmografya* (Astronomi), *Mevâlid-i Selâse* (cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları inceleyen doğa bilimi) dersleri okutulmuştur. Coğrafya dersi için *Fezleke-i Fenn-i Coğrafya*, *Muhtasar Avrupa ve Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası*; Fizik dersi için *Muhtasar Hikmet-i Tabiiyye*; Kimya dersi için *Kimya-yı uzvî*; Mevâlid-i Selâse dersi için *İlm-i Hayvânât*, *İlm-i Nebâtât*, *İlm-i Tabakât* gibi eserler ders kitabı olarak okutulmuştur.

H.1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdilerde okutulacak ders kitapları içinde Türkçeye dair kitaplar önemli bir yer tutmaktadır. Birinci sınıftan son sınıfa kadar her sene okutulacak kitaplar arasında *Yeni Sarf-ı Osmânî*, *Yeni Nahv-i Osmânî*, *Tertîb-i Cedîd-i Kavâid-i Osmâniye* ve *Osmanlı Edebiyatı* gibi kitaplar yer almaktadır.

Osmanlı Devleti'nin tarihi ve kültürel bağları sebebiyle başlangıçtan itibaren okullarında öğretilen yabancı diller Arapça ve Farsçadır. 18. ve 19.yüzyılda açılan modern okullarda Arapça ve Farsçanın yanı sıra Fransızca başta olmak üzere bazı Batı dillerinin de öğretildiği görülmektedir. H. 1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdilerde okutulacak ders kitaplarından beşinci sı-

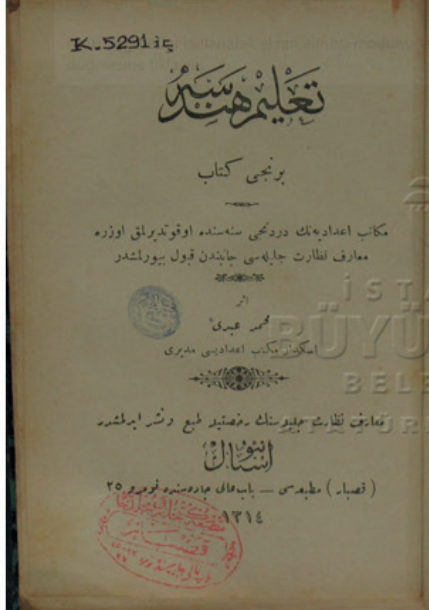
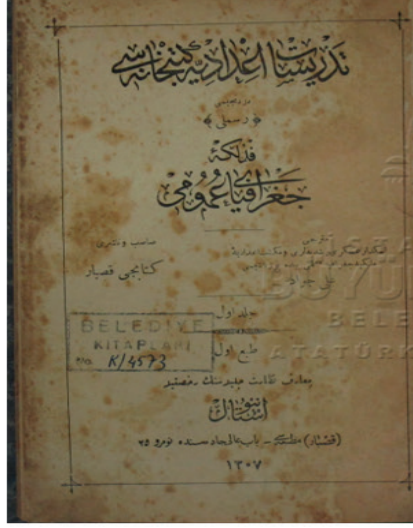
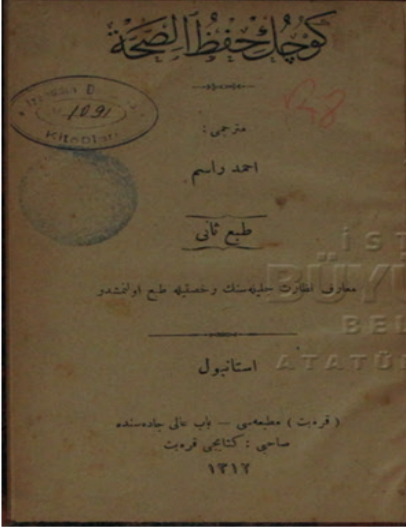
nıfa kadar Farsça; birinci sınıftan son sınıfa kadar Arapça dersinin okutulduğu anlaşılmaktadır. Arapça derslerinde *Sarf* (kelime bilgisi) ve *Nahiv* ile (cümle bilgisi) ilgili *El-Müşezzeb*, *Binâ*, *Maksûd*, *Avâmil*, *İzhar* gibi eserler okutulmuştur. Fransızca ise üçüncü sınıftan son sınıfa kadar öğretilen bir yabancı dil olup bu derslerde Wiesenthale'nin *Teshîl-i Lisân*'ı, Larive Fleury'nin *Gramer* gibi kitapları okutulmuştur. H.1318 (M.1900-1901) tarihinde idâdîlerde okutulacak ders programında Arapça, Farsça ve Fransızcadan başka Rumcanın da okutulduğu görülmektedir. Bu ders için Yorgaki Efendi'nin *Tâlim-i Lisân-ı Rûmî* adlı kitabı okutulmuştur.

## Kaynakça

- Akyüz, Y. (1997). *Türk Eğitim Tarihi*. Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Birinci, A. (2006). Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4 (7), 291-349.
- Demirel, F. (2010). *Mekteb-i İdâdî*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Düstûr*. Cüz-i Sâni, Dersâadet, 1289 / 1872 – 1873.
- Kodaman, B. (1991). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mahmud Cevad. (2001). *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcrâatı*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Nurdoğan, A. M. (2014). II. Abdülhamid Döneminde İlköğretim Okullarındaki Ders Kitapları ve Tarih Öğretimi. *Turkish History Education Journal Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 3 (2), 82-111.
- Öztürk, C. (2000). İdâdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.21, s. 464-466. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye (H.1318 (M.1900-1901))*. Matbaa-i Âmire

Ekler:

1. H. 1318 (M.1900-1901) Tarihinde İdâdilerde Okutulan Ders Kitaplarından Örnekler









# BÖLÜM 1

## ABBÂSÎLERİN İLK YÜZYILINDA TERCÜME FAALİYETLERİ VE GREK FELSEFESİNİN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ\*

*Mehmet Nadir ÖZDEMİR<sup>1</sup>*

*Esin ŞAFFAK<sup>2</sup>*

1 \*Bu çalışma TÜBİTAK tarafından 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir. TÜBİTAK'a desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, [mehmetnadir72@gmail.com](mailto:mehmetnadir72@gmail.com), ORCID:0000-0002-1445-7541

2 Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencisi, [Esin.saffakk@gmail.com](mailto:Esin.saffakk@gmail.com), ORCID: 0009-0005-7722-0532

## Giriş

Emevîler döneminde yapılan fetihlerle İslam coğrafyasının sınırları oldukça genişlemiştir. Fethedilen yerlerin büyük çoğunluğu kadim medeniyetlere ev sahipliği yapan bölgelerden oluşmaktadır. Bu dönemde coğrafi sınırların genişletilmesine odaklanılmış ve ilmi faaliyetlere pek önem verilmemiştir. Birkaç meraklı kişi haricinde çeviri faaliyetinde bulunan insanlar pek azdır. Ancak Abbâsîler dönemine gelindiğinde coğrafi genişlemeden ziyade fethedilen bölgelerin gelişimine odaklanılmış ve İslam dünyasında içten fetih hareketi diyebileceğimiz bir dönem başlamıştır (Demirci, 2022: <https://www.youtube.com/watch?v=38drt8fcWA8>). Fetihlerden sonra da bu bölgelerde yaşayan filozof ve alimler özgürce yaşayarak ilmî faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bunda Abbâsî idaresinin hoşgörülü yönetim anlayışı yatmaktadır. Abbâsîlerin gösterdiği hoşgörü farklı milletlerle etkileşime geçmeyi kolaylaştırmıştır. Gösterilen hoşgörü ve ılımlı yaklaşım neticesinde farklı milletlerle bir araya gelinebilmiş ve beraber çalışmalar hazırlanabilmiştir (Bölükbaşı, 2021: 25).

Abbâsîlerin iktidara geldiği dönem siyasal olarak olduğu gibi toplumsal yapı olarak da oldukça karışıktı. Henüz iktidara geldikleri zamanda bile bir problemle karşılaşmışlar, uzun bir müddet de onlarla ilgilenmişlerdir. Özellikle Ebû Müslim'in öldürülmesi gibi bazı siyasi vakalar geçici olarak sindirilmiş olsa bile uzun vadede sükûnetin sağlanması zor olmuştur. Bir yandan da zındıklık diye addedilen faaliyetlerin ortaya çıkması gibi durumlar halifeleri her an bir problemle ilgilenmeye ve çözüm arayışı bulmaya yöneltmiştir. Bu gibi sosyal ve siyasi açıdan karşılaşılan birçok problem halifelere denge politikasını benimsetmiştir. Bu durumda yönetimde ırkçı ve ayrılıkçı anlayışın aksine çok kültürlü ve kuşatıcı bir tavrın benimsendiğini, Arap dili ve kültüründe insanları birleştirmeye çalışıldığını, kültürün, dini siyasi otoritenin bir parçası haline getirmek için çabaladığını görüyoruz. Bu da hem Arapça'nın kuşatıcılığını sağlamış hem de Abbâsî otoritesinin sağlanması için destek olmuştur. Irak ve Horasan bölgesinde varlıklarını sessizce sürdüren zındıklık faaliyetinin yürütücüleri, Abbâsî devrimini fırsat bilerek fikirlerini Arapça kültür çatısında, çeviri faaliyetlerini kendilerine fırsat bilerek düşüncelerini açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak halifelerin onayından kesinlikle geçemedikleri için çeviri faaliyetlerinde bunlara yer verilmemiştir. Az önce bahsettiğimiz kültürel egemenliğin sağlanabilmesi için zındıklıkla mücadele kaçınılmazdır. Nitekim halifeler de bu konuda ciddi çalışmalar yaparak bu faaliyetin yürütücüler ile çatışma haline girilmiştir. Bu çatışma birkaç yolla gerçekleşmiştir: Bunlardan birisi fiili mücadele haliyken bir diğeri de fikri ve yazınsal çabalarla cevap vermektir. Bizim üzerinde duracağımız kısım ilmi açıdan girişilen faaliyetler olacaktır. Düşünce ve fikir açısından karşı tarafa cevap vermeye çalışılmış, onların sapkın diye nitelenen düşüncelerini çürütmeye odaklanılmıştır. Bunu da özellikle çeviri yoluyla farklı medeniyetlerin ilimlerinden yararlanarak yapmaya çalışmışlardır.

Anlaşılan Abbâsîlerin incelenen erken döneminde sosyal hayattaki problemlere ilmi açıdan cevap verebilme hedeflenmiş, bunu da yabancı milletlerin ilimlerinden yararlanarak yapmaya çalışmışlardır (Biçer, 2020: 11). Zındıklık hareketlerine karşı en çok uğraşan Halife Mehdi bu konuda poetikayı Arapça'ya çevirterek önemli bir adım atmıştır. Hatta eseri çevirtmekle kalmamış, ilk pratik deneyimini Timatheus ile teslis inancı üzerine tartışarak gerçekleştirmiştir. Eserdeki bu yöntemin kendi bilginleri tarafından da kullanılmasını zorunlu kılarak İslam dünyasındaki tartışma usulünü başlatmıştır (Tanrıverdi, 2008: 12/115). Verdiğimiz bilgiler İslam dünyası düşünce ortamını göstermektedir. Farklı etnik kökenden birçok insan İslam coğrafyasında bulunmaktaydı.

Yönetimde ise ırkçı ve ayrılıkçı bir yola gidilmemiş, kozmopolit bir yönetim anlayışı benimsenerek yetenek ve bilgiye önem verildiği dikkat çekmiştir. İşi ehline vererek sağlam bir yapı oluşturmaya çalıştıklarını görüyoruz. Bunun en belirgin örneği geçmiş dönemdeki köklü milletlerin takip edilmesi, onlardan destek alınmasıdır. Keza yönetimde yabancı unsurlardan, özellikle Sâsânî âdetlerinden oldukça destek alındığı, onların gittikleri yolu izlemekle beraber eski memurların Abbâsî yönetiminde, yeni idarede görev aldıkları da bilinmektedir. Onların biriktirmiş oldukları tecrübeden yararlanarak devlet yönetiminde daha etkili bir yol izlemişlerdir. Ne var ki bu tarz etkilenmeler oldukça normal ve bir noktada da gereklidir (Biçer, 2020: 11). Bu bilgilerden Abbâsî yönetiminde soyun geri planda olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ancak bu her zaman için böyle olmamıştır. İncelenen tarih büyük bir devri kapsamakta olduğundan tek bir yöne bakılarak genelleme yapmak da doğru olmayacaktır. Zira bazen bu görüşe ters durumların olduğu gözlenmektedir.

Abbâsîler kendilerinden önce fethedilen yerlerdeki halkı eskiden olduğu gibi dışlamamış, bütüncül ve hoşgörülü bir tavır sergilemiştir. Gösterilen hoşgörü neticesinde İslam toplumu ile farklı toplumlar arasında etkileşimler meydana gelmiştir (Bölükbaşı, 2021: 25). Bu etkileşimler ile İslam dünyasında yeni bir kapı açılmıştır diyebiliriz. Nitekim farklı fikirlerle karşılaşmalar yeni tartışmaları ve düşünce akımları beraberinde getirmiştir. Öyle ki daha önce ele alınmayan itikâdî konular, Allah'ın varlığı ve sıfatları, alemin kaynağı ve sonu, ruhun mahiyeti gibi konular diğer dinlerle karşılaşmanın bir sonucu olarak İslam dünyasında tartışılmaya başlamıştır (Biçer, 2020: 11).

Abbâsî halifelerinin gösterdiği hoşgörülü yaklaşım ve ilme düşkün olmaları farklı milletlerin İslam medeniyeti çatısı altında toplanmasını sağlamıştır. Ayrıca çeşitli sebeplerden dolayı İskenderiye ve diğer bazı okullardan ayrılmak zorunda kalan ilim meraklısı kişiler Bağdat'a giderek çalışmalarını orada sürdürmüşlerdir (Günaltay, 2020: 69). Zira Bağdat ilim için sağlıklı ortamı sunmakla beraber kısa sürede yeni ilim merkezi haline gelmiştir. Bu sebeptendir ki birçok bölgeden ayrılmak zorunda kalan ya da Bağdat'taki ilim ortamından yararlanmak isteyen ilim insanları yeni medeniyetin oluşumu-

na destek vererek Bağdat'a yolculuk yapmıştır. Hatta birçoğu orada kalarak halifelerin kurduğu Beytülhikme'de önemli görevlerde bulunma imkânına da erişmişlerdir. İlim insanlarını kendine çeken ve rahat bir çalışma ortamı sunan Bağdat şehri ilmin yeni merkezi haline gelmiştir (Barış, 2017:1886).

Bu çalışmada klasik İslam döneminde çeviri faaliyetlerinin ortaya çıkışı ve medeniyetin teşekkülündeki etkileri incelenecektir.

### 1. Çeviri Faaliyetlerinin Medeniyetlere ve İlimlerin Gelişimine Katkısı

Tercüme Faaliyetleri medeniyetler arası köprü kurmasını sağlayan en önemli etkenlerden birisidir (Günaltay, 2020: 79). Geçmiş dönemlerde medeniyetler arası etkileşim ve iletişim sağlayan bir diğer önemli faktör de fetih hareketleridir (Günaltay, 2020: 15). Bu etkileşimler medeniyetler için olmazsa olmaz önemdedirler. Çünkü medeniyetlerin kimlik ve kendilik oluşturma süreçlerinde dışarıdan destek alması, yola daha emin devam edebilesini sağlar. Etkileşime açık olan medeniyetlerde kültürel ilerleme daha aktif iken dışa kapalı ve kendi içinde oluşumunu tamamlamaya çalışan medeniyetlerde ise gelişimden ziyade bir süre sonra yok olma durumunu görmemiz kaçınılmazdır.

Medeniyetler, çeviri ya da farklı etkileşimlerle başka medeniyetlerin tecrübelerini ve kurdukları sistemleri kendilerine uyarlayarak alırlar. Bu sayede kendi medeniyetlerini sıfırdan kurmak ya da kendi doğrularıyla yola devam edip yerinde saymaktansa geçmiş medeniyetlerin birikimlerinden yararlanarak yola devam ederler. Bu durum hayatın her alanında gözle görülür ilerleme sağlayarak olumlu sonuçlar doğurur. Bir örnek verecek olursak günlük yaşamda mâlî hesaplamalar, idari yönetim, şehir planlamaları gibi konular Müslümanları matematik, siyaset, geometri gibi ilim dallarını öğrenmeye yöneltmiştir (Biçer, 2020: 11). Medeniyetlerin geçmişten getirdiği birikiminin üstüne ekleme yapabilmesine ve kimlik oluşturma sürecine büyük etkisi olan tercüme faaliyetlerinin, aynı zamanda insanlık adına yeni ürünler ortaya konmasında da büyük payı vardır. Yalnızca günlük yaşama değil ilmi noktada da gelişime destek verdiği açıktır.

Her medeniyet kendinden önce kurulan medeniyetlerle etkileşim halindedir. Sıfırdan kurulup yükselebilen ve yeni ürünler ortaya koyabilen medeniyetlerden söz etmek olanaksızdır. Etkileşim, medeniyetlerin ilerlemesini ve insanlık için yeni ürünler ortaya koyabilmesini sağlar. Yalnız bahsettiğimiz etkileşim tamamıyla başkalarını taklit etmek değil, mevcut ürünlere yenilerini ekleyip yeni ürünler ortaya koymaktır. Dışa kapalı, her türlü etkileşim ve iletişimden uzak yaşayan medeniyetlerin ömrünün de çok az olduğunu söylememiz gerekir. Tarihteki hiçbir olay sebepsiz ortaya çıkmamıştır. Her durumun ardında yatan başka bir olay vardır ve devamlılık esasına dayanarak her durum birbirini etkilemektedir. Etkilenen durum elbette birebir geçmiş taklit etmemekte, değişim esaslı yola devam etmektedir. Çeviri faaliyetleri de aynen bu şekilde ilerlemiştir (Biçer, 2020:10). Çevrilecek eserler seçime tabi

tutulmuş ve önceki kültürel unsurlar yenilenerek anlam aralığı artırılmıştır.

Çeviri ya da farklı kültürel intikallerin medeniyetlere birçok etkisi vardır. Bunlardan birisi, çevirisi yapılacak eserlerin zaman içinde kaybolması engellenir. Diğer bir etkisi de aktarılacak olan dile yeni kavram ve fikirler sokularak o dilin ve kültürün gelişmesine katkıda bulunulur.

Matematikte on tabanlı Hint rakam sistemi Harezmi tarafından İslam dünyasına tanıtıldıktan sonra matematik alanında büyük bir ilerleme yaşanmış ve çözülmesi oldukça zor olan işlemler kısa sürede çözülür hale gelmiştir. Hint rakam sistemi İslam dünyasında geliştirilerek bir yüzyıl sonra matematikte kesir ve ondalık virgöl kullanılmaya başlanmıştır. Harezmi'nin cebir yöntemini bulması da Müslüman dünyanın matematikte ilerleme kaydetmesine olanak sağlamıştır. İslam dünyasının matematik alanındaki bu gelişmeleri birkaç yüzyıl sonra batı dünyasına aktarılmış, Arap rakam sistemi ve cebir ile çok karmaşık işlemler çözülebilir hale getirilebilmiştir. Bu nedenledir ki Hean-Jaques Risler "Rönesans'ımızın matematikte hocaları Müslümanlardır" der. Anlaşılan o ki tercüme faaliyetleri ve kültürel intikaller tek bir çağ ve topluma değil tüm medeniyetlere ve çağlara hitap edebilen bir durumdur.

Çeviri faaliyetleri, medeniyetler arası etkileşimde kritik bir rol oynamış ve kültürel aktarımın temel unsurlarından biri olmuştur. Bu sayede medeniyetlerin biriktirdiği bilimsel ve felsefi miras, farklı toplumlara aktarılabilmiş, böylece hem etkileşim hem de gelişim hızlanmıştır. Tarihsel süreçte, çeviri faaliyetlerinin kültürel etkileşim ve bilimsel ilerlemeye önemli katkılarda bulunduğu bazı dönemler ve medeniyetler ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda, kültürel etkileşimi başarıyla sağlayan ve bu etkileşimden yeni ürünler ortaya koyan üç temel medeniyetten bahsedilebilir:

1. **Antik Mısır, Mezopotamya, Hint ve İran Düşüncesi (MÖ 6-4. yüzyıllar):** Bu dönem, erken medeniyetlerin felsefi ve bilimsel birikimlerinin gelişim gösterdiği ve birbirleriyle etkileşim içinde oldukları bir süreçtir.

2. **Grek ve Diğer Antik Düşüncelerin Arapçaya ve İslam Dünyasına İntikali (7-10. yüzyıllar):** Bu dönem, İslam dünyasının özellikle Yunan felsefesi, matematiği ve tıbbi gibi alanlarda büyük bir birikimi Arapçaya çevirerek kendi kültürel ve bilimsel dünyasına kattığı bir süreci ifade eder.

3. **İslam Dünyasının Birikiminin Arapçadan Latince, İbranice ve Diğer Batı Dillerine İntikali (11. yüzyıldan itibaren):** İslam dünyasında elde edilen bilimsel ve felsefi birikim, bu dönemde Batı'ya aktarılmış ve Avrupa'da Rönesans'ın zeminini hazırlayan bir etkileşim sürecini başlatmıştır.

Bu üç ana kültürel aktarım dönemi, medeniyetler arası bilgi alışverişinin ve entelektüel gelişimin temel taşlarını oluşturmuştur. Bu çalışmada, özellikle Abbâsiler döneminin ilk yüzyılını kapsayan ve İslam dünyasında çeviri faaliyetlerinin hız kazandığı sürece odaklanılacaktır (Sarıçam-Erşahin, 2022:

55). Çeviri yoluyla kültürel intikal birkaç adım ile gerçekleşir:

İlk olarak gündelik yaşamda ihtiyaç duyulan alanlarda yapılır. Tıp, Astro-nomi ve Simya gibi alanlarda. Daha sonra bunlar içselleştirilir ve daha da ileri gidilerek teorik ve soyut alanlara yönelim sağlanır. Bu aşama daha üst düzey alanlardır. Mantık, doğa bilimleri, matematik, metafizik gibi eserler. Üçüncü aşama olarak içselleştirilen bu malzemelerin sentezi yapılarak yeniden üretilmesi sağlanır ve daha büyük bir üretime fayda sağlar (Macit, 2003/2:91). Ancak her medeniyet kolayca bu intikali kabul etmez. Önceliği kendi değeri olur ve buna zarar verebilecek endişesi yaşayarak bu intikale karşı duruş gösterilebilir. İslam dünyasında da bu endişeye rastlamak mümkündür. Çeviri hareketlerinin ilk dönemlerinde Müslüman olmayanlardan bilgi ve sanatın alınıp alınamayacağına dair tartışmaları Kindî'nin el-Felsefetü'l-Ûlâ isimli eserinde doğrudan görebilmekteyiz (Macit, 2003/2: 79/-102).

Çeviri faaliyetleri İslam dünyasına ilk olarak bireysel çabalarla girmiştir. Daha çok kişisel çalışmalarla süregelen ve kişisel kütüphanelere etki eden, küçük çaplı bir çalışma iken sonraları, özellikle Abbâsî halifesi Mansur'un 144/762'de Bağdat'ı inşasından sonra kurumsal ve sistematik bir hüviyete bürünmüştür.

## 2. Çevirinin İslam Dünyasına Girişi

İslam dünyasında ilmi sahadaki ilk çalışmalar Emevîler döneminde olmakla beraber ilim dallarının meydana geldiği ve ciddi çalışmaların olduğu dönem Abbâsîler dönemidir (Yıldız, 1988: I/31-48). Çeviri hareketinin maddi koşullarda ortaya çıkması ve gelişimini sağlaması Emevîler döneminin sonuna kadar olan Arap fetihleri ve Abbâsî devrimi ile gerçekleşmiştir (Gutas, 2023: 23). Arap fetihleriyle Orta Asya ile Hindistan alt kıtasından İspanya ve Pirenelere kadar sınırlar genişletilmiş, bu yeni uygarlığın kalbi de İran'dan başlayıp Mezopotamya'dan geçerek Suriye- Filistin'e ve Mısır'a uzanan antik uygarlık merkezlerinde atmaktaydı (Gutas, 2023: 23). Fetihlerle beraber bu önemli kültür merkezleri siyasal ve idari olarak birleştirilmiştir. Yabancı kültürlerle kurulan karşılıklı ilişkiler de tercüme hareketini gündeme getirmiştir (Vural, 2021: 23). Bunun sebebi olarak fethedilen topraklardaki kültürel birikim, bilimsel ve teknik gelişmeler Müslümanların ilgisini çekmesi gösterilebilir. Antik eserleri tercüme ederek hem meraklarını gidermiş hem de karşılaşılan problemlere akli zeminde cevap verme ve karşı tarafın görüşünü eleştirebilmek için felsefe yapmaya ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim Mutezile ile özellikle Maniheizt entelektüeller arasındaki tartışma bunun bariz örneğidir (Demirci, 2015: 99-119). Bu gibi sebepler kültürel intikalin aktarımını kolaylaştırmış ve ilmi gelişime gerekli desteği sağlamıştır. Nitekim toplum tarafından kabul görmeyip desteklenmeyen bir hareket olsaydı uzun müddet varlığını sürdüremez ve birtakım insanların meraklı araştırmalarından ileriye gidemeyen bir hareket olurdu. Öyleyse tercüme faaliyetlerinin başlangıç ve



ilerleyişinde yöneticiler kadar toplumun da katkısı olduğunu söylememizde bir sakınca yoktur. Fetihlerle beraber sınırların ortadan kaldırılması teknik beceri ve fikirlerin, tarımsal ürünlerin, mamul malların, hammaddelerin, yöntemlerin ve düşünme tarzlarının serbestçe dolaşmasına olanak tanımıştır. Fetihlerle İslam coğrafyasına katılan topraklarda hiçbir dinsel kaygı vs. duyulmadan diğer dinlerle karşılıklı ilişkiler kurulabilmiştir. Fetihlerle İslam dünyasına kazandırılan bir başka önemli araç da kağıt yapım teknolojisinin Çinli esirlerden alınmasıdır. Bu sayede yazı işleri kolaylaşmış ve fiyatlar daha da ucuz hale geldiği için çok sayıda kitap yazılmaya başlanmıştır (Lewis, 2019: 124). Yahudi ve Hristiyanlar; Müslümanların hoşgörülü yaklaşımı, Doğu Roma ve Ortodoks imparatorlarının çeşitli zulümleri gibi sebeplerle Müslümanlara yaklaşmak ve himayeleri altına girmek istemişlerdir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Müslümanlar ile Yahudi ve Nasturî filozoflar arasında henüz Emevîler dönemindeyken yakın ilişkiler kurulmuştur.

Bu ilişkiler sonucu hem İslam dünyasında bilim ve kültürleri sayesinde büyük bir itibar kazanmış hem de Müslümanlarda bilim ve felsefeye dair derinden bir ilginin baş göstermesine sebebiyet vermiştir (Lewis, 2019: 124). Bu dönemde tercüme gündelik yaşamda ihtiyaç duyulan matematik, tıp, astronomi, geometri, kimya gibi matematiksel ve doğa bilimlerinden oluşmuştur. Emevîler döneminde çeviri hareketi sınırlı kalmış, birkaç halife tarafından şahsi ilgi odağı olmuş, büyük bir etki oluşturulamamıştır. Kendisinin ilme ve özellikle simyaya düşkün olması sebebiyle Halid b. Yezid'in bu konuda öne çıktığını görmekteyiz. Mısırdan Arapça'yı iyi bilen Yunanlı ilim insanlarını getirterek Antik Yunanca ve Kıptice telif edilmiş eserleri Arapça'ya çevirtmiştir. (İbnü'n-Nedim, 2021: 619) Emevîler döneminde kişisel çabalarla ve belli halifelerin ilgisi sebebiyle yapılan çeviri faaliyetleri belli bir sistematikle olmadan günlük hayatta ihtiyaç duyulan alanlarda yapılmıştır (Bölükbaşı, 2021: 21). Ancak olumlu bir etki olarak, sonraki dönemler için itici bir görev üstlenerek ilmi gelişime zemin hazırlamıştır (Vural, 2021: 23).

Bunun yanı sıra ilerleyen dönemlerde Abbâsilerde çeviri faaliyetlerinin daha sistemli çalışmalara konu edileceğini göreceğiz. Ancak Abbâsiler döneminin ilk yüzyılı, bilimlerin derlenmesi ve sınıflandırılması açısından daha çok bir yöntem arayışı dönemi olarak değerlendirilmektedir. Zira hızlıca bir sistematikle kavuşması beklenemez. Ancak bu süreçte, çeviri faaliyetleri henüz tam anlamıyla sistematik bir yapıya kavuşmamış olduğundan, çeşitli sorunlar ve hatalar ortaya çıkmıştır. İlk çeviri hareketlerinde, çevirmenler hem içerik hem de kaynaklar açısından önemli eksiklikler ve yanlışlar yapmışlardır. Özellikle bu dönemde çevirisi yapılan eserlerin içeriğinde birçok anlam ve kavram hatası yaşanmış, metinlerin doğru anlaşılması güçleşmiştir. Bunun en önemli nedeni çevirisi yapılacak olan eserlerin Arapça'ya farklı diller aracılığıyla çevrilmesidir. İlk çeviri zamanlarında özellikle Yunanca eserler Süryanice ve Farsça dilleri üzerinden Arapça'ya aktarılmıştır (Gutas, 2021:

133). Bunda hedef dili Arapça'ya çevirecek tercüman bulunamayışı, eserdeki açıklama ve kavramların Arapça'da birebir karşılığının olmayışı sebebi vardır.

Ayrıca, çevirmenlerin eserlerin asıl yazarları konusunda da sıkça yanlış isimlendirme ve eserleri farklı kişilere isnat etme durumları ortaya çıkmıştır. Bu tür hatalar, çeviri hareketlerinin ilk aşamalarında kaçınılmaz bir şekilde bilim dünyasında yer bulmuştur. Ancak zamanla bu çeviri faaliyetleri daha sistemli bir hale gelmiştir. İlerleyen dönemlerde özellikle Halife Me'mun dönemine gelindiğinde çeviri faaliyetleri hızlanmış, elde edilen bilgi sistemleştirilerek kullanılabilir hale getirilmiştir. İslam dünyasında bilimsel ve felsefi çalışmaların temelini oluşturacak şekilde olgunlaşmıştır. Bu dönemin İslam bilim ve düşünce geleneğinin ilk öncülleri olarak öne çıkan isimleri Halid b. Yezid, Cafer es-Sadık ve Cabir b. Hayyan'dır (Vural, 2021:28). Antik kitapların Arapça'ya tercümesinde öne çıkan isimler de Marianos, Stephanos, Ehrun el-Kıs Caicos, Maserceveyh'indir (Günaltay, 2020: 69).

### 3. Abbâsilerin İlk Yüzyılında Çeviri Faaliyetleri

Arap İslam dünyasının kontrolü Abbâsilere geçtiğinde çeviri faaliyetleri özellikle Mansur döneminde, önceki dönemlere nazaran ilerleme kaydetmiştir. Tercüme faaliyetleri özellikle bu dönemde sistemleştirilip daha kapsamlı bir hale getirilmiştir. Bu dönemde antik mirasın eserleri Arapçaya tercüme edilmeye başlanmış (Bölükbaşı, 2021: 18-26) ve bu sayede hem Arap İslam düşünce dünyasında bilim, felsefe, astronomi ve tıp alanında gelişmeler kaydedilmiş hem de antik kültürün eserleri kaybolmaktan kurtarılarak günümüze ulaşmaları sağlanmıştır. Bu dönemde yapılan çeviri faaliyetlerinin işleyişinden biraz bahsedecek olursak: Her mütercim, çeviri yapacak olduğu eseri olduğu gibi aktarmamış, bazısı anlaşılması zor kelime veya ifadeleri eklemek yerine anlaşılması kolay bir düzeye indirgemeyi tercih etmiştir. Bunun yanında kelime tercümesi yapan, metni olduğu gibi aktaran mütercimler de olmuştur.

Bu şekilde kaynak açısından çok yönlü olması elbette anlaşılmayı kolaylaştırmış ve gelişime hizmet etmiştir. Bu duruma örnek verecek olursak Beytülhikme mütercimlerinden Huneyn b. İshak kendisinden öncekilerin yaptığı gibi kelime tercümesi yapmamış, anlaşılması zor kelime ve ifadeleri kullanmaktan kaçınmıştır. Eserlerde yer alan eksik veya hatalı bilgileri düzelterek Arapça'ya çevirmiştir (Bölükbaşı, 2021: 18-26). Bu yöntem de Huneyn b İshak'ı Arap İslam Dünyasında çevirinin usul ve esaslarını belirleyen ve bu yönde ilk adımı atan kişi olarak tarihe geçirmiştir (Bölükbaşı, 2021: 18-26). İlk olarak tercüme edilen eserler, daha çok gündelik yaşantıda ihtiyaç duyulan alanlara yönelik olmuştur. Tıp, astronomi, matematik gibi pratik bilimler bu dönemde öncelikli olarak tercüme edilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde, tercüme faaliyetleri ilerledikçe metafizik, mantık gibi daha

soyut ve teorik alanlara yönelinmiştir. Daha sonraları, bu alanda söz sahibi olunduğunda ve tercüme alanında ilerleme kaydedildiğinde, yeni bir döneme girilmiş ve telif eserler çoğalmaya başlamıştır.

İlk çalışmalar Halife Mansur'un, geçirdiği mide rahatsızlığından dolayı Cündişapur okulunun başhekimi olan Cürçis b. Buhtişu'yu Bağdat'a davet etmesiyle başlamıştır. Cürçis, halifenin rahatsızlığına çözüm bularak Bağdat'ta kalmış ve saray hekimliği görevine getirilmiştir. Bağdat'ta kaldığı süre boyunca birçok eseri Arapçaya tercüme etmiş ve Künnaş isimli eseri de bu dönemde telif etmiştir. Cündişapur okuluyla olan temas devam ederek İbn Mâseveyh ve Tayfûrî aileleri de Bağdat'a davet edilmiş, bu süre boyunca hem saray hekimliği görevinde bulunmuş, hem de tıp çalışmalarına katkı sağlamışlardır (Biçer, 2020:24). Halife Mansur bu çalışmalarından dolayı ilmi faaliyetleri yürütme açısından ilk olma özelliği taşımaktadır (Gutas, 2023:41). Çeviri faaliyetleri her dönemde farklı bir önem ve hızda ilerlemiştir. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri, özellikle halifelerin ilme olan merak ve ilgisinin derecesidir. Halifelerin ilme olan ilgisi arttıkça, ilmi faaliyetlere ayırdıkları fon ve emek de aynı oranda artmıştır. İlmî çalışmalara verilen bu destek, çeviri faaliyetlerinin hız kazanmasını sağlamıştır. Ancak, sosyal ve siyasal hayatta yaşanan karışıklıklar da bu faaliyetlerin seyrini doğal olarak etkilemiştir. Özellikle bu dönemde öne çıkan bazı halifelerin ilme verdikleri desteğin, çeviri faaliyetlerinin gelişiminde önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür.

### 3.1. Ebû Cafer el-Mansur Dönemi

Kendisi devletin ikinci kurucusu sayılmaktadır. Birçok ilmi ve idari sistemin zeminini oluşturarak kurumsallaşmanın temelini atmıştır. Ayrıca yapısal olarak çok sert ve Abbâsî devletin en güçlü halifelerinden biridir. Mali açıdan sıkı bir politika izlemesi de onun cimri bir halife olarak anılmasına sebebiyet vermiştir (Apak, 2021:87).

Yıldızlardan elde edinilen kehanetleri ciddiye alır ve bu alanda çalışma yapan müneccimleri de maiyetinde tutardı. Onların getirdiği bilgilere önem verir ve bunlar doğrultusunda hareket ettiği olurdu. Bu alanda Nevbaht, İbrahim el- Fezâirî ve müneccim usturlabı Ali b. İsa mahiyetinde bulunmaktaydı (Gutas, 2023:40). Bağdat'ın temellerini saray müneccimi Nevbaht ve meslektaşlarının tavsiyesi üzerine 30 Temmuz 762'de atmıştır. Ayrıca Mekke'ye son kez gidişinde yanına saray hekiminin yanı sıra Nevbaht'ın oğlu ve ondan sonra saray müneccimi olan Ebû Sehl de vardı (Gutas, 2023: 42). Kendisi çeviri alanında da öncü bir halifedir. Bazı eserleri Arapça'ya çevirtmek için vazifeler vererek önemli gördüğü eserlerin çevrilmesini istemiştir. Bu hareketiyle de Halife Mansur, çeviri faaliyetlerini başlatıp yaygınlaştıran kişi olarak anılmaktadır. Kendisinin isteği üzerine Klasik Yunanca, Bizans Yunancası, Pehlevice, Yeni Farsça ve Süryanice gibi yabancı dillerden ve antik eserlerden

birçok tercüme gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri el-Bitrik tir. Mansur, ondan kadim eserlerden birtakım şeyleri nakletmesini istemiştir (İbn Nedim, 2021: 621).

Cüdişapur Akademisi'nden getirilen doktor Corcis b. Cibril, Yahya b. Batrik ve o dönemde Bağdat Patriği olan Sergios, Hipokrat, Calinos ve Galen'in tıp kitaplarını, Aristo'nun bazı eserlerini, Batlamyus'un El-Macesti'sini ve Öklid'in Usulül Hendeses'i'ni Yunancadan Arapçaya çevirmişlerdir. Aynı dönemde, Hintçe ve Farsçadan da çeşitli kitaplar tercüme edilmiştir. Ayrıca, Kelile ve Dimne, Sindhind, Aristo'nun mantık ve diğer bazı alanlardaki eserleri, el-Macesti ve Eukleides'in kitapları da bu dönemde yapılan önemli çeviriler arasında yer almaktadır. Halifenin, Bizans'a haber göndererek elinde bulunan matematik kitaplarının çevirilerini kendilerine iletmesini istediği ve Yunancadan yapılan ilk çeviriler arasında yer alan Eukleides'in Elemanlar kitabının tercümesi için para ödediği de bilinmektedir (Gutas, 2023: 40).

Astronomi alanında da Siddhanta adlı eseri Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme ettirerek bu alanda önemli bir adım atmıştır. Fezari ve Yakub b. Tarık isimli ünlü astronomlara 152/770'de eserin tercümesini yaptırmış ve astronomi alanının önünü açmıştır. Bu tercümeden sonra İslam dünyasında ünlü astronomların olduğu gözlenmektedir (Vural, 2021:37). Bu dönemde önceleri katiplik yapan İbnü'l Mukaffa da Halife Mansur'un isteği üzerine Yunan klasiklerin tercüme etmiştir.

### 3.2. Mehdi Dönemi

Sosyal barışı temin için seleflerinin çizgisinden çıkarak daha yumuşak bir politika izlemiştir. Babası Mansur döneminde hapse atılan siyasi suçluları çıkarmış, el konulan malları sahiplerine teslim etmiş bunu da babasının tavsiyesi üzerine yapmış ve böylece ılımlı yaklaşımıyla halkın sevgi ve takdирini kazanarak itaatlerini sağlamıştır (Apak, 2021: 93). Halka adaletle yaklaşmış, babasının aksine cömert davranarak hazinenin tamamını halk için harcamış, yetkisiz kişilere görev vermekten kaçınmıştır. Bu tutumlarıyla halk tarafından sevilen ve saygı duyulan bir halife olma itibarını yakalamıştır. Memurların denetlenmesini sağlamak amacıyla özel yetkili yüksek mahkemeler icra ederek bu konuda ilk olma vasfını taşımaktadır. Irak-Hicaz arasındaki yolun güvenliğini sağlayarak hacıların ihtiyaçlarına yönelik konaklama ve su gibi hizmetlerin teminini sağlamıştır. Anlaşılan o ki Halife Mehdi halk ile devletin arasını düzeltecek, halkı devlete karşı ısındırarak işlere yönelmiştir (Apak, 2021: 95). Bunların yanı sıra inkârcı grupların varlığı gözlenmektedir.

Abbâsilerin ilk yüzyılında inkârcı gruplar ile devlet arasındaki çatışma, önceki dönemlere nazaran artış göstermiştir. Bu çatışmanın özellikle Halife Mehdi döneminde daha da şiddetlendiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde, farklı düşünceler Arap dünyasında yaygınlaşmış ve İslam karşıtları bölgede önemli ölçüde çoğalmıştır. Bu durumun sebepleri arasında Mani, Bardesa-

nes ve Markion'un kitaplarının yaygınlaşması öne çıkmaktadır. Anlaşıldığı üzere, Yunanca ve Farsça'dan yapılan çevirilerin olumlu etkilerinin yanı sıra olumsuz sonuçları da olmuştur. Bu gelişmeler karşısında, Halife Mehdi de Aristo'nun Topika adlı eserini Arapçaya çevirterek önemli bir adım atmıştır. Eseri danışmanları aracılığıyla tanıdıktan sonra, önce kendisi bu yöntemin işe yarayıp yaramadığını öğrenmek amacıyla test etmiş ve 1. Timotheos ile açık bir münazara yaparak İslam'ı savunan ilk Müslüman halife olmuştur. Bu eser, karşı tarafı ikna etmeye dayalı cedel yöntemini ele alır. Müslümanların bu yöntemi kullanarak İslam'ın haklılığını savunmada yetkinlik kazandıkları görülmektedir. Mehdi'nin sadece eser tercüme ettirmekle kalmayıp, Müslüman alimleri İslam karşıtlarına karşı görevlendirmesi, bu alanda bir ilki gerçekleştirdiği şeklinde değerlendirilmektedir. Kendisi daha çok bu inkarcı gruplara yönelmiş ve bunların ortadan kaldırılmasına yoğunlaşmıştır. Bu sebeptendir ki çeviri faaliyetleri üzerinde diğer dönemlere nazaran pek durulmamıştır.

### 3.3. Hârûnurreşîd Dönemi:

İlme ve sanata düşkün bir kişiliğe sahip olması, onun öne çıkan özelliklerinden biridir. Babası döneminde zayıflayan çeviri hareketlerini yeniden canlandırmış ve bu süreç, onun büyük bir şöhrete sahip olmasında etkili olmuştur. Kendisi, okumaya ve araştırmaya önem veren bir kişilik olarak tanınmıştır. Eserlerin toplanmasına büyük bir özen göstermiştir. Cizye vermek zorunda olanlardan para yerine kitap almayı önermiş ve Anadolu'ya yaptığı seferler sırasında buradaki şehirlerden bulduğu yazma kitaplarını Bağdat'a getirtmiştir. Hatta, kitap toplamak amacıyla bir sefer düzenlediğine dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır (Demirci, 2019:60).

Özellikle Ankara ve Amurriye şehirlerinden birçok kitap Bağdat'a getirilmiştir. Getirilen kitapların tercümesine de önem verilmiş ve bu amaçla Yuhanna b. Maseveyh ve Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht mütercim olarak görevlendirilmiştir. Toplanan, çoğaltılan ve çevirileri yapılan eserler, artık Mansur'un kurduğu kütüphaneye sığmayınca, sarayda daha geniş bir alan ayrılarak kütüphane büyütülmüştür. Yeni kurulan kütüphaneye Hizanetülhikme adı verilmiştir (İbn Ebî Usaybia, 1995, I: 175; İbn Cülcül, 1985:65). Kütüphaneyi büyütmeyle kalmamış, çalışanların sayısını artırmış ve kurumu daha düzenli bir hale getirmiştir. Bu çalışmalar sırasında kendisine önemli destekler sunan kişi, ünlü vezir ailesinden Yahya b. Bermek olmuştur. Kendisi, Yunanca, Farsça ve Hintçe kitapların getirilmesi için özel çaba harcamıştır. Ayrıca, yine bu aile, Hârûnurreşîd döneminde Hint doktorlarını Bağdat'a getirerek Hint tıbbının kendi coğrafyalarında gelişmesine olanak sağlamıştır (İbn Nedim, 2021: 623; Demirci, 2019: 61).

### 3.4. Me'mun Dönemi ve Beytülhikme'nin Kuruluşu

Kendisi, ilmi kişiliği ve yüksek şahsiyetiyle Abbâsi halifeleri arasında

önemli bir konuma erişmiştir. Fıkıh ve Kelam alanında halifelerin en bilgisi olduğu nakledilir (İbn Nedim, 2021: 301). Haccac b. Yusuf b. Matar'dan tefsirler yapmasını istemiştir. Ayrıca bu zat el-Mecdi ve Öklid'in de nakilcisidir. Kendisi, ilme düşkün, alim, filozof, zeki, hür fikirli ve güçlü bir kişilik olarak ön plana çıkmaktadır. Kendi şahsi yapısı neticesinde felsefeye ve akli ilimlere olan düşkünlüğü belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, onun felsefe ve kelamla yakından ilgilenmesine neden olmuş ve Mutezile mezhebiyle sıkı ilişkiler kurmasına yol açmıştır (Erdem, 2013: 65). Mutezile mezhebiyle karşılaşmış benimsedikten sonra felsefi kişiliği ön plana çıkmış ve rüyasında Aristo'yu görmesine neden olmuştur. Burada rüyasının etkilerine ve sonuçlarına değinmeyeceğiz; yalnızca rüyasında görmesine neden olacak kadar felsefeye ilgilenmiş olmasına dikkat çekmek istiyoruz. Tüm bunların yanında affedici kimliği ile de ön plandadır. Kendisine yapılan isyanları bağışlamış, yönetim aleyhine yapılan hareketleri affederek mümkün olduğunca meseleleri kan dökmeden çözmeye gayret göstermiştir. Çeviri hareketlerine büyük önem vermiştir; tıpkı Hârûnurreşîd gibi, farklı şehirlerden kitap temin etmiştir. Rum kralı ile yazışmalar gerçekleştirerek mahzenlerinde depoladıkları kadim kitapları kendisine gönderilmesini istemiştir. Her ne kadar başta olumlu bir cevap alamasa da daha sonradan istediği cevabı almış ve eserleri temin edecek bir heyeti bölgeye göndermiştir. Bu heyette el- Haccac b. Matar, İbnu'l Bitrik, Beytülhikme sorumlusu Selm ve daha birçok kişi bulunmaktadır (Apak, 2021: 172). Gerek Bizans'a yaptığı seferlerden sonra gerekse Kıbrıs emirinden savaş tazminatı olarak felsefi eserlerin kendisine gönderilmesini istemiştir. Me'mun döneminde Beytülhikme daha da geliştirilmiş ve bir rasathane kurulmuştur. Kendisi, ilme düşkün, alim, filozof, zeki, hür fikirli ve güçlü bir kişilik olarak ön plana çıkmaktadır. Kendi şahsi yapısı neticesinde felsefeye ve akli ilimlere olan düşkünlüğü belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, onun felsefe ve kelamla yakından ilgilenmesine neden olmuş ve Mutezile mezhebiyle sıkı ilişkiler kurmasına yol açmıştır (Erdem, 2013: 65). Mutezile mezhebiyle olan yakınlığı neticesinde onların görüşlerini benimsemiştir. Bu görüşlerden en ses getireni Halku'l Kuran meselesidir (Apak, 2021: 163). Halife Me'mun, Mutezile mezhebi ile olan yakınlığı neticesinde Kuran mahluktur ilkesini benimsemiş ve devlet politikası haline getirmiştir. Bu görüşü kabul etmeyenler yargılanarak cezalandırılmıştır.

Öncelikle, Beytülhikme için farklı isimlendirmelerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Bazen Hizânetü'lhikme, bazen Hizanetü'lkütüb, bazen de Beytülhikme olarak anılmıştır. Hizâne kelimesi, önemli olan şeylerin muhafaza edildiği yer anlamına gelmekte olup, Beytülhikme'nin önceki hali için kullanılmaktadır. Hikmet ise Beytülhikme'nin kurulduğu dönemde felsefenin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Beyt, kütüphanelerin birleşmesinden oluşan ve birkaç kütüphaneyi ifade eden bir terimdir. İlk dönemlerde bu kuruma Hizânetülhikme denirken, sonraları Beytülhikme denmesinin sebe-

bi, kütüphanenin gelişmesi ve büyümesidir. Zira ilerleyen dönemlerde sadece bir kütüphane olarak faaliyet göstermemiş, felsefe, tıp, astronomi, matematik gibi birçok alanda kitapların yanı sıra çok sayıda mütercim ve yazarın çalıştığı ilmi seviyesi yüksek bir kurum olarak işlev görmüştür. Ayrıca, her halifenin buraya kendi ismini vermesi, bu kurumun adını birleştiren bir ifade olmuştur (Demirci, 2019: 67). Bu sebeplerle, Beytülhikme'yi yalnızca bir tercüme bürosu ya da basit bir kütüphane olarak anmanın doğru olmadığı ifade edilmelidir. Bahsedilen kütüphane, kadim kültürün eserlerini bünyesine toplayan ve ileri seviye çalışmaların yapıldığı Orta Çağ'ın en önemli kültür merkezlerinden biridir (Demirci, 2019: 69).

Beytülhikme, kurulduğu ilk andan itibaren bünyesinde çok değerli eserleri ihtiva etmekteydi. İlk kurulduğu dönemlerde sistematik olmasa da zengin bir birikime sahip olduğu söylenebilir. Özellikle Me'mun döneminde kütüphane iyice genişletilmiş; yalnızca tercüme yapıldığı ve eserlerin toplatıldığı bir yer olma özelliğinden çıkarak matematik, tıp, astronomi gibi bilimlerin detaylı çalışmalarının yapıldığı bir kurum haline gelmiştir. Aynı zamanda halk kütüphanesi olma özelliğini de taşımakta olup, gözlemevinin de bulunduğu bilinmektedir (Demirci, 2019: 87-92). Kuruluşu için, Halife Mansur'un önceden beri tercüme edilen eserleri burada toplatmasıyla oluştuğunu ifade edebiliriz. Belli bir zaman sonra kitapların buraya sığmaması üzerine, Hârûnurreşid döneminde sarayın bitişiğine Hizânetülhikme adında bir kütüphane inşa edilmiştir. Ancak asıl gelişme Me'mun döneminde gerçekleşmiştir. Beytülhikme, Sahibu Beytülhikme adı verilen müdür tarafından yönetilmektedir. Aynı dönemde kaynaklarda geçen birden fazla kişi için müdür kavramının kullanılması, her bölümün ayrı müdürü olduğunu anlamamıza olanak sağlamaktadır. Genel müdür olarak Yuhanna b. Maseveyh, Selm el-Harrânî, Sehl b. Harun ve Huneyn b. İshak'ın bu görevlere getirildiği kaynaklarda belirtilmektedir. Mütercimlere, tercüme ettikleri eserlerin ağırlığınca altın verilmesi, dolgun maaşa bağlanması ve çalışılacak rahat bir ortamın oluşturulması, ilmi faaliyetleri teşvik ederek bilim insanlarını Bağdat'a çekmiş, çalışmalara önemli bir katkı sağlamıştır. Ayrıca, Me'mun'un çalışmalara destek verdiği ve araştırmalar için Bizans ile anlaşma sağlayarak, Haccac b. Matar, İbn Batrik, Yuhanna b. Maseveyh ve Huneyn b. İshak'tan oluşan bir heyeti Bizans'a gönderdiği, çeşitli şehirlerden buldukları seçme eserleri Bağdat'a getirdikleri bilinmektedir. Me'mun, Kıbrıs emiriyle sulh antlaşması gereği orada bulunan önemli eserleri Kıbrıs'tan getirterek Beytülhikme'ye dahil etmiştir. İstanbul'daki büyük kütüphaneden de kitap aldırılmış ve Küçük Asya, Şam ve Filistin civarından da eserler getirtmiştir. Dikkat çeken bir diğer husus, yalnızca halifelerin değil, bazı zengin ilim meraklılarının da bu çalışmalara destek vermiş olmalarıdır. Benû Musa ve diğer ilim meraklıları, çeşitli yerlere heyet göndererek bu çalışmalara katkıda bulunmuşlardır. Me'mun'un döneminde yapılan harcamaların 200.000 dinara ulaştığı bilin-

mektedir. Me'mun'un çalışmaları bu denli büyükken, diğer ilim meraklılarının bu faaliyete ne ölçüde katıldıkları net olmamakla beraber toplamlarının oldukça yüksek meblağlara ulaştığı tahmin edilmektedir. Getirilen eserler ve sarf edilen kaynaklar, boşa gitmemiş; eserler tercüme edilerek ilim ve kültür hayatına önemli bir destek sağlanmıştır.

Beytülhikme'nin önde gelen mütercimlerinden olan Huneyn b. İshak, Arapça, Farsça, Yunanca ve Süryaniceyi iyi bilen birisi olarak yanında bir heyet oluşturarak ilmi faaliyetlerde öne çıkmıştır. Kindî de önde gelen mütercimlerden biridir; Aristo, Ptolemy, Öklid ve Porfirios'un bazı eserlerini tercüme etmiş ve bazılarının da şerhlerini yaparak ilim hayatına katkı sağlamıştır. Kusta b. Luka el-Babekki, Farsçadan tercüme yapan ekibin başkanıdır. Yuhanna b. Maseveyh, Yahya b. Batrik, Ömer b. Ferruhan, Sabit b. Kurra, Haccac b. Matar ve Abdülmesih b. Naima e-Hımsi de Beytülhikme'de önemli çalışmalar yapmış olan meşhur mütercim ve ilim insanlarıdır.

#### **4. Farklı Kültürlerden Gelen Bilgilerin İslam Düşünce Dünyasına Etkisi**

Fetihlerle coğrafi sınırların genişletilmesi beraberinde birçok duruma kapı aralamıştır. Bunlardan bazısı farklı düşünce sistemlerinin ve farklı inançların İslam dünyasına girmesidir. Müslümanlar bu yeniliklere karşı duyarsız kalmamış ve bunları öğrenmeye, inanç açısından da cevap vermeye çalışmışlardır. İslami açıdan hem kendi inançlarını tutarlı bir şekilde savunma hem de İslam'ın haklılığını ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Bunu da ağırlıklı olarak kadim kültürün mirasına yönelerek yapmışlardır. Bu sayede akli delillerle inançlarını tutarlı bir şekilde savunabilmişlerdir. Bu durumdan önce de İslam dünyasında akli yöntemlerle çalışmalar yapılmış Kelâmî ve Tefsir yorumları ortaya koyulmuştur. Ancak belli bir sistematığı olmadığı da aşikardır. Kadim kültürün mirasına yönelerek akli yöntemleri ve mantığı iyice öğrenmiş, hayata geçirmeye başlamışlardır. Bu durumun sonucu olarak Müslümanlar felsefeye yönelmişler ve kadim kültüre ait eserleri Arapçaya çevirerek önemli bir adım atmışlardır (Bölükbaşı, 2021: 24).

#### **5. Müslümanların Felsefeye Bakışı ve Felsefenin İslam Dünyasındaki Etkileri**

Diğer başlıkta da söylediğimiz gibi Müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini akli bir zeminde savunma amacıyla felsefe yapmaya ihtiyaç duymuştur. Çünkü diğer din ve düşüncelerle tartışma esnasında felsefe yapmanın ve belli bir mantık sistemi üzerine düşüncelerini savunmanın kendilerine yetkinlik kazandıracaklarını düşünmüşlerdir. Kültürler arası etkileşimden önce İslam dünyasında felsefenin hangi düzeyde olduğu ve sonrasında ne ölçüde yabancı filozoflardan etkilenildiği netlik taşımamakla beraber felsefi düşüncenin çeviri faaliyetlerinden önce de var olduğunu bilmekteyiz. Bunun örneği olarak özellikle Basra, Kûfe ve Şam'da meydana gelen siyasi tartışmalar, nahiv ve fıkıh



usulu çalışmalarını gösterebiliriz. Daha sonraları kişisel veya devlet eliyle yürütülen, özellikle çeviri faaliyetleriyle İslam dünyasına girmeyi başaran felsefe üzerine sistemli olarak çalışmalar yürütülmüştür. Eski eserler Beytülhikme'ye toplanarak tercüme edilmekle kalmamış bir yandan da şerhleri yapılarak etkin ve sistemli bir şekilde İslam dünyasına kazandırılarak felsefenin önu açılmıştır. Aynı zamanda Beytülhikme'de ele alınan eski eserler farklı medeniyetlerin bilgi birikimleriyle birleştirilerek yeni ürünler ortaya konmasında müslümanlara kaynaklık etmiştir. Böylelikle İslam felsefesinin temelleri atılmıştır. Tercüme edilen eserler üzerine bir yandan düşünülüp yorum yapılması felsefenin gelişmesini sağlamıştır. Zaten müelliflerin birçoğunun mütercim olmakla beraber filozof olmaları tercüme ile telifi bir arada yürütmeyi sağlamıştır. Bu durumdan sonra İslam dünyasında yüzyıllarca tarihe etki eden ve düşünce alanında kalıcı izler taşıyacak bilgin ve filozoflar yetiştirilmiştir. Yuhanna b. Maseveyh, Huneyn b. İshak, Yakub b. İshak el-Kindî gibi özgün bilgin ve düşünürler de bu söylediğimize örnektir (Demirci, 2019: 202). Elbette bu kişilerle sınırlı kalmamış, bu durumdan sonra İslam dünyasında yüzyıllarca tarihe etki eden ve düşünce alanında kalıcı izler taşıyacak bilgin ve filozoflar yetiştirilmiştir.

Felsefenin İslam dünyasına girmesinde Kindî ve etrafında topladığı bilim insanlarının rolü oldukça büyüktür. Hatta İslam dünyasında sistematik olarak felsefenin temellerini atan ilk kişi Kindî olarak kabul edilir (Demirci, 2019: 202). Kendisi Arapların ilk filozofu olarak görülmekle beraber asıl uğraş alanı felsefe değildi. Her çeviri yapılan ilme ilgisi vardı ve klasik anlamda anlaşılan bir filozof olmamakla beraber felsefenin İslam dünyasına sokulmasında önemli bir rolü vardır. Onun felsefedeki uğraşı da diğer çeviri alanlarında yaptığı gibi aktarılan ilimleri öğrenip eksiklerini tamamlamaktı. Bu yönde bilgiyi yerinde saydırmak yerine ilerletip geliştirebilmek adına bir eğitim programı geliştirdi. Din alanındaki çalışmalarını da felsefeye dayandırarak en bilimsel yakın ürünler ortaya koymaya çalıştı. Bu sebeple temelde metafizik olmak üzere Yunanca metinler çevirtti (Gutas, 2023: 119).

Beytülhikmede tercüme edilen kitapların kontrolün yapmış, Aristo'nun metafizik'ini, Batlamyus'un Mecistisi'nin tercümesini ve Öklid'in elementlerinin tahsisini yapan ve bu arada birçok şerh yazan Kindî, düşünce evrenini genişletmiş ve ilk İslam filozofu olarak anılmaya başlanmıştır. Çünkü o felsefi konuları İslam'a dayandırarak kelim, fıkıh usulü ve tasavvuf gibi alanlarla harmanlayarak düşünce dünyasına farklı bir boyut kazandırmıştır (Demirci, 2019: 202).

Kindî aynı zamanda meşşâî filozoflarının da ilk temsilcisidir. İlk Meşşâî filozoflarının yeni Eflatuncu ve Aristocu öğretilerini birleştirmekle kalmamış Atinalı Proclus'un kıyası ve Porfiriyus'un mantığını da ekleyerek uzlaştırmacı yaklaşımla düşünce alanında önemli çalışmalar yapmışlardır. Yunan felsefesini müslümanların istifade edebileceği bir hale getirmiş ve İslam felsefesi alanında yeni bir dönemin önünü açmıştır (Demirci, 2019: 202).

## Sonuç

Tarih boyunca çeviri faaliyetlerinin medeniyetlerin etkileşimi ve gelişimi için etkisi büyüktür. Bu çerçevede içinde yapılan bu çalışmada çevirinin İslam dünyasına yoğun bir şekilde girdiği Abbâsîlerin ilk yüzyılı ortamındaki etkileri ve sonuçları incelendi. Elde edilen sonuçlar açısından bir değerlendirme yapmak isabetli olur. Buna göre, İkinci Abbâsî halifesi ile başlayan yabancı dillerden Arapça'ya yapılan çeviri çalışmaları alt yapının uygun olması, ortamın elverişli olması sebebiyle önemli bir felsefe ve bilim birikiminin İslam dünyasının merkezi Bağdat'a ve nihayet önemli ilim merkezi büyük şehirlere yayılmasını sağlamıştır.

İddiası olan her yeni kurulan devletin yeni arayışlar içinde olarak hareket etmesi beklenen bir durumdur. Bunu Abbâsî yönetiminde de görmekteyiz. Bilgi olmadan, yeni gelişmeler olamayacağı gerçeğini kavramış olan başta Ebû Cafer el-Mansur olmak üzere yüzyılın ilk halifeleri ellerindeki insan kaynağının da etkisi ile güçlü bir yapılanma oluşturmuşlardır. Farklı lisanlar bilen mevâlî kitesinden bilhassa devlet yönetimi, bilim hayatı, eğitim, endüstri, nakliye, ticari ilişkiler gibi konularda istifade edildiği anlaşılıyor.

Bu yüzyılda mevâlînin yönetimde etkin olması, köle kökenli insanların Bağdat'a intikali ciddi bir bilim, kültür ve yeni anlayış ve uygulamaların müsülman dünya ile buluşmasına neden olmuştur. Farklı kültürlerden etkileşimin elbette olumsuz etkileri ve yansımaları olmuştur. Ancak medeniyetlerin kurulması ve gelişmesi için etkileşim şarttır.

Bu yüzyılda müslümanların felsefe ile karşılaşmaları, sonraki yüzyıllardaki gelişim ve dönüşümler için başat rol oynamıştır denilebilir. Özellikle Halife Me'mun dönemi gelişmeleri bu açıdan etkili olmuştur. Halifenin bizzat himayesinde kurulan Beytülhikme'de yapılan çeviri faaliyetleri ve bu faaliyetlerde Yunan düşüncesinin İslam dünyasına aktarımı dikkate değer bir yeniliktir. Ancak söz konusu çeviri faaliyetlerinde Yunan pagan kültürünün ürünü olan eserler Arapça'ya çevrilmemiş, bundan sarf-ı nazar edilmiştir. Diğer bir anlatımla Yunan'dan alınan her şeyin makbul olacağı inancının önüne geçilmiştir.

Sonuç olarak Kindî gibi Arap filozoflarının yetişmelerinin önü açılmıştır. Kapalı toplumların gelişim gösteremeyeceği inancından hareketle yapılan bu medeniyet hamlesinin etkileri günümüzde de müslüman dünyada hissedilmektedir.

## Kaynakça

- Apak, A. (2024). *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-IV*. Ensar Yayınları.
- Barış, M. N. (2017). “İslam Bilim Tarihi’nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal, 21 (3): 1873-1904.
- Biçer, E. Ş. (2020). *Beytülhikme tercüme dönemindeki önemi*. Basılmamış Yüksek lisans tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bölükbaşı, M. (2021). “Orta Çağ’da Arap-İslam dünyasında çeviri faaliyetleri” Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,1/1.
- Demirci, M. (2015). “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbâsîlerin Kurduğu Beytülhikmenin Rolü”, Muhafazakâr Düşünce, 11/44,99-119.
- Demirci, M. (2019). *Beytülhikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İnsan Yayınları.
- Demirci, M. (2022). Abbâsîler- kuruluş ve yükseliş dönemi. <https://www.youtube.com/watch?v=38drt8fcWA8>[https://www.google.com/search?q=mustafa+demirci+siyer+tv&rlz=1C1VDKB\\_trTR1023TR1025&oq=mustafa+demirci+siyer+tv&gs\\_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIH-CAEQIRigAdIBCDg0NDBqMGo3qAIAA&sourceid=chrome&ie=UT-F-8#fpstate=ive&vld=cid:95df2786,vid:38drt8fcWA8,st:0](https://www.google.com/search?q=mustafa+demirci+siyer+tv&rlz=1C1VDKB_trTR1023TR1025&oq=mustafa+demirci+siyer+tv&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIH-CAEQIRigAdIBCDg0NDBqMGo3qAIAA&sourceid=chrome&ie=UT-F-8#fpstate=ive&vld=cid:95df2786,vid:38drt8fcWA8,st:0)
- Erdem, G. (2013). *İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytülhikme*, Dinî Araştırmalar, 16/42.
- Gutas, D. (2023). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. Kitap Yayınevi.
- Günaltay, M. Ş. (2020). *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi-Giriş yolları ve Şekilleri*. Ark Yayınları.
- İbn Cülcül, E. D. S. b. H. el-Endelûsî (1985). *Tabakâtü’l-etibbâ’ ve’l-hükemâ’*. thk. Fuâd Seyyid, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- İbn Ebû Usaybia, A. b. el-Kâsım el-Hazrecî (1995). *Uyûnü’l-enbâ’ fî Tabakâti’l-etibbâ’*, nşr. August Müller.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *el- Fihrist*. Çıra Yayınları.
- Lewis, B. (2019). *Tarihte Araplar*. Pegasus Yayınları.
- Macit, M. (2003). “Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-sosyal Rolü”, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi. 25\2.
- Sarıçam, İ.-Erşahin, S. (2022). *İslam Medeniyeti Tarihi*.Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. baskı, Ankara.
- Tanrıverdi, E. (2008). *Abbâsîlerin kültürel politikası açısından Mehdi’nin zındıklık mücadelesi*. S.XII.
- Vural, M. (2021). *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Elis Yayınları.
- Yıldız, H. D. (1988). “Abbâsîler”. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, I/31-48.



# **BÖLÜM 1**

## **ÖLÜM KORKUSU VE ÖLÜMSÜZLÜK TASAVVURU**

*Ekrem UĞURLU<sup>1</sup>*

*Serhat AKTAŞ<sup>2</sup>*

*Veysi ABDULAZİZ<sup>3</sup>*

1 Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Bitlis Erkek İmam Hatip Lisesi, eugurlu13@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-3613-3839

2 Dr. Serbest Araştırmacı, Malatya, serhat14aktas@gmail.com Orcid No: 0000-0001-5591-0202

3 Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, Türkiye veysiabdulaziz@gmail.com Orcid.org/0000-0002-6136-1411

## Giriş

İnsanları yakından ilgilendiren ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu, dinî literatürde önemli bir konu olmakla birlikte felsefi literatürde de incelenen bir konu olmuştur. Dinî literatürde ölümün bir son olmadığı, ölümden sonra başka bir hayatın varlığına dikkat çekilirken, felsefi alanda sadece cisim olan bedenin öleceği, soyut bir cevher olan ruh/nefsin ölmeyeceği, beden ölümünden sonra farklı bir âlemde yaşayacağı öne çıkmaktadır. Bedenin güçlü gibi görünen, ancak çok zayıf ve hassas olan yapısının bir gün yok olacağı korkusu insan zihnini meşgul eden bir konudur. İnsan her ne kadar dünyevî hayat içindeki meşgalelerle bazen bu olumsuz durumu görmemezlikten gelip unutmış gibi görünse de bu realite apaçık önünde durmaktadır. Hatta bu dünyada hiçbir şeyin, ölüm gerçeği kadar kesinliği mevcut değildir. Konu hakkında literatür taraması yapıldığında tarihten günümüze kadar bir çok teorinin öne sürüldüğü görülmektedir. Ölüm korkusu ve ölümsüzlük düşüncesi konusunda İslâm filozoflarının yanı sıra kelam ve tasavvuf klasiklerinde de birçok çalışma mevcuttur. Kelam ilminde ölüm, ecel ve kaderle ilişkilendirilmişken, tasavvuf düşüncesinde, ruhun/nefsin manevî tekâmülüyle değerlendirilmiştir ve bu düşüncenin temelinde aşk vardır. Bu aşkı kendinde gerçekleştirenler ölümsüz varlığa âşık olmuş kişilerdir. Bu kişiler için ölüm vuslattır. Gerçek mutluluk bu vuslat sonucunda gerçekleşir. Dolayısıyla tasavvufî düşüncede ölmek ebediyen yaşamak anlamına gelir (Yakıt, 1988, ss. 73-96). Ölüm ve ölümsüzlük tasavvurunun tasavvufî literatürde felsefi düşünceden daha fazla üzerinde durulduğu söylenebilir. Ölümün ele alındığı bu kısa çalışma; “ölüm korkusu” ve “ölümsüzlük tasavvuru” olarak iki alt başlık şeklinde tasarlanmıştır. Nefsin beden ölümünden sonra ebedî olduğu düşüncesinin kısmen de olsa ölüm korkusunun azalmasına neden olduğu çalışmanın ana fikrini oluşturmaktadır. Çoğunlukla din felsefesi kapsamında ele alınan konunun, İslâm felsefesinin ahlâk teorilerinde ve nefis düşüncelerinde de incelendiği bilinmektedir. Bu bağlamda Antik Yunan filozoflarının ve İslâm filozoflarının konu hakkındaki düşünceleri özetle yansıtılmaya çalışılacak, ölüm korkusunun kaynaklandığı nedenler ve insanın bilinçaltındaki etkisine, ölümsüzlük düşüncesinin nefse olan ilgisine değinilecektir. Çalışmada Antik Yunan filozofları genelde ruh kavramını kullandıkları, İslam filozofları da nefis kavramını kullandıkları için çalışmada nefis ve ruh kavramları aynı anlamda kullanılacaktır.

### 1. Ölüm Korkusu

Ölüm, insanın mevcut hayatında ruh beden birlikteliğini sonlandıran, kaçınılması imkânsız bir gerçekliktir, “Arapça’da mevt, vefât, helâk gibi kelimelerle ifade edilen ölüm, hayâtın karşıtı olup sözlükte hayatın sona ermesi anlamına gelir.” Genel inanişâ göre ölüm, “ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi” olarak tasavvur edilmiştir (Gürkan, 2007, ss. 32-34; Şahin, 2023, s. 270).

Dünyada huzurlu, sağlıklı ve mutlu bir hayat yaşamak tüm insanların peşinde koştuğu bir amaçtır. Fakat huzursuzluk, hastalık, mutsuzluk ve ölüm korkusu gibi bir takım olumsuzluklar insan hayatını sekteye uğratmakta ve mutsuzluğa sebep olmaktadır. Zikredilen bu korkuların başında şüphesiz hayattan, sevdiklerinden, malından, mülkünden ayrılma anlamına gelen ölüm korkusu gelmektedir. Ölüm anında çekilen acı, ölümden sonra insanın ne olacağı, bir hayatın varlığı veya yokluğu, var olduğuna inanların hesap korkusu, olmadığına inananların yok olma korkusu insan hayatını derinden etkileyen bir tasavvurdur. Bu korkuların etkisi; inançlı veya inançsız, kişiden kişiye değişse de her insanın, ölümlerinden ayrılması düşüncesi veya sevdiklerinin ölümüne şahit olması ya da çevresinde sürekli duyduğu ölüm haberleri üzüntüye neden olmaktadır. Varoluş ve ölüm, tüm insanların şahit olduğu açık iki gerçeklik alanıdır. Bu iki fenomen dünya gerçeğinin iki boyutudur ve birbirleriyle anlam kazanmaktadırlar. Bu bağlamda “Ölüm hayat kadar insanların ilgisini çekmiş ve düşüncelerini etkilemiştir. Şüphesiz ölümün doğrudan doğruya tecrübesi yapılamaz, doğum gibi o da tecrübeye sığmaz. Çünkü ölüm, bilimsel anlamda her tür tecrübenin sonudur; o, yaşanan bir tecrübe değil, ancak dışardan müşahede edilip farkına varılan objektif bir bilgi konusudur. Bu bakımdan, ölüm hakkında ancak müşahede ve tasavvura dayalı bir yolla bilgi temin edilebilir” (Hökelekli, 1991, ss. 151-165).

Aslında insan var olan her şeyin bir sonunu olduğunu idrak etmiştir. Fakat bu gerçeğe rağmen dinî literatürde tül-i emel olarak adlandırılan ebedî yaşama isteğini psikolojik olarak kendisinde barındırmaktadır (Koç, 2000, ss. 61-69). Ölümün insan hayatında korkuya neden olduğu gerçeği irdelendiğinde, ölümden sonraki bilinmezliğin temel etken olduğu görülmektedir (Saruhan, 2006, ss. 87-105). İnsanların korktuğu bu bilinmezliklerin başında ölümün hakikatinden bihaber olmak gelmektedir. Ayrıca öldükten sonra insanın nelerle karşılaştığını bilmemek de bu korkunun diğer bir sebebidir. Hiçlik korkusu, ölümün acı verdiğini tasavvur etmek, bu acının hissedilmesinden korkmak, öldükten sonraki cezadan korkmak ve geride bıraktığı dünya malının bir başkasının eline geçmesi korkusu zikredilen ölüm korkusunun sebeplerinden bazılarıdır (İbn Sînâ, 1942, ss. 6-7). Gazzâlî’ye (ö. 1111) göre ise ölümden korkmak; bazen doğrudan ölümlerle ilgili değil, korkulan şeyin öldürme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin bir aslanla karşılaşan insan, bu hayvanın dehşet verici parçalayarak öldürme özelliğinden dolayı korkar. Ateşin yakma özelliğinden dolayı yanarak can verme korkusu çeken biri veyahut boğularak ölme korkusu taşıyan birinin bu olaylar sonucu ölümü tasavvur etmesi ölüm korkusunun önüne geçer ve ölümden daha çok ateşte kavrulmuş yanıp ölmekten ya da suda sürüklenerek boğulup ölmekten korkar (Gazzâlî, 1998, s. 315).

Ölüm konusu genelde, hayatın anlamının ve öneminin anlatılmak istendiği durumlarda öne çıkarılmaktadır. Bu bağlamda ölümlerle ilgili düşünceler-

de düşünce ve inanışlar etkilidir. Bir takım insanlar ölümü bir yok oluş, her türlü başarıyı sonlandıran bir felaket olarak görmüşken, bazıları da ölümü, hayatın anlamını ortaya çıkaran bir fenomen olarak görmüşlerdir (Aydın, 2012, s. 235).

Dinî ve felsefî öğretilerde her ne kadar ölümün korkulacak bir şey olmadığı vaz edilse de bu korkunun insanları endişeye sevk ettiği bilinmektedir. Ölüm korkusunun en büyük nedeni ise insanın bir gün sıranın kendisine geleceğini, değer verip sahip olduğu her şeyini terk edeceğini bilmesidir. Ölüm, mevcut hayatı sonlandırdığı için belki de en çok korkulan bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Fakat ölümden sonra başka bir hayatın varlığı inancı, bu korkuyu tamamen olmasa da kısmen azaltmakta olduğu müşahede edilmiştir. Felsefî düşüncede ölüm korkusu ve bu korkuyu yenmek için farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ölüm konusu “özellikle kişinin ahlâkî düşünüş ve davranışlarında ciddi bir etken olması bakımından önem arz etmektedir (Akbaş, 2018, ss. 319-340). İnsan hayatında çok önemli bir yeri olan ölümün, Epikür (M.Ö. 341-270) gibi bir takım filozoflar tarafından hayatın bir gerçeği olmasına rağmen önemli bir olay olarak görülmemiştir. Hatta “biz hayattayken ölüm olmayacak, ölüm gelince de biz olmayacağız” gibi cümlelerle hafife bile alındığı söylenebilir (Akbaş, 2018, ss. 319-340). Ebu Bekir Râzî’ye (ö. 925) göre, kendisinde ölümsüzlük düşüncesi olan insanlar öldükten sonra bu dünyada hissettikleri acı ve elem olmayacağına inanmaktadırlar. Zira elem bu dünya ile ilgili bir histir. Bundan dolayı, bu düşüncede olan insanlar tarafından ölümden sonra elem olmadığı için ölümün, elem içinde yaşanan bu dünyadan daha iyi olduğu tasavvur edilmiştir (Râzî, 2021, s. 136). Platon’a (M.Ö. 427-347) göre ölüm, Tanrısal olduğu için insan ölünce mutsuzluktan, korkulardan ve sevgisizlikten kurtulur (Platon, 2001, s. 78). Tusî’ye (ö. 1274) göre yaygın olan ölüm korkusu; ölümün ne olduğunu, ölümden sonra nefsin nereye gideceğini bilmeyen, bedeninin toprakta yok olmasıyla zatının da yok olacağını düşünen insanlar tarafından çok fazla ciddiye alınmaktadır. En büyük belaların başında gelen bu korkuya kapılan kişilerin korkuları genel olarak, kendilerinden sonra hayatın devam edeceği, geride bıraktıkları mal veya evlatlarının akıbetini bilmemeye dair olduğudur. Fakat filozofa göre, bu düşünceler cehaletten kaynaklanmaktadır. Nitekim ölüm, sadece nefsin bedenden istifade etmeyi bırakmasıyla gerçekleşmektedir (Tusî, 2013, s. 169).

Ölüm denilen ve kaçınılması imkânsız olan olaya korkuyla bakıldığında insan hayatını çekilmez kılmaktadır. Fakat unutmamak gerekir ki her canlıyı bekleyen ölüm karşısından insan çaresiz kalmakta ve elinden bir şey gelmemektedir. Bundan dolayı hayatı korku ve endişeyle geçirmek yerine erdemli ve huzurlu bir hayat hedeflenmelidir (Akbaş, 2018, ss. 319-340). İnsanın kötülüklerden korkması normal bir durumdur. Fakat Kindî’ye (ö. 866 [?]) göre ölüm kötü değildir, kötü olan ölüm korkusudur ve aslında ölümün olmaması bir kötülüktür. Filozofa göre ölüm olmasa insan da olmazdı. Çünkü insanın



mahiyeti ölümlü bir canlı olmasıyla açıklanmaktadır. Zira canlı olmak, düşünmek ve ölümlü olmak insanın temel yapısı, özü ve bir gerçekliğidir. Buna göre ölümlü olmayan birinin insan olması mümkün değildir (Kindî, 2015, s. 506). Ölüm fenomeni, insanın doğuşu gibi, irade dışı gelişen bir olaydır. İnsan hayatı doğuş ve ölümle birlikte değerlendirilir. Zira doğma ölüm şartıyla gerçekleşmektedir. Ölümü olmayanın doğması da mümkün değildir (Yakıt, 1988, ss. 73-96). Ölüm söz konusu olduğunda insanın korkmasına neden olan olumsuz düşüncelerin sebebi hayat ve ölüm konusundaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır (Kindî, 2015, s. 506).

Mevcut âlemde tam anlamıyla yetkin olmayan insanın, ölüm ile yetkinlik kazandığı düşüncesinin İslâm filozoflarının savunduğu önemli bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Kınalızâde'ye (ö. 1572) göre ölüm, sahip olunan yetkinliklerin elden çıkması değil, aksine yetkinlik kazanmaktır (Kınalızâde, 2016, s. 181). Kindî, konuyu daha iyi açıklamak için detaylı ve ikna edici örnekler verir. Filozofa göre, bir organda bulunan fakat o organdan başka bir yeri tanımayan akıllı bir madde farz edilse, önceki bulunduğu yerden daha yetkin ve daha münasip başka bir yere nakledilmek istense o madde bundan üzüntü duyardı. Bu madde yumurtalara ulaşır sperm haline dönüşse daha sonra da yumurtaya kıyasla daha geniş ve daha yetkinliğe neden olan rahime nakledilse kendine göre uygun olduğunu düşündüğü yerden uzaklaşmakla üzülmür. Fakat rahme vardığında orada belirli bir zaman geçirdikten sonra bu genişlikten tekrar yumurtaların dar ortamına geri dön denilirse bulunduğu önceki mekâna kıyasla daha geniş olan yerden uzaklaşması gene üzülmesine neden olur. Bu madde, kendisini önceki ortamdan daha yetkin hale getiren bir mekân olan rahimde yaşamaya alışır. Oradan daha geniş ve yetkin bir âleme çıkması istenildiğinde alışmış olduğu ortamdan uzaklaşması korkuya neden olacak ve ayrılmak istemeyecektir. Böyle biri rahimden çıktıktan sonra, önceki yaşadığı yerlere kabili kıyas olmayan derecede geniş ve büyük olan dünya arzında, dünyadaki her şey kendisine verilse ve tekrar rahme geri dön denilirse o, önceden ayrılmak istemediği âleme geri dönmek istemez. Bu zincirleme mekân değişikliği dünyada da devam edecek geniş ve yetkin olduğu zannedilen bu mekândan çok daha geniş ve çok daha yetkin âleme gidilmesi, insana dönüşen o maddeyi korkutacaktır. Fakat acıların olmadığı, akıl âlemi olarak da adlandırılan bu mutluluklar âleminden, önceki acı ve mutsuzlukların olduğu dünya âlemine geri dön denildiği zaman o insan artık dünyaya geri dönmek istemeyecektir (Kindî, 2015, ss. 507-508). Filozofun verdiği bu çok açıklayıcı ve ikna edici örneklerden anlaşılıyor ki ölüm korkulacak bir son değil, daha mutlu ve daha yetkin bir şekilde yaşanacak başka bir hayatın başlangıcıdır ve korkulacak bir olay değildir. Gazzâlî'nin de aynı düşünceleri paylaştığını görüyoruz. Ona göre, ölen kişi, dünya ile kıyaslanamayacak kadar genişliğe kavuşur. Bu geniş mahal ile dünya kıyaslanınca dünya, kapkaranlık, dar bir hapishane mesabesindedir. Fakat Gazzâlî bu genişliğe herkesin değil

sadece mümin insanların kavuşacağını ifade eder (Gazzâlî, 1998, s. 999).

Ölümün yetkinlik olduğu konusunda İhvân-ı Safâ'da da çarpıcı örneklerin olduğu görülmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre, nasıl ki bir çocuk doğumdan sonra yani rahimden ayrıldıktan sonra ancak, yediklerinden tat alıyorsa nefis de aynı şekilde bedenden ayrıldıktan sonra tat almaya başlar. "Çünkü beden ölümü nefsin doğumudur." Zira ölüm, bedenin dünyadan ayrılmasıyla nefsin cisim olan bedenden kurtulmasından başka bir şey değildir. Bu olay, bebeğin doğmasının rahimden ayrılmasından başka bir şey olmadığı gibidir. Bundan dolayı nasıl ki doğum bir hikmet olarak görülüyorsa ölüm de bir hikmettir. Rahimde büyüyen bir cenin büyüme aşamalarını yavaş yavaş geçip doğma aşamasına geldikten ve doğduktan sonra nasıl kendisi için bir dünya olan rahimden artık faydalanamıyorsa, doğduktan sonraki zamanda sadece dünyadan faydalanabiliyorsa nefis de artık belirli bir dönemden sonra dünyadan faydalanamaz. Çünkü belirli bir aşamaya gelmiştir ve artık dünya hayatındaki nimetler ona bir yarar sağlamaz zira artık olgunlaşmış ve faziletlerini tamamlamıştır. Bundan sonraki aşama, artık öldükten sonraki hayatta devam edecektir. İhvân-ı Safâ'ya göre insanın ebedilik isteği ölümle birlikte gerçekleşir. Nitekim ölüm, ebedî hayatın nedenidir. Dünya hayatı da ölümün nedenidir ve bunlar hep birer aşamadır. Çünkü insan, bu dünyaya gelmedikçe ölüm gerçekleşmez. İnsanın hayatı ölüm için bir sebep, ölümü de ebedî hayatın bir sebebidir (İhvân-ı Safâ, 2014, s. 47).

İhvân-ı Safâ, konu hakkında örnekler vererek bu düşünceyi temellendirir. Bedeni bir gemiye nefsi ise denizciye, erdemli bir hayatı tüccarların malına, dünyayı da gemiye, hayatta akan günleri geçilen bir yola, ölümü de ulaşmak istenen sahile benzetmektedir. Cenneti kazanca, Tanrı'yı da ticaret karşılığında hak edilene veren bir sultana benzeten İhvân-ı Safâ'ya göre, insanın denizi aşip elindeki ticaret malını teslim etmek için gemiden çıkması gerekir. Şayet gemisinden çıkmazsa yaptığı ticaretin karından mahrum kalır. Beden ile nefsin arasındaki durum da böyledir. Eğer nefis bedenden çıkıp yaptığı ticaretin karını elde edemezse zarar eder. Tüccar, erdemli bir hayatla kat ettiği, doğru ve adil bir seyir çizdiği dünya hayatında; doğru inançlara inandıktan sonra, duyulurlara bakıp doğru bir bilgiyle onları bildikten ve akledilirlere hakikatlerini araştırıp bu bilginin gereklerini yerinde ve zamanında yaptıktan sonra ömrünün sonuna yaklaştığını ve bedeninin yıpranmasından sonra ölümden başka bir yol olmadığını idrak eder. Zira ölüm olmazsa, nefis sultanın katına çıkıp kazançlarının karşılığını alamaz, cennete giremez ve nimetlere kavuşmaktan mahrum kalır. İhvân-ı Safâ, bu örnekleri verdikten sonra ölümün hikmet ve rahmet olduğunu ifade eder (İhvân-ı Safâ, 2014, s. 48).

Ölüm korkusu konusunda dikkat edilmesi gereken başka bir nokta da bu dünyada ölümün gerekli olduğudur. İlk insandan günümüze çok fazla insan bu dünyada yaşayıp ölmüştür. Ölüm sadece insanlara has bir olgu değil dünyada yaşayan tüm canlılar için de geçerlidir. Belirli bir kütlesi olan dünya,

belirli bir genişliktedir. Belirli bir iklime, tabiata ve coğrafyaya sahiptir. Ölüm olmadığı tasavvur edildiğinde geçmişten bu güne kadar yaşayan insanlar ve diğer canlıların üremesi sonucunda herkese yetecek kadar besinin ve yaşayacak mekânın olmayacağı çok kolay ulaşılabilecek akli bir çıkarımdır. Ölümün olmaması halinde dünyanın kaldıramayacağı kadar bir kalabalık olması kaçınılmazdır. Bu durum, başta insanlar için sonra diğer canlılar için bir felaketi de beraberinde getirir. Kınalızâde'ye baktığımızda konu hakkında çok sarih düşüncelerin olduğu görülmektedir. Filozofa göre, duyu ile algılanan ve müşahede edilen sağlam, hikmetli ve sanat harikası olan bu âlemde ölüm olmazsa, üremenin zarurî olduğundan dolayı dünya yıkılıp çökerdi, aşırı nüfus yoğunluğundan dolayı insana mekânlar ve besinler yetmezdi. Filozof, öne sürdüğü bu misallerle ölümün zorunlu olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre zorunlu ve kaçınılmaz bir olgu olan ölümden korkmak ve bu korkudan dolayı acı ve endişe duymak akıllı bir insanın işi değildir. Erdemli bir hayat süren insanların ise ölümden korkması kendilerine yakışmamaktadır. Ayrıca ölümün ne zaman geleceği, günü ve saati de belli değildir. Bu olay zorunlu ve mukadderdir fakat gelecekte olacak bir olayı gerçekleşmeden önce düşünmek hayatı çekilmez kılar ve insana ıstırap verir (Kınalızâde, 2016, s. 183).

Ölüm korkusunu yenmenin başka bir formülünü zikreden Kınalızâde, bu fâni dünyadan çok yararlanmak için uzun yaşamak amacıyla olan insanların bu isteklerinin doğru bir düşünce olmadığını ifade etmektedir. Filozofa göre uzun yaşamak, insana yorgunluk, acı ve sıkıntı verir. Gençlik çağları bitip yaşlılık evresine gelindiğinde; hastalıkların ve buna bağlı olan acıların katlanarak artacağı herkesin malumudur. Ayrıca çok fazla artan evlat ve akrabaların uğrayacağı musibetlerin insanın üzülmeye neden olması kaçınılmazdır. Hal böyleyken uzun yaşamayı isteyen insan, “ömür ağacından ne kadar faydalanacak, ebedilik kaftanını ne kadar giyinebilecek”. Bundan dolayı insan, şahit olduğu birçok örnekte olduğu gibi ayrılacağı kesin olan dünyaya ve içindeki güzelliklere gönülden bağlanmamalıdır (Kınalızâde, 2016, ss. 184-185).

Râzî'ye göre ölüm korkusunun sebeplerinden birisi de insanın hayattayken peşinden koştuğu ve kimi zaman da uğruna acı ve elem duyduğu hazları kaybetme korkusudur. Fakat bilinmelidir ki ölü birisi haz peşinde koşmaz ve bu uğurda elem duymaz. Bundan dolayı da yaşayan birisinin haz konusunda ölüden bir üstünlüğü yoktur. Çünkü yaşayan biri haz için sıkıntılara katlanır, acı çeker. Ölü'nün ise böyle bir kaygısı yoktur. Filozofa göre üstünlük, aynı şeye sahip olmak isteyen ihtiyaç sahibi insanlar arasında meydana gelir. Birisi ihtiyaç duyduğu şeye sahip olurken diğeri olamaz ve üzüdür. Ancak biri bu üstünlüğe ihtiyaç duyduğunda, diğeri buna ihtiyaç duymazsa bu kişiler arasında bir üstünlükten söz etmek abes olur (Râzî, 2021, s. 138). Haz ve elem açısından yaşayan ile ölü arasında bir değerlendirme yapıldığında; yaşayan

biri, bu iki durumun birinden kurtulmak, diğerine ulaşmak için mücadele ederken, ölünün böyle bir uğraş içinde olmayacağı açıktır. Dolayısıyla birçok dünya meşgalesinden kurtaran ölüm olayının bu anlamda korkulacak ve dezavantaj sağlayacak bir pozisyonda olmadığı tasavvur edilmektedir.

Mevcut âlemde var olan her şeyin oluş ve bozuluşa (kevn ve fesat) tabi olduğu düşüncesi, dinlerde ve felsefî literatürde üzerinde ittifak edilen bir konu olduğu gibi bilimin de bu konuda hemfikir olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda var olan her şey bozulmaya maruz kalmaktadır. Aksini iddia etmek ise yanlış bir çıkarımdır. Tusi'ye göre, bozulmayı istemeyen biri oluşu da istememektedir. Oluşu isteyen biri ise aynı zamanda bozuluşu da istemektedir (Tusi, 2013, s. 172).

İbn Miskeveyh, ölüm korkusu çeken insanların nefsten ve nefsin bedenle olan irtibatından habersiz olduklarını ifade eder. Nitekim varlıkta olan her şey cevher ve arzılardan meydana gelmektedir. Nefs, soyut bir cevher, beden ise cismanî bir cevherdir. Fakat bu cismanî cevherin bileşenleri ve zıtları mevcuttur. Soyut cevherlerin ise bileşenleri ve zıtları yoktur. Yok olan şeylerin hepsinin bir zıttı olduğu için yok olmaktadırlar. Zıttı olmayan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra tabiatın kirlerinden arınarak mutluluğa ulaşır ve kendine has bir boyutta hayatına devam eder (İbn Miskeveyh, 2013, s. 234). Zira mutluluk, hem bu dünyada hem de öbür dünyada insanın peşinde koştuğu bir durumdur. Bu bağlamda mevcut âlemde gerçekleşen ve bedenin son bulmasıyla meydana gelen ölüm olayı olmazsa insanın ebedî mutluluklara ulaşması imkânsızdır (Devvânî, 2019, s. 131). Bu dünyadaki mutluluklar geçici ve zevale uğramaya mahkûmdur. Mevcut olduklarında insanı mutlu eden fakat bakî olmadıkları için de çabucak biten mutluluklar, mutsuzluğa dönüşmekte ve bittikleri zaman insanın üzülmesine sebep olmaktadırlar. Çünkü kalıcı ve ebedî mutluluğun bu dünyada gerçekleşmesi imkân dâhilinde değildir. Bu gerçeği bilmeyen, bedeni çözümlenip yok olduğunda özünün ve nefsinin de yok olacağını zanneder. Filozofa göre, aslında böyle biri ölümden korkmamakta sadece bilmesi gereken şeyleri bilmediği için bilgisizlikten dolayı böyle bir korku kendisinde meydana gelmektedir (İbn Miskeveyh, 2013, s. 236).

Görüldüğü gibi filozoflara göre, insan zihnini meşgul eden ölüm korkusunun en büyük nedeni, mevcut hayatına çok sıkı bağlanmak, ölümlüyle sahip olduğu her şeyi kaybedeceğini zannetmek, ikinci bir hayatın varlığına inanmamak ya da inanılsa bile tam olarak içselleştirmemektir. Ölümden korkan insanın, aslında öleninin kendi zatı değil sadece cisim olan bedenin olduğuna kanaat getirip inanmasından sonra kısmen de olsa ölüm korkusundan kurtulacağı filozofların üzerinde durduğu önemli bir konudur.

## 2. Ölümsüzlük Tasavvuru

Ölümsüzlük konusu genel olarak metafizikle bağlantılı olarak ele alınmıştır. İslâm düşüncesinde, özellikle kelim ve felsefe geleneğinde mead başlığı altında incelenen konu, dönülen yer, insanın ölümden sonra dirildiği, hesap verdiği ikinci bir hayat anlamındaki ahiret inancı çerçevesinde incelenmiştir (Aydın, 2012, s. 241). Çalışmamızda konu, genel olarak felsefî düşünce odaklı olarak ele alınmaya çalışılsa da dinî literatüre değinilmediğinde konunun salt felsefî söylemlerle açıklanamayacağı da ortadadır. Zira özellikle İslâm düşüncesinde genel anlamda ölümsüzlük konusunun neredeyse tamamen ahiret inancı ile ilgili olduğu söylenebilir.

Ölümsüzlük düşüncesi ve sürekli yaşama arzusu insanlarda psikolojik bir gerçek olarak mevcuttur. “Hayatın sürekliliği ve bu sürekliliğin korunması, hayatın yapısında mevcut olan ana çizgilerden birisidir. Hayatın sınırlı oluşuna herkes tepki gösterir ve bu tepkiyi de herkes hayata karşı kendi tavırına göre gösterir. Ölümlü varlık yapısına rağmen sonsuza kadar kesintisiz yaşama, hiç yok olmama duygu ve arzusu, hayatın sürekliliği algısı çocukluktan itibaren yaşanan psikolojik bir gerçektir” (Hökekleli, 1991, ss. 151-165). Bu bağlamda felsefî düşüncelerde ruh/nefsin ebedî olduğu düşüncesi çok eski dönemlerden itibaren güncelliğini korumuştur (Berke, 2020, s. 76). Antik Yunan filozoflarından Müslüman filozoflara kadar gelen felsefî düşüncelerde genel anlamda ölümsüzlük düşüncesinin beden ile ilgili olmadığı ruh/nefsin ebedî kalacağı çerçevesinde şekillenmiş ve birbirine benzer teoriler ortaya atılmıştır. Ancak Antik Yunan felsefesinde ölümsüzlük konusu tenasühle ilişkilendirilmiştir. Bu düşünceye göre, âlemin nefsinden bir parça olduğu için ölümsüz olan ruh/nefs, maddî bedeninde tutsak bir vaziyette varlığını sürdürmektedir. Bedenin ölmesiyle birlikte ruh/nefs bu tutsaklıktan kurtulur. Fakat ruhun ölümsüzlük mertebesini kazanabilmesi için mevcut dünyada erdemli yaşaması gerekir. Erdemli yaşamayan ruhlar İlahî âlem mertebesine çıkmayı hak etmemiş ruhlardır ve tenâsüh olayıyla başka bir bedene geçip yeniden imtihan olmaktadır (Durusoy, 2012, s. 23). Pisagorcü düşüncede de insan, ruh ve bedenden meydana gelir. Ancak “insan varlığının özü ölümsüzlüğe sahip olan ruhtur” (Arslan, 2017, ss. 145-146). Bu düşüncede, ikinci diriliş sonucunda ödül veya ceza ile karşılaşan insanın o zaman ki hayatı bir önceki hayatına göre şekillenir (Şehrezûrî, 1365, s. 76). Eğer insan, dünya hayatında kötü ve erdemsiz bir yaşam sürmüşse iyilerin ulaşabildiği kemâl mertebesine ulaşamaz, bu mertebeye ulaşabilmenin yolu erdemli bir hayat, riyazet ve nefis terbiyesidir (Rohde, 2020, s. 344). Aksi durumda kemâl mertebesine çıkıncaya kadar ölme ve dirilme döngüsü devam eder (Medenî, 2021, s. 23). Platon’a göre, ruh/nefs Tanrısal bir güçtür, bedeni harekete geçiren temel ilkedir ve ölümsüzdür (Platon, 2015, s. 353, 2017, ss. 52-54). Ancak Platon’un ölümsüzlük düşüncelerinde de tenasühün olduğu görülmektedir. Filozofa göre, ruhlar/nefsler beden öldükten sonra içinde oldukları bedeni bı-

rakıp dünyada farklı bir bedende yaşamaya devam ederler. Onların bu ikinci bedendeki hayatı önceki bedendeki yaşantılarına göre şekillenir. Bir önceki yaşantılarında haksızlık yapıp zulmeden ve çapulculuk yapanların ruhları, ikinci hayatlarında kurt, kuzgun ve çaylak gibi derece olarak aşağıda bulunan hayvanların bedeninde yaşantılarını sürdürürler. Önceki hayatlarında açgözlü, obur, içki içip haz ve lezzet peşinde koşmuş insanların ruhları da eşek ya da benzer hayvanların bedeninde canlanır. Platon bu düşünceleriyle önceki yaşamlarında erdemsizce yaşayıp kötülük yapanların derece olarak daha aşağı bedenlere yerleşerek ceza göreceklerini savunur. Fakat hayatlarını erdemli bir şekilde yaşayıp iyiliğin ve erdemli yaşantının sebep olduğu mutluluk ile geçirenler, öldükten sonraki hayatlarını önceki yaşantılarına uygun ve mutlu bir şekilde yaşarlar (Platon, 2001, ss. 54-55).

Aristoteles (M.Ö. 384-322) ölümsüzlük konusunda Platon gibi net bir görüş belirtmemiştir. Filozof, her ne kadar ruhun cisimsel bir şey olmadığını, soyut olduğunu zikretse de ölümsüzlük konusundaki düşüncelerinde tam bir netlik olmadığı söylenebilir (Yazoğlu, 1996, ss. 55-62). Ona göre ruh, bedeni ayakta tutan bir güçtür (Aristoteles, 2019, s. 83).

Plotinos'a (M.S. 205-270) göre de ruh ölümsüzdür. Bedenden ayrıldıktan sonra ebedî âleme yani Tanrıya yükselir. Çünkü ruh, beden gibi mürekkep değil basittir. O, bundan dolayı bozulmaz, değişmez ve yok olmaz (Plotinos, 2008, ss. 102-103). Ruh, bu dünyada canlandırmak ve ayakta tutmak için insan bedenine girdiğinde (Aristoteles, 2019, s. 83) kısmen seviyesi biraz düşse de ölümsüzlük özelliğini kaybetmez. Beden kafesinden kurtulduğunda önceki saflığına ve gücüne kavuşur (Plotinos, 2008, ss. 102-103).

Yukarıda kısaca zikredilen ruhun/nefsin ölümsüzlüğü düşüncesinde Antik Yunan filozoflarının görüşlerinin ardından İslâm filozoflarına bakıldığında onlarda da benzer görüşlerin olduğu görülmektedir. Fakat benzer düşünceler denilince birebir aynı olduğu düşünülemez. Zira Antik Yunan düşüncesindeki ruhların ölümsüzlüğü düşüncesinin temelinde tenasüh inancı olduğu ve ölümsüzlüğün tenasühle gerçekleşmesi İslâm felsefesinde Ebubekir Râzî (ö. 925) hariç diğer filozoflarda görülmemektedir (er-Râzî, 2016, s. 206). Fakat Râzî'de görülen beş ezeli ilke içinde zikredilen, ruhun/nefsin ebediliği düşüncesinin bir takım filozoflarda da olduğu görülmektedir. Örneğin Kindî, nefsin ezeli ve ebedî olduğunu iddia etmektedir (Kindî, 2015, s. 58). Nefsin Tanrı'nın bir nuru olduğunu savunan filozofa göre o, bedenden ayrıldıktan sonra akıllar âlemine yükselir (Kindî, 2015, s. 382). Fârâbî (ö. 950) de nefsin ölümsüzlüğünü savunmaktadır. Ancak filozofun nefsin ebediliği hakkındaki görüşleri biraz farklılık göstermektedir. Ona göre, ölüm nedeniyle bedenden ayrılan bütün nefsler ebedî değildir. Sadece faal akılla ittisal eden ve yetkinleşen nefsler mutluluk içinde ebedî olarak yaşayacaklardır. Dünya hayatında yetkinlikten uzak, cehalet ve kötülük içinde yaşayan erdemsiz insanların nefsleri, cisimleri ile birlikte yok olacaktır (Fârâbî, 2012, ss. 87-89).

Nefslerin bedenden ayrılmasından sonra yaşayacağı düşüncesinde, nefslerin sonraki yaşamlarındaki durumları bu dünyadaki yaşantılarıyla ilgili olarak şekillenecektir. Nefsin ölümsüz olması demek, beden ölümünden sonra her nefsin mutlu bir şekilde yaşayacağı anlamına gelmemelidir. İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre ise dünya hayatının bitmesiyle birlikte bedenden ayrılan nefs-i natika ebedî olarak mutlu veya mutsuz bir halde hayatına devam edecektir (İbn Sînâ, 2019, s. 53; İbn Sînâ, 2013, ss. 174-175, 2019, ss. 75-76). Sühreverdî el-Maktul'e (ö. 1191) göre de nefs bedenden sonra ebedî olarak varlığını devam ettirmektedir (Sühreverdî, 1996, s. 472). Filozofa göre nefs, sadece bu dünyada iken bedenle geçici bir ilişki içerisinde. Bu geçici ilişki ölümle birlikte son bulur. Nefs başka bir âlemde ebedî olarak hayatına devam eder (Sühreverdî, 2017, s. 891). İbn Rüşd'e (ö. 1198) bakıldığında nefsin ölümsüzlüğü düşüncesinin onda da mevcut olduğu görülmektedir. Filozof, kendisine akıl denilen yüksek bir yeti verildiği için insanın diğer canlılardan farklı yaratıldığını, bundan dolayı da insanın gayesinin diğer canlılardan üstün olduğunu ve bu üstünlüğün ölüm gibi bir olayla sonlamayacağını belirtir ve düşüncelerine dayanak olarak da ahiret hayatı ile ilgili ayetleri zikreder (İbn Rüşd, 2016, ss. 255-262).

İslâm filozoflarının savunduğu nefsin ölümsüzlüğü düşüncesinde Antik Yunan düşüncesinden bir etkilenme olduğu görülmektedir. Bu düşüncelerde Yeni Eflatuncu sudur nazariyesinin etkisinin de bir hayli olduğu söylenebilir. Zira bu düşüncede mevcut olan feleklerin nefslerinin ebediliği gibi insan nefsi (nefs-i natika) de ebedîdir. Ancak nefsin ölümsüzlük teorilerinde, ölümsüz olan nefsin, aklın etkin olduğu insanî nefis (nefs-i natika) olduğunu belirtmek gerekir. Zira insanda bitkisel ve hayvanî nefis de mevcut olmakla birlikte beden ölümüyle bu iki nefis türünün de beden ile birlikte yok olduğu, ebedî olanın insanî nefis olarak adlandırılan nefs-i natika olduğu tasavvur edilmektedir (Qafarov, 2008, ss. 330-339). Fakat İslâm filozoflarının nefsin ebediliği konusundaki düşüncelerini sadece Antik Yunan düşüncesine bağlamanın çok da insaflı bir düşünce olmadığı söylenebilir. Bu konuda, İslâm dinî literatürün etkisinin ve yaşadıkları Müslüman toplum içindeki gelenek ve inançların etkisinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zaten İslâm filozoflarının ölüm hakkındaki düşünceleri dikkatlice incelendiğinde dinin etkisi bariz bir şekilde görülecektir.

### Sonuç

Herkesin yüzleşeceği ve istisna edilmeyeceği ölüm gerçeğinin insanda bir takım psikolojik kaygılara sebep olduğu bilinmektedir. İnsanın duyarak veya görerek şahitlik ettiği bu olay, insan dâhil tüm canlılar için gerçekleşeceği kesin olan bir fenomendir. Ölümle karşılaşma korkusu hayatı olumsuz yönde etkilediğinden dolayı filozoflar konu hakkında korkuyu atlatmak için

kısmen de olsa rahatlatıcı görüşler ortaya atmışlardır. Bir tekâmülün gerçekleşmesi için ortam değiştirmenin gerekliliği üzerinde duran filozofların, dünyanın bu tekâmül için yetersiz olduğu konusundaki düşünceler kısmen farklılık gösterse de bu düşüncede genel olarak hemfikir oldukları görülmektedir. İnsandaki uzun yaşama ve ebedilik arzusu, zahirde bedenın ölümüyle sekteye uğradığı gibi görünse de filozoflar ölüm olayını, nefsin beden kafesinden kurtulup özgürlüğe kavuşması gibi algılamışlardır. İslâm felsefesi geleneğinde ölüm korkusu ve ölümsüzlük düşüncesi ruh/nefs ve beden ilişkisi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu anlamda ölümsüzlük tasavvuru, genel olarak bedeni ayakta tutan ruhun/nefsin ebediliği görüşüyle ele alınmıştır. Bedeni etkisi altına alan ve ulvî bir yaratılışı olan nefsin, beden gibi süflî bir madde ile birlikte ölmesi olağan görülmemiştir. Ancak belirtmek gerekir ki İslâm filozoflarındaki ölümsüzlük düşüncesinin temelinde ahiret inancı mevcuttur. Nitekim ahiret inancı dünyadan sonraki bir hayata verilen bir isimdir ve ikinci bir hayattır. İkinci bir dünyanın varlığı kabul edildiğinde ölümsüzlük, zaten inanılması gereken bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, felsefî alanda özellikle İslâm filozoflarının, dinî inanç çerçevesinde ölümsüzlük düşüncelerini şekillendirdikleri söylenebilir.



## Kaynakça

- Akbaşı, M. (2018). Ölüm ve Ölümsüzlük. İçinde R. Kılıç & M. S. Reçber (Ed.), *Din Felsefesi* (3. bs, ss. 319-340). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine* (2. bs; Ö. Aygün & Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Arslan, A. (2017). *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (6. bs, C. 1). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, M. S. (2012). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Berke, Z. (2020). *Mitolojiden Felsefeye Antik Yunan'da Ruh ve Ölümsüzlük*. Ankara: İksad Yayınevi.
- Devvânî, C. (2019). *Ahlâk-ı Celâlî* (1. bs; E. Okumuş, Çev.). Ankara: FCR Yayınları.
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (3. bs). İstanbul: İfâv Yayınları.
- er-Râzî, E. B. (2016). *Felsefe Risâleleri* (1. bs; M. Kaya, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Fârâbî. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât* (2. bs; M. S. Aydın vd., Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Gazzâlî. (1998). *İhyâ'u Ulûm'id-Din* (C. 4; S. Gülle, Çev.). İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Gürkan, S. L. (2007). Ölüm. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 32-34). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökekleli, H. (1991). Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 151-165.
- İbn Miskeveyh. (2013). *Tehzîbu'l-Ahlâk* (2. bs; A. Şener, İ. Kayaoğlu, & C. Tunç, Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- İbn Rüşd. (2016). *El-Keşf An Minhâci'l Edille* (7. bs; S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ. (1942). *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* (M. H. Tura, Çev.). İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- İbn Sînâ,. (2013). *En-Necât* (1. bs; K. Şenel, Çev.). İstanbul: Kabalacı Yayıncılık.
- İbn Sînâ,. (2019). *Ahvâlu'n-Nefs* (1. bs; İ. Hanoğlu, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Sînâ. (2019). *Et-Ta'likât* (1. bs; İ. Hanoğlu, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (1. bs, C. 3; A. Kahraman, Ed.; A. Kahraman vd., Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kınalızâde. (2016). *Ahlâk-ı Alâî* (1. bs; M. Demirkol, Çev.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Kindî. (2015). *Felsefî Risaleler* (1. bs; M. Kaya, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Koç, M. (2000). Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri. *Ekev Akademi Dergisi*, 2(3), 61-69.
- Medenî, İ. (2021). *Ezoterizm*. İstanbul: Kumran Yayınları.
- Platon. (2001). *Phaidon* (1. bs; H. R. Atademir & K. Yetkin, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2015). *Devlet* (28. bs; S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros* (1. bs; F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinos. (2008). *Enneadlar* (1. bs; H. Özden, Çev.). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Qafarov, A. (2008). NasîruddînTûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 330-339.
- Râzî, E. B. (2021). *Ruh Sağlığı* (6. bs; H. Karaman, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rohde, E. (2020). *Psyche & Yunanlılarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç* (1. bs; Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Saruhan, M. S. (2006). İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 87-105.
- Sühreverdî. (1996). Kitâbu'l-Meşâri ve'l-Mutârahât. İçinde H. Corbin, S. H. Nasr, & N. Habibî (Ed.), *Mecmuayı Musannefatu'l Şeyh-i İshrâk (içinde)* (2. bs, C. 1). Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikatı Frengi.
- Sühreverdî. (2017). Heyakilu'n-Nur. İçinde *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. bs). Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revafid.
- Şahin, M. E. (2023). *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İşâri İmkânı (Molla Sadrâ Örneği)* (1. bs). Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Şehrezûri, Ş. (1365). *Nüzhetü'l-Ervah ve Revzetu'l-Efrah Tarihu'l-Hukema* (1. bs; M. A. Tebrizi, Çev.). Tahran: Neşriyatı İlmî Frengî.
- Tusî, N. (2013). *A lâ -ı Nâsırı* (T. Özakkaş vd., Ed.; A. Gafarov & Z. Şükürov, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Yakıt, İ. (1988). *Mevlânâ ve Ölüm Felsefesi*. Tebliğler program adı: 3. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya. Konya.
- Yazoğlu, R. (1996). Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazalî'ye'ye Kadarki Seyri. *Felsefe Dünyası Dergisi*, (21), 55-62.

# BÖLÜM 10

حسام الدين تيمورتاش الأرتقي ودوره في مواجهة الصليبيين

*Hüseyin TUNCER<sup>1</sup>*  
*Abdulhalim OFLAZ<sup>2</sup>*

1 Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi - İslami İlimler Fakültesi, husen222@hotmail.com, ORCID.org/0000-0003-3237-1204

2 Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-İslam Tarihi Anabilim Dalı, aof-laz74@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9921-5444

## المخلص

كان للأراقة في ماردين دور كبير في مواجهة الصليبيين وخاصة في حلب وأنطاكية والقدس منذ عهد سقمان بن أرتق و ثم أخوه نجم الدين إيلغازي و ثم ابنه حسام الدين تيمورتاش ففي عهد حسام الدين تيمورتاش بدأت مرحلة جديدة من الجهاد ضد الصليبيين وذلك حين تحولت ماردين من موقف الدفاع عن الممتلكات الإسلامية إلى مرحلة الهجوم حتى قاد حسام الدين جيشاً لتحرير القدس ولكنه لم يوفق في غايته وسقط أبناء ماردين شهداء لتحرير القدس.

ثم قام حسام الدين تيمورتاش بمساندة عماد الدين زنكي في حملاته ضد الصليبيين ونتج عن ذلك سقوط مدينة الرها وعودتها للمسلمين. وبعدها كان لحسام الدين تيمورتاش دور في مقاومة الصليبيين فنرى ذلك من خلال تعاونه مع نور الدين زنكي صاحب دمشق وكان هناك تقارب بينهما فلقد اشترك حسام الدين مع نور الدين زنكي في شن هجوم على بعض الحصون والقلاع البيزنطية والصليبية الموجودة في المنطقة مما ترتب عليه سقوط مدينة عين تاب ودلوك في يد السلطان مسعود بينما استولى حسام الدين تيمورتاش على سُميساط والبيرة و وقعت روندان في أيدي نور الدين زنكي.

وقد توج الأراقة دورهم في مواجهة الغزو الصليبي بانضمام جيشهم لجيوش صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين عام 583هـ/1187م التي نتج عنها هزيمة الصليبيين وطردهم من معظم مدن الساحل واستعادة بيت المقدس.

**الكلمات المفتاحية:** الأراقة، الصليبيين، القدس، معركة حطين، حسام الدين تيمورتاش.

## مدخل

حسام الدين تيمورتاش هو أحد الملوك الأراقة في مدينة ماردين وهو ابن نجم الدين إيلغازي بن أرتق بن أكسك فقد كانت أيامه في تلك البلاد أياماً زاهرة زاهية. فحسام الدين كان عادلاً، و ذكياً محباً لأهل العلم والأدب مميزاً عن أمثاله بالفضيلة، ورؤوفاً حليماً. لا يقوم بحبس ولا بقتل أحد من الرعية. ومن كانت له هذه الصفات، فليس بالكثير على الرعية أن تضحى وتتفانى في سبيله، وتنفاد

لأوامره، وتجهر بمحبتها وولائها له. وليس أدل على تلك المحبة وذاك الولاء، ماظهر في نصوص الأدباء وقصائد الشعراء لذلك العصر.<sup>1</sup>

و"بنو أرتق" هم أسرة تركمانية الأصل، تنسب إلى قبيلة الدوغر (Döğer) التركمانية، وهي إحدى العشائر التي تنتمي إلى قبيلة الأوغوز أو الغز. وسميت هذه الأسرة بالأرتقية نسبة إلى مؤسسها، وقاندها التركماني "أرتق بن أكسك أو أكسب" ويلقب بظهير الدين، وهو جد الملوك الأرتقية.<sup>2</sup>

وكانت هذه القبيلة من جملة القبائل التركمانية التي كانت زعامتها قد وصلت إلى أرتق بن أكسك وانتظمت في صفوف القوات السلجوقية، التي عمل سلاطينها على استمالة زعماء هذه القبائل، بمنحهم الإقطاعات والاستقلال الذاتي داخل نطاقها، كما سعوا إلى جذبهم إليهم بمختلف الوسائل كتفويضهم قيادة بعض الحملات العسكرية، وتعليم أبنائهم الاضطلاع بالوظائف العسكرية والإدارية. ومن المؤكد أن قبيلة الدوغر كانت من ضمن القبائل التركمانية العديدة التي اشتركت في الزحف السلجوقي وبناء كيان الدولة السلجوقية.<sup>3</sup>

كان أرتق من مماليك السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان، ثالث سلاطين السلاجقة، والذي حكم بين سنتي(465-485هـ/1072-1092م)، وقد قدّم أرتق لسلطانه خدمات عسكرية جليلة في فجر حياته السياسية، كان لها أثر كبير في إبرازه على المسرح السياسي والعسكري. ففي عام (465هـ/1072م) حارب في آسيا الصغرى ضد البيزنطيين، ثم عمل طيلة السنوات الخمس التالية

<sup>1</sup> حسن شميمساني، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ، ط1

(بيروت: دار عالم الكتب، 1987)، 176.

<sup>2</sup> أسماء إبراهيم محمد أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة (المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2011)، 33-34.

<sup>3</sup> عماد الدين الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 58.

في مهام إدارية لدى السلطان ملكشاه. وفي عام(470هـ/1077م)، أرسل على رأس حملة عسكرية لقتال قرامطة البحرين والمناطق المجاورة، وإخضاعهم للسلاجقة، فتم له النجاح في ذلك وأرسل كتاباً إلى بغداد، في نفس العام، باستيلائه على بلادهم. وبعد عامين من ذلك، أي في عام (472هـ/1079م) جعله ملكشاه تحت إمرة أخيه (تاج الدولة تُنُش) في الحملة السلجوقية التي توجهت إلى بلاد الشام. وكان أرتق خلال هذه الفترة قد قام بالسيطرة على منطقة (حلوان والجيل)، وضمها إلى أملاك الدولة السلجوقية. وقد أدت هذه الجهود التي بذلها أرتق للسلاجقة إلى توليته على(حلوان وما تبعها من أعمال العراق).<sup>4</sup>

تنقلت الأحوال بأرتق لدى انضمامه إلى تاج الدولة تُنُش، وما لبث أن منحه القدس عام (479هـ/1086م)، تمهيداً للاعتماد على مقدراته العسكرية، إذ كان (منصوراً لم يشهد حرباً إلا وكان النصر له)، وللاستفادة كذلك من العدد الكبير من التركمان الذين كانوا تحت إمرته والذين عرفوا بإجلالهم له واعتدادهم به فضلاً عن إمكان اتخاذه حاجزاً بينه وبين الفاطميين في مصر. وبعد ذلك استقرت أحواله في القدس وتوفي بها سنة (484هـ/1091م) مخلفاً إمرة القدس لولديه سقمان وإيلغازي، بعد أن قدّم للسلاجقة خدمات عسكرية كبيرة في جهات عديدة كبيرة خلال حركتهم التوسعية في عهد السلطان ملكشاه.<sup>5</sup>

يعتبر أرتق بن أكسك مؤسس الكيان السياسي للأرتاقية وقد استمر أبنائه في القدس حتى سنة (491هـ/1097م) ثم خرجوا منها بسبب ما تعرضت له أنطاكية من حروب صليبية، نتج عنها

<sup>4</sup> الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، 65-66.

<sup>5</sup> الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، 65-66.

ضعف نفوذ الأرتاقة في القدس ثم قصدوا منطقة الجزيرة الفراتية وأسسوا فيها إمارات في مدن (دياربكر وماردين وحصن كيفا وخرتبرت وميآفارين)<sup>6</sup>.

## المبحث الأول – حسام الدين تيمورتاش وعلاقته مع الزنكيين

### 1.1. حسام الدين تيمورتاش حياته وشخصيته

تولى حسام الدين تيمورتاش حُكم ماردين وميآفارين منذ العام (516-547هـ/1122-1152م) بعد وفاة والده نجم الدين إيلغازي بن أرتق بن أكسك وولي المُلك بعد والده<sup>7</sup>.

ورغم المشاكل التي واجهت حسام الدين في داخل الجزيرة وخارجها، من حروب وصراعات إلا أن أيامه في تلك البلاد كانت أياماً زاهرة زاهية. فحسام الدين كان حاكماً عادلاً، وذكياً محباً لأهل العلم والأدب مميّزاً عن أمثاله بالفضيلة، ورؤوفاً حليماً. لا يقوم بحبس ولا يقتل أحد من الرعية. ومن كانت له هذه الصفات، فليس بالكثير على الرعية أن تضحى وتتفانى في سبيله، وتتفاد لأوامره، وتجهر بمحبتها وولائها له. وليس أدل على تلك المحبة وذاك الولاء، ماظهر في نصوص الأدباء وقصائد الشعراء لذلك العصر<sup>8</sup> ومنها ماذكره الشاعر ناشب بن هلال الحراني البديهي الواعظ، ويلقب بالبديهي لأنه كان يقول الشعر بدهاءة وارتجالاً، قال: قصدت دياربكر مكتسباً بالوعظ، فلما نزلت ماردين دعاني صاحبها حسام الدين تيمورتاش للإفطار عنده في رمضان، فحضرت إليه فلم

<sup>6</sup> أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، 35. الخليل، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، 67-68.

<sup>7</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق. الدكتور بشار عوَّاد معروف، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 11: 903.

<sup>8</sup> شميساني، تاريخ ماردين، 176.

يرفع مجلسي ولا أكرمني، فقال بعد الإفطار لغلام له: أتنا بكتاب، فجاء بكتاب، فقال: اعطه الشيخ ليقراً فيه، فازداد غيظي لذلك، وفتحت الكتاب فإذا هو ديوان امرئ القيس، وإذا أول مافيه قصيدته المشهورة:

ألا عم صباحاً أيها البالي... وهل ينعمن من كان في الزمان الخالي

فقلت في نفسي: أنا ضيف غريب لأستفتحن ما أقرأه على سلطان كبير وقد مضى جزء من الليل، فقلت:

ألا عم مساء أيها الملك العالي... ولا زلت في عز يدوم وإقبال

ثم أتممت القصيدة، قال: فتهل وجه السلطان لذلك ورفع مجلسي وأدناني إليه وكان سبب حظوتي لديه.<sup>9</sup>

كانت مدة حكمه أكثر من ثلاثين سنة، ثم تولى بعده ابنه نجم الدين ألبى،<sup>10</sup> ويعتبر عهده من أزهى عصور ماردين حيث سمي عصره بالعصر الذهبي إذ أطاعه الخاص والعام إلى أن توفي سنة (547هـ/1152م) ودفن في مدرسته (الحسامية) في ماردين.<sup>11</sup>

## 1.2. علاقته مع الزنكيين

---

<sup>9</sup> الشيخ عبدالسلام أفندي بن عمر بن محمد، تاريخ ماردين من كتاب أم العبر، تحقيق.

حمدي السلفي وتحسين الدوسكي، ط1 (بيروت: دار المقتبس، 2014)، 68.

<sup>10</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 11: 903.

<sup>11</sup> أحمد، بنو أرتق دراسة تاريخية، 49.



أما عن علاقته مع الزنكيين ففي عهد حسام الدين قام عماد الدين زنكي صاحب الموصل بأخذ مدينة نصيبين وسرجي من أملاك حسام الدين تيمورتاش فبحلول سنة 520هـ/1126م، قُتل صاحب الموصل، والجزيرة أوق سقنر البرسقي. وبمقتله تهيأت الظروف لترتيب الأتابك عماد الدين على إمرة الجزيرة. وبعد أن حظي بموافقة السلطان، توجه ليتسلم البلاد من عمال السلطنة ونوابها. قيل أنه بدأ بالموصل - قسبة الإمارة - فتسلمها من ابن البرسقي بعد أن عوضه بلاد الرحبة وأعمالها. ثم قصد جزيرة ابن عمر، فوصلها وأخذها. ثم حاصر عماد الدين نصيبين حتى طلب حسام الدين تيمورتاش المساعدة من ابن عمه ركن الدولة داود بن سقمان بن أرتق صاحب حصن كيفا. فوعده هذا الأخير بالنصرة. وأرسل حسام الدين إلى أهل نصيبين وأعلمهم بأنه وابن عمه جادون في طرد عماد الدين عن البلد وأرسل رسائل على أجنحة الطيور إلى نصيبين يخبر من بها من الجنود أنه وابن عمه سائران إليهم بالعساكر ويأمرهم بحماية البلد ثلاثة أيام حتى وصولهم، ف وقعت رسالة في يد عماد الدين زنكي عندما سقط الطير على خيمة تجاوره. فلما عرف فحواها غير نصها بحيث تصبح المدة التي أمرهم فيها بحماية وحفظ البلد أكثر من عشرين يوماً، ثم أرسلها إلى جهتها. فلما وصلت إلى الجنود خافوا على أنفسهم لأنهم يعجزون عن حفظ البلد هذه المدة. فأرسلوا إلى عماد الدين وسلموه المدينة وبعد أن تسلّم نصيبين توجه إلى سنجار.<sup>12</sup>

تابع عماد الدين تحركه في إقليم الجزيرة ليضيف إلى ملكه أملاكاً أخرى، خاصة بعد أن تأكد من عجز الملوك والأمراء هناك عن مواجهته. فتقدم باتجاه مدينة سرجي وهي بين ماردين ونصيبين من أعمال مملكة ماردين، ليضيف إلى هموم حسام الدين تيمورتاش هموماً جديدة، وليسخ من

<sup>12</sup> علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين ابن الأثير الجزري الشيباني، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق. عبدالقادر أحمد طليمات (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1963)، 36-37. علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين ابن الأثير الجزري الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق. عمر عبدالسلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 9: 8-9.

أملاكه وأعماله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. فوصلها وضرب الحصار عليها. ولما تبلغ حسام الدين بالأمر راسل ملوك تلك النواحي واستنفرهم ضد عماد الدين زنكي. فاجتمع معه صاحب آمد، وصاحب حصن كيفا ركن الدولة داود، وبعض الأمراء. قيل بلغ تعدادهم أكثر من عشرين ألفاً. وساروا نحو مدينة سرجي والتقوا بعماد الدين زنكي بالقرب من دارا وهي لهم ودارت معركة انتهت بهزيمة الأرتاقة وحلفائهم وبتملك عماد الدين المدينة وتم ذلك بحدود سنة 524/1130م.<sup>13</sup> حينذاك أدرك فيه زعماء الأرتاقة وغيرهم من ملوك النواحي الآخرين، صعوبة مقاتلة عماد الدين زنكي. ولهذا حصلت مصالحة واتفق بين الأتابك عماد الدين، وحسام الدين تيمورتاش " واتفق حسام الدين مع عماد الدين وصارا يداً واحدة وملك عماد الدين الصور وأعطاهما لحسام الدين".<sup>14</sup>

ومن ثم أصبح أعداء الأمس، أصدقاء اليوم والعكس هو الصحيح. حيث انقلب حسام الدين على ابن عمه ركن الدولة داود صاحب حصن كيفا، وعلى صاحب آمد، وقصدا مدينة آمد فحاصرها، وكان صاحبها قد استنجد بداود بن سقمان بن أرتق صاحب حصن كيفا، فاستجاب، والتقى بهما على باب آمد. فانهزم داود، وأقام عماد الدين زنكي وتيمورتاش على آمد محاصرين. وقطعا الشجر، وبعثرا البلد، وعادا عنها دون الوصول إلى هدفهما وكان ذلك في سنة 528/1133م. وقد أدى التقارب بين الرجلين إلى التعاون فيما بينهما إلى قتال الصليبيين، وانتزاع ما أخذه في الماضي من ممتلكات المسلمين. ونجحا في مساعهما نجاحا يكاد يكون تاماً وأخذ عماد الدين أيضاً حصوناً من الصليبيين، وهي جملين، والموزر، وتل موزن وغيرها من حصون الكونت جوسلين الثاني، ثم رتب أوضاع هذه الحصون. وذلك في سنة 538/1143م. ثم توجهها بحلول سنة 539/1144 نحو الرها ومناطقها وتمكنا من أخذها ومن الإستيلاء على مساحات واسعة إلى الشمال والشرق منها وبعد أن فرغ عماد الدين زنكي من أخذ الرها في سنة 539/1144م. اتجه إلى قلعة البيرة واستطاع

<sup>13</sup> ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 9: 23.

<sup>14</sup> شميساني، تاريخ ماردين، 170-171.

تيمورتاش أن يضيف إلى أملاكه ما يقع من أراضي الرُّها في الشرق والشمال وكانت البيرة يومذاك لجوسلين فتقدم إليها عماد الدين بمفرده أولاً، وحاصرها حتى شارف على أخذها. ولكن بسبب ورود خبير مقتل نائبه بالموصل نصير الدين جقر أحدث ارتباكاً عنده فخاف على الموصل، ففك الحصار ورحل. ولما علم تيمورتاش أسرع بتسيير عساكره إليها وعاود الحصار من جديد.<sup>15</sup> ولما أدرك الصليبيون صعوبة الموقف اضطروا إلى تسليمها إليه بالأمان وقيل سلموها إليهم أي إلى عسكر تيمورتاش خوفاً من عودة عماد الدين إليهم فيأخذها. والصدقة التي تولد لظروف طارئة سرعان ما موت في ظروف مماثلة، فبمقتل عماد الدين زنكي في سنة 541هـ/1146م أثناء حصاره لقلعة جعبر انتهت الصداقة بين البيتين الكبيرين الحاكمين لإقليم الجزيرة، الزنكي والأرتقي.<sup>16</sup>

وما أن سمع حسام الدين تيمورتاش بمقتل عماد الدين حتى هب مع صاحب حصن كيفا، لاسترجاع ما أخذه من بلادها، سارا لهذا الأمر وتم لهما ما سعيًا إليه بسهولة ويسر. فلما فرغ ابن عماد الدين الأتابك سيف الدين غازي من تجهيز والده وترتيب أمور الموصل، سار إلى ديار بكر ومناطقها، فملك دارا وكانت لحسام الدين ثم تقدم باتجاه ماردين في منتصف عام 542هـ/1147م وضرب عليها الحصار. ويقال أن تيمورتاش ومن معه قاوموه مدة واستبسل الماردينيون استبسالاً مميّثاً ولكن دون جدوى. إذ ما لبثت أن دخلتها عساكر الموصل ونهبوا البلد فقال حسام الدين تيمورتاش: كنا نشكوا من الشهيد عماد الدين ومن أيامه، فلقد كانت أعياداً، فقد حصرنا غير مرة فلم يتعد هو وعسكره ولا أخذوا كفاً من التين بغير ثمنه.<sup>17</sup>

ولما لم يجد حسام الدين من نفسه وأهله وعسكره القوة والقدرة للوقوف في وجه سيف الدين، راسله بالمصالحة، ومع الأيام عادت العلاقات بين الرجلين إلى التقارب والتفاهم، كما حدث مع والده

<sup>15</sup> شميساني، تاريخ ماردين، 170-171.

<sup>16</sup> شميساني، تاريخ ماردين، 172.

<sup>17</sup> ابن الأثير الجزري، التاريخ الباهر، 91.

إيلغازي وعماد الدين من قبل. وأدى هذا التحسن في العلاقات إلى قيام مصاهرة بين البيتين الكبيرين، تم على أثرها زواج ابنة حسام الدين الخاتون صفية من الأتابك سيف الدين وزفت إليه وهو مريض فلم يدخل بها، وبقيت عنده إلى أن توفي، وملك أخوه قطب الدين مودود فتزوجها وبهذا الزواج تحسنت العلاقات الزنكية- الأرثقية فكان ملوك الموصل أولاد قطب الدين من هذه الزوجة.<sup>18</sup>

### المبحث الثاني- حسام الدين تيمورتاش ودوره في مواجهة الصليبيين

في عصر حسام الدين خرجت حلب من حكمه، قيل لضعف حمايتها من اعتداءات الفرنج. وأن أهلها طلبوا النجدة من صاحب الموصل الأمير آق سنقر البرسقي الذي أصبح الرجل الأقوى في الجزيرة في قتال الصليبيين بعد وفاة نجم الدين إيلغازي. فاستجاب البرسقي لأهل حلب وأبعد الصليبيين عن حلب وتقديراً لجهوده أراد الحلبيون أن يكافئوه فأحسنوا إليه ومكّوه البلد بعد أن خلعوا طاعة حسام الدين تيمورتاش. وبذلك تقلصت حدود مملكة حسام الدين تيمورتاش لتصبح في حدود ماردين وميآفارقين ونصيبين وماحول هذه المدن من قرى.<sup>19</sup>

كان لحسام الدين تيمورتاش دور في مقاومة الصليبيين فنرى ذلك من خلال تعاونه مع نور الدين زنكي صاحب دمشق وكان هناك تقارب بينهما فقد اشترك حسام الدين مع نور الدين في شن هجوم على بعض الحصون والقلاع البيزنطية والصليبية الموجودة في المنطقة مما تسبب بسقوط مدينة عين تاب ودلوك في يد السلطان مسعود بينما استولى تيمورتاش على سُميساط والبييرة ووقعت روندان في أيدي نور الدين زنكي. وقد أشار ابن القلانسي في كتابه تاريخ دمشق إلى قيام التركمان (يقصد عسكر ماردين) بمحاولة للسيطرة على بانياس وأخذها من الصليبيين قبل قيامهم بمحاولة

<sup>18</sup> ابن الأثير الجزري، التاريخ الباهر، 91.

<sup>19</sup> شميساني، مدينة ماردين، 167-168.

السيطرة على بيت المقدس ولكن محاولتهم بائت بالفشل بعد أن كبّدوا الصليبيين خسائر فادحة وقتلوا منهم وأسروا عدداً كبيراً، ولم يفلت منهم غير الحاكم مع عدد قليل.<sup>20</sup>

وواقع أن حسام الدين تيمورتاش حاكم ماردين لم يكتف بالهجوم الذي شنّه على بعض الحصون الصليبية سنة 546هـ/1151م إنما قام بمفرده بهجوم مفاجئ على بيت المقدس لتحريره من الصليبيين مستغلاً النزاع الذي جرى بين الملك بلديون الثاني وابنته الكبرى ميلسند واعتقد أن ضربة جريئة قد تصيب إذا شدد هجومه عليها فطلب المساعدة من (مجير الدين أباق) حاكم دمشق فوافق على مد يد العون وفي نفس الوقت نصحه بعدم المضي في سيره. وعندئذ أندفع تيمورتاش عبر الأردن وأقام معسكره على جبل الزيتون، بينما كان بارونات الصليبيين يشهدون اجتماعاً في طرابلس فقامت حامية بيت المقدس بشن هجوم مفاجئ على جيش حسام الدين تيمورتاش، فانسحب إلى الأردن بعد أن تبين لهم فشل هجومهم المباغت وعلى هذا النهر انقض عليهم جيش مملكة بيت المقدس واضطر جيش ماردين للانسحاب.<sup>21</sup>

ويروي المؤرخ الصليبي وليم الصوري الذي عايش تلك الفترة هذه المعركة في كتابه تاريخ الحروب الصليبية سنذكرها كما أوردها:

" قام مجموعة من الأمراء الأتراك الأقوياء المعروفين بالأرناؤقة، والذين ينزلهم قومهم منزلة التعظيم، فجمعوا حشداً كثيفاً من بني جلدتهم قاصدين الخروج للإستيلاء على القدس التي يعتبرون أنفسهم ورثتها الشرعيين، إذ يقال أن المدينة الطاهرة كانت ملكهم وملك أسلافهم قبل أن يأخذها

<sup>20</sup> حمزة بن أسد بن علي بن محمد، أبو يعلى التميمي ابن القلانسي، تاريخ دمشق، المحقق. سهيل زكار، ط1 (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1983)، 491.

<sup>21</sup> نبيلة عبدالفتاح كامل أبو زيد، مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي، رسالة ماجستير غير منشورة (بناها: جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم التاريخ، 1998)، 127-128.

الصليبيون لأنفسهم، وكانت أهمهم شديدة التحمس لهذا الموضوع، وقد لامت أولادها إذ سمحوا لأنفسهم بأن يظلوا منفيين زمناً طويلاً عن أملاكهم التي ورثوها بعيدين عنها (يقصد أن القدس كانت تحت حكم أرتق بن أكسك جد الأراتقة).<sup>22</sup>

وزحف الجيش بمجموعة كبيرة من الفرسان وقد أجمعوا العزم على تحقيق هدفهم بإذن ربهم، فلما بلغوا دمشق أقاموا بها قليلاً حتى يأخذ عسكرهم قسطاً من الراحة ويستعيدوا نشاطهم، وقد حاول أهل تلك المدينة صرفهم عن هدفهم فلم يفلحوا ورفضوا الاستماع إليهم، وأعادوا تزويد أنفسهم بالميرة والطعام والعنادر ورتبوا أمتعتهم وتابعوا زحفهم إلى القدس وهم مؤمنون بأنهم الغالبون، واجتازوا بكتائبهم الطويلة الأردن، وصعدوا في الإقليم الجبلي الذي تقع به المدينة المقدسة، ثم جاءوا إلى جبل الزيتون المشرف على القدس والمتاخم لها، وهنا أتيح لهم أن يروا منظرًا فريداً طالعوا فيه الأماكن الطاهرة، لاسيما الهيكل (يقصد المسجد الأقصى) الذي يوقرونه توقيراً عظيماً، وكانت العين تشاهد من هذا الموضع المدينة بأكملها.<sup>23</sup>

وكانت معظم عساكر القدس قد ذهبت إلى مدينة نابلس مخافة أن يهاجمها العدو نظراً لأنها كانت خالية من التحصينات، فلما رأى من ظلوا بالقدس أن جيش الترك بدأ في التقدم خافوا أن يهجموا عليهم، فهبوا سراعاً إلى سلاحهم وطلبوا العون من السماء، وزحفوا زحف المتحمسين لصد العدو وقتاله.<sup>24</sup>

كان الطريق الواصل من القدس إلى أريحا ثم إلى الأردن وعراً كل الوعورة، خطراً كل الخطر، ذلك أن المواضع شديدة الانحدار وتجعل الصعود والنزول أمراً بالغ الشدة والمشقة. وحدث أن هجم

<sup>22</sup> وليم الصوري، الحروب الصليبية، ترجمة. حسن حبشي (القاهرة: الهيئة المصرية

العامية للكتاب، 1994)، 3: 346.

<sup>23</sup> الصوري، الحروب الصليبية، 3: 346.

<sup>24</sup> الصوري، الحروب الصليبية، 3: 347.

الصليبيون على الأرائقة حين دخول هذه الطريق فاضطروا للانسحاب وسقط الكثير منهم (شهداء) لأن تلك الصخور والمسالك لم تكن تتيح سبيلاً للخروج، والذين تمكنوا من الخروج ما لبثت سيوف الصليبيين أن تلقفتهم وأثخنهم جراحاً مميتة، كما أن جيادهم التي أنهكها طول السير لم تعد تتحمل السير في الشعاب الوعرة، فحزنت ورفضت أن تنقاد لراكبيها حتى اضطر الترك للترجل عنها وصاروا عسكرياً مشاةً قد أنهكت أكتافهم بما يحملون من الأسلحة ولم يكونوا قد اعتادوا صعباً كهذه الصعاب.<sup>25</sup>

ومن ثم استقبلتهم سيوف مطارديهم فذبوهم وجرت مجزرة عظيمة على الرجال والخيل على السواء حتى عاقت الجثث زحف الصليبيين الذين لم يلتفتوا إلى الغنائم والأسلاب فلم تمتد أيديهم قط إليها لاستمرارهم فيما هم آخذون به أنفسهم من المذابح الوحشية، ورأوا أن خير ما يثابون عليه هو أن يخوضوا في دماء الخصم ويسبحوا فيها.<sup>26</sup>

وما كاد المجتمعون في طرابلس يسمعون بزحف العدو لمهاجمة بيت المقدس حتى هبوا مسرعين هبة رجل واحد واندفعوا إلى مخاضات الأردن ليمنعوا الترك من العبور، فهاجموا من استطاع النجاة وفتكوا بهم فتكاً ذريعاً، والذي نجى في بادئ المعركة سرعان ما أخذته سيوف الصليبيين من الوراء، كما أن الذين دخلوا الأردن كانوا يجهلون أين تكون هذه المخاضات فابتلعتهم الأمواج الهادرة لنهر الأردن فكانوا من الغرقى، وهكذا قدر للجيش الذي جاء أول ما جاء بالآلاف المؤلفة وكان مزهواً بقوته ومعتمداً على قوة فرسانه عاد وقد تضائل عدد فرسانه حتى أنه ليقال أنه مات

<sup>25</sup> الصوري، الحروب الصليبية، 3: 347.

<sup>26</sup> الصوري، الحروب الصليبية، 3: 348.

في ذلك اليوم ما يقرب من خمسة آلاف رجل. وقد جرى ذلك في الثالث والعشرين من نوفمبر سنة 1152م في السنة التاسعة من حكم الملك بلدوين الثالث رابع ملوك بيت المقدس".<sup>27</sup>

هذه هي الرواية الوحيدة التي تفرّد بها وليم السوري ولم يذكر أحد غيره هذه المعركة عن حسام الدين تيمورتاش وجيش الأرتقة لتحرير بيت المقدس ومن خلال هذه الرواية نرى أن حسام الدين تيمورتاش لم يتوانى ولم يتخلف عن محاولته لتحرير بيت المقدس من أيدي الصليبيين فيكفيه شرف المحاولة وقد سقط الآلاف من جنوده من أبناء ماردين شهداء لتحرير بيت المقدس الذين وقفوا على جبل الزيتون ومتعوا عيونهم ببيت المقدس.

### الخاتمة

من خلال ما مر معنا نستنتج الدور الكبير الذي لعبه الأرتقة في الصراع الصليبي الإسلامي منذ وصول الصليبيين إلى منطقة الشرق الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي وقد اتضح من خلال الدراسة ما قاموا به من دور كبير في مواجهة العدوان الصليبي على بلدان المشرق الإسلامي منذ عهد سقمان بن أرتق، والذي يرجع إليه الفضل في تهديد مركز الصليبيين في المنطقة مثل حملاته ضد الصليبيين على سروج وحرّان.

وبعد ذلك بدأت مرحلة جديدة من الجهاد ضد الصليبيين في عهد حسام الدين تيمورتاش بن إيلغازي حين تحولت ماردين مركز الأرتقة من موقف الدفاع عن الممتلكات الإسلامية إلى مرحلة الهجوم حتى قاد حسام الدين تيمورتاش جيشاً لتحرير القدس ولكن لم يوفق في غايته وسقط أبناء ماردين شهداء لتحرير القدس.

ثم قام بمساندة نور الدين زنكي في حملاته ضد الصليبيين ونتج عن ذلك سقوط سميساط والبييرة وخضوعهما لحكم حسام الدين تيمورتاش حتى أن أبناء ماردين شاركوا نور الدين زنكي في حملاته في بلاد الشام ضد الصليبيين.

<sup>27</sup> الصوري، الحروب الصليبية، 3: 348.



وقد توجت ماردين معقل الأرتقة دورها في مواجهة الغزو الصليبي بانضمام جيشها لجيوش صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين 583هـ/1187م وماترتب على ذلك من هزيمة الصليبيين وطردهم من معظم مدن الساحل واستعادة بيت المقدس.

لقد كان عهد حسام الدين تيمورتاش في تلك البلاد أيام زاهرة زاهية. فحسام الدين كان عادلاً، وذكياً محباً لأهل العلم والأدب مميّزاً عن أمثاله بالفضيلة، ورؤوفاً حليماً. لا يحب حبس ولا قتل أحد من رعيته. ومن كانت له هذه الصفات، فليس بالكثير على الرعية أن تضحي وتتفانى في سبيله، وتنفاد لأوامره، وتجهر بمحبتها وولائها له. وليس أدل على تلك المحبة وذاك الولاء، ماظهر في نصوص الأدباء وقصائد الشعراء لذلك العصر.

كانت مدة حكمه أكثر من ثلاثين سنة، ثم تولى بعده ابنه نجم الدين ألبى، ويعتبر عهده من أزهى عصور ماردين حيث سمي عصره بالعصر الذهبي إذ أطاعه الخاص والعام إلى أن توفي سنة (547هـ/1152م) ودفن في مدرسته (الحسامية) في ماردين.

- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين. التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق. عبدالقادر أحمد طليمات، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1963.
- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين. الكامل في التاريخ، تحقيق. عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- ابن القلانسي، حمزة بن أسد بن علي بن محمد أبو يعلى التميمي تاريخ دمشق، المحقق. سهيل زكار، ط1، دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1983.
- أبوزيد، نبيلة عبدالفتاح كامل. مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي، رسالة ماجستير غير منشورة، بنها: جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم التاريخ، 1998.
- أحمد، أسماء إبراهيم محمد. بنو أرتق دراسة تاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة (المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2011).
- الخليل، عماد الدين. الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائمَز. تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ المشاهير وَالْأعلام، تحقيق. بشار عَوّاد معروف، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- شميمساني، حسن. مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ، ط1. بيروت: دار عالم الكتب، 1987.
- الصوري، ولیم. الحروب الصليبية، ترجمة. حسن حبشي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

□ عبدالسلام أفندي بن عمر بن محمد، تاريخ ماردين من كتاب أم العبر، تحقيق. حمدي

السلفي وتحسين الدوسكي، ط1، بيروت: دار المقتبس، 2014.