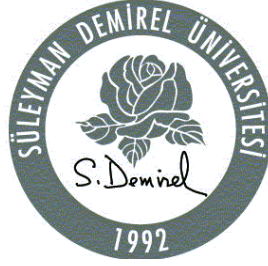


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2015/2

Sayı (Number): 35

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Haluk SONGUR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof.Dr. Bahattin YAMAN
Doç.Dr. Sadık AKDEMİR
Doç.Dr. Nejdet DURAK
Doç.Dr. Hasan Tefvik MARULCU
Doç.Dr. İlhan TOPUZ
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT
Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇİNAR

Dizgi (Composition)

Halil GÜZEL

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2016

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA
Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 211 03 47

BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2015/2, Sayı: 35
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2015/2, Number:35

Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu
sayısında yer alan makalelerin
danışma ve hakem kurulu üyeliğini
üstlenen aşağıdaki öğretim
üyelerine değerli katkılarından
dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars
listed below for their invaluable
contributions who have refereed the
articles of this issue in the
Suleyman Demirel University
Journal of the Faculty of Divinity.

- Doç.Dr. Hülya ALTUNYA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. İclal ARSLAN, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Nejdet DURAK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Hüsamettin ERDEM, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Sema ERYÜCEL, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Şirin GÜL, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
- Prof.Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nevin KARABELA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Saadettin ÖZDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Doç.Dr. Sevim ÖZDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi
- Prof.Dr. Talat SAKALLI, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Haluk SONGUR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hasan SOYUPEK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Ramazan KAZAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ömer Faruk SÖYLEV, Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Murat ŞİMŞEK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. İlhan TOPUZ, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Hasan SOYUPEK

TÂHİRÎ DEVLETİNİN KURUCUSU TÂHİR B. HÜSEYİN'İN ŞİİRLERİ VE
VASİYYETİ 7

The Founder of Tahirid Dynasty: Tahir B. Husayn and His Poems and
Testament

İlhan TOPUZ

CAMİ DİN GÖREVLİLERİNİN YETERLİLİKLERİNİN MANEVİ
DANIŞMANLIK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 27

Evaluation of The Adequacies of The Religious Commissaries, in Term of Some
Spiritual Counseling Skills

Bünyamin AYDIN

TEMMÂM HASSÂN'IN ARAP DİLİNDE KELİME TASNİFİNE YÖNELİK
ELEŞTİRİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ 57

A Critique About the Objections of Tammam Hassan Against the Word
Classification in Arabic Language

Tuğba TORUN

DUYGULARIN EVRİMİ 79

Evolution of Emotions

Ayşe Sıdıka OKTAY

KINALİZÂDE ALİ EFENDİ'DE AHLÂKÎ YASA VE DEĞERLERİN
KAYNAĞI SORUNU 93

Kınalızâde Ali Efendi's Opinion the Problem on Source of Moral Values and
Laws

Nejdet DURAK

KINALİZÂDE'DE BİR ERDEM OLARAK TEVAZU105

Concept of Humility (Tawadu) As A Virtue in Thought of Kınalızâde

Ünal YERLİKAYA İSLAM HUKUK DOKTRİNİNDE KLASİK İCTİHAD TEORİSİNİN YARGI KARARLARININ GEÇERLİLİĞİNE ETKİSİ125 The Effect of Classical İjtihad Theory on Validity of Judicial Decisions in Islamic Law Doctrine	
Adem Ali İREN, Muharrem GÜRKAYNAK BATI MEDENİYETİ VE HİRİSTİYANLIKTA HAKLI SAVAŞ GELENEĞİ147 Just War Tradition in Western Civilization and Christianity	
Abdullah (William Henry) QUILLIAM, Çeviren: Halit Ahmet ÇİFTÇİ DİNDE FELSEFE179 Philosophy in Religion	
Tamer YILDIRIM KİTAP TANITIMI Demokrasi Savaşçıları Olarak Marx ve Engels.	

TÂHİRÎ DEVLETİNİN KURUCUSU TÂHİR B. HÜSEYİN'İN ŞİİRLERİ VE VASIYYETİ

Hasan SOYUPEK*

Öz

Bu çalışmada, Tâhir b. Hüseyin'in hayatı, edebî kişiliği, şiirleri ve vasiyeti ele alınmaktadır. İlk önce Tâhirîler dönemi Horasan'da edebî, siyasî, ilmî ve kültürel durum hakkında bilgi verilmekte, ikinci olarak da hayatı ve şiirleri işlenirken konuyla ilgili şiirlerinden örnekler Türkçe çevirileriyle birlikte aktarılmaktadır. Diğer taraftan vasiyeti üzerinde durulurken, vasiyetinin giriş kısmı da Türkçesi ile birlikte aktarılmaktadır. Ayrıca onun şiir ve şairlere karşı tutumu ile ilgili bilgi ve değerlendirmeleri de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tâhir b. Hüseyin, Arap edebiyatı, Arap şiiri, Vasiyyet.

The Founder of Tahirid Dynasty: Tahir B. Husayn and His Poems and Testament

Abstract

This study deals with Tâhir b. Hüseyin and his life, literary personality, his poems and will of testament. Firstly, some information is given on the literary, political, scientific and cultural situation in Khorasan during the Tahirids period. Secondly, besides his life, some examples from his poems were examined together with their Turkish translations. On the other hand his testament and its introductory section has been evaluated and translated into Turkish. In addition information and on evaluations his attitude towards poetry and poets are also given.

Key Words: Tahir b. Hüseyin, Arabic literature, Arabic poetry, Testament.

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı.

A-GİRİŞ

İslam Horasan’da yayılmış ve kısa bir süre içerisinde bu bölgeler, hem Araplaşmış, hem de bölge halkı Arap kabilelerine bağlı kalmıştır. Bunun neticesinde Arap ile Acem unsurları arasında bir benzeşme hasıl olmuştur. Bu da bölge halkının İslam medeniyeti potasında erimelerine neden olmuştur. Bütün bu gelişmeler, ilmî ve edebî sahada meyvesini vermiş¹ ve buna paralel olarak önemli mevkiler elde eden devlet adamı, âlim, edebiyatçı ve şair yetişmiştir.² Bölgede bağımsızlığını ilan eden, edebiyatçılara en büyük desteği veren ve Arap edebiyatına ilgi duyan devlet adamlarının olduğu Tahirîler (205-820/259-873) döneminde dinî alanlarda olduğu gibi Arap Edebiyatı alanında da birçok çalışma ortaya çıkmıştır.³ Nitekim söz konusu dönemdeki devlet adamlarından biri de Tahirîlerin kurucusu Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822)’dir.

Horasan’da yetişen ve tanınmış bir aileye mensup olan Tâhir b. Hüseyin, devrin âlimlerinden aldığı dersler sayesinde şiir ve özellikle de inşâ konusunda öne çıkmış bir devlet adamıdır. O, gerek ilim adamlarına gerekse şairlere karşı yakın ilgi göstermiştir. Bundan dolayı Arap şairler, Tâhir b. Hüseyin’e yakın olmuşlar ve iltifatını görmüşlerdir. Emevîler döneminde başlayıp, Abbâsîler döneminde etkisi devam eden Şu’ûbiyye hareketinden etkilenmesine bağlı olarak onların maddî ihtiyaçlarını karşılamış ve kavmini Araplar’a karşı överek hicivleri ile ün yapan Di’bil (ö. 246/860)’e⁴ her türlü destekte bulunmuştur.⁵

Tâhir b. Hüseyin’in oğlu Abdullah b. Tâhir (ö. 243/857) de kendisini öven ve Arapları hicveden şairlere, büyük oranda maddî destek veren valiler arasında zikredilir.⁶ Örneğin Abdullah b. Tâhir, babası Tâhir b. Hüseyin ve ailesinin başarıları ile övündüğü kasidesini bir mecliste okuduğunda, çok sevdiği

¹ Abdurrahmân el-Ferîh, *el-Arap fi Horasan ve bilâdi mâverâ'n-nehri fi asri'l-Emevî*, www.alukah.net/culture, Erişim tarihi: 11.02.2015.

² Abdurrahmân el-Ferîh, *el-Arap fi Horasan ve bilâdi mâverâ'n-nehri fi asri'l-Emevî*, www.alukah.net/culture, Erişim tarihi: 11.02.2015.

³ Soyupek, Hasan, “Abdullah b. Tâhir’in şiir ve şarkıları”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi*, yıl: 2010/2, sayı: 25, Isparta, s. 104.

⁴ Bu mücadele şiir yoluyla yapılmış ve birçok şiirde konu olarak yer almıştır. Bkz. Elmalı, Hüseyin, "Di'bil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 280, 281.

⁵ Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 106.

⁶ et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ebi'l-Kasım, *el-Ferec bâ'de's-Sidde*, Kahire 1955, s. 77, 80; Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 139; İbn Tagrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısr ve'l-Kahire*, Dâru'l-Kütüb, Kahire ty., II, 198; Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 180; Ayrıca bkz. Soyupek, Hasan *a.g.m.*, s. 106.

Muhammed b. Yezîd el-Hısnî ona karşı çıkmıştır.⁷ Abdullah b. Tâhir, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî'ye "Ey kardeşim, ailemle ilgili şiir söyleyip, onları şiirimde övüyorum. Söylediğim şiirlerde seni yermiş ve sana karşı üstün olduğumu da iddia etmiş değilim" demiştir.⁸

Bu çalışmada Arap edebiyatında dikkate değer bir yer edindiğini düşündüğümüz Tâhir b. Hüseyin'in hayatını, döneminin siyasi, ilmi, kültürel durumu ile şiir ve inşadaki katkılarını incelemeyi hedeflemekteyiz.

B-YAŞADIĞI DÖNEM

1-Siyasî Durum

Tâhirî devleti, Hârûn er-Reşîd'in oğulları Me'mûn (ö./833) ile Emîn (ö./813) arasında geçen savaştan sonra ortaya çıkmıştır. Bu savaşta Tâhir b. Hüseyin, Emîn'i hezîmete uğratmış ve Me'mûn da onun bu başarısına özellikle de kendisinin hilafeti elde edinceye kadar yapılan savaşlardaki gösterdiği kahramanlıklarına karşılık olarak ona Horasan'ın emirliğini vermiştir.⁹ Emir olarak atanması ile Tâhirîler hânedanının temelleri de atılmış oldu.¹⁰ Tâhir b. Hüseyin'in çabaları sonucunda da hicrî 205/821 senesinde Horasan'da Tâhirî emirliği kurulmuş ve Merv şehri başkent olarak ilan edilmiştir.¹¹ Tâhirî devleti bağımsız ve küçük devletlerden biri olarak nüfuzunu Horasan ve Irak'ta yaymıştır. Yaklaşık yarım asır Horasan'a hükmetmiş ve siyasi, ilmi, kültürel ve

⁷ el-İsfahânî, Ebu'l Ferec, *el-Eğâni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XII, 123. Ayrıca Muhammed b. Yezîd el-Emevî el-Hısnî'nin Abdullah b. Tâhir için söylediği şiir için bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XII, 124.

⁸ Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XII, 124. Muhammed b. Yezîd el-Hısnî'nin karşı çıktığı ve Abdullah b. Tâhir'in övünme ve gurur duyma konusundaki, مُذْمُونٍ لِأَغْضَاءِ مَوْصُولٍ وَمُدِيمِ الْعَتَبِ مَمْلُوقٍ "Gözü yummaya tutkunluk süreklidir. Sürekli sitem usandırır." şiirine, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî, كُلُّ مَا بُلِّغْتَ تُضَلِّلُ "Söylentiler seni korkutmasın. Sana iletilenlerin hepsi aldatmacadır" beyti ile cevap vermiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Tâhir, el-Hısnî'den özür dilemiştir. Aslında Muhammed b. Yezîd el-Hısnî'ye cevap vermek istemediğini, ancak Abdullah b. Tâhir'in şiirindeki şu "وَأَبِي مَنْ لَا كِفَاءَ لَهُ مِنْ يُسَامِي مَجْدَهُ قَوْلُوا" "Babam dengi olmayandır. Onun şerefine kim yükselebilir? Söyleyiniz!" sözü üzerine cevap verdiği ileri sürülmüştür. bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, XII, 124.

⁹ İbn Tagrîberdî, *a.g.e.*; II, 198; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 521; Muhammed Emân Sâfi, *Afganistân ve'l-edebu'l-Arabî abra'l-usûr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1988, s. 329, 330.

¹⁰ Kurt, Hasan, "Tâhir b. Hüseyin", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 399.

¹¹ Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 212, 213; Merçil, *a.g.md.*, V, 401- 408; Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, Kamer Yayınları, İstanbul 2001, s. 96.

edebî gelişmelere tanıklık etmiştir.¹² Ayrıca müstakil bir devlet olarak kurulmasıyla Farslıların rüyası da gerçekleştirilmiştir.¹³

Tâhir b. Hüseyin H. 198 yılında Merv'de iken el-Me'mûn'a biat etmiş ve onun nüfuzunu kullanmayı başarmıştır. Kendisinden sonra gelen Tâhirî devletinin emirleri de Abbâsî halifelerinin sevgisini kazanmak ve kendilerini tanıtmak için Abbâsî hilafeti ile iyi ilişkileri sürdürmeye özen göstermiştir.¹⁴ Tâhirîler, Abbâsî hilafeti yerine İslam'ın doğu bölgesinin güvenliğini sağlamada sorumluluk üstlenmiş ve hilafetin varlığını tehdit eden birçok fitne ve ihtilaflara karşı koymuştur.¹⁵ Kendilerinin devlet işlerine de gerekli ihtimamı göstermişler, huzursuzlukları ortadan kaldırmışlar ve güvenliği hâkim kılmışlardır.¹⁶

2- İlmî ve Kültürel Durum

Tâhirîler, edebiyat alanında Arapça olarak yaptıkları faaliyetleri ile Abbâsî devletinin emirlikleri arasında özel bir yer işgal etmişlerdir.¹⁷ Bu dönemde edebiyatçılar Arap diline ek olarak, bölge dillerinde de te'lif yapmışlardır.¹⁸ Diğer taraftan Arapça yanında Farsçanın da edebî canlılık kazanmasına destek vermişlerdir.¹⁹ Tâhirîler ile birlikte bölgenin genel kültür seviyesi gelişmiş, ilmî, kültürel ve edebî alanda canlanma görülmüştür.²⁰

¹² Sâmi es-Saîd Ali Dâvud, *eş-Şi'ri'l-Arabî fi'd-devleti't-Tâhirî fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Câmîatu Demenhûr, Kuliyetu'l-âdâb, y.y. 2012, s. 1.

¹³ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Beyrût, t.y., Dâru'l-İlim, 1, 399; Sâmi es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁴ Sâmi es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 11, 12; Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, X, 237; Merçil, Erdoğan, "Tâhirîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989, V, 401, 402; Barthold, "Tâhirîler", *İslâm Ansiklopedisi*, MEBYayınları, İstanbul 1979, XI, 636, 637. Tâhir b. Hüseyin, Me'mûnun kardeşi Emîni öldürüp başını Me'mûnun gönderdi. Vezir Fazl b. Sehl bunu gördüğünde şöyle dedi: "*Tâhir bize ne yaptı? İnsanların kılıç ve dillerini bize çekti. Biz ona onu esir olarak göndermesini emrettik. O ise onu akır olarak gönderdi.*" Cahşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs, *Kitâbü'l-vuzerâi ve'l-kuttâb* (thk. Mustafâ es-Sekâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdul-hafiz Şelebî), Şeriketu mektebe, Kahire 1980, 304.

¹⁵ Sâmi es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁶ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 332. Ayrıca bkz. Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s.106.

¹⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Fetvâ, Beyrut 1994, s. 117; Barthold, W, "Tâhirîler", *İA*, XI, 1637.

¹⁸ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 329. Ayrıca bkz. Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 107.

¹⁹ Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 213; Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 107.

²⁰ Bkz. İbrahim Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî es-siyâsî ve'l-hadârî*, Şeriketu'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1989, s. 143; el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Matbaatü's-Seâde, Kahire 1931, IX, 483; Ayrıca bkz. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191, 192; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *Târîhu medîneti Dimaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XXIX, 216; Hasan Ahmed Mahmûd, Ahmed İbrâhîm Şerîf, *el-Alemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Abbâsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty., s. 455; Çetin, Osman, *a.g.md*, X, 237, Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 107.

Emevîler döneminde başlayıp Abbâsîler döneminde devam eden Arap ve Acem mücadelesine dayalı şu'ûbiyye hareketi Tâhîrîler döneminde de canlı kalmayı sürdürmüştür.²¹ Hatta Me'mûn döneminde her yönüyle zirve yapmıştır.²² Bu hareket esas gücünü Araplarla ilk hesaplaşmaya giren Fars asıllı şairler ve ediplerle teşkil etmekle birlikte bunların dışındaki İspânol ve Slav kökenli edip ve âlimler de bu hareketin içinde yer almıştır. Bunların söz, şiir ve yazılarıyla **Şuûbî edebiyat** diye isimlendirilebilecek bir kültür birikimi meydana gelmiştir. Beşşâr b. Bürd (ö.167/785), Ebû Nuvâs (ö.198/813), Hureymî ve Di'bil gibi şairler Abbasiler dönemindeki şuûbilerdendir. Bu mezkur şairler ve müellifler, gerek şiirlerinde gerekse eserlerinde kendi etnik kökenlerini övmelerinin yanı sıra Arapların soy ve davranış kusurlarını da dile getirmişler ve onları ağır bir dille hicvetmişlerdir.²³ Bu mücadele şiir vesilesiyle neseple övünme ve Araplarla Arap olmayanların birbirlerini küçümseyerek kendi ırklarını yüceltmeleri şeklinde ortaya çıkmıştır.²⁴ Ayrıca Tâhîrîler, siyasî amaçlarına ulaşmak için Arap düşmanı Fars kökenli yazarlara kucak açmışlardır. Tâhir b. Hüseyin de Arap kabilelerinin ayıpları ve kusurları hakkında "*el-Meydân fi'l-mesâlib*" adlı bir kitap yazan 'Allân b. el-Hasan eş-Şu'ûbî'ye bu çalışmasına karşılık otuz bin dirhem vermiştir.²⁵

3- Arap Edebiyatı'nın Durumu

Tâhir b. Hüseyin tarafından bölgede bağımsız bir devletin kurulması, edebî ve kültürel alanda gelişmenin etkin bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak edebiyat, kültür ve sanat alanlarında birtakım merkezler kurulmuştur. Bu merkezler, edebiyatçı, şair, âlim ve sanatkar için uğrak yerleri olmuştur. Diğer taraftan söz konusu merkezlerde bilim, kültür, sanat, edebiyat özellikle de Arap edebiyatı gelişmiştir.²⁶ Ayrıca gerek kendilerinin gerekse nesillerinin, siyasî ve ilmî alanda gayelerine ulaşmalarının Arapçayla ve edebiyatıyla bağlantılı olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü hükümdarlar, emirler ve vâliler ya Araptırlar ya da Arapça konuşan veya Arap edebiyatından zevk alan Araplaşmış kimselerdir. Diğer taraftan makam ve kazanımlara ulaşmak için tek bir vasıta vardır. O da ilmin, edebiyatın ve İslâm kültürünün dili olan Arapça'yı öğrenmektir.²⁷ Bu gelişmeler ile birlikte Arap şair, edebiyatçı ve yazarlar bölgede artmış, bölgeyi yönetenlerin sarayları da bu edip ve şairlerin sığınma mekanları

²¹ Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 83.

²² Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1952, I, 63; Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 107.

²³ Apak, Adem, "Şuûbiyye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 245. Ayrıca bkz. İbn Abd Rabbih el-Endelüsî, *Kitâbu'l-Ikdil-Ferîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Lübnan ty., III, 403, 405.

²⁴ Kılıçlı, *a.g.e.*, s. 83.

²⁵ Ahmed Emin, *a.g.e.*, I, 63.

²⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 747- 750; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, 532; Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 109.

²⁷ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, 515, 516; Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 109.

olmuştur.²⁸ Tâhirî sarayının en meşhur şairleri olarak Di‘bil, İbn Ebî Uyeyne, el-Attâbî, Ebû Temmâm (ö. 231/845), el-Buhturî, İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), Ali b. el-Cehm, Ebû Umeyyel ve Avf b. Muhalleme zikredilir. Ayrıca şiir ve inşâda Tâhirî emirlerinden bir çoğunun temayüz ettiği de nakledilir.²⁹

Tâhirî emirler şiir ve inşâ ile ilgilenmelerine ek olarak Arapça şiir yazan şairlerden pek çoğunun hâmesi olmuşlardır. Özellikle Tahir b. Hüseyin ve oğlu Abdullah b. Tâhir'den büyük destek görmüşlerdir. Şairlere gösterilen bu ilgiye Tâhirî ailesinin hemen hemen bütün ileri gelen fertlerinin âlim ve şair olarak şöhret kazanmış olmalarının payı büyüktür. Çünkü Tâhirîlerin kurucusu Tâhir b. Hüseyin şair ve edip idi. Nitekim onun Bağdat'ı ele geçirdiği sırada Me'mûn'a gönderdiği mektubu ve özellikle de Rakka valiliğini teslim alırken oğlu Abdullah'a manevî güç veren nasihatı Arap edebiyatında bilinmektedir.³⁰

Tâhir b. Hüseyin ana dilinin Farsça olmasına³¹ rağmen gerek kendisi gerekse oğulları, Arapçanın Horasan'da devlet dili olmasına çok büyük gayret göstermişler ve Arap edebiyatını himaye etmişlerdir.³² Kaynaklarda Tâhir b. Hüseyin'in Arap edebiyatına ilgi duyması ve himaye etmesine örnek olarak edip, âlim, kıvrak zekalı, râvi ve şair Avf b. Muhalleme el-Huzâi'yi hayatı boyunca yanından ayırmaması ve sefere bile yanında götürmesi zikredilir.³³

C- TÂHİR B. HÜSEYİN

1 -Hayatı

Adı Tâhir-Hüseyin b. Mus'ab b. Ruzayk b. Mâhân el-Huzâi'dir.³⁴ İbn Hallikân (ö. 681/1282) künyesini farklı yerlerde Rüzeyk b. Es'ad b. Râdevîh ve Es'ad b. Zâzân³⁵ şeklinde gördüğünü zikretmiştir. Kendisine “Zu'l-yemîneyn”³⁶

²⁸ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, 516-518; Emîne Baytâr, *Târîhu'l-asri'l abbâsi*, Câmîiatu Dımaşk, Dımaşk 1997, s. 389. Ayrıca bkz. Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 109.

²⁹ Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 4.

³⁰ İbnu'l Esîr, *a.g.e.*, VII, 376, 377. Ayrıca bkz. Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 109.

³¹ et-Taberî, *a.g.e.*, III, 1063.

³² et-Taberî, *a.g.e.*, III, 1045, 1061.

³³ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba irşâdi'l-erîb* (thk. İhsân Abbâs), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, V, 2137.

³⁴ İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 390; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 483, IX, 488; ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994, XVI, 229, 230; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 216; Yıldız, Hakkı Dursun, *a.g.mad.*, İstanbul 1988, I, 137.

³⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 517; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353.

³⁶ Zü'l-yemîneyn: Me'mûn, Merv'de halife sıfatıyla bi'at almış, askerî ve sivil idâreyi Fazl b. Sehl'e tevdi ettikten sonra, Tâhir'e bir mektup yazarak, ordudan kendisi nâmına biat almasını emretmiştir. Tâhir'in halifenin emri üzerine sol eli ile kendi sağ eline, Me'mûn namına biat etmiş olduğu ve bu suretle sol elini de sağ eli yerine kullanmış bulunduğu

ve “*Sâhibü habli'd-dîn*” lakapları verilmiştir. Ayrıca Mus'ab b. Talha b. el-Huzâî denilmiştir. Dedesi aşırı cömertliği ile meşhur Talha et-Talahât b. el-Huzâî dir.³⁷ Görüldüğü üzere soy kütüğü, babasının dedesi Ruzayk'a kadar tesbit edilebilmektedir.³⁸ Onlar Fars asıllıdır.³⁹ Ancak bağlılıkta Arap gibi davranmışlardır. Çünkü onlar Huzâa'nın mevâlilerindedir.⁴⁰ Her ne kadar bazı kaynaklarda onun doğduğu yıl olarak 159/776⁴¹ ve 188/803 gibi tarihler zikredilse de⁴² 182/789 da Herât'ın Boşneç beldesinde doğmuştur.⁴³ Halife Me'mûn, Tâhir b. Hüseyin'in, kardeşi Emîn'in ordusuna karşı kazandığı zaferden dolayı “*zu'l-yemîneyn*”⁴⁴, *sâhibü habli'd-dîn*” lakaplarını vermiştir.⁴⁵

Tâhir b. Hüseyin edebî kişiliğe sahip, konuşmalarında ve yazılarında dili doğru ve akıcı bir üslupla kullanan biri idi.⁴⁶ Askerî ve siyâsî alandaki donanımının yanında kültürlü idi. Döneminin âlimlerinden Abdullah b. Mübârek ve amcası Ali b. Mus'abdan ilim tahsil etmiştir. Oğulları Abdullah ve Talha'nın eğitimine önem vermiş, hatta onlara hocalık yapmıştır.⁴⁷

el-Me'mûn Horasan valisi iken, Tâhir de ona bağlı Rey valisi idi. Tâhir b. Hüseyin'in o dönemde tanınması ve el-Me'mûn'a yakın olması, Bağdat'ta bulunan Halife Emîn'in kardeşi el-Me'mûn'u halifelikten azletmesi ile ortaya çıkan iç savaştan dolayıdır.⁴⁸ el-Me'mûn, Tâhir b. Hüseyin'i kardeşi Emîn ile savaşmak için Bağdat'a göndermiştir. O, el-Me'mûn'un kardeşi Emîn'e karşı orduların

cihetle, iki eli de sağ olan manasına Zu'l-yemîneyn lakabını bu sebeple almış olduğu rivayet edilir. Ayrıca bu meşhur lakabın onu bu savaşta bir düşmanı, sol eliyle savurduğu kılıcı ile ikiye biçmesi üzerine verilmiş olduğu da rivayet edilir. Bkz. et-Taberî, *a.g.e.*, III, 829; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 297; İşiltan, Fikret, *a.g.e.*, XI, 632.

³⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 517; Ayrıca bkz. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, II, 151, 152; Kurt, Hasan, “Tâhir b. Hüseyin” *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 399.

³⁸ Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 399.

³⁹ Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 9.

⁴⁰ Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 9.

⁴¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 521; Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 330; Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 399.

⁴² İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXIX, 217.

⁴³ ez-Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 230; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, I, 191.

⁴⁴ Me'mûnun, Tâhir b. Hüseyin'e verdiği “*zu'l-yemîneyn*” lakabının ne anlamada geldiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Tâhir b. Hüseyin, Emîn'in komutanı Ali b. Mâhân ile yaptığı savaşta bir kişiyi vurarak ikiye ayırmıştır. Vuruşu sol eli ile olmuştur. Bu konuda bazı şâirler şöyle demişlerdir: *كلتا يديك يمين حين تضربه* Bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 522.

⁴⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 522; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353. Ayrıca bkz. Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 400.

⁴⁶ Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 400.

⁴⁷ Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, I, 399; Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 10.

⁴⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 517. Ayrıca bkz. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, II, 151, 152; Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 399.

komutanı olarak Bağdat'ı kuşatmış, onu yenmiş ve öldürmüştür. Bunun üzerine el-Me'mûn Tâhir b. Hüseyin'i Horasan'a vali olarak atamıştır.⁴⁹

Otuz sene Tâhir b. Hüseyin'in yanında kalan ve her yerde birlikte olan Avf b. Muhallim el-Huzâî, onu şöyle övmüştür:

عَجِبْتُ لِحِرَاقَةِ ابْنِ الْحُسَيْنِ كَيْفَ تَسِيرُ وَلَا تَعْرِقُ
وَبِحِرَانٍ مِنْ تَحْتِهَا وَاحِدٌ وَأَخْرُ مِنْ فَوْقِهَا مُطْبِقُ
وَأَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ عِيدَانِهَا وَقَدْ مَسَّتْهَا كَيْفَ لَا تُورِقُ

“İbn Hüseyinin gemisine şaşırırım. Batmadan nasıl yürüyor. İki nehirde biri geminin altında diğeri ise üstündedir. Daha fazla hayret uyandıran şey ise bu dallar denize değdiğinde nasıl yapraklanmıyor.”⁵⁰

Şair bu beyitlerinde Tâhir b. Hüseyin'in çok cömert olmasından dolayı onu nehre (Dicle) benzetmiştir. Onu hem övmekte hem de onunla gurur duymaktadır. Çünkü o, gerek Tâhir b. Hüseyin'den gerekse oğlu Abdullah b. Tâhir'den çok hediye almıştır.⁵¹

Tâhir b. Hüseyin şairin bu beyitleri okuması üzerine ona üç yüz dinar verilmesini emretmiş⁵² ve “bu beyitleri arttır ki ben de sana vereceğim şeyleri arttırırım” demiştir. Ancak şair bu beyitlerin yeterli olduğunu söylemiştir.⁵³ Yine el-Me'mûn'un azledildiği günlerde Basranın önde gelenlerinden olan Abdullah b. Muhammed b. Ebî Uyeyne her durumda Tâhir b. Hüseyin'e yardım etmiş ve onun için,⁵⁴

أَعْطِ الرَّجَالَ عَلَى مَقْدَارِ أَنْفُسِهِمْ وَ أَوْلَ كُلًّا بِمَا أَوْلَى وَمَا صَبَّرَا
وَلَا تَقُولُنَّ! إِيَّيْ لَسْتُ مِنْ أَحَدٍ لَا تَمَحَقِ النَّيِّرِينَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ

“İnsanları ihtiyaçları kadar da ver, onlara çaba sarf ettikleri ve sabırlı oldukları kadar iyilik et. Elde ettiğin her bir şan ve şerefe (tek başına ulaştığını) asla söyleme. O ikisi gece ve gündüzü aydınlatan ay ve güneş gibidir.” beyitlerini söylemiştir.

Tâhir b. Hüseyin sonraları el-Me'mûn'a itaat etmeyi bırakmış ve hutbelerinde onun adını zikretmemiştir. Onun itaatsızlığını içeren birçok mektup Horasan'dan el-Me'mûn'a ulaşmış, el-Me'mûn da bundan dolayı çok endişe

⁴⁹ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353; Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

⁵⁰ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353; Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

⁵¹ Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, I, 226, 227.

⁵² el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 519.

⁵³ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 519.

⁵⁴ el-Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Dâru Sâdir, Beyrut 1997, II, 542.

etmiştir.⁵⁵ Tâhir b. Hüseyin H. 207/822 de Merv'de vefat etmiştir.⁵⁶ Öldüğünde onun için şu şiir söylenmiştir:

فلئن كان للمنية رهنا إن أفعاله لرهن الحياة
ولقد أوجب الزكاة على قوم وقد كان عيشهم بالزكاة

“Eğer o, ölüme bir ipotek/güvence olsaydı, Şüphesiz onun güzel, iyi işleri hayatın ipoteğidir. (Tâhir b. Hüseyin öldü. Ama o, aramızda zikredilen güzel eylemleri ile yaşıyor). Geçimlerini zekatla sağlayan bir ümmete/millete zekatı farz kıldı.” Şâir bu mersiyesinde onun üstünlüklerini ve meziyetlerini dile getirmiştir.⁵⁷

2- Edebî Kişiliği ve Şiirleri

Tâhirî devletinde Arap şiirinin gelişmesine, hem Tâhirî emirlerinin himayesine sığınan şairler hem de Tâhirî devletinin emir ve komutanları katkı sağlamıştır.⁵⁸ Bu emir ve komutanlardan olan Tâhir b. Hüseyin, edebî yetenek sahibi⁵⁹ ve şairdir.⁶⁰ O, edebî mektuplar yazmış⁶¹ usta bir kâtip⁶² olup konuşma ve yazılarında doğru ve akılcı bir üslupla dili kullanan meşhur birisiydi.⁶³

Kaynaklarda Horasan ve Irak'ta Tâhirî sarayının en belirgin şâirleri arasında Di'bil el-Huzâî, İbn Ebî Uyeyne, Ebû Temmâm, el-Buhturî, İbnu'r-Rûmî ve Ebu'l-Umeysil vs. şairlerin yanında şiirde Tâhir b. Hüseyin ve Abdullah b. Tâhir gibi emirler de zikredilmektedir. Buna ek olarak Tâhirî emirleri bir çok felsefî, ilmî ve edebî birikime sahip idiler.⁶⁴ el-Me'mûn, Ebû Dülef'e şairlerden kimi tanıyorsun diye sorar: O, şu şekilde cevap verir: “Di'bil, Tâhir b. Hüseyin ve oğlu Abdullah b. Tâhir.”⁶⁵

İbn Hallikân, Tâhir b. Hüseyin için "o, eşsiz ve benzersizdir" diyerek, onun hakkında Amr b. Bâne'nin söylemiş olduğu övgü dolu şu beyitleri zikretmiştir :

⁵⁵ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâiz-zamân*, Dâru Sâdir, Beyrut, ty., II, 521.

⁵⁶ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 355; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 521; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lüğati'l-Arabiyye* (thk. Şeyki Dayf), Dâru Hilâl, y.y. t.y., II, 132.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 355.

⁵⁸ Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 1, 2.

⁵⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 519.

⁶⁰ Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

⁶¹ Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Beyrut 1993, II, 10.

⁶² Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

⁶³ Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 400.

⁶⁴ Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

⁶⁵ Sâmî Âbidîn, *a.g.e.*, s. 144.

يَا ذَا الْيَمِينِ وَعَيْنٍ وَاحِدَةً نَقْصَانُ عَيْنٍ وَيَمِينٌ زَائِدَةٌ
“Tâhir b. Hüseyin, tek gözlüdür. Zülyemîneyni diye isimlendirilirdi.”

Tâhir b. Hüseyin yeri geldiğinde şiir okurdu. Örneğin el-Me'mûn'un kardeşi Emîn öldürüldüğünde,⁶⁶

قَتَلْتُ الْخَلِيفَةَ فِي دَارِهِ وَأَنْهَبْتُ بِالسَّيْفِ أَمْوَالَهُ
مَلَكْتُ النَّاسَ قَسْرًا وَاقْتَدَارًا وَقَتَلْتُ الْجَبَابِرَةَ الْكِبَارَا
وَوَجَّهْتُ الْخِلَافَةَ نَحْوَ مَرِي إِلَى الْمَأْمُونِ تَبْتَدُرُ ابْتَدَارَا

“Halife Emîni evinde öldürdüm. Kılıçla onun mallarını gasp ettim. Zorla insanları sultanıma itaat ettirdim. Bana kibirlenip karşı çıkan büyük asileri öldürdüm. Hilafeti, el-Me'mûn'un halife olması için hızlıca Merv şerine çevirdim. (Bütün bunun hepsini Merv'de ikamet eden el-Me'mûna hilafeti nakletmek için yaptım.)”⁶⁷ beyitlerini söylemiştir. Ahmed b. Yezîd b. Eyyed es-Sülmâ, Tâhir b. Hüseyin'in konuşmalarında şiirden örnek verdiğini şu şekilde nakleder: “Komutanlarından biri idim. Rakkada beraber idik. Özellikle onun sağında oturdum. Bir gün ata binmiş olarak geldi ve birlikte yürüdük. Konuşması esnasında şu beyitler okudu”⁶⁸:

عَلَيْكُمْ بِدَارِي فَاهْدُمُوهَا فَإِنَّهَا تَرَاثُ كَرِيمٍ لَا يَخَافُ الْعَوَاقِبَا
إِذَا هَمَّ أَلْفَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمَهُ وَأَعْرَضَ عَنِ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبَا
سَأُدْجِضُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِبَا عَلَيَّ قِضَاءُ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبَا

“Evimi yıkınız ve mülkümden/malımdan dilediğinizi alınız. O ev (yurt) akibetten korkmayan cömert bir adamın mirasıdır. O, bir işe karar verdiğinde gözlerinden kararlı olduğu bellidir. İşin sonuçlarını anmaktan yüz çevirir. Allahın hükmü olan ölüm bana gelinceye kadar düşmanlara karşı kılıç kullanarak kendimdeki kusurları/ayıpları temizleyeceğim.”

Tâhir b. Hüseyin beyitlerdeki mefhumu anlayınca, şöyle dedi: "Sakın! Bunları herhangi bir kimseye okuma." Daha sonra beyitlerin bulunduğu bu kağıdı yırtmıştır.⁶⁹

Tâhir b. Hüseyin Horasan'da iken, komşularının Dizâ adında ve büyüleyici güzellikte olan câriyesine aşık olur. Tâhir'in aşık olduğu Dizâ'nın komşusu hapse düşer. Bu komşu, Tâhir'e bir suçtan dolayı hapse girdiğini ve

⁶⁶ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-taberî*, Dâru Süveydân, Beyrût, ty., VIII, 499.

⁶⁷ Tâhir b. Hüseyin, bu şiirini Abbâsiler döneminde Me'mûn ile kardeşi arasındaki fitnede Me'mû'nun tarafını tutarak, Emîn'i öldürmesinde söylemiştir. Bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353.

⁶⁸ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 354; el-Müberred, *el-Kâmil*, I, 268; Muhammed Emân Sâfî, *a.g.e.*, s. 342.

⁶⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 520.

serbest bırakılması için yardım istediğini ifade eden bir mektup yazar. Tâhir o mektubu okur ve o mektubun sırtına,⁷⁰

بِأَجَارِ دِيدَا لَا تَخَفْ سِجْنَ طَاهِرٍ فَوَلِيكَ لَوْ نُدْرَى عَلَيْكَ شَفِيقُ
أَبَا جَارِ دِيدَا أَنْتَ فِي سِجْنِ طَاهِرٍ وَأَنْتَ لَدِيدَا مَا عَلِمْتَ طَلِيقُ

“Ey sevgilim Dîzâ⁷¹'nin komşusu! Tâhir'in hapishanesinden korkma. Emin ol. Endişe etme. Çünkü senin veliyyül emrin (sorumlun) müşfik Tâhir'dir. Ey Dîzâ'nın komşusu! Sen Tâhir'in hapishanesinde. Müjdele. Dîzâ'nın komşusuna saygınlığın belirtisi olarak seni serbest bıraktım.” beyitlerini yazmıştır.

Tâhir b. Hüseyin'in, Nîsâbûr'da ki sevgilisi Dîzâ'yı övmek için,⁷²

فَيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبَيْتَنَّ بَعْدَهَا بَلَيْلَةً مَسْرُورٍ بِحَيْثُ أُرِيدُ
وَهَلْ تَرَجَعَنْ خَيْلِي إِلَى رَبِطَاتِهَا وَيَجْمَعُنِي وَالْمَازِقِينَ صَعِيدُ
وَهَلْ عَرَفْتِ (دِيدَا) مَقَامِي وَمَوْقِفِي إِذَا أَضْرَمْتُ نَارًا وَلَيْسَ رِقُودُ

“Ne kadar da garip! Ondan ayrıldıktan sonra istediğim yerde sevinçli bir gece geçirebilirmiyim.? Atlar ahırlarına bağlanır mı? Yırtıcıları ve beni bir araya getirir mi? Dîzâ savaşındaki konumumu ve kahramanlıklarımı bilir mi?” beyitlerini söylemiştir.

Tâhir b. Hüseyin sevgilisi Dîzâ kendisine gelmede geç kalıpta ona kavuşmayı istediğinde, cevap vermesini temenni ile,

أَمَا أَنِي لَكَ دِيدَا أَنْ تَزُورِينِي يَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ أَوْ تَسْتَزِيرِينِي

“Ey Dîzâ! Geceye kadar ki bir günde, Dîzâ'nın beni ziyaret etmesi veya benim (ya sen beni, ya da ben seni) ziyaret etmemi istemesinin zamanıdır.” beytini söylerdi.

Tâhir b. Hüseyin'in sarayında söylenen şiirlerde; medh, hiciv, mersiye, fahr (övünme), itab ve gazel vs. konuları ele alınmıştır. Şiirlerdeki medihde siyâsî ve sosyal değerler işlenmiştir. Sosyal değerlerde ahlâkî ve hissî üstünlükler örnek verilir. Siyasî değerlerde ise Abbâsî halifeleri ile birlikte Tâhirî emirlerinin siyasî ve hilafet işlerindeki politikaları örnek verilir. Ayrıca Tâhirî emir ve komutanlarına yönelik siyâsî hiciv de işlenmiştir. Tâhirî saray şiirlerinde ise Tâhirî komutan ve emirlerinin mersiyelerinden örnekler zikredilir. Diğer taraftan şiire konu olarak o dönemdeki fitne ve ihtilaller yer almıştır.⁷³

⁷⁰ Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 339, 340.

⁷¹ Bkz. İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, I, 67.

⁷² Muhammed Emân Sâfi, *a.g.e.*, s. 340.

⁷³ Sâmi es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 1, 2.

Tâhirî devletinin saray şiirinde ele alınan diğer konular ise, özür dileme ve aşktır. Tâhirî sarayının şiirlerinde, ismi fail, ismi tafdil, mazi, muzari fiil sigası, hitap zamirleri ve çok sayıda da şart ve izafet terkipleri kullanılmıştır. Şiirlerde teşbih, istiâre, kinâye, mecaz-ı mürsel kullanılmaktadır.⁷⁴ Bütün bu zikredilenler Tâhir b. Hüseyin'in Arap şiirine ciddî anlamda önem verdiğini göstermektedir.

3- Şairlere ve İlim Adamlarına Karşı Tutumu ve Cömertliği

Tâhirîler, yazarların, âlimlerin ve şairlerin kıblegahı idi.⁷⁵ Bunlardan edip ve iyi bir katip olan Tâhir b. Hüseyin cömert, insanlar içerisinde önde gelen ve övülen biriydi.⁷⁶ Şairlere karşı ilgi ve alaka göstermiş, onları korumuş ve onlara her türlü desteği vermiştir. Şairlere ilgisinin yanında oğlu Abdullah b. Tâhir gibi şarkıcı ve bestecilere de yakın durmuş, destek vermiş ve şiir yazmaya teşvik etmiştir. Ahmed b. Saîd el-Mâlikî, hem kumandanı hem de şarkıcı ve bestecisi idi. Yine Mukaddis b. Sayfî el-Halûkî, Ebû Şâs (Gıtrîf b. Husayn) ve Nemerî de onun ilgi gösterip destek verdiği şairlerindendir.⁷⁷ Benzer şekilde şair el-Fadl b. Abdüssamed er-Rekkâşî Horasan'a gitmiş ve orada Tâhir b. Hüseyin ile temasa geçmiş ve ölünceye kadar da orada kalmıştır.⁷⁸ Kaynaklarda Tâhir b. Hüseyin'in şairlere karşı tutumunu ve cömertliğini gösteren örnekler çoktur. Şairler bu tutum ve cömertliğini şiirleri ile ortaya koymuşlardır. Bu şiirlerden bazılarını vermeye çalışacağız.

Tâhir b. Hüseyin şiir ve şairi her zaman önemseydiğini ve destek verdiğini uygulamalarıyla ortaya koymuştur. Tâhir b. Hüseyin, Bağdât'ı kuşatırken ekonomik desteğe ihtiyacı vardı. Bundan dolayı halife el-Me'mûn'a mektup yazar. Ayrıca ekonomiden ihtiyacı kadar ödünç vermesi için kâtip Hâlid b. Cileveyh'e de mektup gönderir. Ancak Hâlid bunu vermektan kaçınır. Tâhir b. Hüseyin, Bağdât'ı aldığıında, Hâlid'i getirir ve ona "kesinlikle seni öldüreğim" der. Bunun üzerine Hâlid çok mal vermeyi teklif eder. Fakat Tâhir b. Hüseyin bunu kabul etmez. Bunun üzerine Hâlid, Tâhir'e "sana bir şey söyleyeceğim, dinle! Sonra sen bilirsin, istediğin şeyi yap" der. Hâlid, Tâhir'in şiiri sevdiğini bildiği için ona⁷⁹

زَعَمُوا بَانَ الصَّقْرُ صَادَفَ مَرَّةً عَصْفُورٌ بِرِّ سَاقِهِ الْمَقْدُورُ
فَتَكَلَّمَ الْعَصْفُورُ تَحْتَ جَنَاحِهِ وَالصَّقْرُ مُنْقَضٌ عَلَيْهِ يَطِيرُ

"İddia ettiler ki şâhin bir defasında uçamayan küçük bir serçeye rastlar. Küçük serçe, (şâhin yemesin diye) kanadı altında konuşmaya başlar. Hatta şâhin uçarak üzerine saldırır." beyitlerini okumuştur. Hâlid, bu beyitlerinde kendisini

⁷⁴ Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 1, 2.

⁷⁵ Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *a.g.e.*, s. 3.

⁷⁶ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 353.

⁷⁷ Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 400.

⁷⁸ Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, s. 169.

⁷⁹ Bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 519, 520.

şâhinin önüne düşmüş küçük bir serçeye, Tâhir'i de şâhine benzetmiştir. Tâhir, bu beyitleri dinler, Hâlid'e iyi yaptın der ve onu affederek yediyüz bin dirhem verir. Bunun üzerine Hâlid ona "Allah, emirin işlerini düzene koysun. Bu meclisten daha asil ve daha güzelini görmedim" diyerek ona dua eder. Sonra Tâhir'e: "fakat bu bir israftır" Tâhir b. Hüseyin de ise ona şöyle der: "İsraf şereftendir."⁸⁰ Diye cevap verir. Bu tablo Tâhir b. Hüseyin'in şairlere karşı cömert olduğunun bir delilidir.

Tâhir b. Hüseyin, Horasan'a giderken Merv'e uğrayıp orada bir gece geçirir ve o gecede kendisi ile konuşacak birisini talep eder. Bunun üzerine ona, kibar ve uygar birisinin var olduğunu söyleyerek, bu niteliği taşıyan kişi olarak Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/)'ı getirirler. Tâhir b. Hüseyin, o gece sohbeti neticesinde Sellâm'ın nahiv, dil ve fıkıhta insanların en bilgini olduğu kanaatine ulaşır. Ona "Sen bu ülkede iken, seni terk etmek haksızlıktır." diyerek bin dinar verir ve : "Sana acıduğumdan dolayı seni yanıma almak istemiyorum. Bu parayı da sana dönmen için veriyorum." der. Daha sonra Tâhir b. Hüseyin döndüğünde de Sellâm'ı gören kimselerin sevinmesi için yanında götürür. Böylece Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Tâhir b. Hüseyin'in âilesinin dostu olur.⁸¹ İsmâil b. Cerîr el-Beclî'in Tâhir b. Hüseyin'in meddâhı olduğu zikredilir. Ancak Tâhir'e meddâh İsmail b. Cerîr şiir söyleyerek seni methediyor denilir. Bunun üzerine Tâhir b. Hüseyin, ona "beni hicvediyorsun. Bunu yapmaktan kaçın" der. Tâhir b. Hüseyin bu sözü ile meddâhı İsmail b. Cerîr'i, kendisini meth etmeye zorlar. O da Tâhir için,

رَأَيْتُكَ لَا تَرِي إِلَّا بَعِينٍ وَعَيْنُكَ لَا تَرِي إِلَّا قَلِيلًا
فَأَمَّا إِذَا أَصِيبَتْ بِفَرْدٍ عَيْنٍ فَخُذْ مِنْ عَيْنِكَ الْآخِرَى كَفِيلًا
فَقَدْ أُيَقِنْتُ أَنَّكَ عَنْ قَرِيبٍ بَطْهَرِ الْكَفِّ تَلْتَمَسُ السَّبِيلَا

"Sen sadece tek bir göz ile gören birisin. Bunun da ötesinde iyi bir şekilde sağlam ve sağlıklı bir göz ile göremiyorsun. Tek bir gözle baksan bile gördüğün her bir şeyde diğer bir gözün ile yardım istemen gerekir. Bil ki yakında diğer gözünü de kaybedeceksin ve a'mâ olacaksın. O zaman da yolunu elin ile bulman gerekir." beyitlerini yazar.⁸²

Ebü'l-Hasen el-Câmâsîfî, Tâhir b. Hüseyin'in şiir söyleyenlere karşı cömertliğini gösteren bir olayı şu şekilde nakleder: Bir gün Horasan da bana bir arkadaş şöyle dedi: Merv'de Cuma günü durumu kötü olan bir adam gördüm. Sonra onu bir diğer Cuma günü beygir üzerinde gördüm. Ona ne var ne yok dedim. O, üç yıldan beri Tâhir b. Hüseyin'e ulaşmaya çalışıyorum. Fakat ona ulaşmak zor gözüküyor. Hatta bir gün bazı arkadaşlar bana onun ata binmiş olarak

⁸⁰ el-Bağdâdî, a.g.e., IX, 354.

⁸¹ Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, Dâru'l-fikr, Dimaşk 1984, 66.

⁸² el-Bağdâdî, a.g.e., IX, 354.

meydana geleceğini söyledi. O gün meydanda oldum. Fakat ulaşmanın zor olduğunu gördüm. Bir de ne göreyim bostan tarafında bir delik. Oradan meydana girmeye çalıştım. Sonunda bizzat kendim Tâhir b. Hüseyin ile karşılaştım. Bana baktı ve kim olduğumu sordu. Ona Ey emîr! “sadece sana ulaşmak istedim. Senden talebim iki beytimi söylemektir.” dedim. O da oku dedi. Ben de,

أصبحت بين خصاصة وتجمل والحر بينهما يموت هزيبا
فامدد الي بدأ تعود بطنها بذل النوال وظهرها التقبلا

“Ben mahrumiyet ve haya arasında kaldım. İkisi arasında kalmış kişi zayıflamaktan dolayı ölür. Bana, avuç içi ihsanda bulunmayı adet edinmiş, üstü öpülmeye alışkın bir el uzat.” beyitlerini okudum. Bunun üzerine Tâhir b. Hüseyin benim için on bin dirhem verilmesini emretti.⁸³

Mehzem b. el-Ferz, Tâhir b. Hüseyin ile birlikte Horasan’a ulaştıklarında, Tâhir arkadaşlarına deve taksim eder ve bu taksimde Mehzem’i unuttur. Bunun üzerine Mehzem yanına girip şöyle der: “Ey Emîr! Bir beyit söyledim.” O da o oku der. Bunun üzerine;

كفى حزناً أن الفراء كثيرةً وأتى بمرور الشاهجان بلا فزو

“Kürkün çok olmasına rağmen, benim soğuk eş-Şahcanın Merv şehrinde kürksüz olmam üzüntü olarak yeter” beytini okur. Bunun üzerine Tâhir, orada bulunanlara bu adama cevap verin der. Mehzem, ben cevap vermeyi çok daha hak edenim der. Tâhir ise tamam der. O da,⁸⁴

صَدَقْتُ لَعْمُرَى إِنَّهَا لَكثيرةٌ وَلَكِنَّهَا عِنْدَ الْكِرَامِ أَوْلَى السَّرْوِ
فَإِنْ كُنْتُ عَيْبِيًّا فَمَا بِكَ حَاجَةٌ إِلَى أَلَيْسَ فَرُو فِي الشِّتَاءِ مَعَ الْعَسْوِ

“Ömrüme yemin olsun ki doğru söyledin. Şüphesiz o (kürk giysisi) çoktur. Fakat o, cömert kişilerde daha bol bulunur. Şayet sen köle isen, kış gecelerinde kürk kıyafeti giymeye ihtiyacın yoktur.” beyitlerini okur.

Tâhir güler ve “sana gereken önemi vermedik mi ki bu sözleri söylemene neden oldu. Hatayı düzeltereğim” der ve ona rengârenk ipek tüyünden on tane elbise verilmesini emreder.⁸⁵

Ayrıca el-Fadl b. Abdi’s-Samed er-Rakkâşî, Ebû Nuvâs’ın tabakasından olan meşhur şairlerdendir. Horasan’a yani Tâhir b. Hüseyin’in yanına gitmiş ve

⁸³ el-Bağdâdî, a.g.e., IX, 354, 355.

⁸⁴ Muhammed Emân Sâfi, a.g.e., s. 339.

⁸⁵ Şair beyitlerinde Tâhir b. Hüseyin’in çok cömert olduğunu, fakat kendisine Tâhirden bir şey ulaşmadığını kasteder. Sanki emir, soğuk Merv şehrinde insanlara kürk giydirdi de şairi çıplak bıraktı. Şair, emîr’in cevap vermesini şart koşar. “Ey şâir! Doğru söyledin. Kürk giysisi cömertlerde çoktur. Şayet cesur olsaydın, kış gecelerinde kürk giysisine muhtaç olmayacaksın.” Muhammed Emân Sâfi, a.g.e., s. 339, 340.

onun himayesine sığınmıştır. Ölünceye kadar da onun yanında kalmıştır.⁸⁶ Yine şairlerden Külsûm b. Amr el-Attâbî, Tâhir b. Hüseyin Horasan'ın yönetimini üstlendiğinde onun himayesine sığınmıştır.⁸⁷

Görüldüğü üzere Tâhir b. Hüseyin şairleri hem himaye etmiş hem de okudukları şiirlere karşılık onları çeşitli hediyelerle ödüllendirmiştir.

4- İnşadaki Yeri ve Vasiyeti

Tâhir b. Hüseyin, Me'mûn döneminde şiir ve belîğ yazısı ile meşhur olan vâli ve komutanların önde gelenlerinden birisiydi.⁸⁸ Kaynaklarda edebî kişiliğinin yanısıra konuşma ve yazılarında dili doğru ve akıcı bir üslupla kullandığı belirtilmektedir.⁸⁹ Diğer bir ifadeyle inşâcılarının en yeteneklisi ve en önde gelenlerinden biriydi. Yazdığı birçok mektup vardı.⁹⁰ Bunlardan oğlu Abdullah b. Tâhir'e yazıp gönderdiği belîğ mektubunun dışındakileri kaybolmuştur.⁹¹ Abdullah b. Tâhir, babası Tâhir b. Hüseyin'in yazdığı bu hoş ve uzun mektubu, Halife el-Me'mûn, kendisini Rikka ve Mısır'a vali olarak atadığında almıştır. el-Me'mûn, bu mektuba vakıf olduğunda, şöyle demiştir: "*Ebû't-Tayyib, din, dünya, düzen, siyâset, otoritenin ıslahı, halk, halifelere itaat ve hilâfeti ayakta tutma adına hiçbir şey bırakmamış hepsini ustaca yazmış ve vasiyyet etmiştir.*" Daha sonra el-Me'mûn, içeriğindeki şeylere uymaları ve onlar ile hükmetmeleri için her taraftaki valilere gönderilmesini emretmiştir.⁹² Aynı zamanda bu mektup, siyâsetnâmeler içerisinde ilk Arapça örnek olarak kabul edilmektedir. Ayrıca mektup Tâhir'in birikim ve yeteneğini ortaya koyması yönünden de büyük bir önem taşımaktadır.⁹³

Tâhir b. Hüseyin Abdullah'a yazdığı bu uzun mektubu ile meşhur olmuş ve bu şöhreti insanlar arasında yayılmıştır. Hatta insanlar, bu vasiyyeti dikkatle okumuşlar ve istinsah etmişlerdir. Kaynaklarda da mezkûr nasihat Harûn Reşîd'in anayasasına benzetilmektedir.⁹⁴

İbnü'l-Esîr bu mektubu överek şöyle demiştir: "*Bu mektup emirlerin, siyâset, edebiyat ve bunların dışındaki şeylerde ihtiyaç duydukları her bir şeyi*

⁸⁶ Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, s. 169, 170.

⁸⁷ Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, s. 218.

⁸⁸ Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

⁸⁹ Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 400.

⁹⁰ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 521; Corcî Zeydân, *a.g.e.*, II, 132.

⁹¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 521; Corcî Zeydân, *a.g.e.*, II, 132.

⁹² et-Taberî, *a.g.e.*, VIII, 387; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 368; Işılta, Fikret, *a.g.md.*, XI, 136.

⁹³ Kurt, Hasan, *a.g.mad.*, XXXIX, 400; Işılta, Fikret, *a.g.md.*, XI, 136.

⁹⁴ Şevki Dayf, *a.g.e.*, III, 487.

toplamiş, edebî ifadeleri profesyonelce kullanmış, güzel ahlaka ve karaktere teşvik etmiştir. Çünkü bunlar hükümdar ve halktan her biri için gereklidir.”⁹⁵

İbn Haldûn mukaddimesinde Tâhir b. Hüseyin’in bu mektubunun tamamını zikrettikten sonra onu överek şu tespiti yapmıştır: “İşte bu, siyasette üzerinde durduğum en güzel şeydir. Allah kullarından dilediği kimselere bunu ilham eder.”⁹⁶

İbnu Kesîr de Tâhir b. Hüseyin’in Tâhirîler devletini kurarak Abbâsîlerden bağımsız hareket etmesi hususundaki hükümranlığı’na değinerek, o mektub ile ilgili şu görüşlere yer vermiştir: “Babası oğluna Horasan’dan bir mektup yazmıştır. Onun içinde iyiliği emretmek, kötülükten men etmek, kitap ve sünnete uymak vardır. İnsanlar bu mektubu güzel bulmuşlar ve onu elden ele dolaştırmışlardır.”⁹⁷

Tâhir b. Hüseyin’in bir edebiyatçı olarak kaleme aldığı bu vasiyetnâme siyâsî vasiyetnâmelerin hârikâ bir örneğidir. Tâhir, bu vasiyetinde güzel lafızlarla ifade ile anlamın tam olarak anlaşılmasını bir araya getirmiştir. Mektupta edebî, belîğ ifadelerin yanında hikmet ve güzel ahlakla ilgili sözlere yer vermiştir. Ayrıca ifadelerinin hemen hepsi edebiyat, terbiye ve siyaset alanında inciler gibidir.⁹⁸

Bu zikredilen ifadelerden de anlaşıldığı üzere Tâhir b. Hüseyin, şiire olan ilgisinin yanında, inşâya da ilgi duymuş ve bunda da başarılı olmuştur.⁹⁹ Tâhir b. Hüsey’in oğlu Abdullah’a yazıp gönderdiği mektubun uzun olması nedeniyle makalenin sınırlarını zorlayacağından burada sadece bir paragrafının lafız ve anlamını vermek ile yetineceğiz. O mektubun ilk paragrafı şu şekildedir¹⁰⁰:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَخَشْيَتِهِ وَمِرَاقِبَتِهِ وَمَزَالَةَ سَخَطِهِ وَحِفْظَ رِعْيَتِكَ وَالزَّمَّ مَا
أَلْبَسَكَ اللَّهُ مِنْ
الْعَاقِبَةِ بِالذِّكْرِ لِمَعَادِكَ وَمَا أَنْتَ صَائِرٌ إِلَيْهِ وَمَوْقُوفٌ عَلَيْهِ وَمَسْؤُولٌ عَنْهُ وَالْعَمَلُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بِمَا
يَعْصَمُكَ اللَّهُ وَيُنَجِّبُكَ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَذَابِهِ وَأَلِيمٍ عِقَابِهِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ وَأَوْجَبَ عَلَيْكَ الرَّأْفَةَ بِمَنْ اسْتَرْعَاكَ أَمْرَهُمْ
مِنْ عِبَادِهِ وَأَلْزَمَكَ

⁹⁵ İbnu’l-Esîr, İzzeddîn Ebi’l-Hasan Ali b. Ebi’l-Kerem, *el-Kâmil fi-târîh*, Dâru Sâdır, Beyrût 1995, VI, 364.

⁹⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 368.

⁹⁷ İbn Kesîr, İmâddîn Ebi’l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, y.y. t.y., X, 259.

⁹⁸ <http://www.alajaji.com.sa>, Erişim tarihi, 9.4.2024.

⁹⁹ en-Nüveyrî, Şehabeddîn Ahmed b. Abdulvehhab, *Nihâyetü ’l-ereb fi funûni ’l-edeb* (nşr. Muhammed Câbir), Dâru’l-Kütüb, Kahire 1984, V, 143.

¹⁰⁰ et-Taberî, *a.g.e.*, VIII, 582, 583.

العدل عليهم والقيام بحقه وحدوده فيهم والذب والدفع عن حريمهم وبيضتهم والحقن لدمانهم والأمن
لسبيلهم وإدخال
الراحة عليهم في معاشهم ومواخذك بما فرض عليك من ذلك وموقفك عليه.

Bismilahirrahmanirrahîm

“Hiçbir ortağı olmayan, tek olan Allah’a karşı “emirleri yerine getirme konusunda” dikkatli, takvalı olman, gözetim ve denetimine hazır olman, onun senden memnun olmasına kendini vermen ve yönetiminin altındakileri koruman gerekir. Ahiret hayatını hatırlayarak Allah’ın sana verdiği sağlık ve afiyette daim ol. Ona kendini vakf et ve ona karşı sorumlusun. Bunun hepsi konusunda çalışman gerekir. Allah seni korur. Şüphesiz Allah sana ihsanda bulunur. Allah emrinde bulunan insanların işlerini sevk ve idarede onlara yumuşak davranmanı, hak ve hukuklarını gözetmeni zorunlu kılar. Kutsallarını, özlerini, değerlerini savunman, yol ve güvenliklerini sağlaman, yaşamlarına rahatı sokmanı zorunlu kılar. Ayrıca sana farz kılanlarda tavrın konusunda muaheze etmeni zorunlu kılar.”

D-SONUÇ

Abbâsî halifesi Me’mûn döneminde Horasan bölgesinde Tâhîrî sülalesine mensup Tâhir b. Hüseyin tarafından küçük bir devlet kurulmuştur. Bu devlet, bölgede İslâmî ilimlerin gelişmesine ek olarak Arap edebiyatı ile ilgili çalışmalara da ciddi destek sağlamıştır. Bu destek devletin kurucusu Tâhir b. Hüseyin başta olmak üzere çocukları Abdullah b. Tâhir ve diğerlerinden gelmiştir. Çünkü mezkûr şahsiyetlerin her biri şair ve edip idiler.

Şair ve usta bir kâtip Tâhir b. Hüseyin, şiir ve edebî mektuplar ile ilgilenmesinin yanında şairlere yakın ilgi göstermiş ve onlara her türlü desteği vermiştir. Bu da Arap edebiyatının gelişmesine büyük bir katkı yapmıştır. Ayrıca Tâhir b. Hüseyin oğlu Abdullah b. Tâhir’e yazdığı edebî mektubu ile meşhur olmuştur. Bu mektup halife Me’mûn’un beğenisini kazanmış ve bunun çoğaltılarak her bir tarafa gönderilmesini emretmiştir. Tâhir b. Hüseyin’in Arap edebiyatı adına yaptığı bu çalışmalar ve şairlere verdiği desteği karşılıksız kalmamıştır. Şairler onu şiirlerinde övmüşlerdir.

KAYNAKLAR

Abdurrahmân el-Ferîh, *el-Arap fî Horasan ve bilâdi mâverâu’n-nehri fî asri’l-Emevî*, www.alukah.net/culture, Erişim tarihi: 11.02.2015.

Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, Matbaatü’l-Cenne, Kahire 1952.

Ahmed Ferid Rifâî, *Asru’l-Me’mûn*, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1928.

Apak, Adem, “Şuûbiyye”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 245

- el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Matbaatu's-Seâde, Kahire 1931.
- Barthold, "Tâhirîler", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1979, XI, 636, 637.
- Cahşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs, *Kitâbu'l-vuzerâi ve'l-kuttâb* (thk. Mustafâ es-Sekâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdul-hafîz Şelebî), Şeriketü mektebe, Kahire 1980.
- Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye* (thk. Şeyki Dayf), Dâru Hilâl, y.y. t.y.
- Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, XVIII, s. 234–241.
- Durmuş, İsmail, *Arap Dili ve Belâğatıyla İlgili İncelemeler*, İstanbul 2001.
- Elmalı, Hüseyin, "Di'bil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 280, 281.
- Emîne Baytâr, *Târîhu'l-asri'l-Abbâsî*, Câmîiatu Dımaşk, Dımaşk 1997.
- Hasan Ahmed Mahmûd, *Ahmed İbrâhîm Şerîf, el-Alemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Abbâsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ty.
- el-Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâli), Dâru Sâdır, Beyrut 1997.
- en-Nuveyrî, Şehabeddîn Ahmed b. Abdulvehhab, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb* (nşr. Muhammed Câbir), Dâru'l-Kutub, Kahire 1984.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-taberî*, Dâru Süveydân, Beyrût, ty.
- et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ebi'l-Kasım, *el-Ferec bâ'de's-Şidde*, Kahire 1955.
- el-İsfahânî, Ebu'l Ferec, *el-Eğânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- <http://www.alajaji.com.sa>, Erişim tarihi, 9.4.2024.
- <http://www.alajaji.com.sa>, Erişim tarihi, 9.4.2024.
- İşıltan, Fikret, "Tâhir b. Hüseyin", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Ansiklopedisi, İstanbul 1979, s. 631–635.
- İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *Kitâbu'l-Ikdil-Ferîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Lübnan ty.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *Târîhu medîneti Dımaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- İbn Tagrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Dâru'l-Kütüb, Kahire ty.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Fetvâ, Beyrut 1994.
- İbnu'l-Esîr, İzzeddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Abdu'l-Kerîm b. Abdi'l-vâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi'târih*, Dâru Sâdır, Beyrût 1995.

- İbn Kesîr, İmâddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, el-Bidâye ve'n-nihâye, y.y.
t.y.
- İbrahim Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî es-siyâsî ve'l-hadârî*, Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1989.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut 1993.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Kurt, Hasan, "Tâhir b. Hüseyin" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, 399, 400.
- Merçil, Erdoğan, "Tâhirîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (nşr: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989, V, 401, 402.
- Muhammed Emân Sâfi, *Afganistân ve'l- edebu'l-Arabî abra'l-usûr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1988.
- Muhammed Kurd Ali, *Kunûz'l-ecdâd*, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1984.
- Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Dâru'l-ilim, Beyrût t.y.
- Sâmih es-Saîd Ali Dâvud, *eş-Şi'ri'l-Arabî fi'd-devleti't-Tâhirî fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Câmîiatu Demenhûr, Kuliyetu'l-âdâb, y.y., 2012.
- Soyupek, Hasan, "Abdullah b. Tâhir'in şiir ve şarkıları", *SDÜ İlahiyat Fakültesi*, yıl: 2010/2, sayı: 25, Isparta, s. 105–126.
- Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebil Arabî*, Dâru'l-meârif, Kahire ty.
- Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba irşâdi'l-erîb* (thk. İhsân Abbâs) Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, İstanbul 1988, I, 137, 138 .
-, *İslâmiyet ve Türkler*, Kemer Yayınları, İstanbul 2001.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994.

CAMI DİN GÖREVLİLERİNİN YETERLİLİKLERİNİN MANEVİ DANIŞMANLIK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İlhan TOPUZ*

Öz

Bu araştırmanın amacı, cami din görevlilerinin yeterliliklerini manevî danışmanlık yeterlilikleri açısından değerlendirmek ve bazı demografik özellikler açısından danışmanlık hizmetlerini yürütebilecek cami din görevlilerini belirlemektir. Betimsel tarama modeli kullanılarak yapılan bu araştırmaya Isparta, Antalya ve Burdur illerinde görev yapan 292 cami din görevlisi katılmıştır. Veri toplama aracı olarak Mesleki Motivasyon Ölçeği, Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeği ve Kültürel İletişim Ölçeği-Türkiye (KİÖ-TUR) kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS istatistik programı yardımıyla analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda nüfusun yoğun olduğu il ve ilçelerdeki camilerde görev yapan, 10-20 yıllık meslekî deneyime sahip, 30-40 yaş aralığındaki ilahiyat fakültesi mezunları ile yüksek lisans/doktora yapan cami din görevlilerinin, danışmanlık konusunda gerekli eğitimlerin ardından görevlendirilmesinin faydalı olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Danışmanlık, Din, Din görevlisi, Cami, Deneyim

Evaluation of The Adequacies of The Religious Commissaries, in Term of Some Spiritual Counseling Skills

Abstract

The purpose of this study is to evaluate the qualifiedness of the religious Commissaries, in terms of some spiritual counseling skills, and to determine who can perform spiritual counseling with respect to some demographic characteristics. 292 religious commissaries, who are on duty in Isparta, Antalya and Burdur provinces, attended to this research which was implemented by use of descriptive research design. The data were collected with Career Motivation Scale, Scale of Dimensions of Interpersonal Relationships and Cultural Communication Scale -Turkey). The obtained data were analyzed with SPSS. As

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü. ilhantopuz@sdu.edu.tr.

a result, it was concluded that it will be useful to employ religious commissaries, who are employed in cities & towns where the population is dense, who have a 10 to 20 year professional experience, who are between 30-40 years old, and who are graduates of divinity faculty or have master/doctoral degree.

Key Words: Counselling, Religion, Religious Commissary, Mosque, Experience

Giriş

Günümüzde insanlar, modern düşünce sistemlerinin etkisi altında din ile çağdaş hayat arasında bağ kurmakta zorlanmaktadır. Batı dünyasında, insanların çağdaş yaşam ile din arasında bağ kurmalarına yardım etmek amacıyla kilise din görevlilerinin yürüttüğü danışmanlık çalışmalarına ağırlık verilmiş durumdadır.¹ Ülkemizde din konusunda insanları aydınlatma, dini anlama ve onun gereklerini hayatın değişik bölümlerine aksettirme, din ile çağdaş hayat arasında bağ kurmak isteyen insanlara rehberlik etme görevi, 429 sayılı kanun ile kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) verilmiştir.² DİB bu görevini merkez ve taşra teşkilatlarında görevli personeli aracılığı ile yerine getirmektedir. Din hizmetleri kadrosundaki DİB personelinin her biri, din görevlisi olarak bilinmektedir.³ Din görevlilerinin insanlarla en çok iletişim kurdukları alanlar, öncelikle ibadet mekânı olan camilerdir. Camiler, bir arayış içindeki insanların huzur bulduğu, hastaların şifa bulmasının, borçların ödenmesinin temenni edildiği, sevinçlerin paylaşıldığı ve ölenlerin uğurlandığı mekânlardır.⁴

Herkese açık birer yaygın eğitim merkezi olan camiler, cami din görevlilerinin gayretleriyle, insanların sosyal, kültürel ve ailevi ihtiyaçlarına, dinî ve dünyevî gereksinimlerine yol gösterici ve bazı problemlere çözüm getirici uygulama yerleri olabilmektedir. Birer manevî danışmanlık hizmeti olarak kabul edilen bu uygulamalar bilgiyi işleyebilen, dönüştürebilen ve farklı durumlarda

¹ İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Manevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yay., Isparta, 2014, ss.31-40; Recep Kaymakcan ve Turgay Şirin, "Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 11, No. 26, 2013, s.113.

² Bkz., *Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, DİB Yay., Ankara, 1989.

³ Dinî kaynaklı her türlü hizmeti veren, yaptıkları işin eğitimini aldıktan sonra din alanındaki hizmetleri kendisine meslek edinen kimselere genel olarak din görevlisi denilmektedir. (Bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, "Din Adamı", TDK Yayınları, Ankara, 1998, C. I, s. 592); DİB personelinin isimlendirilmesi ile ilgili tarihi seyir için bkz: Mehmet Bulut, "Din Görevlileri Üzerine Bazı Tespitler", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 41, Sayı 3, 2005, ss. 55-70; Halil Karlık, "Meslek Olarak Din Görevlisi Kavramı", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 36, Ankara 1992, s. 7.

⁴ Sabri Akpolat, "İletişim Asrında Din Görevlileri", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 41, Sayı 3, 2005, ss.41-54.

kullanabilen din görevlileri sayesinde toplumsal birlik, beraberlik ve bütünlüğe de hizmet etmektedir⁵.

Camilerdeki din görevlilerine “cami din görevlisi”, yürüttükleri hizmetlere de “cami temelli din hizmetleri”⁶ denilmektedir. Cami din görevlilerinin daha çok camiyle ve vakit namazlarına devam eden cami cemaatiyle ilgili olan caminin açılması, ezanın okunması, namazın kıldırılması, hutbenin iradı, caminin temizliği vb. hizmetler *cami içi din hizmetleri* olarak tanımlanmaktadır.⁷

Cami içi din hizmetlerin yanında cami din görevlileri doğumdan ölüme kadar, hem iyi günde (doğum, sünnet, nişan, nikâh, düğün, yeni doğan çocuklara isim koyma, asker uğurlama vb.) hem de kötü günde (hastalık, ölüm ve cenaze işlemleri vb.) insanların yanında olmaktadır. *Cami dışı din hizmetleri*⁸ olarak tanımlanan bu hizmetler daha çok toplumun geniş kesimleriyle ilgili olan, her türlü sosyal, kültürel ve geleneksel faaliyetlerdir. Birer danışmanlık çalışması olarak değerlendirilebilecek bu faaliyetlerde (cami dışı din hizmetlerinde) istenen dönüşümün henüz sağlanamadığı, cami din görevlilerinin bireysel ve toplumsal taleplere istenen ölçüde cevap veremediği düşünülmektedir.⁹

Batı dünyasında yeni bir uygulama ve eğitim alanı olarak kabul gören “Manevî/Dini Danışmanlık ve Rehberlik” alanının¹⁰ ülkemizde de etkin hale getirilmesi için DİB personelinin bu konuda bilgilendirilmesi, cami din görevlilerinin cami içi ve cami dışı din hizmetleri alanında daha aktif ve nitelikli hizmet yürütmeleri için çalışmalar yapılması önemlidir. Cami temelli din hizmetleri sürecinde din görevlileri insanlarla çok yakın ilişki içindedirler. Bu yakın ilişki ve “güvenilir kaynak” olarak değerlendirilmeleri nedeniyle cami din

⁵ Ahmet Onay, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", *DEM*, 4 (12), 2006, s.149-175; İbrahim Özler, "Camilerin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Erzurum Örneği)", AÜ SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2007, ss.139-143.

⁶ Özcan Güngör, "Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler", Ankara Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 38, Erzurum 2012, ss.161-188; Onay, agm, s.151.

⁷ *Din Görevlisi El Kitabı (Komisyon)*, 3. Baskı, DİB Yay., Ankara, 2001, s. 9.

⁸ Bazı kaynaklarda "Mobil Din Hizmetleri" olarak adlandırılmaktadır. Bkz: Nurullah Altaş, "Cami Dışı Din Etkinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar ve Bu Alanda Temel Kavramsallaştırmalar: Dinî Danışmanlık ve Manevî Sosyal Hizmetler", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu – II*, DİB Yay., Ankara, 2012, ss.295-318; Muharrem Çakmak, "Mobil (Taşınabilir) Din Eğitimi ve Din Hizmeti", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt 1, Ankara, 2008, ss.307-315; Mehmet Kapukaya, "Cami Dışı Hizmetlerde Din Görevlileri", *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2007, S.202, s.17-19; Yılmaz, agm, s.13

⁹ Nurullah Altaş, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (Ed.) Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, Gündüz Yay., Ankara, 2012, s. 22.

¹⁰ Altaş, agb, s.29; Topuz, age, ss.31-40.

görevlilerine çeşitli konularda sorular sorulmaktadır¹¹. Yapılan araştırmalar da bu olguyu desteklemektedir.

Yapılan bir araştırmaya göre, insanların %62,9'u din görevlilerinin başta Allah'a iman ve ibadet konularında insanları bilgilendirmeleri gerektiğini düşünmektedir. Aynı araştırmaya katılan insanların %30'u da din görevlilerinin daha çok günlük olaylarla ilgili dinî açıklamaları vermeleri gerektiğini düşünmektedirler¹².

Yapılan bir başka araştırmada cami din görevlilerinin dinî ve ahlâkî konularda bir yılda ortalama 100'ün üzerinde soruyu cevaplandıkları ifade edilmektedir.¹³ Bir diğer araştırmada, insanların %24.6'sının cami din görevlilerine akıllarına takılan dinî içerikli problemlerini danıştıkları tespit edilmiştir.¹⁴ Bu araştırmalara göre cami din görevlilerinin danışmanlık faaliyetlerini de yürüttükleri anlaşılmaktadır. Nitelikli, yetenekli ve iyi yetişmiş görevlilerce yürütülmesi gereken cami temelli din hizmetleri oldukça hassas ve önemli bir hizmet alanıdır. Bu nedenle günümüzde, ilahiyat alanında üzerinde en fazla çalışma yapılan konulardan birisi din görevlilerinin yeterlilikleri olmuştur.¹⁵

Hem teorik hem de ampirik değerlendirmeleri içeren bu çalışmalarda din görevlilerinin yeterlilikleri alan yeterlilikleri, genel kültür yeterlilikleri, eğitme-öğretme yeterlilikleri ve özel yeterlilikler olmak üzere 4 boyutta ele alınmaktadır. Bu yeterliliklerden alan yeterlilikleri ve özel yeterlilikler danışmanlık yeterliliklerini de kapsamaktadır.

Cami temelli din hizmetleri sırasında halkın dini konularda bilgilendirilmesi ve insanların dini hayatlarının şekillendirilmesinde, din

¹¹ Abdurrahman Akbaş, "Sosyal Hizmet Bağlamında Yaşlılara Din Hizmeti", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt 2, DİB Yay., Ankara, 2008, ss.320-321.

¹² Mustafa Macit, "Halkın Din Çerçevesinde Beklentileri (Erzurum / Oltu Örneği)", (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi), AÜ SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum, 2001, ss.50-59.

¹³ Onay, agm, ss.149-175.

¹⁴ Topuz, age, s.139.

¹⁵ Bkz. *Din Görevlisi El Kitabı*, s. 9-23; İsmail Karagöz, "Din Görevlisinin Misyon ve Vizyonu", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı 178, 2005, ss. 30-32; Mustafa Köylü, "Din Görevlilerinde Bulunması Gereken Nitelikler", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 29, Sayı 3, 1993, ss.101-112; Hayati Tetik, "Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri-Cemaat İletişiminin Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXXIV, S. 2, Ankara 1998, s. 101; Abdullah Harun Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, MÜ SBE, İstanbul, 2010; M. Doğan Karacoşkun, "Din Görevlilerinin Bireylerin Dini Görünümlü Kişisel ve Sosyo-psikolojik Problemlerine Katkı Sağlayabilme Yolları", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (Kasım 2007)*, C.2, TDV Yay., Ankara, 2008, ss. 140-155.

görevlilerinin mesleki bilgi birikimleri belirleyici olmaktadır.¹⁶ En az iki kişi arasında gerçekleşen bu çalışmalar kişilerarası bir süreçte gerçekleşen manevi/dini danışmanlık çalışması olarak ta ifade edilebilmektedir.¹⁷ Cami din görevlilerinin bu çalışmalarda başarılı olabilmeleri, kişilerarası ilişkilerde başarılı olmalarına bağlıdır.¹⁸ Kişilerarası ilişkilerde başarılı olmak için etkin dinleme, empatik düşünme ve davranma eğilimine ihtiyaç vardır.¹⁹ Empati kısaca, bireyin hem kendisinin hem de başkalarının duygu ve ihtiyaçlarını anlama ve farkında olması olarak tanımlanmaktadır.²⁰ Bunun için din görevlisinin muhatabını tanıması önemlidir. Muhatabını tanıyan din görevlisi, ona nasıl davranması gerektiğini bilerek, danışmanlık için doğru kararlar verebilecektir.²¹ Muhatabının/danışanların dünyasını anlayabilmek, onları oldukları gibi kabul etmek etkili bir danışmada olması gerektiği düşünülen diğer danışma becerilerindedir. Ayrıca mesleklerinden memnun olmaları, mesleklerini severek yapmaları da, yani meslekî motivasyonları da önemlidir.²²

Psikolojik danışmanlık alanında yapılan araştırmalara göre danışanların, danışma sürecinde konuşulanlardan ve kullanılan yöntemlerden çok, danışmanların kişilik özelliklerinden etkilendikleri tespit edilmiştir.²³ Bu nedenle cami din görevlilerinin danışman olarak insanlara model olması beklenmektedir.²⁴

-
- ¹⁶ İbrahim Acar, "Etkili Bir Din Hizmeti Açısından Hz. Peygamberin Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2002, C. 38, S.4, s.63; Mehmet Bilen, "Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübi Bir Araştırma", *İslamiyat*, C. IV, İst., 2001, s. 73.
- ¹⁷ Topuz, age, ss.31-40.
- ¹⁸ M. S. Özgün, "Okul Psikolojik Danışmanlarının Kişilik Özellikleri ile Mesleki Yetkinlik Beklentileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", ÇÜ SBE (Yayımlanmamış YL Tezi), Adana, 2007.
- ¹⁹ Bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, "Empati" md., 10. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 2005, s. 634; F. E. İkiz, "Danışma Becerileri Eğitiminin Danışmanların Empatik Eğilim, Empatik Beceri ve Tükenmişlik Düzeyi Üzerindeki Etkisi", DEÜ SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2006, s.348.
- ²⁰ S. İmamoğlu, "Genç Yetişkinlerinde Kişilerarası İlişkilerin Cinsiyet, Cinsiyet Roller ve Yalnızlık Algısı Açısından İncelenmesi", MÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2008, İstanbul, s.160.
- ²¹ *Din Görevlisi El Kitabı*, s. 25; Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, Bilge Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 22.
- ²² J. D. Wiggins & D. L. Weslander, "Effectiveness Related to Personality And Demographic Characteristics of Secondary School Counselors", *Counselor Education and Supervision*, Vol. 26 (1), 1986, s.26-35.
- ²³ Akt. F.J. Perez, *Counseling: Theory and Practice*, Massachusetts, Addison-Wesley, Reading, 1965; Leona Elizabeth Tyler, *The Work of the Counselor*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1969.
- ²⁴ Manevî danışmanlık yeterlilikleri konusunda detaylı bilgi için bkz: Topuz, age, s.71-99.

Yukarıda bahsedilen temel danışmanlık becerileri açısından cami din görevlilerinin yeterliliklerini değerlendirmeye yönelik bazı alan araştırmaları yapılmıştır. Din görevlilerinin meslekî doyumlarının araştırıldığı bir çalışmada artan yaşa ve hizmet süresine bağlı olarak meslekî doyumun arttığı, eğitim düzeylerine göre din görevlilerin meslekî doyumları arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı, il merkezinde görev yapan din görevlilerinin köylerde görev yapan din görevlilerine göre daha fazla meslekî doyum yaşadıkları tespit edilmiştir.²⁵ Adana'nın Seyhan ve Yüreğir ilçelerinde görev yapan 417 din görevlisi üzerinde yapılan bir araştırmada, yaş ve mesleki kıdem ile duygusal tükenme ve duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Mesleki kıdem ile genel tükenmişlik ve kişisel başarı arasında anlamlı bir ilişki görülmediği gibi görev yeri ve eğitim düzeyleri ile genel tükenmişlik ve alt boyutları arasında da anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.²⁶ Aynı araştırmacı tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırmada, çalışma yerinin ve öğrenim düzeyinin din görevlilerinin iş doyumunu düzeyini çok fazla etkilemediği, ancak yaşam doyumunu ve iş doyumunu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.²⁷

Rize ve Samsun illerinde görev yapan 672 din görevlisi üzerinde yapılan bir başka araştırmada, yaş ve görev yapılan yer ile mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olmadığı, imam-hatip lisesi ve ilahiyat önlisans mezunu din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin ilahiyat lisans mezunlarından yüksek olduğu, ayrıca meslekte birinci yılını çalışan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.²⁸

Bir başka araştırmada cami din görevlilerinin %80,5'inin mesleklerini severek yaptıkları ve mesleklerini gereği gibi yapma konusunda %63,1'inin kendini yeterli hissettikleri tespit edilmiştir. Aynı araştırmada din görevlilerinde mesleklerine karşı duygusal tükenmişlik ve duyarsızlaşmanın orta ve düşük düzeyde olduğu, kişisel başarıda ise orta ve yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte çeşitli demografik özellikler ile tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamış, ancak eğitim durumu ile duygusal tükenme arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.²⁹

²⁵ Yakup Çoştu, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 6, Sayı 1, Haziran 2013, ss.1-18.

²⁶ Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Tükenmişlik" *ÇÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 2007, ss. 1-19.

²⁷ Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği-", *1.Din Hizmetleri Sempozyumu*, DİB Yayınları, C.1 , Ankara, 2008, s.34-46.

²⁸ Kaya ve Nazıroğlu, agm, ss. 25-53.

²⁹ Muammer Cengil, "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2010, ss. 79-101.

Samsun, Trabzon ve Amasya illerinde görev yapan din görevlileri üzerinde yapılan bir araştırmada din görevlilerinin dini danışma ve rehberlik yeterliliklerinin eğitim durumlarına göre farklılaşmadığı, il merkezinde görev yapan din görevlilerinin yeterliliklerinin daha iyi olduğu, ilahiyat fakültesi mezunu din görevlilerinin yeterliliklerinin imam-hatip lisesi ve ilahiyat ön lisans mezunlarına göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.³⁰

Adana, Ankara, Antalya, Bursa, Denizli, Edirne, Elazığ, Erzurum, İstanbul, İzmir, Konya Mardin, Niğde, Samsun, Sinop, Sivas, Trabzon, Şanlıurfa, Van, Ardahan ve Konya gibi 20 ilde görev yapan 1822 İmam-Hatip ve 435 Müezzin-Kayyım ile yürütülen bir araştırmada³¹,

a) *Kendilerini yetersiz hissettikleri alanlar*; cami din görevlilerinin kendilerini en fazla yetersiz hissettikleri alanların vaaz/irşad, bilim/teknoloji, Kur'an/Kıraat ve dini danışma ve rehberlik konularıdır.³²

b) *Kendilerine Yöneltilen Dini Sorulara Cevap Verme Düzeyleri*; cami din görevlilerinin daha çok "sadece ilmihal konularıyla ilgili olan sorulara cevap verebildikleri tespit edilmiştir.³³

c) *Meslekî memnuniyet*; din görevlilerinin büyük bir kısmının, mesleklerini yürütmekten memnun oldukları ve yaş arttıkça cami din görevlilerinin meslekî memnuniyetlerinin de arttığı tespit edilmiştir.³⁴

d) *Meslekî aidiyet(Biz bilinci)*; imam hatip lisesi mezunlarının meslekî aidiyet duygularının ilahiyat fakültesi mezunlarına göre daha yüksek olduğu, il merkezinde ikamet eden din görevlilerinin meslekî aidiyet duygularının ilçe merkezinde ve köyde ikamet eden din görevlerine göre daha yüksek olduğu, hizmet süresi arttıkça meslekî aidiyet düzeylerinin de arttığı tespit edilmiştir.³⁵

e) *Duygusal tükenmişlik*; il merkezinde görev yapan din görevlilerinin diğer yerleşim yerlerindeki göre daha çok duygusal tükenmişlik duygusu yaşadıkları, eğitim seviyeleri açısından yüksek lisans ve lisans mezunu din görevlilerinin daha çok duygusal tükenmişlik duygusu yaşadıkları, artan yaşa ve hizmet süresine göre duygusal tükenmişlik duygusunun da arttığı tespit edilmiştir.³⁶

³⁰ İbrahim Turan, "Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlilikleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.XIII, S. 1, 2013, s. 59-60.

³¹ Ahmet Doğan, *Din Görevlilerinin Meslekî Aidiyetleri, Meslekî Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Eğitimi) Anabilim Dalı, Ankara, 2013.

³² Doğan, agt, ss.129-130.

³³ Doğan, agt, s.133

³⁴ Doğan, agt, ss.138-141.

³⁵ Doğan, agt, ss.146-153.

³⁶ Doğan, agt, ss.204-210.

f) *Düşük Kişisel Başarı Hissi*; ikamet edilen yerleşim yeri ile kişisel başarı hissi arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı, yaş ve hizmet süresi arttıkça düşük kişisel başarı hissini de arttığı tespit edilmiştir.³⁷

g) *Duyarsızlaşma*; il merkezindeki din görevlilerinin hem büyükşehir merkezinde hem de köyde ikamet eden din görevlilerine göre daha çok duyarsızlaştıkları, yaş ve hizmet süresi arttıkça duyarsızlaşmanın da arttığı tespit edilmiştir.³⁸

h) *Genel Tükenmişlik*; il merkezinde ikamet eden din görevlileri, büyükşehir merkezinde, ilçede ve köyde ikamet eden din görevlilerine göre daha fazla tükenmişlik duygusu yaşadıkları, ilahiyat önlisans mezunu din görevlilerinin daha fazla tükenmişlik duygusu yaşadıkları, yaş ve hizmet süresi arttıkça tükenmişlik düzeyinin de arttığı tespit edilmiştir.³⁹

Büyük çoğunluğu hastane, hapisane, huzurevi, kadın sığınma evi, sevgi evleri ve çocuk evlerinde irşat ve dini rehberlik hizmeti yürüten 1137 din görevlisi üzerinde yapılan bir başka araştırmada⁴⁰;

a) *Dini Danışma ve Rehberlik*; yaşları genç olan din görevlilerinin kendilerini dini danışma ve rehberlik konusunda daha başarılı gördükleri,⁴¹ eğitim durumunun dini danışma ve rehberlik konusunda farklılaşmaya yol açmadığı, artan hizmet süresine bağlı olarak dini danışma ve rehberlik konusundaki başarının azaldığı, cami din görevlilerinin büyük çoğunluğunun % 80.4 (115 kişi) dini danışma ve rehberlik konusunda kendilerini yetersiz ve başarısız hissettikleri tespit edilmiştir.⁴²

b) *Meslekî Memnuniyet*; hizmet süresi arttıkça meslekî memnuniyet düzeyinin arttığı,⁴³ eğitim durumuna göre meslekî memnuniyet düzeyinin değişmediği,⁴⁴ cami din görevlilerinin meslekî memnuniyet düzeylerinin diğer din görevlilerine göre daha düşük olduğu⁴⁵ tespit edilmiştir.

c) *Halkın problemleri*; halkın psikolojik, az da olsa sosyal ve ailevi problemleriyle en sık Kur'an kursu öğreticilerinin, sonra vaiz/vaizelerin ve müftü yardımcılarının; en az cami din görevlilerinin ilgilendiği tespit edilmiştir. Ailevi, sosyal ve psikolojik nitelikleri bulunan soru(n)lara en tatmin edici cevapları müftü

³⁷ Doğan, agt, ss.213-220.

³⁸ Doğan, agt, ss.224-229

³⁹ Doğan, agt, ss.233-239.

⁴⁰ Ömer Faruk Söylev, Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkanları ve Yöntemleri- (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2014; Krş.: Saadettin Özdemir, Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları, Tuğra Ofset, Isparta, 2002, s.199.

⁴¹ Söylev, agt, s.288.

⁴² Söylev, agt, ss. 289- 293

⁴³ Söylev, agt, s.298.

⁴⁴ Söylev, agt, s.299.

⁴⁵ Söylev, agt, s.296.

yardımcıları, müftü ve vaiz/vaizelerin verdiği, cami din görevlilerinin cevap vermekte zorlandıkları tespit edilmiştir.⁴⁶

d) Din görevlilerinin toplumsal, kültürel, çevresel ve dini sorunlara yenilikçi çözümler üretme kabiliyetini, sorunların çözümüne katkı sağlayabilecek yeni fikir, proje üretme ve onları uygulama olarak adlandırılan *Uygulama ve Fikir Önderliği alt boyutu*; Bu boyutta müftülerin ve müftü yardımcılarının yüksek puan aldıkları, cami din görevlilerinin ise düşük puan aldıkları tespit edilmiştir.⁴⁷

e) Din görevlilerinin toplumsal, kültürel, çevresel ve dini sorunlara yenilikçi çözüm ve deneyimlere açık olma kabiliyetini, sorunların ortaya çıkmasına neden olan tutum, algı, davranış ve yöntemleri değiştirme becerisi olarak adlandırılan *Deneyime Açıklık alt boyutu*; müftü yardımcıları ve müftülerin yüksek puan aldıkları, cami din görevlilerinin ise düşük puan aldıkları tespit edilmiştir.⁴⁸

f) *Kişisel Başarı*; müftülerin yüksek puan aldıkları, cami din görevlilerinin ise düşük puan aldıkları tespit edilmiştir.⁴⁹

g) *Duyarsızlaşma*; Duyarsızlaşmanın en fazla cami din görevlilerinde görüldüğü tespit edilmiştir.⁵⁰

Farklı illerde, farklı amaçlarla yapılmış olan yukarıdaki çalışmalarda cami din görevlilerinin bazı yeterliliklerinin temel manevi danışmanlık yeterlilikleri açısından kısmen değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁵¹

Bu çalışmanın amacı cami din görevlilerinin yeterliliklerinin bazı temel manevî danışmanlık yeterlilikleri açısından değerlendirmek, cami temelli danışmanlık çalışmalarını başarıyla yürütebilecek din görevlilerini demografik özellikleri açısından belirlemeye yardımcı olmaktır. Bu amaçla aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

1. Cami din görevlilerinin danışmanlık çalışmaları, görev yaptıkları yerleşim yerinin nüfus yoğunluğuna göre değişmektedir.

2. Yaş gruplarına göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır.

⁴⁶ Söylev, agt, ss.301-305.

⁴⁷ Söylev, agt, s.319.

⁴⁸ Söylev, agt, s.320.

⁴⁹ Söylev, agt, s.349.

⁵⁰ Söylev, agt, s.350.

⁵¹ Nurullah Altaş, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edit. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, Gündüz Yayıncılık, Ankara, 2012, s.31.

3. Eğitim düzeylerine göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır.

4. Görev yerlerine göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır.

5. Meslekî kıdemlerine göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır.

Yöntem

1. Araştırmanın Modeli

Cami din görevlilerinin yeterliliklerini temel bazı manevi danışmanlık yeterlikleri açısından değerlendirmeye (demografik özelliklere göre farklılaşp farklılaşmadığını belirlemeye) yönelik bu çalışma betimsel bir araştırmadır. Bu tür araştırmalar tarama modelleri olarak tanımlanmaktadır.⁵²

2. Çalışma Grubu

Isparta (%39,2-116 kişi), Burdur (%30,5-89 kişi) ve Antalya %30,3-91 kişi) illerinde görev yapan ve araştırmaya katılmayı gönüllü olarak kabul eden 292 cami din görevlisi araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubundaki cami din görevlilerinin %26'sı (76 kişi) 20-30 yaş grubunda, %42,5'i (124 kişi) 30-40 yaş grubunda, %31,5'i (92 kişi) 40 yaş üstü gruptadır. Cami din görevlilerinin %26'sı (76 kişi) imam hatip lisesi mezunu, %38,4'ü (112) ilahiyat önlisans mezunu, %28,8'i (84 kişi) ilahiyat fakültesi mezunu ve %6,8'i (20 kişi) yüksek lisans ve doktora eğitimi almaktadırlar. Çalışma grubundaki cami din görevlilerinin %31,5'i (92 kişi) il merkezinde, %42,5'i (124 kişi) ilçe merkezinde ve %26'sı (76 kişi) köy ve kasabalarda görev yapmaktadırlar. Bu görevlilerin %21,9'u (64 kişi) 0-5 yıllık, %30,1'i (88 kişi) 6-10 yıllık, 11'i (32 kişi) 11-15 yıllık, %35,6'sı (104 kişi) 16-20 yıllık ve %1,4'ü (4 kişi) 20 yıl ve üstü mesleki deneyime sahiptir.

⁵² Tarama modelleri, geçmişte ya da şu anda var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir araştırma modelidir. Bu modelde esas amaç, var olan durumu olduğu gibi betimleyebilmektir. Bk.: Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999, s.81.

3. Veri Toplama Araçları

3.1. Kişisel Bilgi ve Anket Formu

Bu form ile çalışma grubunun yaş, eğitim düzeyi, görev yeri, mesleki kıdem gibi demografik özellikleri ile ilgili bilgiler toplanmıştır. Bu form ile ayrıca cami din görevlilerinin günlük ortalama cemaat sayısı, cemaatin soru sorma durumu, bir yılda ortalama cevapladıkları soru sayısı ve cemaatin soru sorması karşısında cami din görevlilerinin rahatsız olup olmadıkları ile ilgili bilgiler toplanmıştır.

3.2. Mesleki Motivasyon Ölçeği

Orjinali, Maslach ve Jackson tarafından geliştirilen⁵³, Çam⁵⁴ ve Ergin⁵⁵ tarafından Türkçeye çevrilen ölçek, Kaya ve Nazıroğlu tarafından din görevlilerine uyarlanmıştır⁵⁶.

19 maddeden oluşan ölçek, din görevlilerinin mesleki motivasyonlarını ölçmeyi amaçlayan likert tipi bir ölçektir. Ölçek maddeleri, “her zaman=5”, “çoğu zaman=4”, “bazen=3”, “çok nadir=2”, “hiçbir zaman=1” puan ile puanlanmıştır. Din Görevliliği Mesleki Motivasyon Ölçeğinin yapı geçerliliğine yönelik olarak uygulanan Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testinde KMO değeri, 0,91 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı 0,87 olarak, test-yarı test güvenirlik katsayısı ise 0,83 olarak bulunmuştur. Ölçekteki 1, 2, 3, 5, 7 ve 12. maddeler “*mesleki moral*”, 6, 8, 11, 15, 16, 17 ve 19. maddeler “*mesleki başarı*” ve 4, 9, 10, 13, 14 ve 18. maddeler ise “*mesleki duyarlılık*” alt boyutlarını ölçmektedir. Bu üç boyuttan elde edilen puanların toplamı, mesleki motivasyon puanını oluşturmaktadır.

3.3. Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeği

İmamoğlu ve Aydın tarafından geliştirilen “Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeği⁵⁷”, 20-40 yaş aralığındaki yetişkinlere uygulanan, 53 maddelik bir ölçektir. Ölçek, 4 farklı alt boyutta ölçüm yapmaktadır. Bunlar;

⁵³ Christina Maslach and Susan E. Jackson, “The Measurement of Experienced Burnout”, *Journal of Occupational Behavior*, Vol 2, 1981, ss. 99-113.

⁵⁴ Olcay Çam, “Tükenmişlik Envanterinin Geçerlik ve Güvenirliğinin Araştırılması”, *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (22-25 Eylül 1992, HÜ) ed. R. Bayraktar ve İ. Dağ, Türk Psikologlar Derneği Yay., Ankara, 1993, ss. 155-160.

⁵⁵ Canan Ergin, “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması”, *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (22-25 Eylül 1992, HÜ) ed. R. Bayraktar ve İ. Dağ, Türk Psikologlar Derneği Yay., Ank., 1993, ss. 143-154.

⁵⁶ Kaya ve Nazıroğlu, agm, ss. 25-53.

⁵⁷ Seval Erden İmamoğlu ve Betül Aydın, “Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeği'nin Geliştirilmesi”, *İÜ Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, Cilt 29 (1), 2009, ss.39-64.

Onay Bağımlılık; Bireyin kişilerarası ilişkilerinde bağımsız davranabilme, karar verme ve kendi kendine değer biçmeye yönelik ifadelerden oluşmaktadır. Bu boyut bireyin başkalarının görüşlerini, tutumlarını ve değerleri dikkate aldığını yansıtan bir boyuttur. Bireyin kendisinden ziyade başkalarını dikkate alarak davranması, sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirilmese de, manevî danışmanlıkta, danışmanın danışanı dikkate alması gereği nedeniyle, aranan bir özelliktir.

Bu boyuttan elde edilebilecek puanlar 15-75 puan arasındadır. Bu boyutun test-tekrar test katsayısı 0.68, Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.82 olarak bulunmuştur.

Empati; Başkalarının duygularını anlama, kendi duygularının farkında olma ve uygun şekilde karşı tarafa aktarabilme gibi ifadelerden oluşmaktadır. “Kişinin kendisini karşısındakinin yerine koyarak onun, duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, onun hissettiklerini hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi olarak tanımlanan empati, sağlıklı kişilerarası ilişkiler kurmanın temelini oluşturmaktadır. Bu boyuttan elde edilebilecek puanlar 9-45 puan arasındadır. Bu boyutun test-tekrar test katsayısı 0.96, Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.76 olarak bulunmuştur.

Başkalarına Güven: İlişkilerde insanlara güvenme ile ilgili 15 ifadeden oluşmaktadır. Bu 15 ifadenin, 11’i ters puanlanmaktadır. Puan aralığı 15-75 arasında değişen bu boyutta; puan yüksekliği, başkalarına güvenin azalışı anlamına gelmektedir. Bu boyutun test-tekrar test katsayısı 0.81, Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.81 olarak bulunmuştur.

Duygu Farkındalığı: İlişki sürecinde bireyin kendi duygularını temel alarak, diğerleriyle ilişkileri başlatma, sürdürme ve sonlandırma aşamalarını belirlemektedir. 14 ifadeden oluşan bu alt boyutta, 10 madde ters puanlanmaktadır. Alınan puan arttıkça, duygu farkındalığı azalmaktadır. Bu boyutun test-tekrar test katsayısı 0.62, Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.82 olarak bulunmuştur.

3.5. Kültürel İletişim Ölçeği-Türkiye (KİÖ-TUR)

Bazı kültürlerde insanlar iletişimde açık, net ve şeffaf olmayı tercih etmekte, mesajlarını alıcılara doğrudan göndermektedirler. Bu kültürel iletişim eğilimi “*düşük bağlamli iletişim*” olarak ifade edilmektedir. Bazı kültürlerde ise bireyler imalı ve dolaylı bir iletişimi tercih etmekte, gerçekte söylenmek istenen mesaja gizlenmektedir. “*Yüksek bağlamli iletişim*” olarak adlandırılan bu iletişim eğiliminde alıcı, ne söylenmek istendiğini farklı bağlamlara bakarak (geçmiş tecrübeler, ses tonu, yüz ifadesi, imalar vb.) anlamaya çalışmaktadır. Türk toplum

kültüründeki iletişim eğiliminin daha çok yüksek bağlamlı bir iletişim olduğu varsayılmaktadır.⁵⁸

Manevî danışmanlıkta manevî danışmanların açık, net ve anlaşılır bir iletişim tarzı kullanmaları beklendiği için bu ölçeğin kullanılması uygun görülmüştür. 15 ifadeden oluşan ölçeğin 1, 2, 3, 5, 6, 7 ve 8. maddeler “yüksek bağlam iletişimi”, 9, 10, 11, 12, 13, 14 ve 15. maddeler “yüksek bağlam iletişimi” alt boyutlarını ölçmektedir. Ölçek maddeleri, hiç katılmıyorum dan=1, tamamen katılıyorum=7 şeklinde cevaplanan likert tipi bir ölçektir. Ölçeğin düşük bağlam boyutundan alınabilecek en düşük puan 7, en yüksek puan 49’dur. Ölçeğin yüksek bağlam boyutundan alınabilecek en düşük puan 8, en yüksek puan 56’dır. Ölçeğin, yüksek bağlam boyutunun Cronbach Alfa katsayısı 0.77, düşük bağlam boyutunun Cronbach Alfa katsayısı ise 0.76’dır.

4. İşlemler

İlgili veri toplama araçları, Temmuz-Ekim 2013 tarihleri arasında (yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin yardımıyla) Isparta, Antalya ve Burdur illerinde görev yapan din görevlilerinden gönüllülere uygulanmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesi SPSS 15.00 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Veriler çözümlenirken tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve varsa farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

Bulgular

1. Cami Cemaat Sayıları ve Din Görevlilerine Danışma Durumu İle İlgili Bulgular

Önemli dinî gün/geceler dışında köy ve kasabalardaki camilerin günlük ortalama cemaat sayılarının 5-48 arasında, ilçe merkezlerindeki camilerdeki cemaat sayılarının 7-145 arasında, il merkezlerindeki camilerdeki cemaat sayılarının 15-180 arasında olduğu tespit edilmiştir. Köy ve kasabalardaki camilerde görevli din görevlilerinin bir yılda cevapladıkları soru sayısının 10-250 arasında, ilçe merkezlerindeki camilerde görevli din görevlilerinin bir yılda cevapladıkları soru sayısının 15-350 arasında, il merkezlerindeki camilerde görevli din görevlilerinin bir yılda cevapladıkları soru sayısının ise 25-500 arasında olduğu tespit edilmiştir. Yerleşim yerlerine göre ortalama cemaat sayıları ve cami din görevlilerinin cevapladıkları ortalama soru sayıları tablo 1’de verilmiştir.

⁵⁸ Ramazan Erdem, “İletişim Eğilimlerinin Yüksek-Düşük Bağlam Ayırımı ile Ölçülmesi: Türkçe Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 2006, ss.17-25.

Tablo 1’deki verilere göre, yerleşim yerindeki nüfus yoğunluğunun artmasına paralel olarak camilerdeki cemaat sayılarının ve cemaatin sorduğu soru sayılarının arttığı görülmektedir.

Tablo 1: Yerleşim Yerine Göre Cemaat ve Soru Sayılarının Ortalamaları

Yerleşim yeri	Günlük Ortalama Cemaat Sayısı	Yıllık ortalama soru Sayısı
Köy-Kasaba	19	55
İlçe Merkezi	32	101
İl Merkezi	61	179

2. Cami Din Görevlilerinin Cemaatin Soru Sormasına Yönelik Tutumları İle İlgili Bulgular

Cami cemaatin sorduğu sorulara yönelik olarak cami din görevlilerinin tutumlarına ait bilgiler tablo 2’de verilmiştir. Tablo 2’deki verilere göre; din görevlilerinin %87,8’i (260 kişi) cemaatin kendilerinden danışmanlık hizmeti almalarından memnun olduklarını belirtmektedirler. Araştırmaya katılan din görevlilerinin sadece %12,2’si (36 kişi) soruların soruluş tarzına, yersiz sorulmasına ve soru soran kişinin tutum ve davranışlarına göre bazen rahatsız olduklarını ifade etmektedirler.

Tablo 2: Cami Din Görevlilerinin Tutumları

Cemaatin soru sorması sizi rahatsız ediyor mu?	Frekans	%
Evet	0	0
Hayır	260	87,8
Bazen	36	12,2

3. Yaş Gruplarına Göre Cami Din Görevlilerinin Bazı Manevî Danışmanlık Yeterliliklerine İlişkin Bulgular

Cami din görevlilerinin (DG) manevî danışmanlık yeterliliklerinin yaş gruplarına göre farklılaşp-farklılaşmadığı tek yönlü varyans analizi ile incelenmiş ve varsa farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır. Uygulanan test sonuçları tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3'teki verilere göre; *mesleki başarı* ($F_{2-289}= 6.722, p<.01$), *meslekî duyarlılık* ($F_{2-289}= 4.027, p<.05$), *yüksek bağlam iletişim* ($F_{2-289}= 10.093, p<.01$) ve *düşük bağlam iletişim* ($F_{2-289}= 10.019, p<.01$) alt boyutlarında anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Bu farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla uygulanan LSD testi sonuçlarına göre;

Meslekî başarı boyutunda 30-40 yaş grubundaki cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =16.94$), 30 yaş altı ($\bar{x} =19.16$) ve 40 yaş üstü ($\bar{x} =20.39$) cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha düşük olduğu,

Meslekî duyarlılık alt boyutunda 30-40 yaş grubundaki cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =23.07$), 30 yaş altı ($\bar{x} =20.84$) ve 40 yaş üstü ($\bar{x} =20.65$) cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Yüksek bağlam iletişim alt boyutunda 30 yaş altındaki din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =31.69$), 30-40 yaş grubundaki ($\bar{x} =28.87$) ve 40 yaş üstü ($\bar{x} =28.01$) cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu,

Düşük bağlam iletişim alt boyutunda 30-40 yaş grubundaki cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =21.86$), 30 yaş altı ($\bar{x} =24.48$) ve 40 yaş üstü ($\bar{x} =24.05$) cami din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde düşük olduğu belirlenmiştir.

Tablo 3: DG Manevî Danışmanlık Yeterliliklerinin Yaş Gruplarına göre Durumu

Yeterlilik		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Mean Difference
Meslekî Moral	Gruplar Arası	121,790	2	60,895	2,552	0,080	
	Grup İçi	6.896,730	289	23,864			
	Toplam	7.018,521	291				
Meslekî Başarı	Gruplar Arası	662,416	2	331,208	6,722	0,001**	30 yaş altı ve 40 üstü ile 30-40 yaş grubu
	Grup İçi	14.239,50	289	49,272			
	Toplam	14.901,91	291				
Meslekî Duyarlılık	Gruplar Arası	387,623	2	193,812	4,027	0,019*	30-40 yaş grubu ile 30 yaş altı ve 40 üstü
	Grup İçi	13.910,45	289	48,133			
	Toplam	14.298,08	291				
Onay Bağlımlılık	Gruplar Arası	5,599	2	2,799	0,051	0,950	
	Grup İçi	15.929,41	289	55,119			
	Toplam	15.935,01	291				
Empati	Gruplar Arası	39,401	2	19,701	0,598	0,551	
	Grup İçi	9.521,037	289	32,945			
	Toplam	9.560,438	291				
Başkalarına Güven	Gruplar Arası	74,748	2	37,374	0,393	0,675	
	Grup İçi	27.455,77	289	95,003			
	Toplam	27.530,52	291				
Duygu Farkındalığı	Gruplar Arası	68,084	2	34,042	0,545	0,580	
	Grup İçi	18.040,40	289	62,424			
	Toplam	18.108,49	291				
Yüksek Bağlam	Gruplar Arası	610,082	2	305,041	10,093	0,000**	30 yaş altı ile 30 yaş üstü
	Grup İçi	8.734,357	289	30,223			
	Toplam	9.344,438	291				
Düşük Bağlam	Gruplar Arası	407,455	2	203,728	10,019	0,000**	30-40 yaş grubu ile 30 yaş altı ve 40 üstü
	Grup İçi	5.876,709	289	20,335			
	Toplam	6.284,164	291				

*P<0.05 **P<0.01

4. Eğitim Düzeylerine Göre Cami Din Görevlilerinin (DG) Bazı Manevî Danışmanlık Yeterliliklerine İlişkin Bulgular

Cami din görevlilerinin (DG) manevî danışmanlık yeterliliklerinin eğitim düzeylerine göre farklılaşp-farklılaşmadığı tek yönlü varyans analizi ile incelenmiş ve varsa farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır. Sonuçlar tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4'teki verilere göre; *meslekî moral* ($F_{3-288}= 3.913$, $p<.01$) *mesleki başarı* ($F_{3-288}= 3.237$, $p<.05$), *meslekî duyarlılık* ($F_{3-289}= 2.949$, $p<.05$), *onay bağımlılık* ($F_{3-288}= 3.832$, $p<.01$), *başkalarına güven* ($F_{3-288}= 6.264$, $p<.01$) alt boyutlarında anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Bu farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla uygulanan LSD testi sonuçlarına göre;

Meslekî moral alt boyutunda ilahiyat fakültesi ($\bar{x}=25.53$) ve imam hatip lisesi ($\bar{x}=24.21$) mezunlarının almış oldukları puan ortalamasının ilahiyat önlisans mezunu ($\bar{x}=23.21$), yüksek lisans ve doktora yapan ($\bar{x}=23.20$) din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Meslekî başarı alt boyutunda ilahiyat önlisans ($\bar{x}=19.72$) ve ilahiyat fakültesi ($\bar{x}=19.05$) mezunlarının almış oldukları puan ortalamasının yüksek lisans ve doktora yapan ($\bar{x}=15.40$) din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Meslekî duyarlılık alt boyutunda ilahiyat fakültesi ($\bar{x}=23.52$) mezunu din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ilahiyat önlisans ($\bar{x}=20.93$) ve imam hatip lisesi ($\bar{x}=20.73$) mezunlarının almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Onay bağımlılık alt boyutunda yüksek lisans ve doktora yapan ($\bar{x}=46.00$) ve ilahiyat fakültesi ($\bar{x}=44.80$) mezunu din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının imam hatip lisesi ($\bar{x}=41.39$) mezunlarının almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Başkalarına güven alt boyutunda yüksek lisans ve doktora yapan ($\bar{x}=40.80$), imam hatip lisesi ($\bar{x}=39.48$) ve ilahiyat önlisans ($\bar{x}=39.04$) mezunu din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ilahiyat fakültesi ($\bar{x}=34.13$) mezunlarının almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 4: DG Manevî Danışmanlık Yeterliliklerinin Eğitim Düzelerine göre Durumu

Yeterlilik		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Mean Difference
Mesleki Moral	Gruplar Arası	274,879	3	91,626	3,913	0,009**	İlahiyat ve İHL ile İlahiyat önlisan ve YL/Doktora
	Grup İçi	6.743,641	288	23,415			
	Toplam	7.018,521	291				
Mesleki Başarı	Gruplar Arası	486,030	3	162,010	3,237	0,023*	İlahiyat ve İlahiyat önlisan ile YL/Doktora
	Grup İçi	14.415,888	288	50,055			
	Toplam	14.901,918	291				
Mesleki Duyarlılık	Gruplar Arası	426,164	3	142,055	2,949	0,033*	İlahiyat ile İlahiyat önlisan ve İHL
	Grup İçi	13.871,918	288	48,166			
	Toplam	14.298,082	291				
Onay Bağlılık	Gruplar Arası	611,678	3	203,893	3,832	0,010*	YL/Doktora ve İlahiyat ile İHL
	Grup İçi	15.323,336	288	53,206			
	Toplam	15.935,014	291				
Empati	Gruplar Arası	108,581	3	36,194	1,103	0,348	
	Grup İçi	9.451,858	288	32,819			
	Toplam	9.560,438	291				
Başkalarına Güven	Gruplar Arası	1.686,230	3	562,077	6,264	0,000**	YL/Doktora, İlahiyat Önlisans ve İHL ile İlahiyat
	Grup İçi	25.844,290	288	89,737			
	Toplam	27.530,521	291				
Duygu Farkındalığı	Gruplar Arası	439,726	3	146,575	2,389	0,069	
	Grup İçi	17.668,767	288	61,350			
	Toplam	18.108,493	291				
Yüksek Bağlam	Gruplar Arası	159,781	3	53,260	1,670	0,174	
	Grup İçi	9.184,657	288	31,891			
	Toplam	9.344,438	291				
Düşük Bağlam	Gruplar Arası	163,206	3	54,402	2,560	0,055	
	Grup İçi	6.120,958	288	21,253			
	Toplam	6.284,164	291				

*P<0.05 **P<0.01

5. Görev yerlerine Göre Cami Din Görevlilerinin Bazı Manevî Danışmanlık Yeterliliklerine İlişkin Bulgular

Cami din görevlilerinin (DG) manevî danışmanlık yeterliliklerinin görev yerlerine göre farklılaşp-farklılaşmadığı tek yönlü varyans analizi ile incelenmiş ve varsa farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmış ve sonuçları tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5'teki verilere göre; *mesleki başarı* ($F_{2-289}= 5.963$, $p<.01$), *başkalarına güven* ($F_{2-289}= 5.550$, $p<.01$), *duygu farkındalığı* ($F_{2-289}= 4.157$, $p<.05$) ve *düşük bağlam iletişim* ($F_{2-289}= 12.900$, $p<.01$) alt boyutlarında anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir.

Mesleki başarı boyutunda ilçelerde görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x}=20.26$), il merkezi ($\bar{x}=17.39$) ve köy-kasabalarda ($\bar{x}=17.37$) görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Başkalarına güven alt boyutunda köy-kasabalarda görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x}=40.84$), il merkezinde ($\bar{x}=37.42$) ve il merkezi ($\bar{x}=36.00$) görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Duygu farkındalığı alt boyutunda ilçe merkezlerinde ($\bar{x}=36.10$) görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının, il merkezlerinde ($\bar{x}=33.17$) görev yapan din görevlilerinin almış olduğu puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu,

Düşük bağlam iletişim alt boyutunda köy-kasabalarda görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x}=24.95$), ilçe ($\bar{x}=21.78$) ve il merkezlerinde ($\bar{x}=21.77$) görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 5: DG Manevî Danışmanlık Yeterliliklerinin Görev Yerlerine göre Durumu

Yeterlilik		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Mean Difference
Meslekî Moral	Gruplar Arası	49,637	2	24,819	1,029	0,359	
	Grup İçi	6.968,883	289	24,114			
	Toplam	7.018,521	291				
Meslekî Başarı	Gruplar Arası	590,579	2	295,289	5,963	0,003**	İl-ilçe ile Köy-kasaba
	Grup İçi	14.311,339	289	49,520			
	Toplam	14.901,918	291				
Meslekî Duyarlılık	Gruplar Arası	44,073	2	22,037	0,447	0,640	
	Grup İçi	14.254,009	289	49,322			
	Toplam	14.298,082	291				
Onay Bağlılık	Gruplar Arası	294,362	2	147,181	2,720	0,068	
	Grup İçi	15.640,652	289	54,120			
	Toplam	15.935,014	291				
Empati	Gruplar Arası	143,511	2	71,756	2,202	0,112	
	Grup İçi	9.416,927	289	32,585			
	Toplam	9.560,438	291				
Başkalarına Güven	Gruplar Arası	1.018,222	2	509,111	5,550	0,004**	Köy-kasaba ile il-ilçe
	Grup İçi	26.512,299	289	91,738			
	Toplam	27.530,521	291				
Duygu Farkındalığı	Gruplar Arası	506,332	2	253,166	4,157	0,017*	İlçe ile il
	Grup İçi	17.602,161	289	60,907			
	Toplam	18.108,493	291				
Yüksek Bağlam	Gruplar Arası	143,174	2	71,587	2,248	0,107	
	Grup İçi	9.201,264	289	31,838			
	Toplam	9.344,438	291				
Düşük Bağlam	Gruplar Arası	515,045	2	257,523	12,900	0,000**	Köy-kasaba ile il-ilçe
	Grup İçi	5.769,119	289	19,962			
	Toplam	6.284,164	291				

*P<0.05 **P<0.01

6. Meslekî Kıdemlerine Göre Cami Din Görevlilerinin Bazı Manevî Danışmanlık Yeterliliklerine İlişkin Bulgular

Cami din görevlilerinin (DG) manevî danışmanlık yeterliliklerinin meslekî kıdemlerine göre farklılaşıp-farklılaşmadığı tek yönlü varyans analizi ile incelenmiş ve varsa farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlar tablo 6'da verilmiştir. Tablo 6'daki verilere göre onay bağımlılık, empati, başkalarına güven, duygu farkındalığı ve düşük bağlam iletişim alt boyutlarında anlamlı düzeyde her hangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir.

Tablo 6'daki verilere göre *mesleki moral* ($F_{4-287}= 3.978$, $p<.01$), *mesleki başarı* ($F_{4-287}= 4.995$, $p<.01$), *mesleki duyarlılık* ($F_{4-287}= 4.370$, $p<.01$) ve *yüksek bağlam iletişim* ($F_{4-287}= 3.578$, $p<.01$) alt boyutlarında anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. LSD testi sonuçlarına göre de;

Meslekî moral alt boyutunda 11-15 yıllık meslekî deneyime sahip din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =21.00$), 0-5 yıllık meslekî deneyime ($\bar{x} =24.82$), 6-10 yıllık meslekî deneyime ($\bar{x} =24.23$), 16-20 yıllık meslekî deneyime ($\bar{x} =24.61$) ve 20 yıldan fazla meslekî deneyime ($\bar{x} =24.00$) sahip din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha düşük olduğu,

Mesleki başarı alt boyutunda 20 yıldan fazla meslekî deneyime sahip din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =23.00$), 6-10 yıllık ($\bar{x} =17.64$) ve 11-15 yıllık ($\bar{x} =15.00$) mesleki deneyime sahip din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu,

Mesleki duyarlılık alt boyutunda 20 yıldan daha fazla mesleki deneyime sahip din görevlilerinin ($\bar{x} =14.00$) almış oldukları puan ortalamasının, 6-10 yıllık ($\bar{x} =23.14$) ve 11-15 yıllık ($\bar{x} =23.50$) meslekî deneyime sahip din görevlilerinin almış olduğu puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde düşük olduğu,

Yüksek bağlam iletişim alt boyutunda 16-20 yıllık mesleki deneyime sahip din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ($\bar{x} =27.92$), 0-5 yıllık ($\bar{x} =30.94$), 11-15 yıllık ($\bar{x} =30.50$) ve 20 yıldan fazla ($\bar{x} =32.00$) meslekî deneyime sahip din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasına göre anlamlı düzeyde daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6: DG Manevî Danışmanlık Yeterliliklerinin Meslekî Deneyime göre Durumu

Yeterlilik		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Mean Difference
Meslekî Moral	Gruplar Arası	368,701	4	92,175	3,978	0,004**	11-15 ile 10 yıldan az ve 16 yıldan fazla
	Grup İçi	6.649,820	287	23,170			
	Toplam	7.018,521	291				
Meslekî Başarı	Gruplar Arası	969,958	4	242,490	4,995	0,001**	20 yıldan fazla ile 20 yıldan az
	Grup İçi	13.931,960	287	48,543			
	Toplam	14.901,918	291				
Meslekî Duyarlılık	Gruplar Arası	820,872	4	205,218	4,370	0,002**	20 yıldan fazla ile 20 yıldan az
	Grup İçi	13.477,210	287	46,959			
	Toplam	14.298,082	291				
Onay Bağlılık	Gruplar Arası	290,849	4	72,712	1,334	0,257	
	Grup İçi	15.644,164	287	54,509			
	Toplam	15.935,014	291				
Empati	Gruplar Arası	235,849	4	58,962	1,815	0,126	
	Grup İçi	9.324,589	287	32,490			
	Toplam	9.560,438	291				
Başalarına Güven	Gruplar Arası	94,318	4	23,579	0,247	0,912	
	Grup İçi	27.436,203	287	95,597			
	Toplam	27.530,521	291				
Duygu Farkındalığı	Gruplar Arası	176,726	4	44,181	0,707	0,588	
	Grup İçi	17.931,767	287	62,480			
	Toplam	18.108,493	291				
Yüksek Bağlam	Gruplar Arası	443,849	4	110,962	3,578	0,007**	16-20 ile 15 yıldan az ve 20 yıldan fazla
	Grup İçi	8.900,589	287	31,013			
	Toplam	9.344,438	291				
Düşük Bağlam	Gruplar Arası	91,808	4	22,952	1,064	0,375	
	Grup İçi	6.192,357	287	21,576			
	Toplam	6.284,164	291				

*P<0.05 **P<0.01

Sonuç ve Yorumlar

İlgili literatür ve bu araştırma sonuçlarına göre cami din görevlilerinin cami içi din hizmetlerinin yanında, danışmanlık hizmetlerini de kapsayan cami dışı din hizmetlerini yürüttükleri anlaşılmaktadır. Köy-kasaba, ilçe ve illere doğru artan cemaat sayılarına paralel olarak, cami din görevlilerinin bir yılda ortalama cevapladıkları soru sayılarında da artış görülmektedir (tablo 1). Yani camilerdeki cemaatin sayısı ile danışmanlık hizmetine olan talepte de bir artış söz konusudur.⁵⁹ Bu sonuca göre “*Cami din görevlilerinin danışmanlık çalışmaları, görev yaptıkları yerleşim yerinin nüfus yoğunluğuna göre değişmektedir*” şeklindeki hipotez doğrulanmaktadır.

Din görevlilerinin %12,2’si (36 kişi) cemaatin kendilerine soru sormalarından memnun olmasalar da, büyük çoğunluğunun (%87,8’i-260 kişi) kendilerine soru sorulmasından memnun oldukları anlaşılmaktadır (tablo 2). Yani cami din görevlileri danışmanlık hizmeti sunma konusunda istekli görünmektedirler. Cami din görevlileri danışmanlık hizmeti sunma konusunda istekli olmakla birlikte başarılı mıdır? Bu konuda yapılan araştırma sonuçlarına göre cami din görevlileri danışmanlık hizmeti sunma konusunda istekli, ancak bu konuda kendilerini yetersiz hissetmektedirler.⁶⁰ Acaba cami din görevlilerinden kimler danışmanlık hizmeti sunma konusunda daha yeterlidir? Ya da hangi demografik özelliklere sahip din görevlileri daha başarılı danışmanlık hizmeti sunabilirler? Bu sorulara cevap olması açısından araştırma sonuçlarına baktığımızda;

Yaş grupları açısından; meslekî moral, onay bağımlılık, empati, başkalarına güven ve duygu farkındalığı alt boyutlarında anlamlı düzeyde her hangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Bununla birlikte 30 yaş altı ve 40 yaş üstü din görevlilerinin kendilerini meslekî açıdan daha başarılı gördükleri, 30-40 yaş aralığındaki din görevlilerinin meslekî duyarlılıklarının daha yüksek olduğu görülmektedir. 30 yaş altı din görevlilerinin yüksek bağlam iletişime, 30-40 yaş aralığındaki din görevlilerinin de düşük bağlam iletişim tarzına sahip oldukları anlaşılmaktadır (tablo 3). Bu sonuçlara göre “*Yaş gruplarına göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır*” şeklindeki hipotezin kısmen doğrulandığı söylenebilir. Literatürde din görevlileri üzerine gerçekleştirilen araştırmalarda, yaşın artmasına paralel olarak meslekî doyumda⁶¹

⁵⁹ Ahmet Onay, *Türkiye’nin Cami Profili*, DEM Yay., İstanbul, 2008, ss. 202-210.

⁶⁰ Bkz. Söylev, agt, 291; Doğan, agt., ss.139-130.

⁶¹ Yunus Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2007, s. 107; Çoştu, agm, ss.1-18.

ve meslekî memnuniyette⁶² yükselme olduğu saptanmıştır. Bununla birlikte bazı araştırmalarda da, artan yaşa bağlı olarak duyarsızlaşmanın, duygusal ve genel tükenmişlik duygusunun arttığı tespit edilmiştir.⁶³ Literatür verileri ve bu araştırmanın sonuçları topluca değerlendirildiğinde 30 yaş altı ve 40 yaş üstü cami din görevlilerinin cami içi din hizmetlerine karşı daha duyarlı oldukları, 30-40 yaş aralığındaki cami din görevlilerinin de cami dışı din hizmetlerini daha başarılı bir şekilde yapmaya yatkın oldukları söylenebilir.

Eğitim düzeyleri açısından; empati, duygu farkındalığı, yüksek ve düşük bağlam iletişim alt boyutlarında anlamlı düzeyde her hangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir. İlahiyat fakültesi ve imam hatip lisesi mezunlarının meslekî morallerinin daha yüksek olduğu, ilahiyat fakültesi ve önlisans mezunlarının kendilerini meslekî açıdan daha başarılı gördükleri, ilahiyat fakültesi mezunlarının başkalarına daha çok güvendikleri ve meslekî duyarlılıklarının daha yüksek olduğu, ilahiyat fakültesi mezunları ve yüksek lisans/doktora yapan din görevlilerinin onay bağımlılıklarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (Tablo 4). Bu sonuçlara göre “*Eğitim düzeylerine göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır*” şeklindeki hipotezin kısmen doğrulandığı söylenebilir. Literatürde yer alan bazı araştırmalarda din görevlilerinin eğitim düzeyi yükseldikçe duygusal tükenmişlik düzeyinin arttığı,⁶⁴ meslekî tutum ve meslekî motivasyon düzeylerinin düştüğü,⁶⁵ meslekî aidiyet duygusunun azaldığı⁶⁶ ve meslekî tükenmişlik düzeylerinin arttığı⁶⁷ tespit edilmiştir. Bazı araştırmalarda da eğitim düzeyleri ile meslekî doyum⁶⁸ ve danışmanlık çalışmaları konusundaki yeterlilik duygusu arasında her hangi bir anlamlı ilişki bulunmamıştır.⁶⁹ Bazı araştırmalarda da eğitim düzeyi arttıkça meslekte kendini yeterli görme düzeyinin arttığı⁷⁰ ve halkın eğitim düzeyi yüksek olan din görevlilerine güveninin yükseldiği tespit edilmiştir.⁷¹ Literatür verileri ve bu araştırmanın sonuçları topluca değerlendirildiğinde ilahiyat fakültesi mezunları

⁶² Doğan, agt, ss.138-141.

⁶³ Doğan, agt, ss.233-239; Doğan, agt, ss.204-210; Doğan, agt, ss.224-229; Söylev, agt, s.350.

⁶⁴ Cengil, agm, ss.79-101; Doğan, agt, ss.204-210.

⁶⁵ Kaya ve Nazıroğlu, agm, s. 41.

⁶⁶ Doğan, agt, ss.146-153.

⁶⁷ Kayıklık, agm, 2007, s.8.

⁶⁸ Coştu, agm, ss.1-18.

⁶⁹ Turan, agm, ss.59-60;Söylev, agt, s.289.

⁷⁰ Çorak, agt, s. 86.

⁷¹ Yusuf Yıldırım, İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Dini Hayat Üzerindeki Sosyolojik Analizi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş, 2006, s. 37.

ile yüksek lisans/doktora yapan din görevlilerinin cami dışı din hizmetlerini daha başarılı bir şekilde yapmaya yatkın oldukları söylenebilir.

Görev yerleri açısından; meslekî moral, meslekî duyarlılık, onay bağımlılık, empati ve yüksek bağlam iletişim alt boyutlarında anlamlı düzeyde her hangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Bununla birlikte il ve ilçelerde görev yapan din görevlilerinin kendilerini meslekî açıdan daha başarılı gördükleri, başkalarına daha çok güvendikleri ve yüksek bağlam iletişim tarzına sahip oldukları anlaşılmaktadır (tablo 5). Bu sonuçlara göre “*Görev yerlerine göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır*” şeklindeki hipotezin kısmen doğrulandığı söylenebilir. Literatürde yer alan bazı araştırmalarda din görevlilerinin görev yerleri ile mesleki doyum ve meslekî motivasyonları arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bir araştırmada il merkezinde görev yapan din görevlilerinin daha çok meslekî doyum yaşadıkları,⁷² bir başka araştırmada il merkezinde görev yapan din görevlilerinin danışmanlık konusunda kendilerini daha yeterli hissettikleri⁷³, bir diğer araştırmada da il merkezinde görev yapan din görevlilerinin meslekî aidiyet duygularının yüksek olduğu⁷⁴ tespit edilmiştir. Bazı araştırmalarda ise din görevlilerinin görev yerleri ile mesleki doyum ve meslekî motivasyonları arasında anlamlı ilişkiler bulunmamıştır.⁷⁵ Bununla birlikte bazı araştırmalarda da il merkezinde görev yapan din görevlilerinin duyarsızlaşma ve genel tükenmişlik duygularını daha fazla yaşadıkları tespit edilmiştir.⁷⁶ Literatür verileri ve bu araştırmanın sonuçları topluca değerlendirildiğinde il merkezlerinde görev yapan din görevlileri başta olmak üzere ilçelerde görev yapan din görevlilerinin cami dışı din hizmetlerini daha başarılı bir şekilde yapmaya yatkın oldukları söylenebilir.

Meslekî deneyim açısından; onay bağımlılık, empati, başkalarına güven, duygu farkındalığı ve düşük bağlam iletişim alt boyutlarında anlamlı düzeyde her hangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Bununla birlikte 10 yıldan az ve 16 yıldan fazla meslekî deneyime sahip din görevlilerinin meslekî morallerinin yüksek olduğu, 20 yıldan fazla meslekî deneyime sahip din görevlilerinin kendilerini meslekî açıdan daha başarılı gördükleri, 20 yıldan az meslekî deneyime sahip din görevlilerinin meslekî duyarlılıklarının yüksek olduğu, 16-20 yıllık meslekî deneyime sahip din görevlilerinin düşük bağlam iletişim tarzına sahip oldukları anlaşılmaktadır (Tablo 6). Bu sonuçlara göre “*Meslekî kıdemlerine göre cami din görevlilerinin meslekî moral, meslekî başarıları, meslekî*

⁷² Coştu, agm, ss.1-18.

⁷³ Turan, agm, ss.59-60.

⁷⁴ Doğan, agt, ss.146-153.

⁷⁵ Kaya ve Nazıroğlu, agm, s. 41

⁷⁶ Doğan, agt, ss.224-239.

duyarlılıkları, onay bağımlılıkları, empati düzeyleri, başkalarına güven duyguları, duygu farkındalıkları, yüksek ve düşük bağlam iletişimleri farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezin kısmen doğrulandığı söylenebilir. Literatürde yer alan bazı araştırmalarda din görevlilerinin hizmet süreleri ile meslekî doyum düzeyleri, duygusal tükenme ve duyarsızlaşma arasında anlamlı ilişkiler bulunmamıştır.⁷⁷ Bununla birlikte bazı araştırmalarda artan hizmet süresine bağlı olarak duygusal tükenmişliğin arttığı, kişisel başarı hissini düştüğü, duyarsızlaşmanın ve genel tükenmişlik duygusunun arttığı tespit edilmiştir.⁷⁸ Ayrıca artan hizmet süresine bağlı olarak dinî danışma ve rehberlik konusundaki başarının azaldığı tespit edilmiştir.⁷⁹ Bazı araştırmalarda da artan hizmet süresine göre meslekî aidiyet duygusunun arttığı tespit edilmiştir.⁸⁰ Literatür verileri ve bu araştırmanın sonuçları topluca değerlendirildiğinde cami dışı din hizmetlerini başarıyla yürütmeye önemli olan temel becerilere farklı meslekî deneyim gruplarının farklı düzeylerde sahip oldukları anlaşılmaktadır. Meslekten memnun olma, mesleği severek yapma⁸¹ ve başkalarının duygu ve düşüncelerini dikkate alarak açık, net ve anlaşılır bir tarzda iletişim kurma dikkate alındığında, 10-20 yıllık meslekî deneyime sahip din görevlilerinin cami dışı din hizmetlerini daha başarılı bir şekilde yapmaya yatkın oldukları söylenebilir.

Öneriler:

Araştırma sonuçlarına dayalı olarak cami temelli din hizmetlerinde cami dışı din hizmetleri kapsamında değerlendirilen danışmanlık görevini yürütebilecek din görevlilerinin belirlenmesi ve görevlendirilmesi, insanların yaşadıkları sorunlarını dinî bağlamda çözüme kavuşturarak aradıkları huzura kavuşmalarında faydalı ve yararlı olacaktır. İnsanların sorunlarına çözüm üretebilecek cami din görevlilerinin belirlenmesi amacıyla aşağıdaki öneriler yapılabilir.

1. İnsanlar çeşitli sosyal, psikolojik ve ailevi sorunlarına çözüm bulmak amacıyla cami din görevlilerine başvurmaktadırlar. Toplumun ihtiyaç ve beklentileri dikkate alınarak cami dışı din hizmetleri bağlamında dini danışma ve rehberlik uygulamaları bir an önce başlatılmalıdır.

2. Nüfus yoğunluğuna bağlı olarak cami din görevlilerine sorulan soru sayısı artmaktadır. Bu nedenle, nüfusun yoğun olduğu bölgelerdeki camilerde görev yapan din görevlilerinin danışmanlık konusunda eğitilmeleri yararlı olacaktır.

⁷⁷ Coştu, agm, s.11; Kayıklık, agm, 2008, ss.34-46; Cengil, agm, ss.79-101.

⁷⁸ Doğan, agt, ss.224-229.

⁷⁹ Söylev, agt, s.293.

⁸⁰ Doğan, agt, ss.146-153.

⁸¹ Wiggins & Weslander, agm, s.26-35.

Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi

3. Danışmanlık çalışmalarında ilahiyat fakültesi mezunları ile yüksek lisans/doktora yapan cami din görevlilerinin görevlendirilmesi yararlı olacaktır.
4. Danışmanlık çalışmalarında 30-40 yaş aralığındaki cami din görevlilerinin görevlendirilmesi yararlı olacaktır.
5. Danışmanlık çalışmalarında il ve ilçe merkezlerinde görev yapan cami din görevlilerinin görevlendirilmesi yararlı olacaktır.
6. Danışmanlık çalışmalarında 10-20 yıllık meslekî deneyime sahip cami din görevlilerinin görevlendirilmesi yararlı olacaktır.
7. Cami din görevlilerinin adaylık-hazırlık eğitim programlarında danışmanlık eğitimine de yer verilmesi yararlı olacaktır.
8. İlahiyat Fakültelerinin öğretim programlarında danışmanlık eğitimine yer verilerek cami din görevlilerinin danışmanlık mesleği bilinci ve yeterlilikleri doğrultusunda yetiştirmeleri sağlanmalıdır.
9. Cami din görevlilerinin etkili ve verimli cami temelli din hizmetleri yapabilmesi için mesleğini seven, kendini mesleğine adanmış ve motive olmuş kişilerin cami din görevlisi olarak atanmasına dikkat edilmelidir.
10. Mevcut cami din görevlileri belirli bir program dahilinde, hizmetiçi eğitim programlarıyla danışmanlık konusunda eğitilmelidirler.
11. Cami temelli din hizmetlerinde başarılı olanlar takdir edilmeli ve ödüllendirilmelidir.
12. Cami din görevlileri tarafından sunulacak danışmanlık hizmetleri camiler ve din görevlileri haftası etkinliklerinde, Diyanet TV, Diyanet Radyo, 'Kamu Spotu', broşür vb. materyaller ile en etkin şekilde tanıtılmalıdır.
13. Dini danışma ve rehberlik ile ilgili alanda çalışan din görevlilerine yardımcı olabilecek kılavuz kitaplar ve broşürler hazırlanmalıdır.

KAYNAKLAR

- Acar, İbrahim, "Etkili Bir Din Hizmeti Açısından Hz. Peygamberin Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2002, C. 38, S.4, s.63-76.
- Onay, Ahmet, "Cami Ekseni Din Hizmetleri", *DED*, 4 (12), 2006.
- Akbaş, Abdurrahman, "Sosyal Hizmet Bağlamında Yaşlılara Din Hizmeti", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt 2, DİB Yay., Ankara, 2008, ss.320-321.
- Akpolat, Sabri, "İletişim Asrında Din Görevlileri", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 41, Sayı 3, 2005, ss.41-54.
- Altaş, Nurullah, "Cami Dışı Din Etkinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar ve Bu Alanda Temel Kavramsallaştırmalar: Dinî Danışmanlık ve Manevî Sosyal Hizmetler", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu – II*, DİB Yay., Ankara, 2012, ss. 295-318.
- Altaş, Nurullah, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (Ed.) N. Altaş-Mustafa Köylü, Gündüz Yay., Ankara, 2012.
- Ay, Mehmet Emin, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, Bilge Yay., İstanbul, 2002.
- Bilen, Mehmet, "Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübi Bir Araştırma", *İslamiyat*, C. IV, İst., 2001, ss.85-88.
- Bulut, Mehmet, "Din Görevlileri Üzerine Bazı Tespitler", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 41, Sayı 3, 2005, ss. 55-70.
- Cengil, Muammer, "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Derg.*, C.10, S.1, 2010, ss. 79-101.
- Coştu, Yakup, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 6, Sayı 1, 2013, ss.1-18.
- Çakmak, Muharrem, "Mobil (Taşınabilir) Din Eğitimi ve Din Hizmeti", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt 1, Ankara, 2008, ss.307-315.
- Çam, Olcay, "Tükenmişlik Envanterinin Geçerlik ve Güvenirliğinin Araştırılması", *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (Eylül 1992, HÜ) ed. R. Bayraktar ve İ. Dağ, Türk Psikologlar Derneği Yay., Ankara, 1993, ss. 155-160.
- Çorak, Abdullah Harun, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, Marmara Üniversitesi, SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2010.
- Din Görevlisi El Kitabı (Komisyon)*, DİB Yay., Ankara, 2001.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, DİB Yay., Ankara, 1989.
- Doğan, Ahmet, *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları*, Ankara Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2013.

Erdem, Ramazan, “İletişim Eğilimlerinin Yüksek-Düşük Bağlam Ayırımı ile Ölçülmesi: Türkçe Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı2, 2006, ss.17-25.

Ergin, Canan, “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması”, *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (22-25 Eylül 1992, HÜ) ed. R. Bayraktar ve İ. Dağ, Türk Psikologlar Derneği Yay., Ankara, 1993, ss. 143-154.

Güngör, Özcan, “Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler”, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 38,Erzurum 2012, ss.161-188.

İkiz, F. E., “Danışma Becerileri Eğitiminin Danışmanların Empatik Eğilim, Empatik Beceri ve Tükenmişlik Düzeyi Üzerindeki Etkisi”, DEÜ SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2006.

İmamoğlu, S., “Genç Yetişkinlerinde Kişilerarası İlişkilerin Cinsiyet, Cinsiyet Roller ve Yalnızlık Algısı Açısından İncelenmesi”, MÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2008.

İmamoğlu, Seval Erden ve Aydın, Betül, “Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeği'nin Geliştirilmesi”, İÜ Psikoloji Çalışmaları Dergisi, Cilt 29 (1), 2009, ss.39-64.

Kapukaya, Mehmet, “Cami Dışı Hizmetlerde Din Görevlileri”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2007, Sayı 202.

Karacoşkun, M. Doğan, “Din Görevlilerinin Bireylerin Dini Görünüşlü Kişisel ve Sosyo-psikolojik Problemlerine Katkı Sağlayabilme Yolları”, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (Kasım 2007)*, C.2, TDV Yay., Ank., 2008, ss. 140-155.

Karagöz, İsmail, “Din Görevlisinin Misyon ve Vizyonu”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı 178, 2005.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yay., Ankara, 1999.

Karlık, Halil, "Meslek Olarak Din Görevlisi Kavramı", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 36, Ankara 1992.

Kaya, Mevlüt ve Nazıroğlu, Bayramali, “Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, ss. 25-53.

Kayıklık, Hasan, “Din Görevlilerinde Tükenmişlik” *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 2007, ss. 1-19.

Kayıklık, Hasan, “Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği-“, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu*, DİB Yay., C.1 , Ankara, 2008, ss.34-46.

Kaymakcan, Recep ve Şirin, Turgay, “Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* Cilt 11, No. 26, 2013, ss. 111-148.

Köylü, Mustafa, “Din Görevlilerinde Bulunması Gereken Nitelikler”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 29, Sayı 3, 1993, ss.101-112.

Macit, Mustafa, “Halkın Din Çerçevesinde Beklentileri (Erzurum / Oltu Örnekleme)”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜ SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum, 2001.

Maslach, Christina and Jackson, Susan E., “The Measurement of Experienced Burnout”, *Journal of Occupational Behavior*, Vol 2, 1981, ss. 99-113.

Mersin, Yunus, Din Görevlilerinde Mesleki Doyum, SÜ SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007.

Onay, Ahmet, *Türkiye'nin Cami Profili*, DED Yay., İstanbul, 2008, ss. 202-210.

Özdemir, Saadettin, *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları*, Tuğra Ofset, Isparta, 2002, s.199.

Özgün, M. S. “Okul Psikolojik Danışmanlarının Kişilik Özellikleri ile Mesleki Yetkinlik Beklentileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, ÇÜ SBE (Yayımlanmamış YL Tezi), Adana, 2007.

Özler, İbrahim, “Camilerin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Erzurum Örneği)”, AÜ SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2007.

Perez, F.J., *Counseling: Theory and Practice*, Massachusetts, Addison-Wesley, Reading, 1965.

Söylev, Ömer Faruk, Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkânları ve Yöntemleri- (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği), UÜ SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2014.

TDK Türkçe Sözlük, “Din Adamı”, TDK Yayınları, Ankara, 1998.

Tetik, Hayati, "Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri-Cemaat İletişiminin Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXXIV, S. 2, Ankara 1998.

Topuz, İlhan, *Din Görevlilerinin Manevî Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yay., Isparta, 2014.

Turan, İbrahim, “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.XIII, S. 1, 2013, ss.47-73.

Tyler, Leona Elizabeth, *The Work of the Counselor*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1969.

Wiggins, J. D. & Weslander, D. L., “Effectiveness Related to Personality And Demographic Characteristics of Secondary School Counselors”, *Counselor Education and Supervision*, Vol. 26 (1), 1986, s.26-35.

Yıldırım, Yusuf, İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Dini Hayat Üzerindeki Sosyolojik Analizi, KSÜ SBE (Yayımlanmamış Yüksek L. Tezi), Kahramanmaraş, 2006.

TEMMÂM HASSÂN'IN ARAP DİLİNDE KELİME TASNİFİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bünyamin AYDIN*

Öz

Kelimenin üç türe ayrılması hususunda hemfikir olan erken dönem nahiv bilginleri, söz konusu türlerin tanımlanması ve ayırt edici özelliklerinin belirlenmesi konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Söz konusu yaklaşımlar, ilgili kelime türüne ait bütün kelimeleri kapsayıcı genel ölçütler belirleme hususunda yaşanan zorluğu ortaya koymaktadır. Temmâm Hassân'ın klasik tasnife yönelik eleştirilerini değerlendirmek hem tasnifin hangi temel ölçütler üzerinden kurgulandığını ortaya çıkaracak hem de tasnifte bulunduğu iddia edilen eksikliklerin biçimsel ve anlamsal analizinin yapılmasına katkıda bulunacaktır. Çalışmada, özellikle ismin tanımı etrafında şekillenen erken dönem tartışmalarına da değinilecek, Temmâm Hassân'ın önerdiği yeni tasnif, yöntem ve kapsam geçerliliği bakımından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kelime türleri, Temmâm Hassân.

A Critique About the Objections of Tammam Hassan Against the Word Classification in Arabic Language

Abstract

Early nahiv scholars agreed that the word is divided into three classes, but they put forward different approaches on the definition of these classes and determination of their distinguishing features. These approaches reveal that there is difficulty in setting general criteria which includes all words belonging to same word class. In this study, the objections of Temmâm Hassân to the traditional classification will be evaluated. This evaluation will reveal the basic criteria on which the classification has been formed as well as will contribute to analysis of the alleged deficiencies in the classification in terms of form and semantic. This study also addresses the early discussions on the definition of noun and evaluates the new classification proposed by Temmâm Hassân in point of method and content validity.

Key Words: Arabic Language, Word classes, Tammam Hassân.

* Arş. Gör.; SDÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

1. Giriş

Kelimenin isim, fiil ve harf olmak üzere üç türe ayrılması¹ elimizdeki ilk kapsamlı nahiv kitabı olan *el-Kitab*'ın birinci konusu olarak ele alınmıştır. Sîbeveyh (ö. 180/796)'in yaptığı tasnif², Ebû Cafer Ahmed b. Sâbir'e atfedilen görüş³ istisna edildiğinde, klasik dönem nahiv bilginleri tarafından devam ettirilmiş ve kelime türlerinin ayırt edici özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Hicrî dördüncü yüzyıl dilcilerinden İbn Fâris (ö. 395/1004) kelimenin üç türe ayrıldığı hususunda nahiv bilginleri arasında icmâ olduğunu belirtmiştir.⁴

Kelimelerin tamamının üç türde toplanamayacağı şeklinde ortaya atılan görüş, klasik dönemde kabul görmemiş ve tartışmaya açılmamıştır. Modern dönemde bu görüşü tartışmaya açan dilbilimcilerden biri olan⁵ Temmâm Hassân

¹ Arap dilinde kelime türleri ile ilgili ilk sınıflandırma, Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688)'nin Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)'ten yazılı olarak aldığı rivayet edilen metne nispet edilmektedir. Burada isim, bir müsemmadan haber veren lafız; fiil, kendisiyle haber verilen/müsemmanın hareketinden haber veren lafız; harf ise (isim ve fiil dışındaki) bir manadan haber veren lafız şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Nuzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2003, 14; el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erib ilâ Marifeti'l-Edib*, I-VII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, IV, 1467; İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, I-IV, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1950, I, 4.

² Sîbeveyh'in, Aristo'ya ait "isim, fiil, edat" taksiminden etkilenmiş olma ihtimalinin kabul edilebilir gerekçelere dayandığı belirtilmektedir. Sîbeveyh'in hangi bilgi kaynaklarından beslendiği ve özellikle Aristo mantığından etkilenip etkilenmediği tartışması, ayrı bir çalışma konusu olarak bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Medkûr, İbrahim, "Aristo Mantığı ve Arap Grameri", Çeviri: Bünyamin Aydın-Yunus Emre Akbay, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 32, Isparta 2014/1, 189-199.

³ Söz konusu görüş, fiil isimlerinin (esmâu'l-ef'âl) "hâlife" adıyla dördüncü bir kelime türü olarak ele alınması gerektiği ile ilgilidir. Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali, *İrîşâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, I-V, Tahkik: Receb Osman Muhammed, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1998, V, 2289; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, I-III, Tahkik: Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III, 82; es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûni alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-IV, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kum 1371, I, 23. Ebû Cafer Ahmed b. Sâbir için bkz. es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, I-II, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ts., I, 311.

⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibi fî Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkik: Ömer Faruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Mearif, Beyrut 1993, 82.

⁵ Konuyla ilgili diğer görüşler için bkz. es-Sâkî, Fâdıl Mustafa, *Aksâmu'l-Kelami'l-Arabî min Haysu's-Şekli ve'l-Vazîfe*, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1977, 106 vd.; Meccûb,

(ö. 2011)'a göre Arap dilinde isim, fiil ve harf dışında kelimeler bulunmakta ve bunların sınıflandırmasının nasıl yapılacağı sorunu klasik nahiv eserlerinde aşılabilmiş gözükmemektedir. Klasik tasnifte bu tür kelimelere ilişkin değerlendirmeler, kelimeye özel olup genelleme yapmaya imkân tanıyacak nitelikte değildir.

Temmmâm Hassân'ın klasik tasnife yönelik eleştirilerini değerlendirmek hem tasnifin hangi temel ölçütler üzerinden kurgulandığını ortaya çıkaracak hem de tasnifte bulunduğu iddia edilen eksikliklerin biçimsel ve anlamsal analizinin yapılmasına katkıda bulunacaktır. Çalışmada klasik tasnif, Sîbeveyh dışında önemli ölçüde Müberred (ö. 286/900), İbnu's-Serrâc (ö. 316/929), Zeccâcî (ö.337/949) ve Sîrâfî (ö.368/979)'nin yaklaşımları üzerinden değerlendirilecektir.

2. Klasik Nahiv Eserlerinde Kelime Tasnifi

Sîbeveyh, kelime türlerinden fiil ve harfin tanımını yapmış, isim için örnekler vermekle yetinmiştir. Sîbeveyh'e göre "*Kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç türe ayrılır. Adam, at ve duvar gibi kelimeler isimdir. Fiil, hades (oluş, iş, eylem) isimlerinden alınan ve yapısı itibariyle geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ifade eden örneklerdir. Harf ise bir mana için vazedilmiş, isim ve fiil dışındaki kelimelerdir.*"⁶

Sîbeveyh'in fiil ile ilgili yaklaşımı zaman kavramına dayanmakta ve mastarların, fiillerin aslı⁷ olduğu düşüncesini içermektedir. Tanımda geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ifadeleri özellikle belirtilerek fiilin temel ayırt edici özelliği olan zaman unsuru vurgulanmıştır. Şu halde söz konusu üç zamandan herhangi birine delalet etmeyen kelimelerin fiil kabul edilmesi mümkün değildir. Tanımdaki *hades isimlerinden alınan*⁸ *örnekler* ifadesi ise fiilin diğer özelliğini

İzzeddin, *el-Minvâlu'n-Nahviyyu'l-Arabî Kirâe Lisâniyye Cedîde*, Dâru Muhammed Ali el-Hâmî, Susa 1998, 181 vd.

⁶ Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab*, I-V, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 12.

⁷ İştikakta hangi kelimenin asıl olduğu konusunda nahiv bilginleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Basra ekolüne mensup nahiv bilginlerine göre fiil, bir isim türü olan mastardan türemiştir. Kûfe'li nahiv bilginleri ise iştikakta asıl olan kelimenin mazî fiil olduğu ve mastarların bu fiillerden türediği görüşündedirler. İki tarafın öne sürdüğü deliller ve ayrıntılı bilgi için bkz. el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilaf*, I-II, (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in el-İntisâf mine'l-İnsâf'ı ile birlikte), Dâru't-Talâî', Kahire 2009, I, 206.

⁸ İbn Fâris, Sîbeveyh'in söz konusu ifade üzerinden eleştirildiğini ifade etmektedir. Çünkü لَيْسَ , لَيْسَ ve نَعْمٌ gibi kelimeler, mastardan (hades isimlerinden) alınmadıkları halde Sîbeveyh tarafından da fiil olarak kabul edilmiştir. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 86.

ortaya koymaktadır. Sibeveyh, harfin hem tanımını yapmış hem de örnekler vermiş, isim için ise sadece örnekler vermekle yetinmiştir.⁹

Sibeveyh'ten sonraki nahiv bilginlerinin üzerinde durdukları nokta ismin tanımını¹⁰ yapmak ve söz konusu üç kelime türünün temel özelliklerini belirlemeye çalışmak olmuştur. Müberred'e göre ismi belirlemenin ölçütü kelimenin harf-i cer alıp almamasıdır. Harf-i cer kabul eden bütün kelimeler isimdir. Kelime, harf-i cer kabul etmiyorsa isim değildir.¹¹

İbnu's-Serrâc'a göre isim, *müfret bir manaya delalet eden kelimedir*.¹² İsmi delalet ettiği mana, yani ismin müsemması, şahıs ve şahıs dışındaki müsemmalar olmak üzere iki gruba ayrılır.¹³ İbnu's-Serrâc, isme özgü alametleri; kendinden haber verilmesi yani mübteda veya fâil olması, lâm-ı tarif ve harf-i cer alması, سَوْفَ ve قَدْ harflerini kabul etmemesi, sıfatla nitelenmesi, yerine zamir kullanılabilmesi şeklinde sıraladıktan sonra söz konusu özelliklerin bütün isimler için geçerli olmadığını ifade etmiştir.¹⁴ İbnu's-Serrâc'a göre fiil, *bir mana ve zamana delalet eden kelimedir*.¹⁵ Bu tanım, fiilin isimden farklı olarak, mana ile beraber zamana da delalet ettiğini vurgulamaktadır. Ancak söz konusu zaman, "muhassal" olmak zorundadır. Muhassal zaman ifadesi, fiilin, geçmiş, gelecek veya şimdiki zamandan birine delalet etmesi anlamına gelmektedir ki bu sınırlandırma, gün ve saat gibi bazı zaman dilimlerinin adı olan kelimeleri fiil

⁹ Sibeveyh'in kelimeyi isim, fiil, harf şeklinde sınıflandırdıktan sonra ismi tanımlamadan bazı örnekler vererek açıklaması, aslında, ismin, isim türü altında değerlendirilen bütün kelimeleri kapsayacak bir tanımının olmadığı, bu yüzden de Sibeveyh'in bu konuda örneklerle yetindiği şeklinde yorumlanmış ve Sibeveyh'in, ismin tanımını onu fiil ve harften ayırmak suretiyle yaptığı belirtilmiştir. Bkz. el-Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sid, *Kitabu'l-Halel fî Islâhi'l-Halel min Kitabi'l-Cumel*, Tahkik: Said Abdulkerim Seûdi, y.y., ts., 65; el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn, *Esrâru'l-Arabiyye*, Tahkik: Muhammed Behcet el-Beytar, el-Mecmeu'l-İlmî el-Arabî, Dimeşk, ts., 10.

¹⁰ İsim için yetmişden fazla tanım yapıldığı belirtilmektedir. Bkz. el-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 9.

¹¹ el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Muktedab*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abdulhâlık Udayme, Kahire 1994, I, 141. İbn Fâris, كيف ve اذًا gibi isimlerin harf-i cer olmadığını, dolayısıyla Müberred'in yaklaşımının hatalı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 85.

¹² İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fî'n-Nahv*, I-III, Tahkik: Abdhuseyin el-Fetelî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1996, I, 36.

¹³ Şahıs ile kastedilen, cins isimler ile özel isimler; şahıs dışındakiler ise vurmak ve bilmek gibi mana isimleri ile gün ve saat gibi zaman isimleridir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, I, 36. İsmi, zât ve mana isimleri olarak ikiye ayıran ilk nahiv bilgininin İbnu's-Serrâc olduğu belirtilmektedir. Bkz. Nahle, Mahmud Ahmed, *el-İsmu ve's-Sifatu fî'n-Nahvi'l-Arabî ve'd-Dirâsâti'l-Ûrubbiyye*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1994, 32.

¹⁴ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, I, 38.

¹⁵ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, I, 38.

tanımının dışında tutmaktadır.¹⁶ İbnu's-Serrâc'a göre harf, *kendisinden haber verilemeyen ve kendisi haber olamayan kelimedir*.¹⁷ Buna göre harfin cümle içinde mûsnedün ileyh veya mûsned olması söz konusu değildir.

Zeccâcî'ye göre isim, *fâil veya mef'ûl olabilen ya da bu ikisinin yerinde bulunabilen kelimedir*. Arap dilinde bu tanımın kapsamı dışında bir isim bulunmamaktadır.¹⁸ Zeccâcî'ye göre Müberred ve İbnu's-Serrâc'ın tanımları eksiktir. Çünkü Arap dilinde harf-i cer kabul etmeyen isimler - كيف gibi bulunmakta, *müfred bir manaya delalet eden kelime* şeklindeki tanım, *أَنَّ* ve *لَمْ* gibi harfleri içine almaktadır.¹⁹ Zeccâcî'nin yaptığı isim tanımı ve diğer tanımlar üzerindeki eleştirileri değerlendirildiğinde söz konusu tanımın sözdizimsel/terkîbî ölçüt esas alınarak yapıldığı görülmektedir.²⁰ Zeccâcî'ye göre fiil, *hades ve zamana aynı anda/birlikte delalet eden lafızdır*.²¹ Lafız, hadese delalet edip zamana delalet etmiyorsa mastar, aksi durumda ise zaman zarfı olur. Her iki halde de kelime (mastar ve zaman zarfı) isim grubuna dâhildir. Zeccâcî, yaptığı bu tanımın Sîbeveyh'e ait ifadelerin bir şerhi olduğunu belirtmekte ve Sîbeveyh'in tanımındaki *hades isimlerinden alınan örnekler* ifadesini *mastarlardan alınan vezinler* şeklinde açıklamaktadır.²² Zeccâcî'ye göre harf, *kendi dışındaki bir manaya delalet eden lafızdır*.²³ Örneğin *من* harfinin delalet ettiği *teb'iz* manası bu harfin kendisinde bulunmaz. Yani bu harfin bir kısmı/parçası olduğu tasavvur edilmez. Aynı şekilde *إلى* harfinin delalet ettiği *münteha* manası da harfin kendisine değil önüne geldiği isme aittir.²⁴

Sîrâfî, *el-Kitab*'a yaptığı şerhte, İbnu's-Serrâc'ın fiil ile ilgili açıklamalarında ayrıntılı olarak yer verdiği zaman unsurunu ismin tanımına dâhil ederek ismi, *zamana bağlı olmayan bir manaya delalet eden lafız* şeklinde tanımlamıştır.²⁵ Buna ek olarak ismin, manasını bizatihi ifade ettiğini özellikle vurgulayan Sîrâfî, harflerin bu açıdan isim ve fiilden ayrıldığını belirtmiştir. Şu halde harflerin delalet ettiği *te'kîd*, *nefy*, *atıf* gibi manalar, harfin dışında (isim veya fiilde) hâsıl olmaktadır.²⁶ Dolayısıyla harf, kendindeki bir manaya delalet etmemekte, *te'kîd*, *nefy* ve *atıf* gibi manalarla kendi dışındaki kelimelere tesir

¹⁶ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, I, 37.

¹⁷ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, I, 40.

¹⁸ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, Tahkik: Mâzin el-Mubarek, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996, 48.

¹⁹ ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 50.

²⁰ Nahle, *el-İsmu ve's-Sıfatu*, 31.

²¹ ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 52-53.

²² ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 53.

²³ ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 54.

²⁴ ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 54.

²⁵ es-Sîrâfî, Ebû Said el-Hasen b. Abdillâh, *Şerhu Kitabi Sîbeveyh*, I-V, Tahkik: Ahmed Hasan Mehdelî, Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, I, 15.

²⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitabi Sîbeveyh*, I, 14.

etmektedir. Bunun sonucu olarak da harfin anlamı ancak kendi dışındaki kelimelerle birlikte düşünülebilmektedir. Sözelimi "İnsan nedir?" sorusuna "İnsan konuşan bir canlıdır", "قَالَ" fiilinin manası nedir?" sorusuna da "geçmişte kalkma eyleminin gerçekleşmesidir" şeklinde cevap verilmektedir. Buna karşın من harfinin manası sorulduğunda "kendisi ile parçanın bütünden ayrıldığı (şey)dir" denecektir. Cevaptaki bütün de parça da harfin dışındaki unsurlardır. Sonuç olarak harf, kendi başına bir mana ifade etmeyen, manası ancak kendi dışındaki kelimelerle düşünülebilen ve kendi dışındaki kelimelerin manalarına etki eden kelimedir.²⁷

Kelime türlerinin tanımlanmasına ilişkin tartışmalarda, zaman unsuru taşımama özelliğinin isim için belirleyici ve üzerinde uzlaşa sağlanan bir özellik olarak öne çıktığı görülmektedir. Zaman unsuru, Sibeveyh tarafından fiilin tanımı yapılırken vurgulanmış, İbnu's-Serrâc tarafından fiilin ayırt edici özelliği olarak belirtilmiş ve Sîrâfî ile ismin tanımına dâhil edilmiştir. Bu süreç sonunda isim, *zamana bağlı olmayan bir manaya delalet eden lafız* şeklinde tanımlanmıştır. Ancak, ismi fiilden ayıran bu tanım, harflerin isim sınıfında değerlendirilmesine imkân verdiğinden dolayı eleştirilmiş ve bu eksikliği gidermek üzere ismin tanımına Sîrâfî tarafından *manası bizatihi kendinde olan*²⁸, *kendindeki bir manaya delalet eden* ibaresi eklenmiştir. Sonuç olarak isim, *kendinde var olan ve zamandan bağımsız bir manaya delalet eden lafız*; fiil, *kendinde var olan ve zamana bağlı bir manaya delalet eden lafız* şeklinde, harf ise *kendi dışındaki bir manaya delalet eden lafız* olarak tanımlanmıştır.²⁹

Yapılan tanımlarda ismin delaletinin zamandan bağımsız olmasının ön plana çıkarılması, onun ayırıcı özelliğinin vurgulanması amacına yönelik olmakla birlikte tanımlamada anlamsal ölçütler kullanmanın bir zorunluluk olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kelime türlerinin tanımlanmasında

²⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitabi Sibeveyh*, I, 14.

²⁸ Mananın ismin kendinde bulunması, ismin söz konusu manaya herhangi bir kelimeye ihtiyaç duymadan bizatihi delalet etmesi demektir. Bkz. et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istulâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnan Nâşîrûn, Lübnan 1996, I, 185.

²⁹ Söz konusu tanımların Sîrâfî'den sonra küçük farklılıklarla devam ettirildiği görülmektedir. Bkz. ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal fî İlmi'l-Luga*, (Muhammed Bedruddin'in el-Mufasssal fî Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal'ı ile birlikte), Takdim: Muhammed İzzuddin, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990, 15; İbn Uşfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbilî, *el-Mukarrib*, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, 68; er-Radî, Radıyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I-IV, Tashih: Yusuf Hasan Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Bingazi 1996, I, 20; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddin Abdullah b. Yusuf, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Marifeti Kelami'l-Arab*, (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in Muntehe'l-Edeb'i ile birlikte), Dâru't-Talâi', Kahire 2004, 35; İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullah b. Akîl, *Şerhu Ibn Akîl alâ Elfıyyeti Ibn Mâlik*, I-II, Takdim: İmîl Bedî' Yakub, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, I, 20.

sadece biçimsel ölçütleri kullanmak, yapılan tanımın genelliğinin ve geçerliliğinin sorgulanmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte anlamsal ölçütlere dayalı tanımlar da bütün kelimeler için geçerli olup olmama noktasında eleştirilmiş,³⁰ mevcut tariflerin, tanım özelliği taşımayan ifadeler olduğu belirtilmiştir.³¹ Bu durum karşısında bazı modern dilbilimciler, yapılan tanımların ve belirlenen özelliklerin sadece cins isme ait olduğunu ifade etmişler,³² Temmmâm Hassân gibi kimi dilbilimciler ise yeni bir tasnifin gerekliliğini savunmuşlardır.

3. Temmmâm Hassân'ın Eleştirileri

Temmmâm Hassân'ın kelime tasnifi konusunda nahiv bilginlerine yönelttiği eleştirileri kavramak için onun dile ilişkin genel yaklaşımını ortaya koymak yerinde olacaktır. Temmmâm Hassân'a göre dil, birbiri ile bağlantılı ve birbirini tamamlayan sistemlerden oluşan bir üst sistemdir.³³ Ses, biçim ve sözdizimi adı verilen bu sistemlerden her biri, kendilerine özgü biçimsel ve anlamsal unsurlardan (mebânî ve meânî) oluşmakta ve bu unsurlar arasındaki bağıntılar (alâkât) ve ayırıcı özellikler (furûk) aracılığı ile incelenebilmektedir.³⁴ Temmmâm Hassân'a göre ilk dönem nahiv bilginleri, toplumsal koşulların da yönlendirmesiyle, dilin biçimsel yönüne ağırlık vermişler ve bunun sonucu olarak dilbilim çalışmaları biçimsel bir karaktere bürünmüştür.³⁵ Erken dönem Arap toplumunda mevâlî arasında yayılan ve Arapları da etkileyen lahn olgusu; bazı harflerin yanlış telaffuz edilmesi, birtakım sıygaların kıyasa aykırı kullanılması, cümle kurulumundaki yanlışlıklar ve i'râb hataları şeklinde ortaya çıkmıştır. Bunların tamamını biçimsel nitelikli hatalar olarak kabul eden Temmmâm Hassân, Arap dili çalışmalarının ortaya çıkışını hazırlayan toplumsal nedenlerin bu çalışmaların daha sonra izleyeceği süreç ve takip edeceği yöntemin belirlenmesinde de etkili olduğunu belirtmiştir.³⁶

Temmmâm Hassân, dile ilişkin genel yaklaşımının bir devamı olarak nahiv bilginlerini kelime tasnifi konusundaki tutumları bakımından eleştirmektedir. Buna göre "...Nahiv bilginleri, kelimeyi hangi esaslara göre tasnif ettiklerini belirtmemişlerdir. Onların yaptıkları, bizi isim, fiil ve harf türleri ile karşı karşıya bırakmak olmuştur. Bu tasnife modern dilbilim çalışmaları ışığında baktığımızda

³⁰ el-Batalyevsî, *Kitabu'l-Halel*, 62-64; el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. el-Hüseyin, *Mesâil Hilâfiyye fi'n-Nahv*, Tahkik: Muhammed Hayr el-Hulvânî, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut 1992, 45 vd.

³¹ el-Batalyevsî, *Kitabu'l-Halel*, 64. Enîs, İbrahim, *Min Esrâri'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire 1978, 280.

³² Nahle, *el-İsmu ve's-Sıfatu*, 38.

³³ Hassân, Temmmâm, *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfiyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000, 149.

³⁴ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ 1994, 34.

³⁵ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 12.

³⁶ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 11-12.

iki sonuca ulaşmamız mümkündür. Birincisi, tasnifin eleştirilebilir olduğu, ikincisi de söz konusu eleştirinin yeni bir tasnifte kullanılacak esaslar üzerine kurgulanması gerektiğidir."³⁷

Temâm Hassân'ın nahiv bilginlerine yönelttiği eleştirilerin temelinde yöntem sorunu bulunmaktadır.³⁸ Ona göre nahiv bilginleri, "kelime; isim, fiil ve harf türlerine ayrılır" şeklindeki ifadeyi değişmez bir kural kabul ederek (iltizam) kelimeyi söz konusu kural üzerinden ele almışlar, nahiv çalışmalarının başlangıçtaki istikrâî karakterinden uzaklaşması sebebiyle³⁹ betimleyici ve sistematik bir tümevarım üzerine kurulu bir tasnif inşa edememişlerdir.⁴⁰ Bunun sonucu olarak dil olgusu ile dilbilgisi kuralı arasında tam bir uyum kurulamamıştır. Temâm Hassân'a göre mevcut tanımlar temelde iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grupta yer alan tanımlara göre isim; harf-i cer, tenvin, nida, lâm-ı tarif ve isnad kabul eden kelime, fiil; fâil tâsî, te'nîs tâsî, muhataba yâsî, te'kid nunu alan kelime ve harf ise bu özelliklere sahip olmayan kelimelerdir. İkinci grupta yer alan tanımlara göre ise isim, bir müsemma'ya delalet eden kelime; fiil, hades ve zamana delalet eden kelime; harf ise bunların dışındaki kelimelerdir. Temâm Hassân, İbn Mâlik (ö. 672/1274)'in ve diğer nahiv bilginlerinin konuyla ilgili ifadelerini aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "... Açıkça görüldüğü üzere İbn Mâlik'in beyitleri, kelime türlerini biçimsel açıdan, diğer nahiv bilginlerinden aktardığımız ifadeler de anlamsal açıdan ele almıştır. Hâlbuki sadece biçimsel veya sadece anlamsal esaslar üzerine kurulu bir tasnif, kelime türlerini birbirinden ayırma konusunda takip edilebilecek en iyi yol değildir. İdeal olan, ayırım yapılırken biçimsel ve anlamsal özelliklerin bir arada dikkate alınmasıdır."⁴¹ Buradan hareket edildiğinde klasik tasnifin dildeki bütün kelimeleri kapsama konusunda yeterli olmadığı ve yeniden gözden geçirilmesi gereken yönlerinin bulunduğu kolaylıkla ifade edilecektir.⁴²

Temâm Hassân, ideal olarak nitelendirdiği tasnif için on iki ölçüt⁴³ belirlemiş ve söz konusu ölçütleri göz önüne alarak kelimeyi *isim, sıfat, fiil, zamir,*

³⁷ Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire 1990, 196.

³⁸ Muhammed Halife, ed-Dennâ', "Temâm Hassân Muessilen li't-Turâsî'l-Lugavî", *Temâm Hassân Râiden Lugaviyyen* içinde, haz: Abdurrahman Hasan el-Ârif, Âlemu'l-Kutub, 2002, 331.

³⁹ Hassân, *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfîyye*, 164.

⁴⁰ Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2006, I, 248.

⁴¹ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 87.

⁴² Hassân, *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2000, 40.

⁴³ Bunlardan biçimsel olanlar; *i'rab, rütbe, sıyga, cetvel* (kelimenin aynı kökten farklı kelimelere dönüştürülmesi/tasrif ve zamirlere göre çekim yapılabilmesi), *ilsâk* (kelimenin başına, ortasına ve sonuna getirilen ekler), *tedâm* (kelimenin diğer kelimelerle oluşturduğu birliktelikler) ve *er-rasmu'l-implâi* (isim ve sıfatların tenvin alması, muttasıl zamirlerin kelimeye bitişik olması gibi yazım şekilleri) gibi ölçütlerdir. Anlamsal olanlar

havâlif, zarf ve edat olmak üzere yedi türe ayırmıştır.⁴⁴ Klasik tasnifte isim kategorisinde değerlendirilen sıfat, zamir ve zarf, Temmmâm Hassân tarafından müstakil kelime türleri olarak değerlendirilmiş; taaccüb sıygası, medih-zem ifadeleri, ismu'l-fiil ve ismu's-savt gibi kelimeler *havâlif* başlığı altında yeni bir kelime türü olarak ele alınmıştır. Temmmâm Hassân'ın tasnifindeki edat⁴⁵ ise birtakım farklılıklarla birlikte, klasik tasnifteki harf türüne karşılık gelmektedir. Temmmâm Hassân'a göre kelime tasnifinde söz konusu ölçütlerin tamamı dikkate alınmalıdır. Ancak bu, kelimelerin her bir ölçüt bakımından ayırt edici özellikler göstermesi gerektiği anlamına gelmemektedir.⁴⁶

Sıfat

Temmmâm Hassân'a göre sıfat "...*nahiv bilginlerinin düşündüğünün aksine biçim ve anlam yönüyle isimden farklılık göstermektedir.*"⁴⁷ Sıfatu'l-fâil, sıfatu'l-mef'ûl, sıfatu'l-mübâlağa, es-sıfatu'l- müşebbehe ve sıfatu't-tafdîl olmak üzere beş türe ayrılan sıfatın sahip olduğu ayırıcı özellikler, onun müstakil bir kelime türü olarak değerlendirilmesine gerekçe oluşturacak niteliktedir.

Temmmâm Hassân, sıfatların ayırt edici özelliklerini beş başlıkta toplamıştır. 1. Sıfatlar, kendilerine özgü sıygalara sahiptir. Bu özellik, sıfatı diğer kelime türlerinden ayırmaktadır. Şu kadar var ki, Arap dilinde bazı sıygalar, hem sıfat-ı müşebbehe hem de isim için kullanılmaktadır. Bu durumda sıfatı isimden ayıran diğer özelliklere başvurulmaktadır. 2. Sıfatlar, isimlerden farklı olarak, tasrif edilebilmektedir. Buna göre kelime ile aynı kökten fiil (mazi, muzari ve emir) ve sıfat (fâil, mef'ûl, mübâlağa, müşebbehe ve tafđil) sıygalarının bulunması kelimenin sıfat olduğunu göstermektedir. Örneğin aynı sıygaya sahip

ise *tesmiye, hades, zaman, ta'lik* (kelimenin müsned/müsnedün ileyh, mef'ûl vb. olma durumu) ve *el-ma'ne'l-cümeli* (kelimenin yer aldığı cümlenin isbat, nefiy, talep, şart vb. ifade etmesi) ölçütleridir. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 87-88.

⁴⁴ Temmmâm Hassân 1955 yılında yayımlanan *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga* adlı eserinde, beş temel ölçüt kullanarak kelimeyi isim, fiil, zamir ve edat türlerine ayırmıştır. Bu dörtlü tasnif ve bu tasnifin dayandığı beş esas, 1973 yılında yayımlanan *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* adlı eserindeki yedili tasnif içinde yer aldığı için çalışmada daha ayrıntılı olan ikinci tasnif esas alınmıştır. Bkz. Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga*, 195-203.

⁴⁵ Klasik kaynaklarda edat kelimesi, isim ve harf türünden kelimeleri kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Örneğin istifham edatları ifadesi, hem ا ve ه gibi harfleri hem de کم ve من gibi isimleri içine almaktadır. Temmmâm Hassân edatı aslî edat ve muhavvel edat şeklinde ikiye ayırmış, klasik tasnifteki harf türünü karşılamak için aslî edat kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla Temmmâm Hassân'ın tasnifinde ا ve ه gibi kelimeler aslî edatlardır. Muhavvel edatlar ise sadece işlev açısından -tür itibarıyla değil- edat olarak adlandırılmaktadır. Örneğin işlevsel açıdan edat olarak kullanılabilen کم , kelime türü açısından isim; من ise mevsûl zamiridir. Bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 123.

⁴⁶ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 90.

⁴⁷ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 88.

سَهْلٌ ve سَهْلٌ kelimelerinden birincisi ile aynı kökten سَهْلٌ ve سَهْلٌ gibi fiil ve sıfat sıygaları türetilmekte iken aynı durum ikinci kelime için söz konusu olmamaktadır.⁴⁸ Çünkü isimler tasrif cetveline⁴⁹ tabi değildir. 3. Sıfatlar, cümle içinde diğer kelimelerle bir araya gelerek oluşturdukları birliktelikler açısından isim ve fiilden farklı özelliklere sahiptir.⁵⁰ Örneğin⁵¹,

عَفِي قَبْلِ التَّفَرُّقِ بِأَطْعِينَا "Ey mahfedeki sevgili, ayrılmadan önce hele bir dur!"

إِلَى مِثْلِهَا يَرْئُو الْحَلِيْمُ صَبَابَةَ "Ağır başlı kimseler, hayranlıklarından dolayı onun gibisinden gözlerini ayıramazlar."

وَلَسْتُ بِحَالِكِ التَّلَاعِ مَخَافَةَ "Ben, (yolcular benden yardım isteyebilir, bir misafir gelebilir veya düşman saldırabilir) korkusuyla (insanların gözlerinden uzak) bayır veya tepelerde ikamet etmem."

cümlelerine bakıldığında altı çizili sıfatların sırasıyla birinci cümlede münâdâ, ikinci cümlede müsnedün ileyh/fâil ve üçüncü cümlede muzâf oldukları görülmektedir. Bu özellikler itibariyle sıfatla isim arasında bir fark bulunmamakta, ikisi de söz konusu işlevler açısından fiilden ayrılmaktadır. Ancak,

فَأَنْتِي سَمَّحٌ مُخَالَقْتِي إِذَا لَمْ أَظْلَمِ "Ben, haksızlığa uğramadıkça hoş geçimliyimdir."

فَإِذَا شَرِبْتُ فَأَنْتِي مُسْتَهْلِكٌ مَالِي "Şarap içtiğimde malımı mülkümü feda ederim."

cümlelerindeki altı çizili sıfatlardan birincisinin müsned olup bir müsnedün ileyh/fâil aldığı, ikincisinin de müteaddî fiil gibi⁵² amel ederek mef'ûl

⁴⁸ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 101.

⁴⁹ Temmâm Hassân ilsâk cetveli, tasrif cetveli ve isnad cetveli olmak üzere üç kavramdan bahsetmektedir. *İlsâk cetveli*, kelimenin başına, ortasına ve sonuna getirilebilen eklerle ilgilidir. İsim, sıfat ve fiiller bu ekleri kabul etmektedirler. Örneğin فَلَئْسُ ismi, lâ-m-ı tarif almakta, tesniye ve cem' yapılabilir. Aynı şekilde سَهْلٌ sıfatı da söz konusu ekleri almaktadır. Fiillerde de benzer durum söz konusudur. Fiilin başına muzâraat harfleri ve sonuna te'nîs tâsî gibi ekler gelebilmektedir. *Tasrif cetveli*, bir kelimenin, kendisi ile aynı kökten farklı tür kelimelere dönüştürülmesi ile ilgilidir. Bu özellik, fiil ve sıfata aittir. Masterlar ve mîmiyyât (ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlet) dışında isimler bu özelliğe sahip değildir. *İsnad cetveli* ise sıyganın zamirlere göre çekimi anlamındadır ve bu özellik sadece fiillere aittir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 92-93.

⁵⁰ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 102.

⁵¹ Temmâm Hassân, konuyu teorik planda ele almakta, örneklerle fazla yer vermemektedir. İlk beş örnek makale yazarı tarafından seçilmiştir.

⁵² Sîbeveyh'in ism-i fâil veznindeki kelimelerin fiil manası taşıdığını belirtmesi ve Kûfeli nahiv bilginlerinin, söz konusu özelliğe sahip kelimeleri, fiil (*el-fi'lu'd-dâim*) kabul etmeleri Temmâm Hassân'ın görüşünü desteklemektedir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kıtab*, I, 101; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luga ve'n-Nahv*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1958, 237; Hassân, *el-Usûl Dirâse Epistemulûciyye li'l-Fikri'l-Lugavî inde'l-Arab*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000, 40.

kabul ettiği görülmektedir. Sıfatlar, bu özellikleriyle isimden ayrılmakta⁵³ ve fiile benzemektedir. Söz konusu kullanım, isim ve fiil cümleleri dışında Arap dilinde üçüncü bir cümle türü olarak sıfat cümlesinin kabul edilmesini mümkün kılmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla sıfatların "...isme olan benzerlikleri onların fiil olmadıklarını, fiile olan benzerlikleri de isim olmadıklarını göstermektedir. İsim veya fiil olmayan sıfatların ise müstakil bir kelime türü olarak kabul edilmeleri gerekmektedir."⁵⁵ Özetle isim, cümle içinde fâil veya mef'ûl olmakta; fiil, fâil ve mef'ûl almaktadır. Sıfat ise farklı bağlamlarda ismin ve fiilin sahip olduğu bu özellikleri gösterebilmektedir. Hatta sıfat, fâil konumunda bulunduğu durumlarda hem mûsned hem de mûsnedün ileyh olarak fiil ve isme ait özelliklere aynı anda sahip olabilmektedir. Örneğin,

سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ "İsteyen birisi, olacak bir azabı istedi."⁵⁶

âyetindeki سَائِلٌ kelimesi, hem سَأَلَ fiilinin fâili olarak mûsnedün ileyhtir. Hem de müstetir هو zamirine -yani fâiline- isnâd edildiği için mûsneddür.⁵⁷ 4. Sıfatlar, hades bildirmemektedir. İsim, fiil ve sıfat, hadese delalet edip etmeme açısından değerlendirildiğinde üç kelime türünün de farklı özellikler gösterdiği görülmektedir. Buna göre isim türleri⁵⁸ arasında yer alan kelime gruplarından biri olan mastar, zamandan bağımsız olarak hadese delalet etmekte; fiil, sıygası itibariyle hem hadese hem de hadesin gerçekleştiği zamana delalet etmektedir. Sıfat ise hadesin kendisine veya zamanına değil, hadesle mevsuf olan (kişiye) delalet etmektedir. Örneğin قَتَلَ mastarı zamandan bağımsız olarak öldürme eylemine, قَاتِلٌ fiili öldürme eylemine ve bu eylemin geçmiş zamanda gerçekleştiğine delalet etmekte, قَاتِلٌ sıfatı ise eylemi gerçekleştiren kişiye delalet etmektedir.⁵⁹ 5. Sıfatlar, cümle içinde ve bağlamın belirlemesiyle zamana delalet etmektedir. Bu özelliği ile sıfat, hem zamanla ilintili olmayan isimden⁶⁰ hem de zamana delaleti, sıygası itibariyle (ez-zemenu's-sarfî) gerçekleşen fiilden ayrılmaktadır. Buna göre fiil, müfret şekilde/bağlamdan bağımsız ve sarfî/yapısal olarak zaman bildirmektedir. Sıfatın delalet ettiği zaman ise sözdizimseldir (ez-

⁵³ İsim grubuna ait kelimelerden mastarların söz konusu özelliğe (fiil gibi amel etme) sahip olması, tasnifte genel ve kapsayıcı ölçütler belirleme hususunda yaşanan güçlüğü göstermesi bakımından önemlidir.

⁵⁴ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 103. Sıfat cümlesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Hassân, *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, 127.

⁵⁵ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 102.

⁵⁶ Meâric, 70/1.

⁵⁷ Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'an Dirâse Lugaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'anî*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2009, 57.

⁵⁸ Temmmâm Hassân ismi beş gruba ayırmaktadır. Bunlar ismu'l-muayyen, ismu'l-hades, ismu'l-cins, mîmiyyât ve ismu'l-mübhemdir. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 91.

⁵⁹ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 102.

⁶⁰ İsim grubuna ait kelimelerden mastarların söz konusu özelliğe (belirli bir bağlamda karineler yoluyla zaman bildirme) sahip olması, tasnifte genel ve kapsayıcı ölçütler belirleme hususunda karşılaşılan güçlüğü göstermesi bakımından önemlidir.

zemenü'n-nahvî) ve kelimenin bağlamından elde edilen bir işlev olarak ortaya çıkmaktadır.⁶¹ Örneğin müfret şekilde herhangi bir zamana delalet etmeyen ضارب kelimesi,

أضارب أخوك زميله "Kardeşin, arkadaşını dövüyor mu/dövecek mi?"

cümlesinde dil dışı ve dil içi karineler (makâm ve makâl) sayesinde şimdiki zamana veya gelecek zamana delalet edebilmektedir. Cümle, 'darp' eyleminin gerçekleştiği esnada söylendiğinde veya الآن gibi bir zarfla bitirildiğinde şimdiki zamanı ifade edecektir. Aynı cümle, insanlar arasında söz konusu kardeşin, arkadaşını döveceği haberinin yayıldığı ancak henüz gerçekleşmediği bir durumda söylendiğinde veya غداً gibi bir zarfla bitirildiğinde ise gelecek zamana delalet edecektir. Sıfatın izafet terkiibine dâhil olduğu durumlarda da zaman konusunda yine karineler belirleyici olmaktadır.⁶²

Temâm Hassân, isim ve sıfatın ayrıştığı bir başka noktaya daha dikkat çekmektedir. Buna göre isimler ve sıfatlar lâm-ı tarif almaları açısından ortak olsalar da takının bu iki kelime türündeki işlevleri⁶³ birbirinden farklıdır. Lâm-ı tarif, tayin ve tarif işlevini sadece isimlerde yerine getirmekte, sıfatlarda bitiştiğinde ise *mevsûl* olarak görev yapmaktadır. Dolayısıyla,

والمؤتون الزكاة "Zekatı verenler..."⁶⁴

âyetindeki lâm, الذي anlamındadır ve âyetin takdiri, الَّذِينَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ şeklindedir.⁶⁵

Zamir

Temâm Hassân, klasik tasnifte isim kategorisinde yer alan zamiri, müstakil bir kelime türü olarak kabul etmiştir. Zamir, isme ait bazı özelliklere sahiptir. Ancak bu özellikler, onun isim grubunda değerlendirilmesini gerektirecek nitelikte değildir. Dikkat edilmesi gereken husus, zamir grubunda yer alan kelimelerin diğer kelime türlerinden farklı olarak hangi özelliklere sahip olduğunun belirlenmesidir.

⁶¹ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 102 ve 105; *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 268.

⁶² Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 253-254. Sıfat grubundan kelimelerin amel etmeleri durumunda hangi zamana delalet edecekleri ve bu delaleti tayin eden karinelerin neler olduğu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, 397-398.

⁶³ Lâm-ı tarifin farklı kelime gruplarında yerine getirdiği işlevler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Gürkan, Nejdî, "Arapça'da El Takısı ve Fonksiyonları", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 18, 2004, 357-374.

⁶⁴ Nisa, 4/162.

⁶⁵ Hassân, *el-Beyân fi Ravâi'l-Kur'an*, 33; Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 157-158.

Temmmâm Hassân'a göre Arapçada şahıs zamirleri, işaret zamirleri ve mevsul zamirleri olmak üzere üç tür zamir bulunmaktadır.⁶⁶ Sözlüksel anlamları olmayan bu kelimeler, umumî ve mübhem olarak vaz'edildikleri için muayyen bir müsemmaya delalet etmezler. Manalarındaki genellik/umum ve kapalılık/ibham ancak bir karine sayesinde giderilir. Bu karine, şahıs zamirleri için zahir bir isim, işaret zamirleri için müşârun ileyhin varlığı (huzur), mevsul zamirleri için ise sıla cümlesidir. Temmmâm Hassân bu durumu zamirlerin işlevsel anlam taşıdıklarını ifade ederek açıklamaktadır. Buna göre هو zamirinin, sözgelimi "Ahmet" gibi bir müsemmaya delalet edebilmesi için "Ahmet" isminin lâfzen veya zihnen belirlenmesi ve zamir ile ona işaret edildiğinin önceden biliniyor olması gerekmektedir. Benzer şekilde هذا zamiri de müsemmasına, ancak müsemmanın varlığı (huzur) sayesinde delalet edebilmektedir. Şu halde kendi başına bir müsemmaya delalet etmesi söz konusu olmayan zamirin isim kategorisine dâhil edilmesi mümkün gözükmemektedir.⁶⁷

Temmmâm Hassân'a göre zamirleri isimlerden ayıran diğer özellikler, zamirlerin mebnî olmaları ve hiçbir şekilde muzâf olarak kullanılmamalarıdır. İsimlerin mu'rab oldukları⁶⁸ ve farklı bağlamlarda muzâf veya muzâfun ileyh olarak bulunabildikleri göz önüne alındığında zamirlerin isim kategorisine dâhil edilemeyeceği anlaşılacaktır.⁶⁹

Havâlif (الخوالف)

Hangi kelime türüne ait oldukları nahiv bilginleri arasında tartışma konusu olan⁷⁰ birtakım kelimeler, Temmmâm Hassân tarafından *havâlif*⁷¹ başlığı altında müstakil bir kelime türü olarak tanımlanmıştır. Bu kelimeler; hâlifetu'l-ihâle (ismu'l-fiil), hâlifetu's-savt (ismu's-savt), hâlifetu't-taaccüb, hâlifetu'l-medih ve'z-zem kelimeleridir. Temmmâm Hassân'a göre nahiv bilginleri "...*bu kelimeleri bir araya getirecek ve bir başlık altında toplayacak özelliklerin farkına varamamışlardır*."⁷² Bu kelimelerin tamamı, isnad ve tasrif cetvellerine tabi olmayan, inşâ üslubunda ve ifsâh (duygulanım ve ünlem) ifade eden kelimelerdir.⁷³

⁶⁶ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 110.

⁶⁷ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 110-113.

⁶⁸ Arap dilindeki bütün isimlerin mu'rab olduğunu söylemek, Temmmâm Hassân'ın tasnifinde de mümkün değildir. Temmmâm Hassân'ın tasnifinde isim grubunda yer alan كم ve كيف gibi mübhem isimler, mebnîdirler.

⁶⁹ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 111-112.

⁷⁰ Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Güler, İsmail, "Arapçada İsnad ve Eksilteli Yapılara Bazı Yeni Yaklaşımlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 1, 2013, s. 29-38.

⁷¹ *Muhâlîfe* olarak da adlandırılmıştır. Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 248.

⁷² Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 88.

⁷³ *Nudbe, tahzîr ve iğrâ* ifade eden kelimeler de bu grupta değerlendirilmiştir. Bkz. Hassân, *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, 40.

Temmmâm Hassân, hâlife türündeki kelimelerin inşâî ifadeler olduğu hükmünden hareketle, hâlifetu'l-ihâle grubundaki kelimelerin mazi, muzari ve emir anlamı taşıdıkları fikrini eleştirmektedir. Ona göre شَنَّ "Ne kadar farklı! Ne kadar uzak!" ifadesini افترق "Ayrıldı, fırka fırka oldu." fiili ile ve أوه "Ah! Of!" ifadesini اتوجع "Acı hissediyorum." fiili ile karşılamak yanlıştır. Çünkü söz konusu kelimeler, bilgi aktarımından ziyade duygu belirtmektedir. Nitekim اتوجع diyen bir kimseye karşılık olarak مِمَّ تَتَّوَجَعُ "Ne(y)den acı duyuyorsun?" şeklinde karşılık verildiği halde أوه diye seslenen bir kimsenin yardımına koşulmaktadır.⁷⁴

Temmmâm Hassân'a göre cümle içinde müsned olarak kullanılmaları nedeniyle bazı nahiv bilginleri tarafından fiil oldukları ileri sürülen medih ve zem ifadelerinin fiil olmadıklarını gösteren önemli bir nokta gözden kaçırılmıştır. Buna göre fiiller lazım ve müteaddî olmak üzere iki gruptur. Söz konusu kelimelerin lazım veya müteaddî olarak nitelendirilmeleri ise mümkün değildir. Nitekim havâlif türüne ait kelimeler, herhangi bir bildirim için kullanılmamakta, bir duygunun ifadesi olarak dile getirilmektedir. Örneğin,

نِعْمَ الرَّجُلُ زَيْدٌ "Zeyd, ne iyi adamdır!"
أَمْدَحُ زَيْدًا "Zeyd'i methediyorum."

cümlelerinden birincisinde medih ifade eden kelimenin delalet ettiği anlamın, ikinci cümledeki müteaddî fiilin anlamı ile aynı olmadığı açıktır.⁷⁵ Bu iki cümle arasındaki bir diğer fark da cümlelerin zaman unsuru içerip içermemesi ile ilgilidir. İkinci cümledeki أَمْدَحُ fiili, şimdiki zamanı göstermekte ve مَدَحْتُ ve سَأَمْدَحُ gibi sıygalara çevrilebilmektedir. Buna karşın نِعْمَ kelimesinin kullanıldığı cümle, belirli bir zamana ilişkin bir yargı içermemekte ve kelimenin geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman sıygaları bulunmamaktadır.⁷⁶ Temmmâm Hassân, medih-zem ifade eden kelimelerin bazı biçimsel özellikler öne sürülerek fiil veya isim kabul edilmelerine ilişkin gerekçeleri yetersiz bulmaktadır. "Bu kelimelerin ismi ref' etmesi ve te'nîs tâsı almalarından hareketle fiil olduğu görüşünü savunanlar, bu kelimelerin te'nîs tâsı dışında tâu'l-fâil, yâu'l-fâile, nûnu't-tevkîd, muzarî-emir sıygaları ve şahıs zamirleri çekimi gibi fiile özgü hiçbir alameti kabul etmediğini göz ardı etmişlerdir. Aynı şekilde bu kelimelerin, harf-i cer ve nidâ harfî kabul etmelerinden hareketle isim olduğu görüşünü savunanlar da harf-i cerlerin, lafzı kastedildiği durumlarda mahkî cümlelere de dâhil olduğu, dolayısıyla da نِعْمَ kelimesinin bazı kullanımlarında ب harf-i cerinin bulunmasının -özellikle de söz konusu kelimenin isme özgü diğer

⁷⁴ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 116.

⁷⁵ Temmmâm Hassân, hâlife türündeki kelimelerin fiil anlamı taşımadığını ısrarla vurgulamakta ve hâlife ile isnâd ilişkisi içinde olan kelimeleri *damîme* olarak adlandırmaktadır. Bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 115-116.

⁷⁶ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 118.

*alametlerden hiçbirini almadığını düşündüğümüzde- onun isim olduğu görüşünü desteklemediği gibi gerçeklerin farkına varamamışlardır.*⁷⁷

Temmmâm Hassân'a göre belirli bir nesneyi göstermek veya bir anlam aktarmaktan uzak olup hayvan seslerini taklit etmek ve onlara bir şeyler yaptırmak için kullanılan savt türündeki kelimelerin isim olduklarına dair hiçbir gerekçe yoktur. Çünkü bu kelimeler isme özgü alametlerden hiçbirisini taşımamaktadır.⁷⁸

Taacüb sıygası, Temmmâm Hassân'a göre zannedildiği gibi fiil türüne ait bir kelime değildir. Bu kelimeler, sıyga itibarıyla kalıplaşmış deyimsel ifadeler haline geldiği için hiçbir surette ilsak, tasrif ve isnad cetvellerine tabi olmamaktadır. Hâlbuki fiiller,

تَعَجَّبْتُ مِنْ فِعْلٍ زَيْدٍ "Zeyd'in yaptığı işe çok şaşırırım."

cümlesindeki تَعَجَّبَ fiilinde olduğu üzere, muttasıl zamir veya te'nis tâsî gibi ekler/levâsık alabilmekte, اتعجب و متعجب gibi farklı sıygalara dönüştürülebilmekte, şahıs zamirlerine göre çekimi yapılabilmektedir. Buna karşılık,

مَا أَفْعَلُ زَيْدًا "Zeyd'in yaptığı (iş) ne acayip."

cümlesindeki أَفْعَلُ kelimesi, söz konusu özelliklerden sadece birincisine ve fakat belirli durumlarda sahip olmaktadır.⁷⁹ Fiil ile arasındaki anlam farkı da göz önüne alındığında bu kelimenin fiil kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.⁸⁰

Zarf

Temmmâm Hassân, biçim ve anlam yönleriyle birbirinden uzak ve farklı kelimelerin zarf kategorisinde değerlendirilmesini eleştirmektedir. "Nahiv bilginleri, birtakım kelimelerin işlevsel çokanlamlılık yoluyla zarf olarak kullanıldığını gördüler ve bunların büyük bir kısmını zarf olarak kabul ettiler. Nitekim sıfat ve fiilin özel isim olarak kullanılabilmesi, mastarın fiil yerine geçmesi, ما، أي، من، gibi mevsul zamirlerinin mevsûliyet anlamını bırakarak istifham ve şart edatı olarak kullanılması gibi farklı anlam ve yapılarla sahip birçok kelimenin de kelime türü açısından zarf olmadıkları halde nahiv bilginleri tarafından zarf kabul edildiklerini görüyoruz."⁸¹

⁷⁷ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 115.

⁷⁸ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 114.

⁷⁹ Nûnu'l-vikâye alması ve mansub muttasıl zamirlere bitişmesi gibi. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 118.

⁸⁰ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 114.

⁸¹ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 119.

Temmmâm Hassân'a göre Arap dilinde altı zaman zarfı ve üç mekân zarfı bulunmaktadır.⁸² Bunların dışındaki kelimelerin, örneğin يوم ve ساعة gibi bazı zaman dilimlerini gösteren isimlerin veya فوق ve أمام gibi yön isimlerinin farklı bağlamlarda zarf olarak kullanılmaları, onların zarf kategorisinde değerlendirilmelerini gerektirmez. Bu şekilde bir kullanım, diğer kelime türleri arasında da görülmektedir. Temmmâm Hassân, dildeki bu olguyu işlevsel çokanlamlılık⁸³ (تعدد المعنى الوظيفي) ve nakl⁸⁴ kavramlarıyla açıklamaktadır. Fiil sıygasına sahip bazı kelimelerin özel isim olarak kullanılması, sıfatın bazı durumlarda fiil gibi amel etmesi, bazı mevsul zamirlerinin soru ve şart anlamlarında kullanılması, kelime türü açısından zarf olmayan kelimelerin zarf olarak kullanılması ile benzer durumlardır. Şu halde, bir kelimenin zarf olması ile zarf olarak kullanılması farklı olgulardır. Nahiv bilginlerinin zarf olarak nitelendirdikleri birtakım kelimeler, aslında isim, zamir ve edat türlerine ait kelimelerdir.⁸⁵ Dolayısıyla Arap dilinde "...müstakil bir kelime türü olarak zarf kategorisinde ele alınması gereken söz konusu dokuz kelime dışında zarf bulunmamaktadır."⁸⁶

Temmmâm Hassân'a göre söz konusu dokuz zarfın ayırt edici özellikleri şunlardır: 1. Zarflar mebnîdir. Zarflar, bu özellikleri ile isimlerden ayrılmakta, edat ve zamirlere yaklaşmaktadır. Hatta zarf olmadıkları halde zarf olarak kullanılan bazı isimler, gayr-ı munsarif olma özelliği kazanmıştır. 2. Zarfların isim, fiil ve sıfatlarda olduğu gibi belirli sıygaları yoktur. 3. Zarflar müştak ve mutasarrıf olmadığından başka sıygalara dönüşmeleri, tesniye veya cem' yapılmaları söz konusu değildir. 4. Zarflar tek başlarına kullanılmamakta, manalarındaki belirsizliği giderecek bir unsura ihtiyaç duymaktadır. Bu unsur, bazı zarflarda kelime veya cümle, bazılarında ise sadece cümle olabilmektedir. Zarflar bu özellikleri ile isim, sıfat, fiil ve zamirlerden farklılık göstermektedir. 5. Zarflar herhangi bir müsemmaya delalet etmemektedir. Bu açıdan edatlara benzeyen zarfların sözlüksel anlamları yoktur. Bu da zarfı, bir müsemmaya delalet eden isimden ayırmaktadır. 6. Zaman zarfları, zamana delalet etmesi yönüyle isimden, zamana delaletinin şekli açısından da fiilden ayrılmaktadır. Buna göre يوم , ذَهَبَ ve إِذَا kelimelerinden birincisi bir zaman diliminin (gün) ismidir ve burada söz konusu olan zaman, sadece ismin müsemmasından ibarettir. İkinci kelime "gitme" eylemine ve bunun gerçekleştiği zamana delalet eden bir fiildir. Burada fiil, zamanla birlikte hadese de delalet ettiği için fiilin zamana delaleti, tazammun yoluyla gerçekleşmektedir. Ne bir zaman diliminin adı olan

⁸² Zaman zarfları: متى . Mekân zarfları: حيث . أين، أنى، حيث . Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 119.

⁸³ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 163; *İctihâdât Lugaviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2007, 186.

⁸⁴ Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, 287; *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'an*, 51.

⁸⁵ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 119-120.

⁸⁶ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 121.

ve ne de herhangi bir eylemin gerçekleşme zamanını gösteren ٲا zarfı ise iki eylemin birleşme zamanından kinaye olarak kullanılmakta ve söz konusu zamana mutabakat yoluyla delalet etmektedir.⁸⁷

4. Değerlendirme

Klasik nahiv eserlerinde aksâmu'l-kelâm, envâu'kelim gibi başlıklar altında ortaya konan yaklaşımlarda kelime türlerine ait birbirinden farklı tanımlar bulunduğu görülmektedir. Sîbeveyh'in üçlü tasnifi, kendisinden sonra devam ettirilmiş; ancak onun tasnif ve tanımlama hususundaki temel dayanağı olan tevzî⁸⁸ esas aynı ölçüde kabul görmemiştir. Nitekim kelimenin isim sayılabilesini, harf-i cer almasına, fâil veya mef'ûl işlevlerini yerine getirmesine, zamandan bağımsız olarak bir müsemmaya delalet etmesine bağlayan farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Nahiv bilginleri, tanımlarını esasen diğer nahiv bilginlerine karşı geliştirmiş, bu aşamada kelime tasnifinin hangi esas üzerine yapılacağı tartışma konusu olmuştur. Kelime türlerinin tanımlanması ve ayırt edici özelliklerinin belirlenmesi konusundaki bu tartışmalar, ilgili kelime türüne ait bütün kelimeleri kapsayıcı genel ölçütler belirleme hususunda yaşanan zorluğu ortaya koymaktadır. Belirlenen ölçütlerin dışında kalan kelimeler daima var olmuş, her yeni tanımlama yeni eleştirilere kapı açmıştır.

Temmmâm Hassân'ın Arap dilinde kelime tasnifine yönelik eleştirileri, tasnifin dayandığı esaslar ve sonuçları bakımından ele alınabilir. Temmmâm Hassân'a göre klasik tasnif, biçimsel veya anlamsal unsurlar üzerinden kurgulanmış ve her iki durumda da tasnifte yeri belirlenemeyen kelimeler sorunu ortaya çıkmıştır. Temmmâm Hassân'ın ortaya koyduğu yaklaşım, kelime türlerinin biçimsel ve anlamsal bütün özellikleriyle ele alınması ve her kelime türünün diğer kelimelerde bulunmayan ayırt edici hususiyetleriyle tanımlanması amacına yöneliktir. Buradan hareketle Temmmâm Hassân, kelimeyi yedi türe ayırmış ve farklı özelliklere sahip kelimelerin aynı kelime grubu içinde değerlendirilmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sıfatların isim grubu içinde ele alınmasının gerekçesi olarak gösterilen özellikler, onların müstakil bir kelime türü olarak değerlendirilmesini sağlayacak özellikler karşısında tercih edilebilir nitelikte değildir. Sıfatların en önemli ayırt edici özellikleri, müştak olmaları ve cümle içinde zaman ifade edebilmeleridir. Kelime türleri arasında sadece isme ait olan bir müsemmaya delalet etme özelliği de söz konusu isim-sıfat ayırımını desteklemektedir.

⁸⁷ Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 121-122.

⁸⁸ Dağılım (distribution): Bir dil biriminin bulunabileceği tüm bağlam ve ortamları anlatmak için kullanılan terim. Bkz. İmer, Kâmile-Kocaman, Ahmet-Özsoy, Sumru, *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2013, 79. Buna göre farklı bağlamlarda ismin yerine kullanılabilen sıfat, zamir ve zarf kelime türü açısından isim olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Nahle, *el-İsmu ve's-Sıfatı*, 14.

Temmmâm Hassân'ın, sıfatın müstakil bir kelime türü olduğunun ispatına yönelik ortaya koyduğu yaklaşım, birincisi biçimsel ve ikincisi anlamsal iki gerekçe içermesi yönüyle yaptığı tasnifin tutarlılığını artırmaktadır. Ancak tasnifte yeri belirlenemeyen kelimeler sorununun, Temmmâm Hassân'ın tasnifinde de kendini gösterdiğini, kelime tasnifinde ilgili türe ait bütün kelimeleri kapsayıcı genel ölçütler belirleme hususunda yaşanan zorluğu Temmmâm Hassân'ın da yaşadığını söylemek yerinde olacaktır.⁸⁹ Örneğin, Temmmâm Hassân, aynı sıygaya sahip sıfat ve isimleri ayırırken sıfatların tasrif edilebilirliğine vurgu yapmış; ancak isim grubunda yer alan mîmiyyât (ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlet) ve mastarların da aynı özelliğe sahip olduğunu belirtmek zorunda kalmıştır. Yine sıfatların müştak olma özellikleriyle isimlerden ayrıldığını ifade eden Temmmâm Hassân, mîmiyyât grubundaki kelimeleri, müştak oldukları halde isim türüne dâhil etmiştir. Benzer şekilde, sıfatların fiil gibi amel etme ve cümle içinde zaman bildirme (ez-zemenu'n-nahvî) özellikleri ile isimlerden ayrıldığını belirten Temmmâm Hassân, cins isim ile sıfatı kesin olarak ayıran bu argümanı, mastarların da söz konusu özelliklere sahip olmaları nedeniyle, isim grubu altındaki bütün kelimeleri kapsayacak genel bir kural haline getirememiştir.

Temmmâm Hassân'ın, kelime tasnifinde ilgili türe ait bütün kelimeleri kapsayıcı genel ölçütler belirleme hususunda yaşadığı zorluk, zamir-isim ve zarf-isim ayırımında da görülmektedir. Zamirlerin ve zarfların mebnî olması ve muayyen bir müsemmaya delalet etmemesi, Temmmâm Hassân tarafından vurgulanmakta; ancak söz konusu iki özelliğin isim grubunda yer alan mübhem isimlerde de bulunduğu görülmektedir. Şu halde, klasik tasnife ve bu tasnifin kuruluşuna ilişkin Temmmâm Hassân tarafından dile getirilen itirazların en güçlü dayanağı, kapsam geçerliliği bakımından tartışmalı hale gelmekte, isme ait ayırt edici özelliklerin ve dolayısıyla sıfat, zamir ve zarf gibi kelimeleri isimlerden farklı kılan özelliklerin yalnızca cins isimler için geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁰ Bu durumda mîmiyyât, mastarlar ve mübhem isimlerin de isim dışında kelime türleri olarak kabul edilmeleri gerekecektir. Zira Temmmâm

⁸⁹ Temmmâm Hassân'ın yaklaşımı, tasnifte kullandığı yöntemin uygulanma şekli açısından eleştirilmiştir. Biçimsel ve anlamsal özelliklerin bir arada dikkate alınması üzerinden kurguladığı yaklaşımı, Temmmâm Hassân'ın devam ettiremediği ve kelime türlerinin birçoğunda anlamsal özellikleri ön plana çıkardığı ifade edilmiştir. Bkz. eş-Şerîf, Muhammed Salâhuddîn, "en-Nizâmu'l-Lugavî beyne's-Şekli ve'l-Ma'nâ min Hilâli Kitabi Temmmâm Hassân el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ", *Havliyyâtul-Câmiati't-Tûnisîyye*, Sayı: 17, 1979, s. 211-212.

⁹⁰ Temmmâm Hassân'ın, isim ile aralarında hem biçim hem de işlev açısından benzerlikler bulunan sıfat, zamir ve zarfı müstakil kelime türleri olarak kabul etmesinin tartışmaya açık bir görüş olup yeniden değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiş, söz konusu kelimeleri isim kabul eden klasik tasnifin bilimsel kuralda bulunması gereken güçlülük ve ekonomiklik özelliklerine sahip olduğu ifade edilmiştir. er-Râcihi, Abduh, "en-Nazariyyâtul-Lugaviyyetu'l-Muâsıra ve Mevkîfuhâ mine'l-Arabiyye", *Temmmâm Hassân Râiden Lugaviyyen* içinde, haz: Abdurrahman Hasan el-Ârif, 255-256.

Hassân'a göre kelime türlerinin tespiti için biçimsel ve anlamsal birtakım farklılıklar yeterli olmakta, kelimelerin her bir ölçüt itibariyle farklılık göstermesi gerekmemektedir.

Temmmâm Hassân'ın fiil isimleri (esmâu'l-ef'âl) konusundaki yaklaşımı, esas ve sonuç itibariyle sıfat, zamir ve zarf konularındaki yaklaşımı ile aynıdır. Ancak fiil isimlerinin isim grubunda değerlendirilmesi gerektiği konusunda klasik dönem nahiv bilginleri arasında görüş birliği sağlanmamış, bu kelimeleri fiil kabul eden nahiv bilginleri de olmuştur. Dolayısıyla Temmmâm Hassân'ın söz konusu kelimeler için yeni bir tasnif arayışına girmesi, mevcut görüş ayrılıklarından bağımsız değildir. Benzer tartışmalar, taaccüb ve medih-zem ifadeleri için de geçerlidir. Temmmâm Hassân'ın havâlif başlığı altında bir araya getirdiği kelimelerin ayrı bir tür oluşturduğuna dair sunduğu gerekçeler, sıfat, zamir ve zarf konusundaki gerekçelerden güçlü gözükmektedir. Çünkü havâlif türündeki kelimeler, tasrif ve isnad cetvellerine tabi olmama özellikleri ile fiillerden, inşâî ifadeler olup ifsâh (duygulanım ve etkilenme) belirtmeleri yönüyle de bütün kelime türlerinden ayrılmaktadır. Diğer kelime türleri arasında bu özelliklere sahip herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Bu da bir kelime türü olarak havâlif tanımlamasını, kapsam geçerliliği bakımından yeterli kılmaktadır. Diğer bir açıdan, sıfat, zamir ve zarfların müstakil kelime türleri olarak değerlendirilmesi durumunda karşılaşılabilecek eleştiriler, havâlif adı altında yeni bir kelime türü belirlenmesi durumunda söz konusu olmamaktadır. Bu kelimelerden hâlifetu'l-ihâle için klasik dönemde ismu'l-fiil adının kullanılmış olması ve söz konusu kelimelerin lafızca isim, anlamca fiil kabul edilmesi, Temmmâm Hassân'ın, nahiv bilginlerinin üçlü tasnif konusunda yanlış bir biçimde ısrar ettikleri yönündeki eleştirisini haklı çıkarır mahiyettedir. Öyle ise denilebilir ki Temmmâm Hassân'ın söz konusu kelimelere ilişkin iki tespiti yerinde gözükmektedir. Bu tespitlerden birincisi, havâlif türündeki kelimelerin ne lafız ne de anlam açısından fiil kabul edilebileceğidir. İkinci tespit, bu kelimelerle isnâd ilişkisi oluşturan kelimelerin fâil olmadığıdır. Dolayısıyla, hâlife grubundan kelimelerin yer aldığı cümlelere, fiil veya isim cümlesi şeklinde anlam verilmesi yanlıştır. Buna göre, *بَعْدَ الْعَقِيقِ* "Heyhat! el-'Akîk ve ehli ne kadar uzak!" cümlesi, *هَيْهَاتَ الْعَقِيقُ وَمَنْ بِهِ* "el-'Akîk ve ehli uzak düştü" cümlesi ile karşılanamayacağı gibi *بَعِيدُ الْعَقِيقِ* "el-'Akîk ve ehli uzaktır" gibi bir bildirim cümlesi ile de aynı anlama gelmeyecektir.

Temmmâm Hassân'ın, klasik tasnifte herhangi bir kelime türüne karşılık gelmeyen ve ortak özelliklere sahip birtakım kelimeleri belirtmek için kullanılan edat kavramını belirli özelliklere sahip kelimeleri ifade eden ayrı bir tür olarak değerlendirmesi kabul edilebilir gözükmektedir. Bu sayede klasik tasnifteki *harf türünden edatlar-isim türünden edatlar* ayrımı ortadan kalkmış olmaktadır. Ancak söz konusu ayırım, Temmmâm Hassân'ın tasnifinde yerini zorunlu olarak diğer bir ayırma (aslı edat-muhavvel edat) bırakmıştır. Çünkü Arap dilinde

kelimeler kendi işlevleri dışında -zarfin edat olarak kullanılması gibi-kullanılabilmektedir. Temmâm Hassân'ın kelimeleri tür ve işlev olmak üzere iki açıdan değerlendirmesi ve herhangi bir kelimenin farklı türden bir kelimenin işlevini yerine getirmesi olgusuna vurgu yapması, yaptığı kelime tasnifinde işlevin belirleyici olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

el-Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd, *Kitabu'l-Halel fî Islâhi'l-Halel min Kitabi'l-Cumel*, Tahkik: Said Abdulkerim Seûdî, y.y., ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelusî, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, I-V, Tahkik: Receb Osman Muhammed, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1998.

el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru'l-Arabiyye*, Tahkik: Muhammed Behcet el-Beytar, el-Mecmeu'l-İlmî el-Arabî, Dimeşk, ts.

----- *Nuzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2003.

----- *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf*, I-II, (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in el-İntisâf mine'l-İnsâf'ı ile birlikte), Dâru't-Talâi', Kahire 2009.

Enîs, İbrahim, *Min Esrâri'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire 1978.

Güler, İsmail, "Arapçada İsnad ve Eksilteli Yapılara Bazı Yeni Yaklaşımlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 1, Bursa 2013.

Gürkan, Nejdî, "Arapça'da El Takısı ve Fonksiyonları", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 18, 2004.

el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ilâ Marifeti'l-Edîb*, I-VII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.

Hassân, Temmâm, *Menâhîcu'l-Bahs fî'l-Luga*, Kahire 1955.

----- *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ 1994.

----- *el-Usûl Dirâse Epistemulûciyye li'l-Fikri'l-Lugavî inde'l-Arab*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000.

----- *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfiyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000.

----- *el-Usûl*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000.

----- *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000.

----- *Makâlât fî'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2006.

----- *İctihâdât Lugaviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2007.

----- *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'an Dirâse Lugaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'anî*, Âlemu'l-Kutub, Kahire 2009.

İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah b. Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-IV, (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in Minhatu'l-Celîl'i ile birlikte), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ts.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkik: Ömer Faruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Meârif, Beyrut 1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddin Abdullah b. Yusuf, *Şerhu Şuzûri'z-Zehab fî Marifeti Kelami'l-Arab*, (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in Muntehe'l-Edeb'i ile birlikte), Dâru't-Talâi', Kahire 2004.

İbn Ufûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbilî, *el-Mukarrib*, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemaluddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, I-IV, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1950.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fî'n-Nahv*, I-III, Tahkik: Abdulhuseyin el-Fetelî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1996.

İmer, Kâmile-Kocaman, Ahmet-Özsoy, Sumru, *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul 2013.

Muhammed Halîfe, ed-Dennâ', "Temmmâm Hassân Muessilen li't-Turâsi'l-Lugavî", *Temmmâm Hassân Râiden Lugaviyyen* içinde, haz: Abdurrahman Hasan el-Ârif, Âlemu'l-Kutub, 2002.

el-Mahzûmî, Mehdî, *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luga ve'n-Nahv*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1958.

Mecdûb, İzzeddin, *el-Minvâlu'n-Nahviyyu'l-Arabî Kurâe Lisâniyye Cedîde*, Dâru Muhammed Ali el-Hâmî, Susa 1998.

Medkûr, İbrahim, "Aristo Mantığı ve Arap Grameri", Çeviri: Bünyamin Aydın-Yunus Emre Akbay, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 32, Isparta 2014/1.

el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Muktedab*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abdulhâlîk Udayme, Kahire 1994.

Nahle, Mahmud Ahmed, *el-İsmu ve's-Sıfatu fî'n-Nahvi'l-Arabî ve'd-Dirâsâti'l-Ûrubbiyye*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1994.

er-Râcihî, Abduh, "en-Nazariyyâtu'l-Lugaviyyetu'l-Muâsıra ve Mevkıfuhâ mine'l-Arabiyye", *Temmmâm Hassân Râiden Lugaviyyen* içinde, haz: Abdurrahman Hasan el-Ârif, Âlemu'l-Kutub, 2002.

er-Radî, Radyuddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I-IV, Tashih: Yusuf Hasan Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Bingazi 1996.

es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, I-IV, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kum 1371/1952.

es-Sâkî, Fâdıl Mustafa, *Aksâmu'l-Kelami'l-Arabî min Haysu's-Şekli ve'l-Vazîfe*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1977.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab*, I-V, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh, *Şerhu Kitabi Sîbeveyh*, I-V, Tahkik: Ahmed Hasan Mehdelî, Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Hem 'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem 'i'l-Cevâmi'*, I-III, Tahkik: Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

----- *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ts.

eş-Şerîf, Muhammed Salâhuddîn, "en-Nizâmu'l-Lugavî beyne's-Şekli ve'l-Ma'nâ min Hilâli Kitabi Temmâm Hassân el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ", *Havliyyâtu'l-Câmiati't-Tûnisiyye*, Sayı: 17, 1979.

et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istulâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnan Nâşirûn, Lübnan 1996.

el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn, *Mesâil Hilâfiyye fi'n-Nahv*, Tahkik: Muhammed Hayr el-Hulvânî, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut 1992.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *el- İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, Tahkik: Mâzin el-Mubarek, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal fî İlmi'l-Luga*, (Muhammed Bedruddin'in el-Mufasssal fî Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal'ı ile birlikte), Takdim: Muhammed İzzuddin, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990.

DUYGULARIN EVRİMİ

Tuğba TORUN*

Öz

Sevinç, üzüntü, korku, güven, mutluluk vs. gibi duyguları biyolojik evrim teorisine dayanarak açıklama gayreti duyguların evrimine dair bir literatür oluşmasına yol açmıştır. Duyguların evrimi konusu doğrudan biyolojik evrimle alakalı olup daha çok insanın biyolojik yapısıyla birlikte ahlaki ve duygusal yönünün de evrim geçirdiğini düşünenler tarafından tartışılan bir konudur. Buna göre genelde memeliler özelde ise insanın duygularının evrimsel ilerleme sonucunda bugünkü kompleks yapısına ulaşmış beyin ve sinir fonksiyonlarının bir ürünü olduğu; diğer bir ifadeyle duygu dünyamızda olup biten her şeyin temelinde beyindeki sinirsel etkileşimlerin bulunduğu kabul edilmektedir. Böyle bir kabul ise zihinleri insanoğlunun duygu potansiyelini hayvanlardan tevarüs edip etmediği ile insanın diğer gelişmiş memelilerle paylaştığı ortak duygusal özelliklerin neler olduğuna yönelik sorular sormaya sevk etmektedir.

Anahtar kelimeler: Darwin, biyolojik evrim, duyguların evrimi.

Evolution of Emotions

Abstract

Efforts to define emotions such as happiness, sadness, fear, anger based on biological evolution have led to the development of a literature regarding the evolution of emotions. The issue of evolution of emotions is directly related to biological evolution and is, in fact, often discussed by those who hold the view that humans have evolved morally and emotionally, along with an evolution in their biological features. It is there fore acknowledged that as in other mammals, the emotions of humans are produced by a variety of functions of the brain and the nerves which have evolved into a far more complex structure today; in other words, an interactive neural network is mainly responsible for all that happens in our emotional world. Such a view, however, will motivate us to inquire whether the potential range of human emotions are descended from animals and what different emotional features people have in common with other mammals are.

KeyWords: Darwin, biological evolution, evolution of emotions.

* Dr. Vaize, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ataşehir Müftülüğü.

A- Giriş

Duyguların Evrimi başlıklı bu makalenin içinde insanın sevgi, güven, korku gibi temel duyguları başta olmak üzere duygularının evrimsel süreç içinde nasıl ortaya çıktığı ve bu duyguların kaynağında hangi biyolojik ve psikolojik fonksiyonların bulunduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Söz konusu duyguların açıklanmasında hareket noktasını ise evrimci görüş oluşturacaktır. Duyguları evrimsel perspektif içerisinde anlamaya çalışırken duyguların tabiata nasıl yerleştiği, evrimsel süreç içerisindeki hangi durumların hayvanlardan başlayarak insanoğlunun birtakım duyguları kazanmasına yol açtığı ve insanın sahip olduğu duyguların aynısı veya benzerlerine hayvanların da sahip olup olmadığı gibi sorulara cevap aramak bu konunun temel alt başlıklarıdır.

Her ne kadar evrimsel varoluş düşünce tarihi boyunca birçok filozof tarafından ileri sürülmüş olsa da bugün evrim teorisi denildiğinde akla gelen ilk isim Darwin'dir. Bunun sebeplerinden biri onun ortaya koyduğu evrim teorisinin kuşatıcılığıdır. Darwin sadece canlıların biyolojik değişim ve dönüşümünden söz etmeyip aynı zamanda onların taşıdığı her bir niteliğin biyolojik evrimle ilişkisini kurmuş böylece duygu, davranış, ahlaka da kendi sistemi içinde yer vermiştir. Bundan dolayı bu makalenin sınırları içinde yukarıdaki soru/sorunlara cevap aranırken hareket noktası Darwin ve onun *The Expression of the Emotions in Man and Animals* isimli eseri olacaktır. Bu eserin merkeze alınmasının en önemli sebebi, isminden de anlaşılacağı üzere, insan ve hayvan duygularının açıklandığı, onların ortaya çıkışında etkili olan şartların ele alındığı bir çalışma olmasıdır.

B- Duyguların Evrimi

Duyguların da biyolojik evrimin ürünü olduğuna yönelik fikirler insanın daha çok tinsel yönüyle ilişkili olan his dünyasının biyolojik düzlemde değerlendirilmesini ihtiva eder. Elbette insanın ruh ve beden dünyası karşılıklı etkileşim içindedir dolayısıyla hislerin bedende ağlama, gülme, korkma gibi somut yansımaları söz konusudur. Ancak evrimci perspektifte bu etkileşime ve bütün varoluşun olgulardan hareketle açıklanmasına bağlı olarak söz konusu iki yapının birbirinden ayırdıkları sınırlar çok açık değildir. Diğer bir ifadeyle evrim maddi-manevi yönünü ayırt etmeden bir bütün olarak insanın ve memelilerin varlık buluşunu anlatır. Örneğin kutsal kitaplardaki "Tanrı insanı önce topraktan/balçıktan/çamurdan yarattı ve sonra ona ruhundan üfledi" ifadesinde olduğu gibi bir zamansal ve niteliksel ayrımın evrim teorisinde bulunmadığı; dolayısıyla beden ve ruhun iç içe geçmiş bir yapı gösterdiği veya her ikisinin de hem eşzamanlı hem de bir bütün olarak oluştukları söylenebilir.

Yine evrimin penceresinden duyguları açıklamaya yönelik çabalarda dikkati çeken bir başka husus memeliler grubuna dahil olan hayvan ve insan arasındaki duygusal ortaklık veya farklılığın sınırlarındaki belirsizliktir. Buradan hareketle eğer insanoğlu duygu potansiyelini hayvanlardan miras almışsa bu iki

tür arasındaki duygusal ortaklık ve farklılığın sebebinin ne olduğunun sorulması gerekir. Buna verilebilecek en tutarlı ve geçerli cevap, insanımsuların bulunduğu evrim basamağındaki hayvan türünün insanlarla paylaştığı ortak duygu ve davranışların evrimin varlığına, farklılıkların ise beynin evrimi ve sinir yapısındaki değişmelere işaret ettiği şeklinde olacaktır. Şöyle ki ilk insansılar/maymunların beyin ve sinir yapıları üzerinde doğal seleksiyonun sebep olduğu değişmeler ilk olarak bu canlıların zor çevre şartlarıyla karşılaşmasıyla başlamış, bunun sonucunda onların fiziksel üstünlüğü ve ilk limbik sistemleri yavaş yavaş değişmiştir. Böylece insanın duygusal potansiyelinin evrimi gerçekleşmiştir ki bu evrimin ilk aşamasında duyguların kontrol edilmesi yer almaktadır.¹

İnsan vücudunun en kompleks organı olan beyin, insandan önceki memeli beyninin aşamalı evrim ve gelişiminin bir sonucudur. İnsan beyni, içinde ilk memelilerden bu yana bütün memelilerde ortak olan ve bu sebeple memeli beyni olarak da isimlendirilen hipotalamusu ihtiva eder. Ayrıca içinde hipotalamusun ve farklı görevleri yürüten çeşitli kısımların bulunduğu limbik sistem, daha çok hayatta kalmayı sağlayan dürtü, içgüdü ve ihtiyaçların doğuşundan karşılanmasına kadar olan sürecin yöneltildiği ve böylece duygusal hareketliliğin kontrol edildiği yerdir. Yani yeme-içme, korku, öfke, merak veya endişe, cinsellik, haz gibi temel duygular burada ortaya çıkar. Örneğin bir tehlikeyle karşılaşan memelinin hayatta kalması için yapması gereken şeye dair istek ve dürtüyü oluşturan beyindeki limbik sistemdir.²

Evrim sürecinde insanın en önemli ve eşsiz kapasitesinin duygu çeşitliliği ile onların kontrol edilmesi olduğu ileri sürülmektedir. Bir görüşe göre insanın da dahil olduğu bütün memelilerde duyguların kontrol edilmesi en zor davranıştır.³ Birbirinden farklı biçimlere sahip bu duygu kabiliyeti bilinç ve irade tarafından ortaya konulan hayatın her alanındaki çeşitliliklerin diğer bir ifadeyle düşünce, organizasyon, kültür gibi insan etkinliklerinin farklı biçimlerinin de temelinde yer almaktadır.⁴ Duyguların evrimine dair yapılan çalışmalarda hareket noktasını “Duygu nedir?” sorusu oluşturmaktadır.⁵ Evrimci psikologların da sorduğu bu

¹ Jonathan H. Turner, *On the Origins of Human Emotions*, Stanford University Press, California, 2000, s. 20.

² Bernard Campbell, *Human Evolution*, Rutgers-The State University Press, New Jersey, 2009, bs. 4, s. 68.

³ Kurt Kotrschal, “Emotions Are at the Core of Individual Social Performance”, *Emotions of Animals and Humans, Comparative Perspectives*, ed.: Shigeru Watanabe, Stan Kuczaj, Springer, Tokyo, 2013, s. 8.

⁴ Turner, *On the Origins of Human Emotions*, s. 85.

⁵ İngilizce literatürde Türkçedeki duygu, his kelimesine karşılık gelen iki farklı kelime kullanılmaktadır. Bunlar “emotion ve feeling”dir. Bazı psikolog ve sinirbilimciler bu ikisini birbirinden farklı tanımlarken bazıları iki kavramı ayırmamaktadır. Farklı olduğunu söyleyenlere göre “emotion” bir olay karşısında bireyin bilinçsizce gösterdiği

soruya verilen cevaplardan birinde “Her bir duygu, bir organizmanın bilişsel, fiziksel ve psikolojik tecrübe ve davranışa aniden uyum sağlamasına yardım eden özelleşmiş bir durumdur” tanımına yer verilmiştir.⁶ Doğal seleksiyonun da etkili olduğu bu süreçte böylece organizma çevresindeki tehdit ve fırsatlara karşılık verme kapasite ve eğilimini artırma yollarını elde etmiştir.⁷

Buna göre duygular meydana gelen olaylara uyum sağlamaya yardım eden, olaylara göre davranışları şekillendirerek uyum sürecini kolaylaştıran yaşantılar olmaktadır. Nitekim duyguları davranış biçimlerine göre sınıflandıran Darwin’in nazarında gerek fiziksel hisler gerekse bilişsel hisler heyecan ve hareketliliğe yol açanlar, tükenmişlik duygusuyla pasif davranmaya itenler ile bu ikisi arasında bir tutuma sebep olanlar şeklinde üç gruba ayrılmaktadır. Öfke, sevinç gibi enerji ihtiva eden duygular hareketliliğe yol açarlar ve bunların ortaya çıkmasında alışkanlıkların önemli bir etkisi vardır. Aşırı derecedeki acı ve korku ise insanı hareketsiz bırakan, tükenmişlik hissettiren depresif duygulardır. Bunlara ilaveten herhangi bir heyecan veya depresif davranış niteliği taşımayan, daha içsel olan dolayısıyla dışarıdan nötr ifadeler sergileyen sevgi, şefkat gibi duygular vardır. Bütün bunların yanında anlaşılamayan ve açıklanamayan pek çok duygu ve davranışın varlığı da bir gerçektir.⁸

Darwin’in biyolojik evrim içinde ve onun bir parçası olarak ele aldığı duyguların evrimi hakkında yazdığı *The Expression of Emotions in Man and Animals* isimli eserde o, duyguların içgüdüsel olduğuna ve hayvanlardan tevarüs edildiğine vurgu yapmış; davranışlara eşlik eden veya onları ortaya çıkaran duyguları açıklamıştır. Düşünür insan ve bazı hayvanlarda gözlemlenen anlamlı eylemlerin hem orijin hem de gelişiminin açıklanmasında üç ilke tespit etmiştir.

Bunlardan birincisi doğal alışkanlık diye adlandırılabilir türden davranışlardır. Bireylerin herhangi bir şeye karşı hissettikleri arzu ve duyguyu tatmin etmek için yaptığı eylemi sık sık tekrarlaması, zamanla o duygu ve arzu ile eylem arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin otomatikleşmesine, arzunun hissedildiği anda eylemin kendiliğinden ortaya çıkmasına, dolayısıyla herhangi bir beklenti

fiziksel tepki; “feeling” ise bu bilinçsiz tepki sonucunda ortaya çıkan duygu olarak açıklanmıştır. Bu durumda gayri ihtiyari verilen tepkiler “emotion”, bu tepkilerin bireyde yarattığı korku, öfke, heyecan vs. duygular ise “feeling” ile adlandırılmaktadır. Bkz. Shigeru Watanabe, Stan Kuczaj (ed.), *Emotions of Animals and Humans, Comparative Perspectives*, Springer, Tokyo, 2013, s. vi.

⁶ Randolph M. Nesse-George C. Williams, *Why We Get Sick, The New Science of Darwinian Medicine*, Vintage Books, New York, 1995, s. 210.

⁷ Linda Mealey, “The Sociobiology of Sociopathy: An Integrated Evolutionary Model”, *The Maladapted Mind, Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*, ed.: Simon Baro-Cohen, Psychology Press, Hove, 1997, s. 136.

⁸ Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* John, Murray Publishing, London, 1872, s. 349-350.

veya fayda düşünülmezsizin o davranışların gerçekleştirilmesine yol açabilmektedir. İkinci ilke ise alışkanlık haline gelen davranışların tam tersi eylemde bulunmaktır. Buna göre, bütün yaşam boyunca kazanılan pratikler bazı davranışları insanda yerleşik hale getirir. Tecrübe yoluyla alışkanlık haline gelen bu davranışlar ilk prensipteki arzu ve duyguların istekleri doğrultusunda davranma alışkanlığıyla birbirine terstir. Bir anlamda içgüdüsel veya tabii olan davranışlar zamanla yaşam tecrübesinin ürünü iradeli davranışlara dönüşür. Her iki durumda da zihnin farklı bir bölgesinin uyarılmasına bağlı olarak ilk durumda bireyde içgüdüsel hisler veya arzular baskın olurken ikincisinde arzuların tersine bir istek uyanarak “yapmam gerekir veya yapmamam gerekir” düşüncesine uygun iradeli eylemler yapılır. Bu ahlak felsefesinin önemli tartışmalarından olan “is (dir)’den ought (meli/malı) çıkar mı?” sorusuyla ilgilidir. Bireyde arzu ile tecrübe ürünü alışkanlıklardan hangisinin daha baskın olduğu ise en fazla tekrarlanan veya yapılan davranışa göre değişmektedir. Nitekim bunu, tabii duygu veya dürtülerini kontrol etmeyi, onları her ortaya çıktıklarında değil de dengeli ve gerektiğinde fayda temin edecek biçimde kullanmayı öğrenememiş, bu yönlerini iradesine tabi kılamamış insanların doğal dürtülerinin etkisi altında hatta esiri olarak yaşadıklarına dair sosyal hayattaki gözlemler desteklemektedir. Bu da birinci ilkeye uygun bir hayat demektir. Buna mukabil kişinin bu dürtülerini kontrol edebilmeyi öğrendiği durumda ise ikinci ilkeye göre şekillenmiş bir hayat öne çıkar. Üçüncü ilkede ise sinir sisteminin, bu sistemde de omurilik sisteminin uyarılması sonucu meydana gelen davranışlardan söz edilmektedir. Bu durumda sinir hücrelerinin hem birbirleriyle hem de vücudun diğer organlarıyla ilişkisi sinir gücüne bağlı hareketlerin yönünü de belirlemektedir. Ancak bu sinirsel hareketlerin takip ettiği istikamette alışkanlıkların etkisi tamamen ortadan kalkmadığı için günlük hayattaki pek çok eylemin alışkanlıklarla veya tabii temayülle doğrudan ilişkili olma durumu devam eder.⁹ Aniden veya kısa süreli düşünceler sonucunda verilen kararların pek çoğuna akıl ve iradenin hakim olduğu düşünülse de aslında onların gerisinde alışkanlıkların yönlendirmesinin bulunduğu da inkar edilemez.

Darwin’e göre, duyguların dışı vurumu olan yüz ve beden diline ait ifadeler insanların huzur ve iletişimi için gereklidir; çünkü bunlar karşılıklı ilişkileri belirler. Bireyler, iletişim kurduğu insanın jest ve mimiklerine göre ona karşı sevgi ve güven veya korku ve endişe hissederek kendisine bir davranış haritası çizer. Örneğin yeni doğmuş bir bebeğin ilk duygularının şekillenmesinde annenin jest ve mimiklerinin önemli bir etkisi vardır. Yine bebeğin güzel bir davranışını annenin gülümseyerek onaylaması ya da kötü bir şey yaptığında kaşlarını çatarak onaylamaması gibi mimikler bebeğin doğru davranışlarını pekiştirmektedir. Dolayısıyla duygu ve düşüncelerin en doğal ve gerçekçi biçimde dışarı yansımaları jest ve mimikler yoluyla gerçekleşmektedir.¹⁰ Bununla birlikte

⁹ Darwin, *The Expression of the Emotions*, s. 348-349.

¹⁰ Darwin, *The Expression of the Emotions*, s. 365-366.

yüz ve beden hareketlerinin, duygusal ve bunların kaynağı olan zihinsel durumları da doğrudan veya daha gerçekçi bir biçimde yansıttığı da ifade edilmektedir. Duygusal ve zihinsel durumların en açık ve saf hali üzerinde konuşabilmek için ise yine bebeklerin hareketlerinin izlenmesi doğru sonuca ulaşmaya yardım edebilir. Nitekim Darwin, yeni doğanların duygularını doğrudan ifade ettiklerini, duygularının en samimi göstergesinin yüz ifadeleri olduğunu ancak ileri yaşlarda bu saf ve samimi ifadelerin maskelendiğini söylemektedir.¹¹ Bu maskelerin kullanılmasında ise zihin devreye girmektedir. Aynı şekilde ani gelişen durumlarda insanların ilk tepkileri daha doğal dolayısıyla duyguları daha aşikar görülebilir iken planlı ve zamana yayılan durumlarda bireyler, kendileri için faydalı olduğunu düşündükleri ifadeleri kullanmayı tercih edebilmektedir. Ancak gerçek şu ki duyguların gerek doğal yansımalarında gerekse maskeli yansımalarında olsun zihin her zaman işlevsel olup hissedilen duygu ve ortaya çıkan davranışlar zihinle doğrudan ilişkilidir.¹²

Bununla birlikte zihin-duygu-davranış arasındaki ilişkinin bir başka boyutu daha vardır ve o da zihin aldatmalarıyla ilgilidir. Yani insanların yüz veya beden ifadelerini yorumlamada zihin insanları zaman zaman yanıltmaktadır. Mesela bir insanın mimiklerinden çıkarılan mana gerçekte o insanın hakiki niyet veya düşüncesinden farklı olabilir. Bunun sebeplerinden biri, insanların hayal gücünün olguları farklı görmeye, yorumlamaya yol açmasıdır. Yine alışkanlıkların zihinde meydana getirdiği anlam kodları insanları yanlış düşünce ve duygulara sevk edebilmektedir. Ancak bu şekilde hayal gücü veya zihnin olgu hakkında insanı farklı yönlendirmesi durumuna hayvanlarda rastlanmaz, çünkü onlara alışkanlıklar değil içgüdüler hakimdir.¹³

Darwin duyguların insanın huzuru için gerekli olduğunu söylemiştir. Benzer düşüncüyü paylaşan bir başka görüşe göre de her bir duygu organizmanın yaşam mücadelesinde ayakta kalmasına yardım edecek biçimde evrim geçirmiştir. Örneğin fiziksel acı ansızın veya gelecekte ortaya çıkacak silsile zararlardan korunmak için evrilmiş bir kapasitedir. Aynı şekilde endişe duyma çeşitli zarar ve tehlikelerden korunmayı sağlayan bir duygudur. Yorgunluk aşırı çaba sarfetmekten, üzüntü ise çok fazla kayba uğramaktan alıkoyan duygusal tavırlardır. Bunlar bireylerin bir işe veya eyleme motive edilmelerinde duyguların sağladıkları olumlu katkının göstergeleridir. Yine bu örnekler, psikolojik ve zihinsel işleyişte duyguların da etkili olduğuna bir delil teşkil edebilir¹⁴ki nitekim insanın bilişsel kabiliyetlerini kullanmasını tetikleyen asıl gücün duygular olduğu

¹¹ Darwin, *The Expression of the Emotions*, s. 13-14.

¹² Darwin, *The Expression of the Emotions*, s. 14.

¹³ Darwin, *The Expressions of the Emotions*, s. 14-17.

¹⁴ Nesse and Williams, "Are Mental Disorders Diseases?", *The Maladapted Mind*, s. 3.

ileri sürülen görüşler arasında yer almaktadır.¹⁵ Bütün bunların gerçekleşmesini sağlayan beyin ile duygular arasındaki ilişkinin çift yönlü olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki duygusal yaşantılar beynin kimyasal dengesinde birtakım değişikliklere sebep olduğu gibi hastalık ve benzeri sebeplerle beyinde meydana gelen hormonal ve kimyasal değişiklikler de duygular üzerinde hem hissedilme derecesi hem de yansımaları bakımından etkili olmaktadır. Örneğin bütün memelilerde ortak olan ve herhangi bir değişikliğe uğramadan bugün insan beyni tarafından da salgılanmaya devam eden oxytocin hormonunun aile içi veya cinsler arasındaki bağlılık ve sevgi duygusunun oluşmasında etkili olduğu söylenmektedir. Yine bütün memelilerde doğum sonrası kurulan anne-çocuk arasındaki bağ bu hormonun salgılanmasıyla ilgilidir. Ancak bütün omurgalıların bu hormona sahip olması onların çocuklarına karşı en üst seviyede bağlılık veya sevgi hissi taşıdıkları anlamına gelmemektedir.¹⁶

C- Duyguların Oluşmasında Etkili Olan Faktörler

Evrim sürecinde duyguların ortaya çıkmasındaki en büyük etkenin çevresel faktörler olduğu aşikardır. Çünkü bireyin bu faktörlere uyum sağlamak için gösterdiği tavırlar onun evriminin yönünün belirlenmesinde önemli bir unsurdur. Nitekim evrim teorisinin önemli bir ilkesi olan doğal seleksiyon da çevre-birey ilişkisinin uyumuna göre gerçekleşmiştir. Bir diğer faktör ise olaylarla karşılaşma sıklığıdır. Aynı veya benzer durumlar ne kadar çok tekrarlanır ve yaşanır ise ona gösterilen olumlu veya olumsuz duygusal tepkiler de o kadar pekişecektir. Bundan dolayı duyguların ortaya çıkmasında ve bazılarının daha baskın olmasında organizmanın içinde bulunduğu ve çevreye uyumunu sağlayan durumlar ile bunların sürekliliği önemli role sahiptir. Örneğin panik, sosyal korku, cinsel uyarılma gibi duyguların yaşanmasında yırtıcı hayvanların saldırıları ile gruptan dışlanma sonucunda karşılaşılacak tehlikelerin varlığı göz ardı edilemez. Buna mukabil çiftleşme ve çoğalmanın doğurduğu fırsatlarla sık sık karşılaşılmasının hem uyum sağlama hem de korku ve endişe gibi duyguların bastırılmasında olumlu bir yeri vardır. Söz konusu durumlardaki zarar ve fırsatların düzenli aralıklarla yaşanması ise bu duyguların şekillenmesinde pekiştirici rol oynamışlardır.¹⁷

Çevresel faktörlere uyum sağlamanın temelinde bireyin varlığını sürdürme isteği vardır. Dolayısıyla bu isteği mümkün kılacak olan hayatta kalma mücadelesi de duyguların evriminde önemli bir etkidir. Özellikle korku ve endişe hatta öfke gibi duyguların bu mücadelenin bir sonucu olduğu açıktır. Bununla birlikte hayatta kalma isteği hem çatışmayı hem de işbirliğini doğurur. Şöyle ki sınırlı kaynakların çok sayıda kişi tarafından paylaşılacak olması bireyler

¹⁵ Lance Workmanand Will Reader, *Evolutionary Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, s. 331.

¹⁶ Kotrschal, "Emotions Are at the Core", s. 6-7.

¹⁷ Nesseand Williams, "Are Mental Disorders Diseases?", *The Maladapted Mind*, s. 4.

arasında çatışmaya yol açarken bu sınırlı kaynaklara ulaşmak bireyleri aynı zamanda işbirliği yapmaya da sevk edecektir. Hatta doğal hayattaki bu yarış ve işbirliğinden oluşan ikili tavrın vücudun biyolojik işleyişinde görev alan hücreler ile fonksiyonları arasında dahi olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Buna göre hücreler benzer genleri paylaşımlarına rağmen farklı hücrelerde farklı miktarlarda bulunur ve iş görürler. Vücudun kaynakları için birbirleriyle yarışan bu hücreler aynı zamanda işlevlerini devam ettirebilmek için etkili bir işbirliği de kurmak zorundadır. Dolayısıyla işbirliği ve yarış, aynen doğal hayatta olduğu gibi, birbiri ile iç içe geçmiştir. Hayvanlar dünyasında görülen işbirliğinin temelinde hayatta kalma mücadelesinin bulunduğu aşıkardır. Örneğin kuşlar geceleri topluca tünerler ve gündüzleri de beraber uçarlar; böylece yiyecek sıkıntısı çekildiği zamanlarda hayatta kalabilirler. Toplu hareket eden bireyler birbirlerinden yiyecek elde etme metotlarını öğrendikleri gibi yiyeceğin elde edilmesi, kullanılması ve korunması hususunda da işbirliği yapmış olurlar. Yeni hayata katılan bireyler ise sosyal hayatın zorunluluklarını, işbirliği, yardımlaşma ve bunlarla birlikte kendini korumayı bir grup ve aile içinde öğrendiklerinden yaşama şansları daha fazla olmaktadır.¹⁸

Duyguların evriminde biyolojik ihtiyaçlar ve alışkanlıklarla birlikte toplumsal/kültürel şartların etkisinden de söz edilebilir. Bu etki daha çok memeli tabiatına yerleşmiş duyguların şekillenmesinde ve yaygınlık kazanmasında görülebilir. Yine toplumsal kurallar bireylerin bazı duygu ve davranışlarının pekişmesini bazılarının ise pasif kalmasına sebep olur. Örneğin bencillik toplum tarafından hoş görülme ve kınanan bir davranış olduğu için bireyler cömert olma veya yardım etme davranışlarını yapmaya sevk edilirler. Toplumun bu yöndeki baskısı ve yapılmadığı takdirde toplumdaki dışlanma korkusu bireyleri belli davranışları yapmaya zorlar; bu durumun sürekliliği de o davranışların yerleşmesine yol açar. Bu şekildeki duygu ile kültür arasındaki ilişkide de bir çift yönlülükten söz etmek mümkündür. Yani hem duygular sosyal ilişkinin kurulmasına zemin hazırlar hem de mevcut ilişkilerin duyguları etkilemesi sonucunda bireyler karmaşık sosyal hayata uyum sağlar.¹⁹

Düşünürler arasında insanın temel veya ilk duygusunun korku ve öfke olduğu hususunda bir fikir birliği bulunduğundan söz edilebilir. Evrim sürecinin iki önemli ilkesi olan doğal seleksiyon ile hayatta kalma mücadelesi birlikte düşünüldüğünde bunların temel duygular olması oldukça tutarlı ve doğaldır. Yine mutluluk ve üzüntü de ilk duygular arasında kabul edilmektedir.²⁰ Korku, öfke, sevinç ve üzüntünün ilk duygu kabul edilmesi onların bütün tür ve kültürlerde

¹⁸ Donald, M. Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, Cambridge University Press, NewYork, 2003, s. 20.

¹⁹ Kotrschal, "Emotions Are at theCore", s. 4.

²⁰ Turner, *On the Origins of Human Emotions*, s. 67.

ortak olduğu anlamına geldiği gibi diğer bütün duyguların temelinde de bunların bulunduğu işaret etmektedir.²¹

Söz konusu duygulardaki ortaklığın bir sonucu olarak onların ifade edilmesinde de insan ile yakın türü arasında benzerlikler bulunduğu dikkat çekilmektedir. Örneğin korkunun daha ılımlı hali olarak tanımlanan şaşkınlık durumunda insanın kaşlarının tamamen havaya kalktığı; bu durumun gözlerin iyice açılmasına ve görüş alanının maksimuma çıkmasına sebep olduğu gözlenmiştir. Yine bir tehlike anında oradan kaçarken nefes alıp vermedeki zorluğun ağzın açık kalmasını gerektirdiği belirtilmiştir. Maymunların şaşkınlık halinin ifadeleri ise gözlerin açık ancak ağzın kapalı kalmasıdır. İnsanda öfke ifadeleri sınıksız kapalı fakat aşırı hiddetlenmede dişler gözükecek biçimde açık bir ağız, çatık kaşlar, kızarmış bir yüz, öfkenin nesnesine bakılmaması; beden ise her an harekete hazır bir duruş içindedir. Maymunlarda da öfkenin yansımaları olarak benzer dik dik bakışlar, yüzün kızarması, ağzın yaygın duruşundan söz edilmektedir. Üzüntü hissi yüz kaslarının rahatlamasına, yüzün düşmesine, ağız köşelerinin aşağı sarkmasına, kaşların eğilmesine yol açar. Benzer mimiklere insanın en yakın türü sayılan maymunlarda da rastlandığı söylenmektedir.²² Fakat bu gibi korku, öfke ve şaşkınlığın bir başka duyguyu, heyecanı doğurduğu; ya da herhangi bir durum karşısında heyecanlanmanın adı geçen duyguları ortaya çıkardığına yönelik tespit²³ duyguları sınırların etkileşimi veya fonksiyonuyla ilişkilendiren görüşlere temkinli yaklaşmayı gerektirmektedir. Çünkü sınırların mi duyguları yarattığı yoksa duyguların mı sınırları harekete geçirdiği kesin olarak bilinmemektedir. Yani insan bir durum karşısında beyindeki sınırların ilgili komutu sonucunda mı öfke, üzüntü veya sevinç hissetmekte ya da bu durumun onda yarattığı bazı duygusal hisler mi sınırları uyarmakta sorusunun cevabı açık değildir.

D- Değerlendirme

Duyguların evrimine dair bu makalenin ortaya koyduğu en önemli sonuç, duyguların memelilerin hayatta kalmasını sağlayan en önemli güç olduğudur. Çünkü bu duygusal tepkiler vasıtasıyla memelilerin kendilerini hem çevreden gelen zararlardan korudukları hem de bu yolla çevreye uyum sağladıkları düşünülmektedir. Yine buraya kadar anlatılanlardan hareketle ileri sürülebilir ki insan ile diğer memeliler arasında özellikle de beyin yapısında önemli benzerlik

²¹ Charles D. Laughlin, Jason Throop, "A Biogenetic Approach", *Biocultural Approaches to the Emotions*, ed. Alexander Laban Hinton, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 343.

²² Paul E. Griffiths, *What Emotions Really Are*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, s. 49.

²³ Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, s. 98.

olduğuna yönelik tespit;²⁴ beyindeki duygulanma ve taklit etme potansiyelinin merkezi olan amygdala bölgesinin bütün memelilerde bulunması;²⁵ bu taklit yeteneğinin hemen hemen çocuklardakine yakın derecede yavru şempanzelerde de gözlemlenmesi;²⁶ oxytocin gibi bazı hormonların insanın da dahil olduğu memeli türünde var olması ve hepsinde işlevsel sonuçlarının aynı olması gibi ortaklıklar duyguların evrimin ürünü olduğu düşüncesini destekleyici niteliktedir.

Buradan anlaşılmaktadır ki evrimsel açıdan ilk veya basit duygular ilk memelilerden beri vardır ve insanoğlu duygu potansiyelini bu memelilerden miras almıştır. İleri sürülen bu fikrin en önemli delili ise beynin yapısında ve işleyişinde bulunmaktadır. Şöyle ki incelenen bütün memelilerin beyinde ortak bir parça bulunduğuna işaret edilmektedir. Hipotalamus ismi verilen bu parçanın temel fonksiyonu bireylerde doğal dürtü ve ihtiyaçları ortaya çıkarması ve bunların karşılanması yönünde bir eğilim oluşturmaktır.²⁷ Doğal dürtü ve ihtiyaçlar denilince ise yeme-içme, üreme, barınma ve güven gibi durumlar akla gelmektedir. Çünkü bu ihtiyaçlar canlıların hayatını devam ettirebilmesinin asgari şartlarıdır.

Yukarıda ifade edildiği gibi psikoloji ve etolojinin memelilerde var olan temel duyguların öfke, korku, cinsellik, yeme-içme ve sevgi olduğu yönündeki tespitleri duyguların evrimini dolayısıyla insanoğlunun evrimsel geçmişini gösterdiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim klasik İslam felsefesinde de bu duyguların bazıları nebati ve hayvani nefsin özellikleri arasında sayılmaktadır. Yeme-içme ve üremenin nebati nefis, öfkenin hayvani nefis basamağı olarak belirlenmesinden²⁸ çıkarılabilecek sonuçlardan biri ister teolojik isterse evrimci yaklaşım kabul edilsin insanoğlunun evrendeki diğer canlılarla bazı ortak

²⁴ Harry J. Jarison, “The Evolution of Diversity in Brain Size”, *Development and Evolution of Brain Size: Behavioral Implications*, ed.: Martine E. Hahn, Craig Jensen, Bruce C. Dudek, Academic Press, New York, 1979, s.30.

²⁵ Joseph E. LeDoux ve Daniela Schiller, “The Human Amygdala, Insights From Other Animals”, *The Human Amygdala*, ed.: Paul J. Whalen, Elizabeth A. Phelps, The Guilford Press, New York, 2009, s. 54-55.

²⁶ M. Myowa-Yamakoshi, “How and When Do Chimpanzees Acquire the Ability to Imitate”, *Cognitive Development in Chimpanzees*, ed.: T. Matsuzawa, M. Tomonaga, M. Tanaka, Springer, Tokyo, 2006, s. 222-224.

²⁷ Hipotalamusun fonksiyonları ile ilgili bkz. http://www3.istanbul.edu.tr/itf/fizyoloji/Ogretim_Uye_ve_Yardimcileri/Ziya_Ziylan/hipotalamus.pdf. 10.01.2016; 12:53.

²⁸ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1983, s. 43, 78. Örneğin Farabi insanda nebati, hayvani ve insani güçlerin varlığından söz etmiş; nebati güçlerin besleyici, yetiştirici ve doğurucu, hayvani güçlerin ise hareket ve idrakten oluştuğunu söylemiştir. Aynı fikirler İbni Sina’da karşımıza nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç türlü nefis olarak çıkar. Nebati nefis besleyici, geliştirici ve doğurucu; hayvani nefis ise hareket ve idrak etme özellikleriyle tanımlanmıştır. Benzer düşünceleri İbni Rüşd’de de bulmaktayız.

özelliklere sahip olduğudur. Ancak şu da bir gerçektir ki gerek bu duygusal ortaklıklar gerekse biyolojik ortaklıklar insanın varoluş serüvenini bilimsel açıdan açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Biyolojik evrimin kabul edilmesi halinde duyguların evrimin bir ürünü olduğu ve onların insana memeli atalarından miras kaldığına inanılması tutarlı ve mantıklı bir düşünce olacaktır. Fakat evrime inanılmaması durumunda bazı hayvanlarla paylaşılan bu ortaklığın nasıl açıklanacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.

Aynı şekilde insanın diğer memelilerle duygusal ortaklığı olması, onlardan bazı şeylerin gelişerek insana aktarılması “İnsanı insan olmaktan çıkarır mı?” sorusunun sorulmasını gerektirir. Bu sorular “İnsanın duygularını kontrol edebilme yetisinin bir anlamı yok mudur?”, “Duygularını faydasına olacak şekilde ya da inançlarına uygun bir biçimde yönlendirmesi, kabul ettiği değerleriyle doğal duygularına sınır ve yön tayin etmesi insanın en önemli özelliği değil midir?” ve “Bütün bunların yapılabilmesini mümkün kılan akıl ve irade gücü insanın gerçek alamet-i farikası değil midir?” diye devam ettirilebilir.

Bu sorulardan hareketle düşünüldüğünde insanı tanımlayan temel niteliklerin neler olduğu da ortaya çıkmaktadır aslında. Yani bir canlıyı insan kılan veya insanı insan yapan temel unsur ahlak sahibi olması,²⁹ bir diğer ifadeyle akıl ve iradesini kullanarak ahlakını oluşturan değer sistemini biyolojik-sosyolojik hayatındaki ihtiyaçların karşılanmasında rehber edinmesi ve benimsediği değer ilkelerine göre yaşamasıdır. Bundan dolayı eğer evrim teorisinin insanın maddi-manevi hayatına verdiği bir zarardan söz edilecek olursa belki de en büyük zararın herhangi bir değer düşüncesine sahip olmayan daha doğrusu hayatını tabii duyguları ve içgüdülerinin istekleri doğrultusunda yaşamayı değer olarak benimsemiş bireylerin bu teoriyi kendilerine dayanak yapmaları olduğu söylenebilir. Yine siyasi ve ekonomik güç ve menfaat temin etmede teorinin kullanılmaya müsait fikirleri de söz konusu zararın bir başka yönüdür. Genel menfaati gözeten değerlerden yoksun olarak sürdürülen hayatın duygu ve düşünce dünyasına yerleştireceği alışkanlıkları, yukarıda Darwin’in yaşam tecrübesinin zamanla alışkanlık haline geldiğine dair ilkesiyle eşleştirmek mümkündür. Bununla birlikte duygu-kültür ilişkisinden söz ederken ifade edilen çift taraflı etkiye bağlı olarak kültür kodlarının güç üstünden tanımlanması sonucunda duygular da buna göre yaşanır hale gelecek ve sevgi, merhamet, yardımlaşma duygularından ziyade öfke, nefret, bencillik yaşamın temel değerleri olarak benimsenmeye başlayacaktır. Nasıl ki doğal hayatta verilen yaşam

²⁹ Ömer Türker (ed.), “Varolma Çabası Olarak Ahlak”, *Ahlakın Temeli*, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 108. Aynı eserde “İnsan Olmak ve Ahlak” isimli makalenin yazarı Tahsin Görgün de ahlakın insana ait bir özellik ve dolayısıyla sadece insan eylemlerinin değer yüklü olduğunu söylemektedir. Bkz. s. 2.

mücadelesi ilkönce öfke, korku, endişe gibi duyguların ortaya çıkmasına sebep olduysa sosyal/kültürel hayattaki güç savaşları da buna uygun duyguların baskın olmasına yol açacaktır.

Bu yöndeki duygusal tehlikeyi önlemenin en etkili yollarından biri ise kutsal inanç ve ahlak sistemlerinin daha fazla hissedilir ve yaşanılır kılınması olacaktır. İster evrimsel varoluşu ister Tanrı'nın yaratmasını kabul edelim her ikisinde de ortak olan şey, insanın hayvani bir ruh taşıması yani hayvanlarla ortak olan birtakım duygu ve davranışlarının bulunmasıdır. İşte gerek evrim sürecinde insan basamağına yükselmenin gerekse teolojik inançtaki Tanrısal ruhu taşımanın yüklediği sorumluluğun bir sonucu olarak insanoğlunun hayvani nefis boyutundan insani nefis boyutuna çıkmayı dolayısıyla insani, ahlaki ve dini değerlerin ilkelerine göre bir hayat yaşamayı gaye edinmesi gerekir. Çünkü sadece bu durumda hem yatay hem de dikey boyutuyla bütüncül ve insani maddi-manevi yönüyle kuşatan bir evrimden söz edilebilir.³⁰ Kutsal bir inanç sisteminin kabul edilmesinin biyolojik evrim fikrine aykırı olduğu, dinin insan beyninin evrimi sonucunda kutsal/yüce bir varlığa duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığı düşünülse bile gerçek olan şudur ki insan bir dine, kutsal bir varlığa inanma ihtiyacını doğal olarak hissetmektedir. Dolayısıyla bütün insanlığın faydasının gözetilip korunduğu bir inanç ve değer sistemi ancak ilerleyen bir evrimin göstergesi olabilecek iken egoların daha çok öne geçmesi, farklı biçimlerde de olsa güç savaşlarının devam etmesi evrimle ilgili tereddütlerin sürdürülmesine sebep olacaktır.

KAYNAKÇA

Broom, Donald, M., *The Evolution of Morality and Religion*, Cambridge University Press, NewYork, 2003.

Campbell, Bernard, *Human Evolution*, Rutgers-The State University Press, New Jersey, 2009, bs. 4.

Cowel, Sion (ed.), *The Teilhard Lexicon: Understanding the language, terminology and vision of the writings of Pierre Teilhad de Chardin*, Sussex Academic Press, Brighton, 2001.

Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Düşünürleri*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1983.

Darwin, Charles, *The Expresssion of the Emotions in Man and Animals*, John Murray Publishing, London, 1872.

³⁰ Sion Cowel (ed.), *The Teilhard Lexicon: Understanding the language, terminology and vision of the writings of Pierre Teilhad de Chardin*, Sussex Academic P, Brighton, 2001, s.32, 34. Chardin'in düşüncesinde evrim sürecinin iki boyutundan sözedilmektedir. Bunlardan birisi kozmik (natural), diğeri christic (supernatural) ismini alır. Evrimci veya teilhardçı perspektifte christic canlı ve dönüşen temel bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda onun hem dünyevi hem de manevi/ruhi/dini bir özelliği vardır.

Griffiths, Paul E., *What Emotions Really Are*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Jarison, Harry J., "The Evolution of Diversity in Brain Size", *Development and Evolution of Brain Size: Behavioral Implications*, ed.: Martine E. Hahn, Craig Jensen, Bruce C. Dudek, Academic Press, New York, 1979.

Kotrschal, Kurt, "Emotions Are at the Core of Individual Social Performance", *Emotions of Animals and Humans, Comparative Perspectives*, ed.: Shigeru Watanabe, Stan Kuczaj, Springer, Tokyo, 2013.

Laughlin, Charles D.-Throop, Jason, "A Biogenetic Approach", *Biocultural Approaches to the Emotions*, ed.: Alexander Laban Hinton, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Le Doux, Joseph E. ve Schiller, Daniela, "The Human Amygdala, Insights From Other Animals", *The Human Amygdala*, ed.: Paul J. Whalen, Elizabeth A. Phelps, The Guilford Press, New York, 2009.

Mealey, Linda, "The Sociobiology of Sociopathy: An Integrated Evolutionary Model", *The Maladapted Mind, Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*, ed.: Simon Baro-Cohen, Psychology Press, Hove, 1997.

Myowa-Yamakoshi, M., "How and When Do Chimpanzees Acquire the Ability to Imitate", *Cognitive Development in Chimpanzees*, ed.: T. Matsuzawa, M. Tomonaga, M. Tanaka, Springer Tokyo, 2006.

Nesse, Randolph M.-Williams, George C., *Why We Get Sick, The New Science of Darwinian Medicine*, Vintage Books, New York, 1995.

Turner, Jonathan H., *On the Origins of Human Emotions*, Stanford University Press, California, 2000.

Türker, Ömer (ed.), "Varolma Çabası Olarak Ahlak", *Ahlakın Temeli*, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015.

Workman Lance and Reader Will, *Evolutionary Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

http://www3.istanbul.edu.tr/itf/fizyoloji/Ogretim_Uye_ve_Yardimcileri/Ziya_Ziylan/hipotalamus.pdf. 10.01.2016; 12:53.

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'DE AHLÂKÎ YASA VE DEĞERLERİN KAYNAĞI SORUNU*

Ayşe Sıdıka OKTAY**

Öz

Kınalızâde Ali Efendi'ye göre iyi davranışlar bir kaynaktan ve bir gereksinme sonucu ortaya çıkarlar. Bu kaynak tabiidir veya bir kimsenin ortaya koymasına dayanır. Kaynağı tabii olanlar değişmezler ve pratik felsefenin konusudurlar. Peygamber vb. bir kimsenin ortaya konmasıyla meydana gelenler ise zamana bağlı olarak değişebilirler. Buna ilahi yasa denilir. Bu tebliğde ahlâkî değerlerin ve yasaların kaynağı problemiyle ilgili olarak Kınalızâde'nin görüşleri incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Ahlâk, Yasa, Değer.

Kınalızâde Ali Efendi's Opinion the Problem on Source of Moral Values and Laws

Abstract

According to Kınalızâde Ali Efendi good behaviors arise from a source and as a result of a requirement. This resource is natural (connatural) or based on a person to put out. Those whose resources are natural are constant and subject of practical philosophy. Those effectuated by a person such as the Messenger and etc. is changeable depending on the time. This is called the divine law. On this paper, Kınalızâde's comments on the problem of the source of moral values and laws will be examined.

Keywords: Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Ethics, Law, Value.

Osmanlı düşüncesinin önemli isimlerinden birisi olan ve 916/1510-11-979/1572 tarihleri arasında yaşayan Kınalızâde Ali Efendi pek çok eseri olmasına rağmen daha çok *Ahlâk- Alâî* isimli eseriyle tanınmaktadır. Ahlâk-ı Alâî İslam düşüncesindeki hemen hemen bütün ahlâk kitaplarından istifade edilerek yazılmış, dönemine ulaşan bütün kültürel ve entelektüel birikimi yansıtan bir eserdir. Kınalızâde Ali Efendi geleneğin ve entelektüel birikimin kendisine

* Bu makale 2012 Yılında Isparta'da Düzenlenen Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu'nda sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş ve ilave edilmiş şeklidir.

** Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

getirdiği ahlâkla ilgili tüm konuları kitabında ele alırken bugün ahlâk düşüncesi içerisinde değerlendirilmeyen ruh gibi bazı konulara da ahlâkla ilişkisi nispetinde eserinde yer vermiştir. Yine modern ahlâk teorileri arasında tartışılan bazı problemlerle ilgili görüşlerin izlerine de kitabında rastlanır. Bu tebliğde ahlâkî değerlerin ve yasaların kaynağı problemiyle ilgili olarak Kınalızâde'nin düşünceleri incelenecektir.

Kınalızâde Ali Efendi'nin görüşlerine geçmeden öncelikle konunun günümüz ahlâk felsefesi disiplini içerisinde nasıl ele alındığı, tartışmanın çerçevesi hakkında genel hatlarıyla bilgi verilecektir.

A- Ahlâk Felsefesinde İlke, Yasa ve Değerlerin Kaynağı Sorunu

İnsan davranışlarının arkasında onları yönlendiren değerler ve ilkeler ile bunların dile getirildiği yasalar mevcuttur. Ahlâkî yasaları koyan dolayısıyla iyi kötü olarak değerleri ve bunlarla ilgili ilkeleri belirleyen iki alan din ve felsefedir. Bu sebeple din ve ahlâk felsefesi kural/yasa koyucu (normatif) bir alan olarak kabul edilir.

Ahlâk Felsefesinin en önemli sorunlarından birisi ahlâkî değerlerdir. Bu bağlamda olgu-değer ilişkisi, değerlerin gerçekte var olup olmadıkları, eğer var iseler ne biçim bir varlığa sahip oldukları, değerlerin yapısı ve kaynağı, değerleri oluşturan kaynağın neliği ile bir değeri değerli kılan şeyin ne olduğu gibi sorunların sorgulanması ve çözümü ahlâk ve değer felsefesinde ele alınır. Felsefenin en önemli iki alanı etik ve estetik değerler alanı ile ilgilidir ve felsefenin değer felsefesi (aksiyoloji) bölümünde incelenir.

Ahlâkî değerlerin kaynağı ve mahiyetiyle ilgili tartışmalar ahlâkî temellendirme problemini gündeme getirir. “Ahlâkî temellendirme ile ahlâkî kural ve ilkelerinin neye dayandığının araştırılması”¹ ve “...ahlâkî iyi ve kötü hakkındaki bilginin sorgulanması”² anlaşılır. Ahlâkî değerlerin, ilke ve yasaların kaynağının neliğiyle ilgili tartışmalar bakış açılarına bağlı olarak farklı temellendirme yöntemlerini ortaya çıkarmıştır. Öncelikle din ve din dışı olarak genel bir ahlâkî temellendirme ayırımı yapılabilir. Din dışı veya felsefî temellendirmeler de değişik filozofların bakış açılarına göre akıl, sezgi ve duyguya dayandırılmıştır.³ Mesela Sokrat, Platon, Aristoteles, Kant akla, Epikür, Locke, E. B. Condillac, D. Hume, J. Bentham ve J. S. Mill duyguya, Butler, H. Sidwick, H. Bergson, G. E. Moore gibi filozoflar ise ahlâkî sezgiye dayandırıp⁴ ahlâkî ilke, değer ve yasaların akıl, duygu veya sezgi yoluyla bilinip ve belirlenebileceğini iddia etmişlerdir. Bunun yanında evreni-kozmosu temel alan

¹ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1992, s.14.

² Recep Kılıç, “Ahlâkî Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 8, Temmuz 1993, s. 69.

³ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s.14; Recep Kılıç, *a.g.m.*, s. 69.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 14-84.

kozmozolojik, Tanrı’yı temel alan dinsel/teolojik ve insanı temel alan antropolojik temellendirme şeklindeki yaklaşımdan söz edilebilir.⁵ Benzer şekilde Platon ve Aristoteles’in olgulara dayanan ahlâkını dikkate alan ampirik, dine dayanan metafizik veya teolojik, haz ve acıya göre faydayı belirleyen Bentham ile sevinç ve acıyı insan eylemlerinde belirleyici yapan Schopenhauer’in duygu, Kant’ın akli esas alan duygu ve akla dayanan temellendirmeleri diğer bir değerlendirme tarzı olarak ele alınabilir.⁶

Din ile temellendirilen ahlâkî değer, ilke ve yasalar farklı filozoflar tarafından değişik yöntemlerle ele alınıp incelenmiştir. Ancak “din ile temellenen ahlâk teorilerinin asli karakteri, Tanrı’nın varlığı ile vahiy gerçeğinden hareket etmeleridir.”⁷ Dolayısıyla burada iyi ve kötüyü belirleyen Tanrı’nın buyruklarıdır. Fakat Tanrı’ya dayanan ahlâk teorileri, temel ahlâk kurallarının belirlenmesinde vahye verdikleri değere göre farklılık gösterirler. Buna göre bir davranış, “Tanrı öyle buyurduğu için mi ahlâken iyi veya kötü olur; yoksa adı geçen davranışın kendinde bizatihi iyi veya kötü olması, Tanrı’nın onu buyurmasına veya yasaklamasına mı sebep olur?”⁸ şeklinde formüle edilen bir soruya ve soru etrafındaki tartışmalara yol açar. İlk defa, Eflâton tarafından sorulan ve daha sonra “X, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?”⁹ şeklinde sistemli olarak formüle edilen Euthyphro tartışması adıyla anılan bu sorun ve etrafında gelişen tartışmalar ahlâk felsefesinin en eski ve en önemli konularından birisi olarak pek çok filozof ve ilahiyatçıyı meşgul etmiştir.

Ahlâk felsefesinde evrensel değer ve ilkelerle oluşturulmuş ahlâkî yasalarını varlığı tartışma konusudur ve herkes için geçerli genel ahlâk yasalarına ulaşmak hedeflenir. Ancak din dışı/felsefî temellendirmenin mümkün olup olmadığı ile ilgili tartışmalar bir yana¹⁰ dini temellendirme tarzlarında ortaya çıkan en önemli sorunlar ahlâkî görecelik (izafiyet/relativizm) ve şüpheliliktir. Değerlerin mutlak olabilmesi ve ahlâkî görelilikten kurtulabilmesi için mutlak bir varlık yani Tanrı ile irtibatlandırılması ve temellendirilmesi gerektiği düşünülür.¹¹ Fakat bu konudaki tartışmalar hala devam etmektedir.

⁵ Fritz Heinemann, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara yayınları, İstanbul, 1990, s.341-345; Doğan Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say yayınları, İstanbul, 2010, s.29-35.

⁶ Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis yayınları, Ankara, 2003, s. 23-61, 79-111.

⁷ Recep Kılıç, *a.g.e.*, s.16.

⁸ Recep Kılıç, *a.g.e.*, s.85.

⁹ Recep Kılıç, *a.g.e.*, s.85-86.

¹⁰ Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 107-121.

¹¹ Recep Kılıç, *a.g.m.*, s.78.

B- Kınalızâde'ye göre Ahlâkî Yasa ve Değerlerin Kaynağı

Bir ahlâk düşünürü olarak Kınalızâde de ahlâkî değer ve yasaların kaynağı konusuna eserinde yer vermektedir. Ancak konu bizim günümüz tartışmalarından –modern teorilerde konu farklı boyutta tartışıldığı için- oldukça yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. O ilimler tasnifi verip ahlâk ilmini bütün alanlarıyla inceleyen ameli hikmetin ne olduğunu açıkladıktan ve böylelikle ahlâkın felsefi ilimler alanındaki yerini belirleyip diğer ilimlerle alakasını kurduktan hemen sonra ahlâkî yasa ve değerlerin kaynağına değinir. Buradaki asıl amaç değerlerin kaynağını belirlemekten çok ameli hikmetin dolayısıyla felsefenin kapsamına giren fiilleri tespit etmek, böylelikle güzel davranışların kaynağını ve sebebini ortaya koymak olduğu için konu çok derinlemesine incelenmiş değildir.

Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerinin kaynağı üstadı kabul ettiği Tûsî'dir. Ancak Tûsî'nin bir İbn Sînâ şârihi olduğu ve Kınalızâde'nin de İbn Sînâ'dan hocası Tûsî'den bağımsız olarak yararlandığı hatırlandığında İbn Sînâ'nın görüşlerinin etkisi kendisini hissettirecektir.

Kınalızâde insanda meydana gelen salih amellerin kaynağı hakkında da *Ahlâk-ı Alâf*'nin pek çok yerinde yaptığı gibi bizzat kendi görüşlerini dile getirmek yerine doğrudan üstadı kabul ettiği Tûsî'nin düşüncelerini referans verir. Onun açıklamalarından aynı görüşleri paylaştığı anlaşılmaktadır. Kınalızâde'nin aktardığına göre Tûsî işlerin düzeni için gereken ve hallerinin doğrusu için istenilen insan türü ve beşer sınıfının güzel fiilleri ve salih amelleri bir kaynaktan doğar ve bir gereksinimden ortaya çıkarlar. Bu gereksinim ya tabiidir ya da birinin ortaya koymasına (vâd'a) dayanır. Kaynağı tabii olduğunda insan tabiatı gereği o fiil ve amele gereksinim duyup ortaya çıkarır. Diğer durumda bir koyan, tesis eden (vâd'ı) onu koyar, tesis eder (vad'), insan onun emrine boyun eğerek o fiili meydana getirir. Kaynağı tabii gereksinim olan birinci kısmın ayrıntılarını anlayabilmek için akıllı, fikir ve feraset sahibi, tecrübeli, anlayışlı ve uyanık olmak gerekir. Kaynağı tabii olan dinlerin, zamanın, beldelerin, tabiatların değişmesiyle değişmez ve ameli hikmet içinde yer alırlar. Birinin koyması, tesis etmesiyle meydana gelen ikinci kısım boş değildir, ya bir grubun görüşlerinde ittifak etmesiyle meydana gelir ki ona edeb (âdâb) ve âdet (rusûm) denilir. Ya da ilahi yardımla kuvvetlendirilmiş nebi, veli, imam gibi bir erdemli kişinin koyması, tesis etmesiyle olur. Buna ilahi yasalar (nevâmîs-i ilâhî) denilir. Bu da ameli hikmet gibi üç kısma ayrılır:

a) Her şahsı tek tek ilgilendirir. Buna ibadet hükümleri denilir.

b) Ev halkına ait işbirliği ve birbirlerine karışmayla ilgisinden dolayı bu kısma münâkehât ve muâmelât denir.

c) Ülkeler, beldeler, halklar ve insanlar arasındaki işbirliği ve karışık görüşmelerinden doğan kurallardır. Buna da hudûd-u siyâset denilir. Bu ilimlere şeriat âlimleri fıkıh adını verir. Çünkü bu amellerin kaynağı bir koyucu ve tesis

edenin varlığıdır, onun kuralları koymasıyla başlar. Durumların değişmesi, insanların birbirlerine galip gelmesi, zamanın ilerlemesiyle devirlerin gereksinimleri arasında meydana gelen farklar ile dinlerin ve mezheplerin değişmesiyle bu yasalarda da değişim ve dönüşüm gerçekleşir. Bu bölüm özellikleri sebebiyle hikmetin kısımlarından değildir. Çünkü hakîmin görüşü, filozofların tarzı, aklın hükümleri sadece etraflıca araştırma içindir. Tümel işler zamanın ilerlemesiyle sönmez, dinlerin ve mezheplerin peş peşe gelmesi ve yenilenmesiyle yok olmaz. Onların (filozofların) derin araştırılmasına bağlanmıştır. Dolayısıyla bu meseleler ameli hikmete dâhil olduğu düşüncesindedir. Tûsî'nin açıklamalarını verdikten sonra Kınalızâde hocası Tûsî'nin görüşlerini örneklendirme ihtiyacı duyar. Ona göre nesh peygamberlerin şeriatlarında olan bir şeydir. Peygamberlerin koyduğu şeriat ve yasalar o zamanki insanların gereksinimlerine göre olmuştur. Kınalızâde buna örnek olarak kardeşler arasındaki nikahı verir. Hz. Adem döneminde kardeşler arasında nikah henüz bireylerin sayısı artmadığı ve neslin çoğalıp yayılmasına şiddetle ihtiyaç olduğu için helal ve meşru kabul edilmiştir. Nesiller çoğalıp yayılınca ve zorunluluk ortadan kalkınca kardeşler arası evlilik haram ve yasaklanmıştır. O, gene de en doğrusunu Allah'ın bileceğini belirterek daha fazla bilgi vermeksizin ikinci konu olan ameli hikmetin faydasını açıklamaya geçer.¹²

Kınalızâde'nin yukarıda mümkün oldukça sadeleştirerek aktardığımız ifadeleri incelendiğinde şunlar tespit edilebilir; öncelikle güzel ahlâkî davranışlar bir kaynağa dayanır ve bir gereksinme sonucu ortaya çıkarlar. Dolayısıyla o ihtiyaç ve gereksinimi değer ve yasaların ortaya çıkmasında etken bir unsur olarak değerlendirmektedir. Güzel ahlâkî davranışların altında yatan değer ve yasalar ile bunları oluşturan şeylerin ne olduğu konusunda Kınalızâde iki farklı kaynak vermektedir. Birisi tabii yani insanın doğal eğilimleri, diğeri ise bir kişi veya kişilerin (va'd) koyması, tesis etmesidir.

1- İnsanların Koymasıyla Meydana Gelen Değer ve Yasalar

Kınalızâde insanlar tarafından konulan değer ve yasaların varlığını kabul etmektedir. O buna kişilerin koyduğu yasa ve değerlere belli bir zümrenin ittifak etmesiyle meydana gelen adet ve gelenekler ile peygamberler, veli, imam gibi kişilerin getirdiği aslı ilahi kaynağa dayanan kuralları örnek olarak verir. İlahi kaynak söz konusu olunca buna nevâmîs-i ilâhî, şeriat âlimleri fıkıh olarak isimlendirir. İlahi yasalarda değer ve yasa koyan ile bunlara itaat eden, boyun eğmek zorunda kalan iki grup insan söz konusudur. İlahi emri getiren ilahi gücün sözcülüğünü yapmasından dolayı buyuran konumunda iken emri alan insan buna boyun eğip yerine getirmek zorundadır. Burada peygamber, veli ve imamlar her ne kadar değer, yasa koyucu ve bunları emredici, buyurucu konumunda olsalar da

¹² Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Bundan sonraki dipnotlarda A.A., şeklinde yer alacak), I, 15-16 (bulak baskısı); krş., Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, thk., Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, s.40-41.

gerçekte değerler ve yasaların asıl kaynağı ilahidir. Asıl değer ve yasa koyan Allah'tır. Peygamberler değerler ve yasalarla ilgili bilgiyi ve emredici gücü ilahi kaynaktan, onun mesajını getirmekten almaktadırlar. Dolayısıyla değer ve yasaların asıl sahibi Allah'tır. Dinlerin değer ve yasa koyuculuğu da buradan gelmektedir.

Nitekim İbn Sînâ ameli ve nazari hikmetle ilgili yasa ve değerlerin koyuculuğunu eserlerinde peygamberlere vermektedir. O, teorik felsefe ile ilgili ilkelerin ilahi dinin öğreticilerinden alındığını belirterek Kınalızâde'nin peygamber, veli ve imam olarak tanımladığı kişilere kapı açmaktadır. Pratik felsefenin ilkelerinin de ilahi hükümlerden alındığını çeşitli eserlerinde dile getirirken *Mantukü'l-meşrikiyyîn* adlı kitabında açıkça yasa koyma sanatını yapmaya yetkili tek kişinin nebi olduğunu ifade ederek pratik felsefe ile ilgili yasa yapma sanatının asla sonradan tesis edilmiş ve Allah dışında akıllı herhangi birisinin yapabileceği bir şey olarak anlaşılmaması gerektiğine işaret eder.¹³ Bu İbn Sînâ'nın gerek Tûsî gerekse Kınalızâde'nin görüşleri üzerindeki etkilerine göstermektedir. Ancak ilginç olan İbn Sînâ'nın nebileri pratik felsefenin yasalarını koyucusu olarak kabul ederken Kınalızâde'nin hocası Tûsî'ye uyararak nebilerin koyduğu yasaları felsefi ilimlerin değil, dini ilimlerin arasında saymasıdır.

Kınalızâde adet ve gelenekleri de ahlâkî davranışların kaynağı olarak ele almaktadır. Gerçi adet ve geleneklerin değer ve yasaları oluşturabilecek güçte olup olmadığı tartışmalıdır. Onun çok net olmasa da buradaki açıklamalarından adet ve geleneklerin değer ve yasaların kaynağı kabul ettiği düşünülebilir. Belli bir grubun yıllar süren tecrübesinin ürünü olan ve üzerinde anlaşmalarıyla meydana gelen bu değer ve yasalarda problem bunları koyan ile bunlara itaat edip yapıp etmek durumunda olan insanların konumu ve ilişkisidir ve ne yazık ki bu konuda düşünürümüz fazla bir açıklama getirmemiştir.

Ancak burada önemli olan bu değer ve yasaların gerçek yapıcısının insan topluluğu yani insanın bizzat kendisinin olmasıdır. Bunlar insan aklının en azından onun sosyal bir varlık olmasının getirdiği bilgi ve tecrübenin ürünü olmalıdır. Fakat burada da Kınalızâde "kaynağı tabii olan kısım akıl ve fikir sahiplerini ilgilendirir" ifadesiyle bir anlamda bu kısmı insan aklının ürünü olarak

¹³ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-kalem-Beyrut, vekâletü'l-matbûât-Kuveyt, 2. Baskı, Beyrut, 1980, s.16-17; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-şifâ, Mantığa Giriş, Medhal*, Metin ve Çeviri, çev. Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul, 2006, s.7; İbn Sînâ, *Mantukü'l-meşrikiyyîn, el-Kasidetü'l-müzdevice fi'l-mantuk*, 2. bs. Haz., Ayetullahü'l-Uzma el-Mar'aşi, Kum, 1405, s. 8; Değerlendirmeler için bkz; Ayşe Sıdika Oktay, "İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2012/1, Sayı:15, s. 310-311.

görmediğine işaret etmektedir. Muhtemelen itaat kültürünü yansıtan bu tür değerleri akılla tartıp seçim yapmak gerekmemesi ile toplumsal baskı sebebiyle yerine getirilmesinden dolayı akıl ve düşünce ürünü olanların dışında bırakmıştır.

Kınalızâde'nin açıklamalarındaki önemli noktalardan bir tanesi ilahi yardımla kuvvetlendirilmiş nebi, veli, imam gibi erdemli kişilerin yasa koyması, tesis etmesidir. Buna ilahi yasalar (nevâmîs-i ilâhî) denilir. İbn Sînâ yukarıda işaret edildiği gibi ilahi ilkelerin ilahi dinin öğreticilerinden tenbih yoluyla alındığını düşünürken daha sonra ilahi yasaları koyanların nebiler yani peygamberler olduğunu belirtir. Oysa Kınalızâde burada nebiler yanında veli ve imamları da bu işe dâhil etmektedir. Tûsî'nin bu konudaki eseri incelendiğinde onda veli ibaresinin yer almadığı görülür.¹⁴ O, Şîî düşüncesine sahip olduğu için imamlara ilham alma gibi atfedilen niteliklerden dolayı peygamberlerin yanına imamı eklerken, Kınalızâde de tasavvufa duyduğu ilgi ve verdiği önem sebebiyle velileri bu konuma yükseltmiş görünmektedir.

Kişilerin koymasıyla meydana gelen ahlâkî değer ve yasaların en dikkati çeken yönü ise gerek ilahi olsun gerekse insanlığın ürünü olsun zamanla değişebileceğidir. Dolayısıyla bunları ahlâkî göreceliğe (relativizm) sahip yasalar kapsamında değerlendirilmiştir. Değişen şeyler o zaman ki ilim/felsefe anlayışı gereği ilmin konusu olamazlar. Dolayısıyla bu tür değer ve yasalar, kurallar her ne kadar dini ilimler arasında yer alan fıkıhın konusu ise de felsefi ilimler sisteminde yer alan ilimlerin konusu olamazlar ve ilimler sınıflandırmasında yer almazlar. Bu aslında onun zihnindeki dini/felsefi ilim ayrımının temellerine işaret etmekte, bir anlamda dini ilimlerin felsefi ilimler sistemi ve sınıflandırmasında niçin yer almadığı sorusuna da cevap teşkil etmektedir. Düşünürümüzün vahiy kaynaklı dini emirleri genel olarak ele alıp, vahyin çerçevesini tek bir peygambere gelen hükümlerle sınırlandırmaması, dolayısıyla vahyin zaman içinde Peygamberden peygambere, nebiden nebiye değişen yönüne, değişmezden çok değişebilen hüküm ve uygulamalarına vurgu yapması ve bunu gerekçe göstererek onları felsefi ilimlerden saymaması ilginçtir. Ayrıca bu yaklaşımıyla ilahi kaynaktan gelen ilkeleri felsefesinin temelini koyan ve hikmet olarak adlandıran İbn Sînâ'dan daha farklı ve akılcı (rasyonel) bir tutum sergilemektedir.

Kınalızâde'nin insanlar ve toplulukların anlaşarak ortaya koydukları ahlâkî değer ve yasaların zaman ve şartlara bağlı olarak değişebileceğine inanarak onların göreliliğine hükmetmesi anlaşılabilir bir şey olsa da peygamberlerin getirdiği hükümlerin, yasa ve değerlerin de mutlak olan Tanrı tarafından gönderilmesinden dolayı mutlak kabul etmeyip diğerlerine benzer şekilde zamana

¹⁴ Karşılaştırınız; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 15-16; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 41.

ve şartlara göre değişebileceğini kabul etmesi yani ahlâkî görelilik (relativizm) kapsamında değerlendirmesi kayda değerdir.

2- İnsanın Doğasından Kaynaklanan Değer ve Yasalar

Kınalızâde kaynağı tabii olanı; “insan tabiatı gereği o davranışı yapmaya gereksinim duyar ve o fiil onda meydana gelir” şeklinde tanımlar. Bu kısım yukarıda da işaret edildiği gibi akıl ve fikir sahiplerini ilgilendirir. Çünkü kaynağı tabii olan yani insanın doğasından kaynaklanan davranışlar zamana göre değişmedikleri için ameli hikmet olarak tanımlanır ve aklî ilim sayılan felsefi ilimler sisteminin içinde yer alırlar. *Ahlâk-ı Alâî* ameli hikmete ait bir kitaptır ve burada ameli hikmet içine giren davranışların hangilerinin olduğunun dolayısıyla hangi eylemlerin inceleneceğinin tespit edilebilmesi son derece önemlidir. Burada şu soru ortaya çıkar:

Tabii olan davranışlar hangileridir? Kınalızâde'nin bu bölümdeki ifadelerinde bunların hangileri olduğuna değinilmemektedir. Ancak daha sonraki bölümlerde insanın tabiatından kaynaklanan bazı duygular ve özelliklerden bahseder. Onların hangileri olduğunu bu bölümlerden öğrenebiliriz. Mesela; iman, sevgi, kıskançlık, öfke, korkmak, yemek, içmek, hevasına kolayca uymak vb. duygulardan kaynaklanan davranışlar ile annenin çocuğunu sevmesi, annelik içgüdüğü, anne ve babanın çocuklarına duyduğu sevgi ve şefkat, babanın çocuğunu koruması, insanların bir arada yaşamaya olan tabii meyli ve birbirlerine duyduğu sevgi, ülfet vb. içgüdüsel davranışları Kınalızâde insanın doğasından kaynaklanan davranışlar arasında saymakta, bunları Allah'ın ilahi inayetinin sonucu olarak görmektedir. Bunlara örnek verirsek; nesillerin artırılması ve çocukların yetiştirilmesinde Allah'ın ilahî yardımı (inâyet-i ezeliyye) söz konusudur. Hem hayvanlar hem de insanlar için neslin devamını sağlayan cinselliğe yönelik Allah'ın yardımıyla varlıkların tabiatlarının istediği zevkli bir şey haline getirilmiştir. Böylelikle akıldan yoksun hayvanlar ile neslin devamını kendiliğinden ve aklî olarak istemeyen insanlar hiç değilse tabiatları gereği istedikleri için türlerin çoğalması ve devamı sağlanmış olur.¹⁵

Nesillerin devam edebilmesi için cinsel birleşmeden alınan zevk Allah tarafından bir yardım olarak varlıkların tabiatına yerleştirilmiş bir duygudur. Dolayısıyla insanın doğasından kaynaklandığı için kontrol altında tutulması gerekir. Bu sebeple hem din hem de ameli hikmet bu gücü dengeleyecek ve kontrol altında tutacak bazı yöntemler sunar. Nitekim ameli hikmet onu arzu gücünün kontrolü altında tutmaya ve eğitmeye çalışır. Ancak felsefeye genel olarak ağırlık veren ve önceleyen Kınalızâde ameli hikmet yanında dinin de desteğine ve motive edici gücüne ihtiyaç duyar ve arzu gücünün faydaları ve

¹⁵ A.A., II, 18-19; açıklama ve değerlendirme için bkz, A. S. Oktay, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 345-346.

denetimi konusunda Gazzâlî'nin görüşlerinden) geniş ölçüde faydalanır.¹⁶ Allah'ın varlıklara olan ilahi yardım anlayışı özellikle İbn Sînâ'da yer alan bir görüşdür¹⁷ ve gerek Tûsî aracılığıyla gerekse kendisinin İbn Sînâ'dan dolaysız olarak faydalandığı düşünüldüğünde Kınalızâde üzerindeki İbn Sînâ etkisine işaret eder.

Nesillerin devamı konusundaki yardımı onlar meydana geldikten sonra terbiye ve desteğe muhtaç oldukları zaman Allah'ın anne ve babalarına şefkat ve merhamet duyguları vermesiyle de devam eder. Fakat bu ihtiyaç bittikten sonra şefkat de kaybolur. Öyle ki kuşlar büyüdüktan sonra yavrularını yuvadan kovup atarlar.¹⁸ Dolayısıyla anne ve babanın yavrusuna duyduğu şefkat ve merhamet de Allah'ın yarattıklarının tabiatına yerleştirdiği ilahi yardımın gereğidir.

İlahi yardımla Allah'ın varlıkların tabiatına bazı duygu ve nitelikler yerleştirmesi sadece neslin varlığı ve devamı için söz konusu değildir. Âlemin yaratılışı ve düzeni ile bu düzenin devamı için gereklidir. İnsanların bir arada, bir topluluk içinde yaşamaya gereksinim duymasının sebebi de onların tabiatları gereği sosyal bir varlık olmasıdır. İnsanlar tabiatları gereği bir arada yaşarlar çünkü karşılıklı yardımlaşma ve işbölümüne ihtiyaç duyarlar. İnsanların toplumsal işbölümü sırasında hepsinin aynı sanata veya zanaata yönelmemesi ilahi hikmetin gereğidir. Eğer tersi olup herkes şerefli sanatlarla meşgul olsaydı toplumsal işbölümü ve düzen bozulurdu. Benzer şekilde toplumda herkesin zengin veya fakir olmaması da ilahi hikmetin gereğidir. Çünkü eğer herkes zengin veya fakir olsaydı kimse kimseye hizmet etmezdi bu durumda da toplumsal işbölümü ve düzen bozulurdu. Görüldüğü gibi insanın sosyal bir varlık olması tabiatının gereğidir ve bu sosyal hayatın düzeni ve devamını sağlayan yardımlaşma ve işbölümü ihtiyacı Allah'ın ilahi yardım ve hikmetinin sonucudur.¹⁹ Dolayısıyla insanın tabiatından kaynaklanan davranışlar, duygular aslında Allah'ın o varlıklara olan yardımının gereği olarak onda yaratılmıştır. Bu sebeple ister ilahi yardım ister tabiatı gereği denilsin gerçekte ortaya çıkan davranışlar aslında aynı kaynağa, Allah'a dayanmaktadır.

Kınalızâde ezeli yardımın amacını “Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanınız”²⁰ hadisine dayanarak gerekçelendirir. Allah'ın ahlâkına benzemek insan nefsi için son basamaktır. Bundan dolayı, kemal ve yetkinliğe ulaşmayı isteyen

¹⁶ Mesela karşılaştırmız; A.A., I, 145; Gazzâlî, İhyâ, III, 159-160.

¹⁷ İbn Sînâ'da İnalet delili için bkz; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV yayınları, İstanbul, 1997, s. 193-194; N. Taylan, *Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2000, s.60-61; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001; s. 215-221.

¹⁸ A.A., II, 18.

¹⁹ A.A., I, 76-78, II, 72-73, 97.

²⁰ İmam Malik, *Muvatta*, Hüsn'l-hulk, 8.

insanoğlunun türün çoğalması, âlemdeki düzenin devamı ve silsilesinin sürmesi yönünde gayret ederken Allah'tan aldığı ilahi yardım doğrultusunda hareket etmesi, ilk kaynağı olan Allah'a benzemesi gerekir.²¹ Görüldüğü gibi Kınalızâde ameli felsefe ile eğitmeye ve kontrol altında tutmaya çalıştığı insanın tabiatından kaynaklanan duygular ve davranışlar konusunda dini bir hedef de koymaktadır. Bu duyguların kaynağını ilahi yardımla Allah'a atfederek dini muhteva kazandırmaya çalıştığı felsefi yaklaşımına hem dini hem de felsefi bir hedef koyarak²² din ile felsefe arasında uyum kurmaya, felsefi görüşlerini din ile desteklemeye, uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.

Kınalızâde'ye göre anne ve babanın evlatlarını terbiye etmesi dinde farz ve vaciptir. Ancak zaten anne baba tabii eğilimleriyle evlatlarına duydukları sevgi, şefkat ve merhamet duygularının gereği olarak evlatlarını terbiye ederler. O bundan dolayı dinde bu konuda çok açıklama olmadığına dikkat çeker ve bir kıyaslama yapar. Buna göre anne baba hakkı gibi insanın fitratından, tabii eğilimlerinden kaynaklanmayan konularda din pek çok kere emirlerini tekrar etmiş hatta yapılamaması halinde olacaklarla tehdit etmiştir.²³ Dolayısıyla din insanın tabiatından kaynaklanan işlerde zaten doğal akışıyla onlar gerçekleşeceği için fazla açıklamaya ihtiyaç duymazken insanın tabiatından kaynaklanamayan veya tabiatına zor gelen durumlarda emirler tekrar edilerek, yapılmaması durumunda karşılaşılabilecek cezalara işaret edilerek bir anlamda o emirlerin uygulanması sağlanmaya çalışmıştır. Onun bu açıklamasından tabii olanı din yönlendirmek gereğini duymuyor çünkü Allah ilahi yardımıyla yönlendiriyor, yaptırıyor ama fitri olmayan konusunda insan din yoluyla sürekli ikaz ediliyor anlamı çıkar. Bu ise felsefe tabii olan davranışlarla, din ise daha çok tabii olmayan davranışlarla ilgilenir gibi bir anlayışa götürür. Bu şartlarda dinin ilgilendiği davranışlarla felsefenin ilgilendiği davranış türleri arasında fark olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. En azından felsefe sadece tabii yani insanın doğasından kaynaklanan davranışlarla ilgilenirken din insanın doğası/fitratı dışında kalan davranışlarla da ilgilenmek zorunda kalır şeklinde dinin ilgilendiği davranışların çerçevesini genişletmemiz gerekir. Oysa insanın bireysel, aile hayatı ve yaşadığı siyasi toplumdaki davranışlarının tabii-tabii olmayan biçimindeki ayırımının kolayca yapılamayacağı ortadadır. Nitekim onun dinin ilgilendiği alanlarla felsefenin ilgilendiği alanların benzerliklerine işaret etmesi, arzu ve öfke gücünün kontrolü gibi konularda felsefi değerlendirmelerden sonra dinin açıklamalarıyla

²¹ A.A., II, 18-19.

²² "İnsanın gücü yettiği ölçüde Yüce Allah'ın fiillerine benzemesi" aynı zamanda Kindî'de de yer alan felsefenin tanımlarından birisidir. Bkz. Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-ıfşâ verusûmihâ, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, I, Kahire 1369/1950, s. 172; ter. Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefî Risâleler*, İstanbul, 2002, s. 191.

²³ A. A., II, 49; açıklama ve değerlendirme için bkz, A. S. Oktay, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 401.

konuyu desteklemeye çalışması aslında aralarında bir uyum ve uzlaşma gördüğüne işaret eder.

C- Sonuç

Kınalızâde güzel davranışların ve ahlaki eylemlerin kaynağını belirlemede felsefi bakış açısını temel almakta ancak konunun dini yönüne de işaret etmekte ve aralarındaki benzerlik ve farklılıklara vurgu yapmaktadır. Onun bu gayretini felsefe ile dini uzlaştırma ve aralarında paralellik kurma düşüncesinin bir sonucu olarak görebiliriz.

Düşünürün görüşleri arasında en belirleyici olan peygamberlerin getirdikleri hükümlerin zamanla değişebilmesine rağmen amelî hikmet içinde değerlendirilen “insanların tabiatları gereği ortaya koyduğu davranışların zamanın ilerlemesiyle değişmeyeceği anlayışıdır” ki bu onun evrensel değer, ilke ve yasaların dini hükümlerle değil, felsefe yoluyla bilinebileceğine inandığına, ahlâkî temellendirme konusunda felsefeyi esas aldığına işaret eder. Dolayısıyla o Tanrı'nın buyruğu olan ilke, yasa ve değerlerin mutlaklığını savunan dini ahlâk taraftarlarının aksine Tanrı'dan gelen ahlâkî değer ve yasaların değişebileceğini, göreliliğini kabul etmektedir. Ahlâkî görecelikten kurtulmak için dini ahlâk taraftarlarının bugün bile Tanrı buyruklarının mutlaklığını kabul ederken Kınalızâde'nin Tanrı buyruklarının peygamberden peygambere, zamanla değişen yönüne vurgu yapıp sırf bu gerekçe ile onları bir anlamda evrensel bulması bu açıdan son derece önemlidir.

Din de felsefe de insanın bireysel, aile ve devlet içindeki davranışlarını düzenlemeye yönelik kurallar koymaktadır. Dolayısıyla her ikisi de yani felsefe ve din adına fıkıh aynı alanlarda insana değer yargıları sunmaktadır. Bu durumda bir anlamda bir birlerine rakip olmaktadır. Fakat ilginç bir biçimde Kınalızâde dinin koyduğu yargıların zamanla yine din tarafından değiştirilebileceğine işaret ederken felsefenin koyduğu yargıların değişmez olduğunu düşünmektedir. Bu durumda değişmez olanı esas almak aklın gereğidir. Dolayısıyla felsefenin koyduğu değer ve ahlâkî kuralları seçmek akli bir zorunluluktur. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki düşünürümüz her ne kadar felsefeyi öncelese ve esas alsada bunun dinin alanlarıyla çatışmadığını, uyum içinde olduğunu, dinin de felsefenin de aslında aynı konular ve alanlarla ilgilendiğini inanmaktadır. Bu felsefenin ilgilendiği tabii davranışlar ile peygamberlerin hüküm koyduğu davranışlar kıyaslandığında daha da anlaşılır. Tabii davranışlar aslında ilahi inayete dayandığı için kaynağı ilahi kabul edilebilir. Peygamberlerin koyduğu yasa ve değerler de bunları Allah'tan aldıkları için ilahi kaynaklıdır. Kelamcılar Allah'ın peygamberleri aracılığıyla yasa göndermesini Allah'ın kullarına olan sevgi ve yardımının bir sonucu olarak görürler. Sonuçta ilahi inayetten kaynaklanan kurallarla peygamberlerle gelen kuralların her ikisi de aynı yere Allah'a dayanır ve aralarında paralellik olması kaçınılmazdır. Sorun sadece durduğunuz veya

baktığımız yerle, önceliklerinizle ilgilidir. Kınalızâde felsefi bilgiyi öncelemekte, değişmez kabul ettiği için felsefenin sonuçlarıyla ilgilenmekte ancak dinin verilerini de ihmal etmemekte, benzer alanlarla ilişkili gördüğü için destekleyici ve motive edici kaynak olarak kullanılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001
- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III, Kahire, 1414/1994.
- İbn Sînâ, *Kitabu's-şifâ, Mantığa Giriş, Medhal*, Metin ve Çeviri, çev. Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, *Mantükü'l-meşrikiyyîn, el-Kasidetü'l-müzdevice fi'l-mantık*, 2. bs. Haz., Ayetullahü'l-Uzma el-Mar'aşi, Kum, 1405.
- İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-kalem-Beyrut, vekâletü'l-matbûât-Kuveyt, 2. Baskı, Beyrut, 1980.
- Kaya, Mahmut, *Kindî, Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Kılıç, Recep, "Ahlakî Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 8, Temmuz 1993, ss. 67-78.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1992.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1248/1833.
- Kindî, *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ verusûmihâ, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, I, Kahire 1369/1950.
- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Oktay, Ayşe Sıdika, "İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2012/1, Sayı:15, ss. 287-316.
- Özlem, Doğan, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say yayınları, İstanbul, 2010.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV yayınları, İstanbul, 1997.
- Taylan, Necip, *Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2000.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h.

KINALIZÂDE'DE BİR ERDEM OLARAK TEVAZU*

Nejdet DURAK**

Öz

16. yüzyılın en önemli Türk ahlâk düşünürlerinden biri olan Kınalızâde Ali Efendi (1510–1572), Türkçe kaleme alınmış ilk ahlâk felsefesi kitabı olan ünlü Ahlâk-ı Alâî adlı kitabı ile geleneksel İslâm ahlâk öğretisini zirve noktasına taşımıştır. Kınalızâde felsefeyi, teorik ve pratik olarak iki kısımda incelemektedir. Pratik felsefe (el-hikmet el-ameliye) kendi içerisinde üç kısımda incelenmektedir: Şahısların ahlâkı, aile ahlâkı ve devlet ahlâkı.

Bu tebliğimiz Kınalızâde'nin ahlâk anlayışının önemli kavramlarından birisi olan tevazu erdemine yönelik değerlendirmelerini incelemeyi hedeflemektedir. Tevazu kavramı sözlüklerde; alçak gönüllü olmak, tevazu göstermek, kibirden uzak durmak, gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Tekebbürün, kibirli olmanın tam karşısıdır. Düşünürümüz erdem sınıflandırmasında Tevazu'a, cesaret (şecaat) erdeminin içerisinde yer vermektedir. Kınalızâdeye göre tevazu, kişinin itidal üzere olan davranışlarıdır. Bunun ifratı tekebbür (kibirlik), tefriti, eksikliği ise tezellül (zillate katlanma, alçalma) olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan Aristoteles'in sistemleştirdiği ve İslâm dünyasında Meşşâî gelenek içerisinde en yetkin ifadesini bulan erdemlerin ifrat ve tefrit noktasında itidalli davranış olarak tanımlama anlayışını sürdürmektedir. Kınalızâde orta nokta olan itidalin insandan insana farklı anlaşılabilceğini belirterek, Aristoteles'ci anlayışı devam ettirmektedir. Bu açıdan itidal noktasını oluşturan erdemli davranışın insanlar arasında farklı tanımlanabileceğini bir problem olarak ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kınalızâde Ali, Ahlâk, Ahlâk-ı Alâî, Tevazu, Erdem

* Bu çalışma, 2012 yılında Isparta'da düzenlenen "Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu"nda sunulan bildiri metninin gözden geçirilmiş ve ilave edilmiş halidir.

** Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Concept of Humility (Tawadu) As A Virtue in Thought of Kınalızâde

Abstract

Kınalızâde (1510–1572) is an important Ottoman scholar and moralist who lived in the XVI. Century. sixteenth century Ottoman. His best well-known work *Ahlâk-ı Alâî* was the first book written in Turkish on moral philosophy. He details his views on ethics in his book *Ahlâk-i Ala'i*, which analyses the practical philosophy in three sections. The first part contains the problems of individual morality and ethics in general, the second deals with family ethics and the third is about politics ethics and political philosophy.

This study consists of an analyzes the concept of tawadu‘/humility and deals with its meaning, and how it is treated in Kınalızâde’s moral philosophy. The concept of modesty in dictionaries, to be humble, show modesty, to avoid arrogance, and similar meanings are used. This concept is opposite of being arrogant. Humility is the quality of being modest and respectful. Humility, in various interpretations, is widely seen as a virtue in many religious and philosophical traditions. Classification of the virtues of modesty Kınalızâde classical virtue, courage (şecaat) defines itself as a virtue, which exist in virtue. According to the understanding Kınalızâde humility, which is moderate, virtuous behavior. Middle of this virtuous excess, referred to as arrogant. This lack of virtue in the descent (tezellül) is called. In this respect the opinions of Aristotle maintained by Kınalızâde. Each of the virtues is a state of being that naturally seeks its mean to us. According to Kınalızâde, the virtuous habit of action is always an intermediate state between the opposed vices of excess and deficiency: too much and too little are always wrong; the right kind of action always lies in the mean. Kınalızâde’s notion of humility is a virtue, and indeed a central virtue; although that easy to distinguish between humility and arrogance, but otherwise it is a moral problem to distinguish.

Keywords: Kınalızâde Ali, Ethics, *Ahlâk-ı Alâî*, The virtue of tawadu, Virtue.

Giriş

Kınalızâde Ali Efendi (1510–1572) 16. yüzyılın en önemli Türk-İslâm ahlâk düşünürüdür. Eserleri felsefe, tefsir, fıkıh, belâgat gibi ilim dallarındaki zengin birikimini yansıtmaktadır. Türkçe kaleme alınmış ahlâk kitapları arasında seçkin bir yeri olan *Ahlâk-ı Alâî* Türk-İslâm kültürü içerisinde gelişen ahlâk disiplinin en yetkin anlatımını içermektedir. Bu eser dinî ve felsefî gelenek içerisinde şekillenen ahlâk öğretisini zirve noktasına taşımıştır.

Kınalızâde Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Alâî*’si İslâm kültür dünyasında her zaman dinî karakterini koruyan ahlâk felsefesi geleneğinin en yetkin anlatımlarından birini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ahlâk ilminin İslâm

kültüründeki gelişimini belirleyen ve Kınalızâde üzerinde etkili olan birçok düşünür ve eserden bahsetmek mümkündür: Kindî'nin (öl. 866) *Risâle fi'l-hîle li-de'fil-ahzân*'ı, Ebû Bekir er-Râzî'nin (öl. 932) *et-Tıbbu'r-ruhani*'si, Fârâbî'nin (öl. 950) *Tahsîlu's-Saâde* ve *el-Medinetü'l-Fadıla*'sı, İbn Miskeveyh'in (öl. 1030), *Tehzibu'l-Ahlâk*'ı, İbn Sînâ'nın (öl. 1037) *İlmu'l-Ahlâk*'ı, İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'i, Gazâlî'nin (öl. 1111) *Mîzânu'l-Amel* ve *İhyâu ulumi'd-dîn*'i, Nâsirüddin Tûsî'nin (öl. 1274) *Ahlâk-ı Nasirî*'si, Celâleddin ed-Devvânî'nin (öl. 1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Hüseyin Vâ'iz Kâşifi'nin (öl. 1505) *Ahlâk-ı Muhinî*'si ilk başta akla gelenlerdir. Bu geleneğin oluşmasında etkili olan eserlerden biri de hiç şüphesiz Aristoteles'in *Nikomakhos 'a Etik*'dir.¹

Ahlâk-ı Alâî yukarıda yer alan geleneksel ahlâk felsefesi literatürünün ve başta Gazâlî olmak üzere tasavvufî ekollerin ahlâk görüşlerinin derli toplu bir ifadesini sunmaktadır. Eserin yazılış amacını girişte ifade edildiği gibi *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Muhsinî* gibi Farsça kaleme alınmış ahlâk eserlerin bir benzerinin Türkçe olarak kültürümüze kazandırılması oluşturmaktadır. Eserin dayandığı bu zengin birikimi, sistematik yapısı, dili, üslûbu, metodu ve ilmî değeriyle kendisinden sonra kaleme alınmış birçok ahlâk kitabını etkilemiş, onlara kaynak teşkil etmiştir.² Kınalızâde ahlâk meselelerini incelerken, konuları ayet ve hadisler ışığında incelemeye, içinde yer aldığı kültürel değerleri yansıtmaya büyük önem vermiştir.³ Ayrıca eser müellifin geniş hadis kültürünü yansıtacak zengin bir birikimi; sahabe, tâbiîn ve İslâm büyüklerinin görüşlerini içermektedir.⁴

Kınalızâde Düşüncesinde Ahlâk

Kınalızâde, İslâm dünyasındaki geleneksel yaklaşıma uygun olarak hikmet (felsefe) kavramını bütün ilimleri kuşatıcı bir perspektif içerisinde ele alır. Düşünürümüz hikmet kavramını; "...mevcûdât-ı hâriciyye nefsu'l-emrde ne hâlde ise o hal üzerine bilmektir, velâkin tâkat-ı beşeriye vefâ ettikçe ve kudret-i insânîde mümkün olduğu mikdâr"⁵ olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, 'neselerin hakikatine bir insanın vâkif olabileceği kadar vâkif olmak' şeklinde, İbn Sînâ'nın

¹ Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.23 vd.

² Ahmet Kahraman, "Ahlâk-ı Alâî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. 2; ss.15-16, s. 15.

³ A. Kamil Cihan, "Kınalızade Ali Efendiye Göre Felsefe ve Bölümleri". *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1998, ss. 46-62, s. 61.

⁴ Habil Nazlıgül, "Ahlâk İlminde Hadis kullanımı ve Ahlâk-ı Alâî'deki Hadisler", *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1998, ss. 72-82, s. 79.

⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, Birinci Basım, İstanbul 2007, s. 47.

ve diğer İslâm filozoflarının getirdiği hikmet tanımlarıyla uyum içerisindedir.⁶ Kınalızâde, bu tanımın amelî (pratik) eksikliğine dikkat çeker. Nâsirüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasirî*'de verdiği; “eşyâyı lâyük ne ise eyle bilmek ve ef'ali lâyük nice ise eyle kılmaktır”⁷ tanımdan hareketle, hikmet kavramını, insan nefsinde ilim ve amelin bir arada bulunması, insan nefsinin her iki yönden yetkinliğe ulaşması şeklinde amelî hikmeti de kapsayacak şekilde tanımlar.⁸

Kınalızâde'ye göre hikmet, ‘*hikmet-i nazariyye*’ (teorik), ve ‘*hikmet-i ameliye*’ (pratik) olmak üzere iki kısımdır.⁹ Hikmet-i nazariye üç kısımda incelenmektedir. İlk olarak, insan zihninde cisimden gayri olan, *Mübdi'-i Evvel* (Allah), akıllar ve nefisler gibi şeylerden bahseden *ilm-i ilâhî* veya *ilm-i a'lâ* olarak tanımlanan metafizik yer almaktadır.¹⁰ İkinci olarak zihinde var olmak için maddeden müstağni olan, fakat hariçte muhtaç olan *ilm-i riyâzî*, *ilm-i evsat* (matematik) yer almaktadır. Bu kısım aynı zamanda *hey'et* (yıldızlar ilmi), hendese (geometri), *hisâb* (cebir) ve *musiki* gibi ilimleri de içermektedir.¹¹ Üçüncü kısımda ise zihinde ve hariçte maddeye ihtiyaç duyan *ilm-i tabî'î* ve *ilm-i esfel* (fizik) bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi Kınalızâde Ali Efendi ahlâk ilmine geçmeden önce İslâm felsefesi içerisinde Kindî ve Fârâbî'de en yetkin ifadesini kazanan ve Aristoteles'in etkisini yansıtan ilimler tasnifine yer vermiştir.¹² Bu yaklaşım doğrultusunda hikmet, iki bölümden müteşekkildir. Birinci kısım insanın bilgisiyle, ikinci kısım ise insanın fiilleriyle ilişkilidir. Bu iki alan birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Çünkü insanın ahlâkî yetkinliği kazanması bu iki bölümdeki işlevselliğin, amelî ve nazarî yetkinliğin kazanılmasına bağlıdır. Cihan'a göre: “*Kınalızâde, felsefeyi araştırma alanına göre taksim etmiştir. Varlığında insanın irade ve gücünden bağımsız olan varlıkları araştırma, nazari felsefe'nin konusunu; bağımsız olmayan varlıklar da amelî felsefe'nin konusunu oluşturmaktadır. Nazarî felsefenin konuları, Tanrı'dan tabiat varlıklarına doğru inen bir seyir gösterir. Amelî felsefe'nin konuları da tek bir insan ferdinden topluma doğru uzanan bir seyir gösterir. Kısaca nazarî felsefe, bütünden parçalara doğru, amelî felsefe de parçadan bütüne doğru ilerleyen bir yöntemle ele alınmıştır.*”¹³ Bu bütüncül yaklaşım doğrultusunda birinci kısımda insanın

⁶ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1996, s. 18; Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 98.

⁷ Kınalızâde, *a.g.y.*

⁸ Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 99.

⁹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁰ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 49.

¹¹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 50.

¹² Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 97-98.

¹³ A. Kamil Cihan, *a.g.m.*, s. 60.

bilgileriyle, ikinci kısımda faaliyetleriyle ilgili nazarî ve amelî kemalin bir arada, aynı kişide toplanmasıyla hakiki mutluluk kazanılacaktır.¹⁴

Kınalızâde'ye göre: “*Hulk ki bir melekedir ki anın sebebi ile neftsen ef'al sühûletle sâdir olur ve fikr ü revîyyete muhtâc olmaz. Ve bu ta'rîfin tesîri oldur ki 'meleke', 'hey'et-i nefsânîyye-i râsihaya' derler, zirâ keyfiyet-i nefsânîyye iki kısımdır: Biri hâl ve biri melekedir. Zirâ serî'ü'z-zevâl ve gayr-ı râsih olursa, hâcet ü dhk gibi, ana 'hâl' derler, eğer, batî'ü'z-zevâl ve râsih olursa, sehâ vü şecâ'at gibi, ana 'meleke' derler.*”¹⁵ Kınalızâde, birçok İslâm ahlâk düşünürü gibi ahlâkı insan nefsinde yerleşik bir meleke olarak tanımlamaktadır. Bu huy sayesinde fiiller nefisten kolaylıkla meydana gelmektedir. Eğer insandaki bu özellikler kalıcı olmayıp çabuk kayboluyorsa o halde bu bir huy değil, hâl olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

Kınalızâde, insanın güç ve iradesinin etkisiyle meydana gelen hikmetin bu bölümünü amelî hikmet olarak tanımlar. Düşünürümüze göre amelî hikmetin üç kısmı bulunmaktadır. Bunlardan birincisini *ilm-i ahlâk* olarak tanımlayan düşünürümüze göre, bu kısımda kişinin ‘hulku’, iyi ve kötü ahlâkı, erdemleri, iyi ahlâk sahibi olması, kötü huylardan kaçınması için neler yapması, nasıl olması gerektiği gibi konular incelenmektedir.¹⁷ İkinci kısımda *İlm-i Tedbîrî'l-Menzil* yer almaktadır. Kınalızâde bunun konusunu “...ehl-i beyt ve erbâb-ı menzili ile olan ef'al ü a'mâlidir” olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Aile ahlâkı olarak tanımlanan bu terim Grekçedeki *oikonomos* (ev, aile kanunu) terimi, ekonomi (ev namusu) manasınadır. Fakat bu terim günümüzde iktisat karşılığında kullanılmaktadır. Bu ilimde insanın kendi ev halkı ile olan ahlâkî ilişkileri incelenmektedir.¹⁹ Bu ilimle aile mensupları arasındaki ilişkilerin intizam ve düzen içerisinde gerçekleşmesi, böylelikle aileye dünyada haysiyeti, ahirette mutluluğu kazandıracak ilkelerin neler olduğunun ortaya konulması hedeflenmektedir.²⁰ Üçüncü kısımda bütün bir şehir ve ülkenin mensuplarının davranış ve eylemlerinin incelendiği *İlm-i Tedbîrî'l-Medîne* (devlet ahlâkı) yer almaktadır.²¹ Kınalızâde'nin bu tasnifleri büyük ölçüde geleneksel ahlâk literatürü ile özellikle Nâsirüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasirî*'sinde yer alan anlayış ile büyük ölçüde benzerlik gösterse de, tercih edilen

¹⁴ Celal Türer, “Kınalızâde'de Mutluluk”, *Felsefe Dünyası*, 1999/2, S. 30, ss. 80-90, s. 83-84.

¹⁵ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 99.

¹⁶ Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 107-108.

¹⁷ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 50; Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 101.

¹⁸ Kınalızâde, *a.g.e.*, s.50.

¹⁹ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s. 235.

²⁰ Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 97.

²¹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 51.

kavramlar ve konuların işlenişinde şahsi birikimini, döneminin ilim anlayışını yansıtmaları ile onlardan ayrılmaktadır.²²

İlim tasniflerinde ahlâkî pratik felsefenin bir bölümü olarak görmekten kaynağını alan ve Galen gibi antik dönem düşünürlerinin öne çıkardığı felsefeyi, bir başka ifadeyle ahlâk ile psikoloji arasındaki ilişkiyi, birlikteliği yansıtan anlayış İslâm ahlâkî düşünürleri tarafından da sürdürülmektedir.²³ Özellikle İhya'nın "*kalb hastalıkları*" ile ilgili bölümü bu birikimin zengin bir yansımasını bize sunmaktadır. Düşünürümüz de bu geleneksel anlayışı sürdürmektedir. Kınalızâde'ye göre "...*tehzîb-i ahlâka münâsib ilm ilm-i ahlâktır. Ve bu ilme 'tubb-ı rûhânî' demişlerdir...*"²⁴ Kınalızâde, ahlâk ilmine psikoloji ile başlar. Buna göre kişinin öncelikle nefsi tanıması, kuvvetlerini, kemal ve noksanını, mutluluk ve şekavetini bilmesi gereklidir.²⁵ İnsanın ahlâkî hastalıklardan korunması, kötü huy ve davranışlarını terk etmesi, nefesine erdemli davranışları yerleştirmesi manevî bir tababet olarak düşünülmüştür. "*Kınalızâde'ye göre ahlâkî ilmi ile hakiki olgunluk, saadet ve marifet elde edilir. İnsanın saadeti, öncelikle sahih bir itikada sahip olmak için Hak ilminin tahsili, sonra da güzel ahlâk ve salih ameli elde edip, çirkin huyları atmak ile kazanılır.*"²⁶ Buna göre ahlâkî yetkinliği ve erdemleri kazanmak için sürekli mücadele eden, bazı fedakârlıkları göze alanlar hem bu dünya hem de ahirette mutluluğu kazanacaklardır.²⁷

"Kınalızâde'ye göre insanın amacı mutluluktur. Ancak insanın mutluluğu bedeninde değil ruhunda mutluluğudur. Ruhun mutluluğu, onun "Tanrı'ya yakınlaşması ve mele'-i a'lâ dahil olması" (kurb-i Hakk'a vusul ve zümre-i mele-i a'lâyâ duhûl) demektir. Ruhun bu ebedî mutluluğu da iki şeyle mümkündür. Tanrı bilgisi (marifet) ve inancı (iman) ve buna uygun bir yaşam. Bunun için insan önce batıl inançlardan, basit ve karmaşık cehaletlerden sıyrılmalıdır. Kalbini şüpheden uzak tutmalıdır. Ardından "hakikî ve uygun ilimler"i (ulûm-u hakka ve mutâbaka) ve doğru inaçları"ı (i'tikâdât-ı sahîha) öğrenmelidir. İnsan bu bilgileri ancak teorik felsefe ile elde edebilir. Fakat insanın mutluluğu için bu bilgi de yeterli değildir. Bir de bu bilgiyle amel etmeli yani güzel davranışlar (mehâsin-i a'mâl) sergilemeli ve güzel huylar (mekârim-i ahlâk) edinmelidir; rezillik içeren davranışlardan (a'mâl-i deniyye) ve kötü huylardan (ahlâk-ı rediyye)

²² Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 102.

²³ Hüseyin Karaman, *Ebü Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 100.

²⁴ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 153; ayr. bkz *a.g.e.*, s. 55.

²⁵ Celal Türer, *a.g.m.*, s. 84.

²⁶ Celal Türer, *a.g.y.*

²⁷ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 159.

sakınmalıdır. İşte bu bilgileri insana kazandıran da pratik felsefe, özellikle de ahlâk felsefesidir.”²⁸

Bu açıdan insanın ahlâkî yetkinlikleri kazanması için teorik felsefenin öğrenilmesi, doğru inanç ve bilgilere sahip olunması ve pratik felsefenin öğrenilerek bu inanç ve bilgilere göre yaşanması kişi de ahlakî değerlerin ve erdemlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Nefsin Güçleri ve Erdemler

İnsanlık mahiyetini ifade eden bir kavram olarak nefis, İslâm ahlâk düşünürleri tarafından metafizik ve fizik bir boyut içerisinde; manevi bir cevher olarak erdemlere veya erdemsizliklere kaynaklık teşkil etmesi açısından incelenmiştir. Nefis ve onun kuvvetlerinin iyi yönde, itidal çizgisinde bulunması insanın ahlâkî yetkinliğini belirlemede büyük öneme taşımaktadır. Nefis ve kuvvetleri epistemolojik ve psikolojik bağlamda insanın ahlâkî yetkinliğini ifade eden değerleri ortaya çıkarmaktadır

İslâm ahlâk düşünürleri, insanın ahlâkî yetkinliği kazanması için nefis ve onun kuvvetlerinin ıslahına büyük önem vermişlerdir. “*Bilindiği gibi insan, ruh ve beden dediğimiz iki unsurdan meydana gelmiştir. İnsan için bu iki unsur çok önemlidir. Bundan dolayıdır ki, bütün ahlâkçılar, insanın şahsî vazifelerinin en başında: nefisini, bedenini ve sağlığını korumasını almışlardır...hayatın devam edebilmesi için, nefsin korunması ve sağlıklı bir hayat zaruri görülmektedir; çünkü insan ancak kuvvet ve gücü nispetinde dinî ve medenî vazifelerini yerine getirebilir.*”²⁹ Nefis bu yaklaşım doğrultusunda farklı kuvvetlere sahip olarak insanın ahlâkî yetkinliğini belirlemede büyük öneme sahiptir. “*İnsan bir beden ve bir de nefisten oluşan varlıktır. Asıl olan nefistir. Nefsin ‘nebâtî’ seviyede beslenme, büyüme ve türeme güçleri (kuvvetleri); ‘hayvanî’ seviyede hareket etme (kuvvet-i muharrike) ve idrak güçleri (kuvvet-i müdrike); ‘insanî’ seviyede ise bilme (kuvvet-i alime) ve yapma (kuvvet-i amile) güçleri vardır. Bu güçler arasında bir sıra düzeni mevcuttur. Bir alttaki bir üstekine hizmet eder.*”³⁰

Kınalızâde, insanî nefsin iki güce sahip olduğunu belirtir. Bunlar idrak (kuvvet-i müdrike) gücü ve hareket ettirici (kuvvet-i muharrike) güçtür. Bu iki kuvvetinin her birinin altında tâlî kuvvetler bulunmaktadır. İdrak gücünün altında nazarî (kuvvet-i nazarî) ve amelî (kuvvet-i amelî) kuvvetler, hareket ettirici gücün altında hareket ettirici arzu gücü (kuvvet-i muharrike-i şehvânî) ve hareket ettirici saldırgan (kuvvet-i muharrike-i sebu’î) güç yer almaktadır. Düşünürümüze

²⁸ Bilal Yurtoğlu, “Kınalızâde’de Meratibü’l-Kainat ve İnsanın Evrendeki Yeri”, Dört Öge, Yıl:3, S. 5, Mayıs 2014, ss. 149-175, s. 170.

²⁹ Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, 2. Baskı, Konya 2003, s. 105.

³⁰ Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. II, ss. 10-14, s. 12.

göre. “*Pes bu dört kuvvet beden-i insânda kâr-ger olup niçe ef’al sudûruna sebep olurlar.*”³¹ İnsan nefsinin bu iki bölümünün içerdiği dört kuvvetin sahih akla uygun, itidal üzerinde bulunmasıyla erdemler, aksine ifrat veya tefrit yönüne meyletmesiyle erdemsizlikler ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre nazarî gücün itidal üzere olmasından hikmet erdemi, amelî gücün itidal üzere olmasından adalet erdemi, arzu gücünün itidal üzere olmasından iffet erdemi, öfke gücünün itidalinden ise cesaret (şecaat) erdemi ortaya çıkmaktadır.³² Kınalızâde’ye göre. “*Pes usûl-i fadâyıl bu dört hulktur, a’nî hikmet, adâlet ve iffet ve şecâ’attir.*”³³ Görüldüğü gibi Kınalızâde geleneksel tasnife uygun olarak dört temel erdem belirlemektedir. Bu dört erdem itidaldır. Her erdem bu itidal noktasının dışında, ifrat ve tefrit tarafına yönelmesiyle erdemsizlikler ortaya çıkmaktadır.

Kınalızâde bu tasnifinde kendisine kaynak olarak *Ahlâk-ı Nasiri* ve *İhyâ’yı* temel aldığı belirtilmektedir. Düşünürümüz adalet erdemini, insanın hikmet, iffet ve şecâat (cesaret) erdemlerinin ve bu erdemlerin ortaya çıkmasını sağlayan kuvvetlerin uyum ve itidaline bağlı olarak dördüncü bir erdem olarak tanımlanmasına karşı; iyi ahlâkı ve erdemleri insanda mevcut bulunan üç kuvvete yönelik olarak da açıklar. İnsan nefsi bu yaklaşım doğrultusunda *düşünme gücü*, *öfke* (gazap) ve *arzu* (şehvet) gücü olmak üzere üç temel kuvvete sahiptir. O, insanın bu üç kuvvetini ve bunun erdemlere yansımalarını inceler. Bu nefis kategorileri şunlardır:³⁴

- 1- Nefs-i Melekî: İnsanın temyiz ve idrak kuvvetini ifade etmektedir.
- 2- Nefs-i Sebu’î: Makam, üstünlük, intikam ve gazap gibi şeylere yönelen kuvvettir. Yırtıcı (sebu’î) nefsin yaratılış gayesi hayvanî (behîmî) nefsin zararlarını ortadan kaldırmaktır.
- 3- Nefs-i Behîmî: İştihâ veren lezzetlere yönelmesine kaynaklık eden, yeme, içme gibi hususlara meyletmesini sağlayan kuvvettir. Behîmî (hayvanî) nefis bedeninin varlığını sürdürmesi için gereklidir ve nefs-i natıkanın mükemmelliği için gereklidir.

Bu kuvvetlerden birincisi *Nefs-i Melekî*’nin itidâl üzere olmasından ortaya çıkan *hikmet* erdemidir. Bunun ifratı cerbeze (kurnazlık, hilekârlık), tefriti ise belâdet (akılsızlık)’tir. İkincisi nefs-i sebu’înin itidâl üzere olmasından ortaya çıkan *cesarettir* (şecâat). Bunun ifratı *tehevvür* (saldırganlık, öfkelenme), tefriti ise cübn (korkaklık)’dür.³⁵ Kınalızâde’ye göre *iffet* erdemi nefs-i behîminin itidâlidir. Bu kuvvetin ifratı *fücûr*, tefriti ise *humûd*’dur.³⁶ Bu üç erdem bir

³¹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 101.

³² Kınalızâde, *a.g.y.*; Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e.*, s. 170-171.

³³ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 101.

³⁴ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 93-94, 102; Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e.*, s. 172-173.

³⁵ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 102.

³⁶ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 103.

kişide bir arada bulunmasından *adalet* erdemi ortaya çıkar. “*Ve cümle-i âlem ü âdemde her ne fazilet varsa yâ bu üçten birisidir yâ onların fer'idir. Ve cümle-i ehl-i âlem ve efrâd-ı benî âdemin iftihâr u ibtihâcı bunlardır.*”³⁷

Kınalızâde bu nefis tasnifinin yanı sıra, eserinde dinî, tasavvufî bir yaklaşımla nefsin kuvvetlerini ve hiyerarşisini ifade etmek için Nefs-i Emmare, Nefs-i Levvame, Nefs-i Mutmainne olarak adlandırdığı üçlü bir tasnife de yer vermektedir.³⁸ Buna göre düşünürümüz kişinin ahlâkî yetkinliğini belirlemede nefse ve onun bu üçlü tasnif içerisinde verdiği kuvvetlerine büyük önem vermektedir. Kınalızâde bir on altıncı yüzyıl düşünürü olarak nefsin mahiyeti ve kuvvetler konusunda kendisine ulaşan felsefî, kelamî ve tasavvufî literatürün belirlediği yaklaşımı sürdürmektedir. Şüphesiz onun bu yaklaşımında kendisine kaynaklık teşkil eden Tûsî ve Gazâlî'nin büyük etkisi bulunmaktadır.

Kınalızâde asıl erdemleri bu şekilde belirledikten sonra tâlî erdemleri daha önceki tasniflere bağlı kalarak özellikle Tûsî'nin sınıflandırmasına uygun olarak incelemektedir.³⁹ Bu bağlamda hikmet erdeminin altında yer alan tâlî erdemler olarak şunları belirlemektedir: Zeka, sür'at-i fehm (çabuk anlama), safay-ı zihin (zihin açıklığı), suhûlet-i teallüm (kolay öğrenme), hüsn-i teakkul (iyi düşünme), tahaffuz (ezberleme), tezekkür (hatırlama).

Cesaret (şecâat) erdeminin altında on bir tâlî erdem yer almaktadır: “*Amma Şecâ'at Tahtında Olan Envâ' On Bir Nev'dir: Evvelki kibr-i nefis (olgun nefis), ikincisi Necdet, üçüncüsü ulüvv-i himmettir (yüksek gayret), dördüncüsü sebât, beşincisi hilm, altıncısı sükûn, yedincisi şehâmet (yüreklilik), sekizincisi tahammül, dokuzuncusu tevâzu', onuncusu hamîyet, on birincisi rikkat (yufka yüreklilik)tir.*”⁴⁰

İffet erdeminin altında ise, haya, rıfk, hûdâ, müsâlemet, deat, sabır, kanâat, vâkar, vera', intizâm, hürriyet, sehâvet (cömertlik) yer almaktadır.

Adalet'in altında yer alan tâlî erdemler ise şunlardır: Sadâkat, ülfet, vefâ, şefkat, sıla-ı rahim, mükâfat, hüsn-i şirket, hüsn-i kadâ, teveddüd (dostlarının sevgisini kazanmak), teslim, tevekkül, ibâdet.

Kınalızâde'ye göre basiretten yoksun olan insanlar erdemleri ve erdemsizlikleri birbirinden ayırt edemez; erdemsizlikleri erdem, kötü huyları iyi ahlâk zannederler. Düşünürümüze göre bu ayrımların doğru olarak yapılabilmesi

³⁷ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 103.

³⁸ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 93.

³⁹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 105 vd.; Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e.*, s.181 vd.

⁴⁰ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 106.

için *sâhib-i hikmet-i amelliye* gereklidir. Kişinin ahlâk ilmi hakkında bilgi sahibi olması erdemleri ve iyi huyları kötülerinden ayırt etmesini sağlayacaktır.⁴¹

Tevazu Erdemi

Arapça *vaz*' kökünden gelen *tevazu* kavramı sözlüklerde, kişinin davranışlarında kibirlenip böbürlenmekten sakınması, başkalarını kendisinden küçük görmemesi, gururlu olmaması, alçak gönüllülük, gösterişten uzak, mütevazı olması, nefsi Hakk'ın huzurunda kulluk mevkiine koyması, insanlara sevgi ve saygı göstermesi, nefsi tanıyıp ciddi olarak alçaltması vb anlamlara gelmektedir.⁴² Buna göre tevazu, kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerinde alçakgönüllü, saygılı, kibirden uzak, eşit, mütevazı ve kanaatkâr davranmasını, kendi değerini olduğundan daha aşağı göstermesini belirleyen bir erdemdir. Ahmet Rifat'a göre: "*Cenabı Hakkın büyüklüğünü ve kendi küçüklüğünü anlamak ve idrâk etmek esası üzerinde gelişen fikre ve vicdana dayalı bir histir...insan hangi mevkide bulunursa bulunsun yine insan olduğunu ve her hususta âciz ve zayıf olduğunu hatırdan çıkarmayıp yaratılış ve kulluk bakımından diğerlerinden bir farkı olmadığını unutmama(sı)...tevazu ancak vakarı korumakla beraber büyükmeyi kırmaktan ibarettir ki, tam bir kalp samimiyeti ve iyi bir niyet ile yapılır.*"⁴³ Bu anlamda tevazu, kişinin kendisini yüceltmeyecek, büyükmeyecek kadar iyi tanınması, kibir ve gurura kapılmadan, alçak gönüllü olması, *Hakkı* kabul edip, içten ve samimi olarak hayra yönelmesidir.

Hökelekli'ye göre: "*Tevazu, kişinin çevresine olduğundan farklı görünmesini ortadan kaldıran bir tür vakarlılık ve bir tür iç güçtür. Bu zayıflıktan oldukça farklı bir özelliktir. Mütevazı kişi, zayıf ya da korkak olduğu için tevazu göstermez. Mütevazı olmak, aşırı itaatkâr olmak ya da sağlam bir inanca sahip olmamak da değildir. Eşyanın görünen yüzünün ötesine bakan ve meçhul olan şeyleri etraflıca düşünen kişi, mütevazı olmaktan kendini alıkoyamaz. Daha çok şey anladığını düşündüğünde, öğrenmesi gereken, gizli kalan daha çok şey olduğunun farkına varır.*"⁴⁴ Mütevazı olmak insanın Tanrı karşısındaki konumunun, ilâhî iradeye tesliminin, bağlılığının, verilen nimetlere şükürünün göstergesidir. Bu bağlamda tevazu, bütün varlıkları karşılıklı olarak birbirine

⁴¹ Kınalızâde, a.g.e., s. 125.

⁴² *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, s. 2209; Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, Beta Basım, İstanbul 2003, s. 407; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1992, s. 1322; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 656; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 529; Mustafa Çağrı, "Tevazu", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, C. 40, ss. 583-585, s. 583.

⁴³ Ahmet Rifat, *Tasvîr-i Ahlâk-Ahlâk Sözlüğü*, Baskıya Haz. Hüseyin Algül, Tercüman yayınları, İstanbul 1975, s. 340-341.

⁴⁴ Hayati Hökelekli, "Tevazu (Alçak Gönüllülük)", *Değerler Eğitim Merkezi Bülteni*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2007, ss. 114-119, s. 118-119.

bağlayan bu hakikati kavramanın ve onlara karşı, bu ontolojik varoluşu idrakin gerektirdiği sevgi ve saygıyı göstermenin tezahürüdür. Çağrıcı'ya göre: “Tevazuun ifrat derecesine tekebbür, tefrit derecesine tehâsüs (hakirlik, alçaklık) ve mezellet denir. Asıl tevazu, bir kimsenin akranlarına ve kendisinden aşağı mertebede olanlara karşı gösterdiği alçak gönüllülüktür.”⁴⁵ Yukarıda değindiğimiz gibi Kınalızâde'ye göre ahlâkî yetkinliğin, erdemlerin, iki dünya mutluluğunun kazanılması, nazarî ve amelî hikmet kapsamındaki bilgilere sahip olunması ile mümkündür. Bu bağlamda ahlâkî yetkinlik, erdemler; varlık, bilgi ve değer bağlamında bütüncül, kuşatıcı bir yaklaşım içerisinde betimlenmektedir. Kınalızâde, erdemlerin çeşitleri kadar, bunların nasıl kazanılacağını da ayrıntılı olarak incelemektedir.

Kınalızâde tevazu erdemini şu şekilde tanımlamaktadır: “...tevâzu' oldur ki nefis câh u rif'atte kendinden ednâ olanlara tereffu' kılmaya ve anlardan kendi nefisine meziyet iddi'â etmeye, zîrâ kendide her ne câh u rif'at var ise mahz-ı fazl u atây-ı Hakk'tır ve kendinin medhaliyyeti ma'dûm-ı mutlaktır. Çün bu nazar ile ola tevâzu' memdûhdur ve li-hâzâ tevâzu'-ı ekâbir ü e'âliden müstahsendir. Ammâ tezellülü celb-i nef' yâ def-i zararçin edilecek ana 'da'at' derler, tevâzu' demezler; sâyiller ve tâmi'ler ettiği tezellül gibi: tevâzu' zi gerden-firâzân nigûst, Gedâ ger tevâzu' kuned hûy-i üst (Tevazu, kendini beğenenlerde olursa güzel, yoksa dilencinin tevazusu zaten huyudur.)”⁴⁶ Düşünürümüz bu tanımında tevazu erdemine sahip olan kişinin temel özelliklerini belirlemektedir. Buna göre, tevazu göstermek, mütevazı olmak kişinin yaratıcısına bağlılığının bir tezahürü olarak, eksikliğin, yetersizliğinin farkında olması, kibirli ve gururlu davranmamasıdır.

Tevazu ve alçak gönüllülük insanın yaratıcısına bağlılığının, ona inanıp boyun eğmesinin, kıymet bilirliliğinin, itaatinin, şükrünün ifadesidir.⁴⁷ Bu erdeme sahip olan kişi nefsinde kibir, gurur ve kendini beğenmeye yer vermez, bencil davranmaz. Tevazu sahibi insan alçak gönüllüdür, insanlara eşitlik içerisinde yumuşak davranır. İnsanlara hak ettiği değeri ve saygıyı göstererek, yaratılıştan taşıdığı, *ahsen-i takvim* ve *eşref-i mahlûk* olma niteliğine uygun davranıp, kendisini aşağılık (zillet), meskenete düşürecek durumlardan kaçınır. Tevazu gösterme ölçülü ve itidalli davranmadır. Düşünürümüze göre insan, varlıklar arasında en şerefli ve erdemlisidir.⁴⁸ Tevazu gösterme, insanın değerini, şerefini yüceltirken, aynı zamanda insanlar arasında kaynaşmayı, huzuru tesis ederek bir sevgi ortamı oluşumuna kaynaklık eder.⁴⁹ Bu duruma işaret eden Hökelekli şu değerlendirmelere yer vermektedir: “Alçak gönüllülük, kendini küçümseme

⁴⁵ Mustafa Çağrıcı, *a.g.m.*, s. 585.

⁴⁶ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 108.

⁴⁷ Muharrem Demir, *Kur'an'da Tevazu Kavramı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010, s. 81-82.

⁴⁸ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 83.

⁴⁹ Mustafa Çağrıcı, *a.g.m.*, s.584.

*değildir, ya da yanılığdan uzak bir küçümsemedir. Ne olduğunu bilmemek değil, ne olmadığını bilmek ya da kabul etmektir. Bu, ne olursa olsun, neye sahip olursa olsun hiçbir zaman Tanrı gibi kusursuz olamayacağını bilen insanın erdemidir.*⁵⁰ Tevazu sahibi olma, insanın konumu, ne olursa olsun ontolojik varoluşunu belirleyen nitelikleri hiçbir zaman unutmaması, varlığını ve sahip olduklarını yaratıcının bir lütfu ve ihsanı olarak görmesidir. Bu yaklaşım Hz. Peygamberin İslâm dünyasında tevazu erdeminin en önemli misali olmasıyla örtüşmektedir.

Kınalızâde'ye göre erdem bir orta olma, itidal noktasıyken, bu itidal noktasının dışında kalan erdemsizlikler (reziletler) sonsuzdur. Müfekkirimiz erdemi tıpkı bir dairenin itidal, merkez noktasına benzeterek bunun geniş ve dar olmasının merkez noktanın bir ve tek olmasını değiştirmeyeceğini belirtir. Bir noktadan diğerine ulaşan doğru çizginin tek olmasına rağmen doğru olmayan eğri büğrü pek çok çizgi çizilebileceğini söyler. Düşünürümüz bu doğru yolu dinî terminolojiye ait *srât-ı müstakîm, istikamet* (doğruluk) gibi kavramlarla, ifade eder. Dolayısıyla ahlâkı metafizik bir temele dayandırır.

Kınalızâde itidal ve orta anlayışında Aristoteles, İbn Miskeveyh, Gazâlî, Tûsî ve Devvânî gibi düşünürlerin görüşleri bağlamında gelişen ve İslâmî bir muhteva kazanan yaklaşımı sürdürmektedir. Bu yaklaşıma göre itidal ve orta olma, erdemi belirlerken, erdemsizlikler bu itidal noktadan ifrat ve tefrit yönünde uzaklaşılması ile ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Kınalızâde, itidal noktasını, orta noktayı tıpkı Aristoteles'de olduğu gibi iki boyutuyla incelemektedir. İslâm ahlâk düşünürleri üzerinde büyük etkisi olan Aristoteles'e göre erdem, ortayı bulma ve tercih etmedir. Her bilen kişi aşırılık ve eksiklikten kaçarak ortayı arar, onu tercih eder. Orta ise mutlak, matematiksel bir orta olmayıp insandan insana değişen, bize bağlı olan bir ortadır. Buna göre erdem kişinin tercihlerine ilişkin, akıl tarafından ve aklı başında bir insanın belirleyeceği kendisiyle ilgili orta olanda bulunma huyudur.⁵² Kınalızâde, orta olmayı birinci anlamda tıpkı matematikte kullanıldığı gibi bir dairenin çemberinin iki yanından da eşit uzaklıkta olmasına benzeterek Bu itidalin filozoflar tarafından da uygun görülmediğini belirtir.⁵³ İkinci itidal ise her şeyin en iyisi ortasıdır anlayışıyla belirginlik kazanan; '*itidâl-i nev'i*', '*itidâl-i şahsî*', '*arazu'l mizâc*' olarak tanımlanan itidaldir ki düşünürümüze göre, ahlâk ilminin öne çıkardığı itidal budur.⁵⁴ Buna göre erdemli davranışı belirleyen itidal noktası kişiden kişiye farklı olabilmektedir. İtidal, orta olma kişinin içinde bulunduğu duruma ve şarta göre değişebilmektedir. Burada temel ilke erdemli davranışın, vasat ve itidal olmasıdır. "*Kınalızâde, adalet kelimesi ile aynı kökten*

⁵⁰ Hayati Hökelekli, *a.g.m.*, s. 114.

⁵¹ Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 282.

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, 1106a 25-1107a 5, s. 31-33.

⁵³ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 117.

⁵⁴ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 118.

gelen itidal kelimesini daha geniş bir yelpaze içinde değerlendirir, vasat kelimesini ise erdem ve reziletlerin yerlerini belirlemede bir ölçü olarak düşünür."⁵⁵ Bu açıdan bir kişi için erdem addedilen bir durumun bir başkası için erdemsizlik olarak tanımlanması mümkün olabilmektedir. Bir zamanda geçerli sayılan bir huyun bir başka zamanda muteber sayılmaması? söz konusu edilebilmektedir.⁵⁶

Kınalızâde, erdemli davranışı belirleyen orta olmayı, itidal derecesini tespit etmenin her zaman kolaylıkla mümkün olmadığına işaret etmektedir. O, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'nin yaklaşımını sürdürerek bazı erdemlerde itidal noktasının tam olarak tespit edilememesinden dolayı, farkında olmadan, insanların erdemsizliklere sürüklenme tehlikesine dikkat çekmektedir. Buna göre *'varlık iyi, yokluk kötüdür'* şeklinde ifade edilebilecek kategorik bir hükmün etkisiyle erdemli olan şeyin var olan bir işe bağlı değerlendirilmesi sonucu, itidal noktasından farkında olunmadan uzaklaşılabilir. ⁵⁷ Düşünürümüz bu itidal noktasının tespitinde karşılaşılan güçlüklerle işaret ederek bu hususta şu değerlendirmelere yer vermektedir: *"ve dahi ma'lûm olsun ki gâh olur ki fazîlet olan nesne bir emr-i vücûdîye nispet olunur. Bu takdîrce anın ifâtı fark olunmayıp rezîlet idüğü bilinmek müşkil olur, zîrâ ol emr-i vücûdî –ki fazîlet ana izâfet ile fazîlet olmuştu- ne kadar ziyâde olsa fazîlet dahi ziyâde olunmak zann olunur. Hâl-i ân ki eyle değildir, belki ol emr-i vücûdî hadden ziyâde olmakla fazîlet rezîlete mütebeddil olur. Ammâ tefrîti tarafının farkı zâhirdir ve rezîlet olduğu gâyet rûşen ü bâhir olur, zîrâ ademin vücûddan farkı zâhir ve tefâvütü fâhiştir. Ve bunun misâli şecâ'at ve sehâvettir ki fazîletler ve emr-i vücûdîlerdir. Pes tehevvir ve isrâf –kim ifrâtları rezîlettir- fazîlet zann olunur. Nitekim ekser-i nâs hikmet-i amelîyeden gâfillerdir. Cühhâl müsriifini kemâl-i sehâvetle tavsîf ve evbâş mütehevvirini nihâyet-i şecâ'atle ta'rif ederler, ammâ cübni buhliden hiçbir mertebe şecâ'at u sehâvete ilhâk etmezler. Eğer fazîlet emr-i ademîye izâfet olursa emr beraks olup tefrîti fark olunmak müşkil, ammâ ifrâtı zâhir olur. Misâli tevâzu'dur ki adem-i kibre izâfet ile fazîlet olur; tefrîti –ki tezelliüdür- tevâzu'dan farkı asîrdir. Hatta ba'z-ı nâs gedâ-yı zelîli mütevâzi'-i celîlden fark edemez, zîrâ adem-i kibr anda dahi artıktır, pes fazîlet dahi ziyâde zann olunur."*⁵⁸ Bu ifadeler ışığında açıkça belirtebiliriz ki itidal noktası matematiksel bir oran, ölçüt olmayıp, erdemli davranışın tespitinde kişinin katılımı, kendi durumuna ve zamanına göre değerlendirmede bulunması zaruridir. Bunun birinci boyutunda bazen erdem olan bir şeyin ifratı fark edilmeyip erdemsizliklere düşüldüğünün anlaşılması güçleşebilir. Çünkü tefritinin erdemsizlik olduğu açık iken vuku bulan işte erdem kendisine izafetle; bir erdem var olduğu zannolanmaktadır. Düşünürümüz buna cesaret ve cömertliği (sehâvet) örnek göstermektedir. Cesaret

⁵⁵ Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 281.

⁵⁶ Kınalızâde, *a.g.e.*, a.g.y.

⁵⁷ Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 195-196.

⁵⁸ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 123.

erdemini uygun bir sebep, zaman ve yerde gösterildiği zaman ancak bir erdemdir. Aynı şekilde kişinin uygun koşullar içerisinde malını ve parasını sarf etmesi cömertliktir. Bu erdemlerin ifratı olan saldırganlık (tehevvür) ve israf, ahlâk ilminden bilgisiz olan kişilerce sanki bir erdemmiş gibi zannolunur. Bundan dolayı hatalı olarak müsrif kimseler cömert, gözü kara atılganlık gösterenler cesaret sahibi olarak gösterilir. Fakat bunun tefriti olan korkaklık ve cimrilik mertebesi kolaylıkla en cahil kimseler tarafından bile anlaşılabilir.

Tevazu erdeminin itidalini tespitinde bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Çünkü bu erdemün ifrat noktasını tespit etmek daha kolay iken tefritini erdem olan tevazudan ayırt etmek aynı şekilde kolay olamamaktadır. Kibrin bulunmaması, erdem olarak tanımlanırken bunun tefriti olan alçalmanın (tezellül), erdem olan tevazudan ayırt edilmesi güçtür. Kınalızâde'ye göre bazı insanlar aşağılık (zelil) bir davranış olan dilencilik çelil olan mütevazilikten kolaylıkla ayırt edemezler. Çünkü her ikisinde de kibir bulunmadığı için insanlar bunu tevazuunun fazlalığı olarak yorumlayabilmektedirler. Düşünürümüz, bu gibi erdeme benzemesine rağmen aslında erdemsizlik olan huyları geleneksel yaklaşıma uygun olarak ayrıntılı olarak incelemektedir.⁵⁹

Görüldüğü gibi, tevazu erdemi, diğer erdemlerden farklı olarak, ifrat ve tefrit noktasının tespitinde daha hassas davranmayı gerektirmektedir. Bundan dolayı tevazu erdemi, kişinin erdemini yansıtan bir karakter vasfına işaret ederken, bu konuda hassas davranılmaması karakter zaafiyetinin tezahürü olarak, kişiyi ahlâkî olumsuzluklara sürükleyecek bir kötülük olacaktır. Bu yönüyle tevazu, kişinin alçak gönüllü, mütevazı davranmasını belirleyen bir erdem iken; içinde bulunduğu durum ve şartlara göre hassas davranmaması, onu kolaylıkla orta olan itidalden, erdemli davranmaktan uzaklaştırabilmektedir. Gazâlî'de *İhyâ'*'nin üçüncü cildinde tevazu erdemini incelerken bunun tıpkı diğer huylarda olduğu gibi bir orta olma noktası ile ifrat ve tefrit derecelerinin bulunduğunu belirtmektedir. Tevazu erdemi, ona göre de ifrat ve tefrit arasında, iki kötü huyun ortası olarak tanımlanmaktadır. Bu erdemün ifratı kibir, tefriti ise hakirlik, aşağılıktır (zillett). Buna göre makbul olan tevazu, kişiyi aşağılık derecesine düşürmeyen tevazudur. Gazâlî, tevazu erdemini tanımlarken tevazu olarak düşünülen orta olan noktanın her zaman kolaylıkla tespit edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre itidal ve adalet herkese hakkını vermekle mümkün olacaktır. Aksi davranışlar, kişinin tevazu göstermek adına, makam ve mevkiisine uygun davranmaması ise bir erdemsizliktir. Gazâlî kişinin makam ve mevkiisine uygun olmayan davranışlara yönelmesini, eğilip alçalmasını, ayakta durmasını tutup çevirmesini, kapıya kadar uğurlamasını *alçalma* olarak tanımlar. Çünkü ona göre bu gibi tevazu ancak akranlarına karşı yapılmalıdır. Ona göre diğer insanlara karşı tevazu gösterme ancak kendini onlardan üstün görmeme, kibirlenmeme,

⁵⁹ Ayşe Sıdika Oktay, *a.g.e.*, s. 197 vd.

küçümsememe, tahkir etmeme, onlara saygı ve sevgi gösterme, güler yüzlü olma, soru ve davetlerine icabette yumuşak davranma, ihtiyaçlarını giderme gibi şeylerle olur.⁶⁰

Kınalızâde'ye göre, insanın mutluluğu kazanması için öncelikle nazari hikmetin kazanılması gerekliydi. Bu insanın ontolojik varoluşunu belirleyen unsurların bilinmesi ve bunun gereklerine göre davranılmasını içermekteydi. Bu durum aynı zamanda kişinin amelî hikmeti elde etmesi için gerekli olan zemini belirlemektedir. Bu metafizik, epistemolojik paradigmanın dışında kalmak kişiyi dinî terminoloji ile dalalete sürükleyecektir. Kişi nazari hikmetle, doğru bir itikat sahibi olarak cehaletten kurtulmakta, amelî hikmeti kazanmaktadır. Böylelikle kendisine iyi ahlâkı kazandıracak gerekli ilimlere ulaşacaktır. Bu ise öncelikle insanın cehaletten kurtulmasını ve tevazu erdemini belirleyen İslâmî değerlerin kişinin hayatına tezahürünü göstermektedir.⁶¹ İzutsu'ya göre İslâm dini tevazu kavramına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu boyut Allah ve insan münasebetini belirleyen temel bir ilkeyi öne çıkarmakla belirginlik kazanmaktadır: Allah'ın iradesine teslimiyet. İnsan böylelikle bütün değer dünyasının merkezine Allah kavramını yerleştirmektedir. Allah her şeyin mutlak hâkimi olduğu için insan ona karşı tam bir teslimiyetle hareket edecek, kul gibi davranacak, boyun eğecektir. İnsanın abd, kul olması, yaratıcısına sadakatle hizmet etmesini, emirlerini yerine getirmesini içermektedir. Bu anlamda Kur'an'da *itaat*, *teslimiyet*, *tevazu* ifade eden terimlere büyük önem verilmektedir. Mesela, *tâ'a* (ita'at), *kunut* (ita'at ve tevazu), *huşû'* (teslimiyet), *tadarru'* (kendini küçültme) gibi kavramlar inat etmenin, direnmenin, itaati terk etmenin karşısında yer alan terimlerdir.⁶² Bu bakımdan *itaat*, kişinin dinî emir ve yasakları benimsemesini ve bunun gereklerine göre davranmasını göstermektedir. Demir'e göre: "*İtaat kişinin kendi kendisi hakkındaki ilahi iradenin belirlediği hakikate baş eğmesi ve razı olmasıyla gelişen bir alçak gönüllülük eylemidir.*"⁶³ Bu anlamda kişinin ibadet etmesi, yaratıcısı önünde secde etmesi, alnını yere koyması, Allah'a karşı kendisini alçaltması, baş eğmesi, alçak gönüllü olmasının, kibrini ve gururunu kırmasının, huşu ve tevazu sahibi olmasının göstergesidir.⁶⁴

İzutsu tevazu kavramının İslâm dini için taşıdığı merkezî değere işaret ederek, İslâm dininin amel olarak itaat ve tevazu'un başlangıç noktasını oluşturduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵ Bu durum inananlar için yeni bir hayat tarzını ifade etmektedir. İnsanların cahiliye devrinden çıkıp, Müslüman olmalarıyla,

⁶⁰ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, C. III, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975, s. 788.

⁶¹ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 53-54; Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e.*, s. 105-106.

⁶² Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 187-188.

⁶³ Muharrem Demir, *a.g.t.*, s. 86.

⁶⁴ Muharrem Demir, *a.g.t.*, s. 51vd.

⁶⁵ Toshihiko İzutsu, *a.g.e.*, s. 189.

itaat, teslimiyet ve tevazu kavramları dinî bir boyut içerisinde asıl mana ve önemlerini kazanmışlardır. Bu anlamda İslâm, cahiliye zihniyetinin terk edilmesidir. Câhiliye döneminde ferdin ahlâkî niteliklerini belirleyen saldırganlık, sertlik, bencillik, itaatsizlik, kibir ve gurur, yerini kulluğa, teslimiyete ve tevazu'ya bırakmıştır. İslâm bu anlamda, kişinin her türlü kibirden, kendini büyük sanmaktan, gurur ve kendini beğenmekten vazgeçip, Allah'ın iradesine teslim olmasının, kul olmasının, teslimiyet ve tevazu göstermesinin adıdır.⁶⁶ İzutsu'nun bu yaklaşımına göre değer bilinci ve erdemler kişinin mevcut sosyal alışkanlıklara, örfelere, adetlere, geleneklere kendini hapsedmeden, özgür iradesiyle, aşkın olana yönelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Buna göre ahlâkî alan iki boyutuyla belirginlik kazanmaktadır. Bir tarafta özgür iradesiyle, ödev bilinciyle, sorumluluk duygusuyla, bilinçli bir ahlâk kişisi yer alırken, diğer tarafta kendisine yönelinen aşkın bir varlık ve onun belirlediği değerler alanı bulunmaktadır.⁶⁷ Gürsoy'a göre: "Aşkın öge, ahlâk kişinin, kendisini karşısında ahlâk kişisi olarak bulduğu, sorumluluğunu yaşadığı ödevler, değerler, normlar alanıdır. Kişiye nazaran dışta kaldığı için buna 'aşkın öge' adı verilir. Ama asıl önemli olan unsur için ögedir. Bu öge de insanın kendisidir."⁶⁸ Buna göre ahlâk ve erdemler bir insan başarısıdır. Kendisine yönelinen aşkın varlık ve aşkın değerler insanın bir ahlâk varlığı niteliği kazanmasını ve erdemlerini belirlemektedir. Ahlâk bu anlamda evrensel bir yönelişin, davranışların arkasındaki evrensel değerleri fark etmenin, evrenselleştirilebilir niyetlerin ve bu evrensel değerlere göre hareket etmenin tezahürüdür.⁶⁹

Kınalızâde'ye göre kâinattaki her varlığı belli bir gayeye uygun olarak, ezeli iradesiyle var kılan, nizam veren, olgunluğu kazandıran, doğru yola ileten tek güç Allah'tır. Bundan dolayı nazarı hikmetle öncelikle sahih bir itikada sahip olmak, amelî hikmeti kazanmak ve salih amellere; Allah rızasını kazanmak için gerekli ibadetlere yönelmek suretiyle ilim ve amel birlikteliğinin tesisi kişiye mutluluğu kazandıracaktır.⁷⁰ Kişinin bu yetkinliğe ulaşmasının kendisine kazandıracığı uhrevi mutluluk Allah'a yakınlıktır. "Kınalızâde'de ahlâkın göstergesi olan mutluluk, Tanrı-kainat ilişkisi, yani ontoloji ile başlar, insana dair psikolojik anlayış üzerinde gelişip yükselmekte ve epistemolojide son hedefine ulaşır...insanın yetkinlik ve mutluluğu, düşünce ve etkinlik yoluyla kazanmaya bağlıdır."⁷¹ Düşünürümüze göre, ilim ağacı amel meyvesini vermezse itibar dairesinin dışında kalır.⁷²

⁶⁶ Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 190-191.

⁶⁷ Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*, Sufi Kitap, İstanbul 2008, s. 24 vd.

⁶⁸ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 22.

⁶⁹ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 36 vd.

⁷⁰ Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 80, 164; Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e.*, s. 106.

⁷¹ Celal Türer, *a.g.m.*, s. 85.

⁷² Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 48.

Tevazu erdemi kişinin mevki, makam ve zenginlik açısından kendisinden daha aşağıda olan insanlara karşı olan ilişkisinde kendisinde bir üstünlük, meziyet, kibir bulunmamasını belirlemektedir. Tevazu bu bağlamda varlık hiyerarşisi içerisinde kişinin kendi niteliğini ve yaratıcısına karşı sorumluluğunu ortaya çıkaran bir erdemdir. Ahlâk kişinin kendi nefsinin Tanrı'nın karşısına koymaması, kulluğunu hatırlaması, tekebbür göstermemesidir. Kınalızâde'ye göre imanın asıl değerini belirleyen yön ancak böyle bir tevazu anlayışı içerisinde belirginlik kazanmaktadır. İnanların bu konuda rehberi ve kendine rol modeli alacağı kişi Hz. Peygamber'dir.⁷³

Sonuç

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetlememiz mümkündür. Tevazu, ahlâkî bir erdem olarak alçak gönüllük anlamına gelmektedir. Kınalızâde, diğer İslâm ahlâk düşünürleri gibi tevazu erdemini ifrat ve tefrit noktasında yer alan kibir ve zilletin orta noktası olduğunu belirtmektedir. Erdem kişinin ahlâkî yetkinliğini belirleyen değer olarak itidalli, orta olan davranışlardır. Tevazu erdeminde, itidalli davranışın, orta noktanın doğru olarak tespit edilmesi bazen zorlukları barındırabilmektedir. İnsanlar erdemli bir davranışa yöneldiğini düşünürken erdemsizliklere sürüklenebilmektedir. Alçak gönüllülük anlamına gelen tevazu, alçalma (tezellül) ile kolaylıkla karıştırılabilmektedir. İnsanın şerefine, şahsiyetine yakışmayacak derecede küçülmesi (tezellül), hakirlik (zillet), insan olma şerefine ve vakarına yakışmayacak bir kötülük olarak tanımlanmıştır. Tevazu erdemini diğer erdemlerden farklı kılan önemli bir ayrım bulunmaktadır. Bu erdem in ifrat yönünü oluşturan ve her biri birer erdemsizlik (rezilet) olarak tanımlanan kibir ve büyüklenme gibi erdemsizlikler kolaylıkla fark edilirken; tefrit noktasını oluşturan aşağılık (tezellül) ve hakirlik (zillet) gibi erdemsizlikler aynı derecede kolayca tespit edilememektedir. Bundan dolayı kişi alçakgönüllü davranışlara yöneldiğini düşünürken farkına varmadan insan şerefine uygun düşmeyecek hakirlik (zillet), meskenet ve alçalmanın (tezellül) içerisine düşebilmektedir. İtidal noktasının bu şekilde zamana, duruma göre kişinin içinde bulunduğu koşullar doğrultusunda tanımlanması zarureti ahlâk alanında mutlaklığın yerine rölâivist bir anlayışın ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Tevazu erdemine sahip olmak için ifrat ve tefrit noktasının tespitinde, dikkat ve gayret gösterme, hassas bir dengeyi ve ölçütü koruma zarureti bulunmaktadır. İnsanın bu gibi durumlarda hataya düşmesini engelleyecek bilgi dinin getirdiği bilgidir. Bu anlamda İslâm dini itaat ve tevazuunun başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda düşüncümüz itidal kavramını *istikamet* (doğruluk), *sırât-ı müstakîm* gibi kavramlarla dinî bir terminoloji içerisinde incelemektedir.

⁷³ Kınalızâde, *a.g.e.*, 160-161.

Kınalızâde'ye göre kişinin iyi ahlâk sahibi olması ancak iki unsurun bir arada bulunmasıyla mümkündür. Bunlardan birincisi insanın ontolojik varoluşunu, evrensel aşkın bir varlığa ve değere yönelişini ifade eden iman, diğeri ise ahlâk kişinin özgürlük içerisinde sorumluluğunun tezahürlerini ortaya koyan fiilleri, salih amelleridir. Tevazu erdemi öncelikle kişinin yaratıcısı karşısında her türlü kibir, gurur ve kendini beğenmişlikten vazgeçmesi, mütevazı bir kişilikle, Allah rızasını kazanmak için, O'nun iradesine teslim olmasının adıdır.

Bu açıklamalar bize göstermektedir ki tevazu erdemi ve diğer erdemleri kazanmak için kişinin sürekli gayret göstermesi, tefekkür etmesi gerekmektedir. Ahlâk alanı kişinin çaba ve gayreti ile belirginlik kazanan dinamik bir süreci belirlemektedir. Kınalızâde'ye göre insan, hayatını amacı olan mutluluk, kişinin bedenî mutluluğu olmayıp onu Yaratıcısına yaklaştıran, ebedî mutluluğa ulaştıracak olan, teorik ve pratik felsefenin ve özellikle ahlak felsefesinin gereklerini yaşantısına dâhil etmesiyle ortaya çıkacak manevî bir gelişim sürecini içermektedir.

KAYNAKLAR

- Ahmet Rifat, *Tasvîr-i Ahlâk-Ahlâk Sözlüğü*, Baskıya Haz. Hüseyin Algül, Tercüman yayınları, İstanbul 1975.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.
- Aydın, Mehmet, "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. II, ss. 10-14.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Cihan, A. Kamil, "Kınalızade Ali Efendiye Göre Felsefe ve Bölümleri". *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1998, ss. 46-62.
- Çağrı, Mustafa, "Tevazu", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, C. 40, ss. 583-585.
- Demir, Muharrem, *Kur'an'da Tevazu Kavramı*, Ankara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1992
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, 2. Baskı, Konya 2003.
- Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, C. III, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975
- Hökekleli, Hayati, "Tevazu (Alçak Gönüllülük)", *Değerler Eğitim Merkezi Bülteni*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2007, ss. 114-119
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.

- Kahraman, Ahmet, "Ahlâk-ı Alâî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. 2; ss.15-16.
- Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1996
- Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, Birinci Basım, İstanbul 2007.
- , *Ahlak-ı Alâî, Ahlak İlmi*, Baskıya Hazırlayan: Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz.
- Nazlıgül, Habil, "Ahlâk İlminde Hadis kullanımı ve Ahlâk-ı Alâî'deki Hadisler", *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1998, ss. 72-82.
- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Öztürk, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Seyyar, Ali, *Ahlâk Terimleri*, Beta Basım, İstanbul 2003.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998.
- Türer, Celal, "Kınalızâde'de Mutluluk", *Felsefe Dünyası*, 1999/2, S. 30, ss. 80-90.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Yurtoğlu, Bilal, "Kınalızâde'de Meratibü'l-Kainat ve İnsanın Evrendeki Yeri", *Dört Öge*, Yıl:3, S. 5, Mayıs 2014, ss. 149-175.

İSLAM HUKUK DOKTRİNİNDE KLASİK İCTİHAD TEORİSİNİN YARGI KARARLARININ GEÇERLİLİĞİNE ETKİSİ Ünal YERLİKAYA*

Öz

İslam hukukunun ağırlıklı olarak icthâd merkezli olması sebebiyle, yargı kararlarının geçerliliği, doktrinde, klasik icthâd teorisiyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Söz konusu ilişki çerçevesinde yargı kararları, genel olarak, bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararları ve kesin olarak geçersiz kabul edilen yargı kararları biçiminde ikiye ayrılmaktadır. Bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararlarını, nass veya icmâ yoluyla belirlenmiş, dolayısıyla icthâda kapalı alanda açığa çıkan yargı kararları; kesin olarak geçersiz kabul edilen yargı kararlarını ise nass ve icmâa aykırı yargı kararları temsil etmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, icthâdî yargı kararları da, bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararlarına dâhildir. Çoğunluk yaklaşımından farklı olarak hanefî hukukçular, icthâdî yargı kararlarını, bozulamaz nitelikte geçerli olanlar ve bozulabilir nitelikte olanlar biçiminde ikiye ayırmaktadırlar. Bu ayrıma bağlı olarak hanefî hukuk düşüncesinde, bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararları, kesin olarak geçersiz yargı kararları ve bozulabilir nitelikteki icthâdî yargı kararları biçiminde üçlü bir tasnif ortaya çıkmaktadır. Son olarak, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, müctehid hâkimin yargılama yetkisi, devlet başkanı tarafından belli bir mezhebe bağlı kalma yönünde sınırlandırılmaz; kimi İslâm hukukçusuna göre ise sınırlandırılabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yargı Kararı, Hukukî Geçerlilik, Klasik İctihâd Teorisi.

The Effect of Classical Ijtihad Theory on Validity of Judicial Decisions in Islamic Law Doctrine

Abstract

Islamic law is mainly based on ijthad. Therefore, the problem validity of judicial decisions is discussed in relation to classical ijthad theory in legal doctrine. In the context of relationship judicial decisions are divided into two parts

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. unalyerlikaya@sdu.edu.tr

as irrevocable current judicial decisions and judicial decisions considered invalid precisely in general. Irrevocable current judicial decisions are represented by judicial decisions determined by nass and ijma. On the contrary judicial decisions precisely considered invalid are represented by judicial decisions that conflict with nass and ijma. According to the majority of Islamic legal scholars, judicial decisions obtained through ijihad are included in the scope of irrevocable current judicial decisions. Differently from the majority approach, hanafi scholars divide the judicial decisions obtained through ijihad into two parts as irrevocable current judicial decisions and revocable judicial decisions. Depending on this distinction in the hanafi legal thought judicial decisions are divided into three parts: irrevocable current judicial decisions, precisely invalid judicial decisions and revocable judicial decisions. Finally, according to the majority of Islamic legal scholars, jurisdiction of judge capable of ijihad can't be limited to adherence to a certain law school by president. According to the some of them, this authority can be limited.

Key Words: Islamic Law, Judgment, Legal Validity, Classical Ijtihad Theory.

Giriş

Yargı kararlarının geçerliliği, tüm hukuk sistemleri bakımından, hangi tür yargı kararlarının bozulabilir nitelikte, buna karşılık hangilerinin bozulamaz nitelikte nihai olarak geçerli olduğunu ifade etmektedir. Modern dönem yargılama hukukunda bu sorun, yargı kurumunun yapısı ve örgütleniş biçimi bakımından, tümüyle hiyerarşik bir yetki sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, belli bir uyumsuzlığa ilişkin yargı kararının, ilgili uyumsuzluk hakkında kanunda öngörülen genel norma uygun olması ve aynı zamanda muhâkeme hukukunda öngörülen usul çerçevesinde açığa çıkmış olması gerekmektedir. Hangi tür yargı kararının hukuka (kanunda öngörülen genel norm ve usule) uygun, hangisinin aykırı olduğunun tespiti ise, o kararı veren mahkemenin yetki düzeyiyle ilgilidir. Buna göre, modern yargı sisteminin *ilk derece mahkemeleri* ve *üst derece mahkemeleri* şeklindeki örgütleniş biçimine bağlı olarak, ilk derece mahkemesi tarafından verilen bir yargı kararı, ancak üst derece mahkemesi tarafından inceleme konusu edilmemesi durumunda nihai olarak geçerli olur. Söz konusu uyumsuzluğun üst derece/yüksek mahkeme tarafından incelenmesi durumunda ise, *onama* veya *bozma* şeklinde iki farklı sonuç çıkar. Yüksek mahkemenin, ilk derece mahkemesinin kararını onaması halinde, ilk derece mahkemesinin kararı, ilgili uyumsuzluk hakkında *kesin hüküm* halini alır. İlk derece mahkeme kararının yüksek mahkeme tarafından bozulması durumunda ise, yargılama, kanunda öngörüldüğü şekilde devam eder. Kısacası, modern yargılama hukukunda, herhangi bir uyumsuzlığa ilişkin yargı kararının nihai olarak geçerli olup olmaması, o kararı veren mahkemenin yetki düzeyiyle doğrudan ilgilidir.

Modern yargılama sisteminden farklı olarak klasik İslam hukuk doktrinde yargı kararlarının geçerliliği sorunu, belli bir yargı kararının ilahi iradeyi hangi düzeyde temsil ettiği sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Belli bir uyumsuzluğa ilişkin hükmün/ilahi iradenin tespiti ise, ya doğrudan nass ya da icmâ ve ictihâd yoluyla yapılabilmektedir. Nassların sınırlı, olayların ise sınırsız ve değişken bir yapıya sahip olduğu göz önüne alındığında, İslâm hukukunun ağırlıklı olarak ictihâd merkezli bir yapı olduğu ve dolayısıyla bu yapının bir parçasını teşkil eden yargılama faaliyetinin de ictihâd merkezli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yargılama özünde, uyumsuzluk konusuyla ilgili hükmü (şer'î hükmü) keşfedip açığa çıkarmaktan ibarettir. Bu ise, İslâm hukuku bakımından yargılama faaliyetinin, müsbit-ihdâsî değil, ızhârî bir karaktere sahip olduğu, bir diğer ifadeyle ictihâd faaliyetinin bir parçası olduğu anlamına gelmektedir.¹

İctihâd faaliyetinin bir parçasını teşkil etmesi sebebiyle klasik doktrinde yargı kararlarının geçerliliği sorunu, daha çok, klasik ictihâd teorisi (benimsenen temel ilkeler veya yaklaşım farklılıkları) ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Bu sebeple elinizdeki bu çalışmada, söz konusu ilişkiyi örnekleme amacına matuf olarak, doktrinde geçerlilik kriteri bakımından yargı kararlarının nasıl tasnif edildiği; *geçerliliği hususunda ihtilaf açığa çıkan yargı kararları (ictihâda açık yargı kararları)* tabiri ile neyin kastedildiği; *şer'î hükmü bakımından ictihâda açık olup olmadığı hususunda ihtilaf açığa çıkan uyumsuzluklara ilişkin yargı kararlarının bozulamaz nitelikte geçerli olup olmadığı ve yargılama yetkisini kullanan hâkimin müctehid olup olmaması ile yargı kararlarının geçerliliği arasında ne tür bir ilişki olduğu sorunları inceleme konusu edilmektedir. Bu arada, kararın açık nass ve icmâ hükmüyle çeliştiğinin belirlenmesi; hâkimin kasıtlı olarak yanlış karar verdiğinin tespit edilmesi; şahitlerin yalancı şahitlik yaptıklarının ortaya çıkması veya şahitlerin, şahitlik ettikleri hususta şahitliklerinden dönmeleri gibi yargı kararlarının geçerliliğini etkileyen diğer unsurların bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmediğini belirtmemiz gerekmektedir.*

I. Uyumsuzluk Konusunun İctihâda Açık Olup Olmaması Sorunu

İslâm hukuk doktrinde, klasik ictihâd teorisiyle ilişkisi esas alınarak yargı kararları, geçerlilik kriteri bakımından *kesin olarak geçersiz kabul edilen yargı kararları*, *kesin olarak geçerli kabul edilen yargı kararları* ve *geçerliliği konusunda ihtilaf açığa çıkan yargı kararları* biçiminde üç kısımda ele

¹ İslâm hukukunda yargılama faaliyetinin mahiyeti hakkında özet bir açıklama için bkz. Türçan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 200-201.

alınmaktadır.² Söz konusu tasnifte, *uyuşmazlığa sebep olan hususun ictihâda açık olup olmaması* temel bir ölçüt işlevi görmektedir.

Kesin olup bozulamaz nitelikte geçerli kabul edilen yargı kararları iki kısımdan müteşekkildir. Onlardan ilk kısmını, *nass ve icmâ yoluyla açığa çıkan yargı kararları* temsil etmektedir. Buna göre, hükmü nass ve icmâ yoluyla açık bir biçimde belirlenmiş olan uyuşmazlıklar hakkında, ilgili nass ve icmâ hükmüyle çelişik olarak açığa çıkan yargı kararları kesin olarak geçersizdir. Çünkü herhangi bir uyuşmazlığa ilişkin hükmün açık nass ve icmâ yoluyla belirlenmesi, ilgili uyuşmazlık hakkında ictihâd edilemeyeceği ve dolayısıyla hâkimin, nass ve icmâda öngörülenin dışında bir hüküm veremeyeceği anlamına gelmektedir. Buna göre, nass ve icmâ yoluyla açığa çıkan yargı kararı kesin olarak geçerli; buna karşılık nass ve icmâa muhalif olarak açığa çıkan yargı kararı ise kesin olarak geçersizdir.

Kesin olup bozulamaz nitelikte geçerli kabul edilen yargı kararlarının ikinci kısmını ise, *ictihâda açık olduğu hususunda ihtilaf bulunmayan uyuşmazlıklar hakkında açığa çıkan ictihâdî yargı kararları* temsil etmektedir.³ İslâm hukuk doktrininde, *ehlinden sâdir olması, açık nass ve icmâ hükmüyle çelişmemesi koşuluyla her bir ictihâdî hükmün (diğer ictihâdî hükümlerden bağımsız bir biçimde) geçerli olduğu* prensibine⁴ bağlı olarak, ictihâda açık olduğu hususunda ihtilaf bulunmayan uyuşmazlıklar hakkında açığa çıkan ictihâdî yargı kararlarının bozulamaz nitelikte kesin olarak geçerli olduğu kabul

² İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, I-XIII, Dirâse, Ta'lik ve Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003, VI, 458; Ali Haydar, Hoca Emîn Efendizâde, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, IV, 687-689.

³ Burada *ictihâda açık olduğu hususunda ihtilaf bulunmayan uyuşmazlıklar* kaydını özellikle vurgulamamız gerekmektedir. Çünkü, ileride bahsedileceği üzere, bir uyuşmazlık konusunun hükmü hakkında sonradan açığa çıkan icmân aynı konuda daha önceden açığa çıkmış farklı ictihâdî yaklaşımları ortadan kaldırıp kaldırmadığı ve dolayısıyla ilgili uyuşmazlık konusunun hükmünün ictihâda açık olup olmadığı İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

⁴ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût (el-Mebsût)*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, XVI, 84; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, I-X, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IX, 109; er-Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim el-Kazvîni, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, I-XIII, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 452; el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, I-XIV, Thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, X, 122, 281; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, I-IX, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, VII, 17; Ali Haydar, I, 34.

edilmiştir.⁵ Geçerliliği icmâ ile sabit olması sebebiyle⁶ bu tür yargı kararlarını, ikinci bir hâkimin bozma yetkisi de bulunmamaktadır.⁷ Buna göre, belli bir somut uyuşmazlık hakkında açığa çıkan ilk ictihâdî yargı kararı kesin olarak geçerli; aksi yönde açığa çıkan ikinci karar ise, geçerliliği icmâ ile sabit olan karara muhalif olması sebebiyle, kesin olarak geçersizdir. İctihâdî yargı kararlarının geçerliliği konusunda benimsenen bu prensip, hukukun düzen fonksiyonuyla doğrudan ilgilidir. Şöyle ki, belli bir uyuşmazlık hakkında açığa çıkan ictihâdî yargı kararının ikinci bir ictihâdî yargı kararıyla bozulabileceği kabul edilirse, aynı şekilde ikinci kararın da üçüncü bir ictihâdî kararla bozulabileceği zorunlu olarak kabul edilmiş olur. Böyle bir durumda ise uyuşmazlıkların hükme bağlanması imkânsız hale gelir. Dolayısıyla hukuk, tanımına öncelikli ve zorunlu olarak dâhil olan *düzen* fonksiyonunu yerine getiremez bir yapıya dönüşür.⁸ Son olarak, *nass veya icmâ yoluyla açığa çıkan yargı kararları ile ictihâdî yargı kararları* arasında, onların ileriye dönük işlevleri bakımından şu şekilde bir ayırım yapmak gerekmektedir: Nass veya icmâ yoluyla açığa çıkan yargı kararı, tek bir somut uyuşmazlığa özgü olmayıp, benzer türden tüm uyuşmazlıklar için ortak geçerli bir karar niteliği taşır. Buna karşılık ictihâdî yargı kararı ise, yalnızca ilgili olduğu somut uyuşmazlığa özgü bir karar niteliği taşır. Bir diğer ifadeyle ictihâdî yargı kararının bozulamaz nitelikte geçerli olma özelliği, ilgili olduğu somut uyuşmazlıkla sınırlıdır. Dolayısıyla benzer türden daha sonra meydana gelen uyuşmazlıklar hakkında, ister aynı müctehid hâkim tarafından olsun ister farklı bir müctehid hâkim tarafından olsun, farklı ictihâdî kararlar verilebilir.⁹

Geçerlilik kriteri bakımından ictihâdî yargı kararlarını hanefiler, çoğunluk yaklaşımından farklı olarak ve kendine özgü bir biçimde, *geçerliliği icmâ ile sabit olan ictihâdî yargı kararları* ve *geçerliliği konusunda ihtilaf açığa çıkan ictihâdî yargı kararları* şeklinde ikiye ayırarak ele almaktadırlar. Söz konusu ayırmda hanefiler, öncelikle *belli bir uyuşmazlığa ilişkin hükmün, hukuk tekniği bakımından yargı kararı özelliği taşıyıp taşıyamamasını* bir ölçüt olarak almaktadırlar. Onlara göre, hukukî bir yargılamanın *davacı, davalı* ve *dava/uyuşmazlık konusu* olmak üzere üç temel unsuru vardır. Bir yargılama işleminde söz konusu üç temel unsurun bir arada bulunup bulunmaması, o yargılama sonucunda açığa çıkacak hükmün, *yargı kararı-fetvâ ayırımı*nda yargı kararına mı yoksa fetvâya mı denk düşeceğini belirlemede temel bir ölçüt işlevi

⁵ el-Kâsânî, IX, 133.

⁶ es-Serahsî, XVI, 84; el-Kâsânî, IX, 133; İbn Nuceym, VII, 16.

⁷ el-Kâsânî, IX, 133; İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2004, VIII, 70; İbn Nuceym, VII, 16.

⁸ el-Kâsânî, IX, 133; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, I-XV, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/1997, XIV, 36.

⁹ es-Serahsî, XVI, 84; el-Kâsânî, IX, 109; İbn Mâze, VIII, 52; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XIV, 36.

görmektedir.¹⁰ Hanefî hukuk literatüründe, yargı kararı özelliği taşıyıp taşımadığı konusunda ihtilaf açığa çıkan bu tür kararlar, *geçerliliği konusunda ihtilaf açığa çıkan icthâdî yargı kararları* kapsamında değerlendirilmektedir. Belli bir kararın bizatihi geçerliliği konusunda ihtilaf açığa çıkması demek, o kararın ilgili olduğu uyumsuzluk hakkında bozulamaz nitelikte nihai olarak geçerli bir yargı kararını değil; ikinci bir hâkimin icthâdına açık bir kararı temsil ettiği anlamına gelmektedir. Bu sebeple sözü edilen türdeki kararlar, ikinci hâkimin onama veya bozma kararına (icthâdına) bağlı olarak, ya bozulamaz nitelikte geçerli ya da kesin olarak geçersiz bir hale gelir.

Belli bir uyumsuzlığa ilişkin hükmün bizatihi kendisine (نفس القضاء) değil, sebebine (سبب القضاء) dönük yaklaşım farklılıklarını ise hanefiler, o hükmün geçerliliğini etkileyen bir unsur olarak görmemektedirler. Bir başka deyişle, sebeplerinin hukukî meşruiyeti konusunda ihtilaf bulunan yargı kararları, geçerliliği icmâ ile sabit olan ve bu sebeple ikinci bir hâkim tarafından bozulamayan yargı kararlarına dâhildir. Örneğin, kazf suçu işlemesi sebebiyle kendisine kazf haddi uygulanan kimsenin şahitliği, hanefilere göre kesin olarak (ebediyyen) geçersiz;¹¹ şâfiîler başta olmak üzere çoğu İslâm hukukçusuna göre ise, -tevbe etmiş olması koşuluyla- geçerlidir.¹² Sebeplerde açığa çıkan meşruiyet/geçerlilik tartışmasının, hükmün geçerliliğini doğrudan etkileyen bir husus olmadığı düşüncesiyle hanefiler, herhangi bir uyumsuzluk konusu hakkında, kazf suçu işlemesi sebebiyle kendisine kazf haddi uygulanan kimsenin şahitliğine bağlı olarak açığa çıkan yargı kararının da, ikinci bir hâkim tarafından bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşıdığını belirtmektedirler.¹³ Bizatihi hükmün hukukiliğinin ihtilafa konu olması-hükmün sebebinin ihtilafa konu olması ayrımının doktrinde önemli bir ayrıntıyı ve özgün bir yaklaşımı temsil ediyor olması sebebiyle, nispeten detaylı olarak incelenmesi önem arz etmektedir.

Yargı Kararlarının İctihâda Açık Olması ve Hukukî Geçerliliğe Etkisi

¹⁰ el-Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* (Fethu'l-Kadîr içinde), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, 267; İbn Nuceym, VII, 17; İbn Âbidîn, VI, 733.

¹¹ el-Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*, Tahkîk ve Ta'lik: Kâmil Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, 220; es-Serahsî, XVI, 64; el-Kâsânî, IX, 269; Ali Haydar, IV, 358.

¹² eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, I-XI, Tahkîk ve Tahrîc: Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ', Mansûra 1422/2001, VII, 517; Sahnûn b. Saîd et-Tenûnî, *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 23; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Kâfî*, I-VI, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Cize 1417/1997, VI, 211; el-Muğnî, XIV, 188.

¹³ İbn Âbidîn, VIII, 79; Ali Haydar, IV, 689.

Hanefî hukuk doktrinde, *bizatihi hükmün/yargı kararının (القضاء) icthâda açık olmasıyla*, herhangi bir uyuşmazlık hakkında açığa çıkan *yargı kararının geçerliliğinin ihtilafa konu olması (المجتهد فيه نفس/نفس القضاء مختلف فيه)* ¹⁴ kastedilmektedir. Daha açık bir ifadeyle *icthâda açık olan yargı kararı (ihtilafa konu olan yargı kararı)* tabiri hanefî doktrinde, *hukuken geçerli bir yargı kararı niteliği taşıyıp taşımadığı hususunda ihtilaf açığa çıkan hükmü/kararı* ifade etmek üzere kullanılmaktadır. İcmâ-icthad ilişkisi açısından bakıldığında, hukuken geçerli bir yargı kararı olduğu konusunda icmâ oluşmamış icthâdî yargı kararları, *icthâda açık yargı kararlarını* temsil etmektedir. Belli bir yargı kararının, hukuki geçerlilik bakımından ihtilafa konu olmasını ise hanefiler, farklı sebeplere dayandırmaktadırlar.

Söz konusu sebeplerden ilki, herhangi bir uyuşmazlığın hangi şartların varlığına bağlı olarak yargı konusu edilebileceğine ilişkindir. Hanefî hukuk düşüncesine göre, herhangi bir uyuşmazlığın yargı konusu edilebilmesinin temel şartlarından biri, uyuşmazlığın tarafı olan davacı (المدعى) ve davalıdan (المدعى عليه) her birinin veya en azından onların hukukî temsilcilerinin hâkim huzurunda hazır bulunmasıdır.¹⁵ Çünkü Hz. Peygamber'in "Taraplardan her ikisini de dinlemedikçe onlardan biri lehine hüküm verme."¹⁶ biçimindeki sözü, yargılama hukuku bakımından bahse konu şartın/ilkenin benimsenmesini zorunlu kılmaktadır. Kaldı ki özellikle davalı tarafın veya onun hukukî temsilcisinin yargılama esnasında hâkim huzurunda hazır bulunmaması, ispat hukuku (ispat-inkâr) bakımından bir belirsizliğin (cehâletin) açığa çıkmasına sebep olur ki, bu da hâkimin ilgili uyuşmazlık konusunda hüküm vermesine engel teşkil etmektedir. Çünkü davalı tarafın, kendi aleyhine ortaya konan delilleri çürütme ihtimali vardır. Sadece davacı tarafın ortaya koyduğu ispat vasıtalarına bağlı olarak hüküm vermek ise, davalı tarafın delilleri çürütme ihtimalini en baştan yok saymak anlamına gelir ki böyle bir durumda âdil yargılamadan (القضاء بالحق) bahsedilemez.¹⁷ Kısacası hanefilere göre, sözü edilen usul çerçevesinde yapılan yargılama, *bizatihi yargılamanın varoluş amacına aykırı düşen bir uygulamadır* ve böyle bir yargılama sonucu açığa çıkan karar da, geçerli bir yargı kararı özelliği taşıyıp taşımadığı ihtilafli olması sebebiyle, bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşımaz. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise, kul hakkının

¹⁴ es-Serahsî, XI, 42; el-Kâsânî, IX, 134; el-Merğînânî, IX, 267; İbn Mâze, VIII, 75; İbnü'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadir*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 284; İbn Nuceym, VII, 24; İbn Âbidîn, VIII, 80.

¹⁵ es-Serahsî, XVII, 39; el-Kâsânî, VIII, 412-414.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*, I-XLV+V, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, II, 387 (hadis no: 1211); Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Mevsilî, *Musnedu Ebi Ya'lâ*, I-VI, Dâru'l-Kible, Cidde 1988, I, 211 (hadis no:367); el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, I-XI, Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, X, 232 (hadis no: 20469).

¹⁷ el-Kâsânî, VIII, 413; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 94.

ihlali sonucu açığa çıkmış uyuşmazlıkların¹⁸ yargı konusu edilebilmesi için her iki tarafın da mahkemede hazır bulunmaları şart değildir.¹⁹ Onlara göre, *beyyine külfeti davacıya, yemin külfeti ise davalıya aittir* ilkesinin bir gereği olarak, ilgili uyuşmazlık konusunda hâkimin karar verebilmesi için, iddiaya/davaya konu olan hususun davacı tarafından, hukukun öngördüğü çerçevede ispatlanmış olması yeterlidir. Sadece davacı tarafın ortaya koyduğu delillere bağlı olarak yapılan yargılama usulünün, İslâm yargılama hukuku bakımından meşru bir yöntem olduğunu savunan İslâm hukukçuları, Hz. Peygamber'in şu uygulamasını referans almaktadırlar: Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre, Ebû Süfyan'ın hanımı (Hind), kocasının, kendisinin ve çocuğunun nafakasını karşılanmadığından bahsedip kocasından habersiz olarak onun malından alıp alamayacağını sorunca Hz. Peygamber ona, örfe göre kendisi ve çocuğu için gerekli olan miktarı alabileceğini belirtmiştir.²⁰ Hz. Peygamber'in, huzurunda olmayan koca aleyhine hükmetmesi göstermektedir ki, taraflardan her ikisinin mahkemede hazır bulunmaları, herhangi bir uyuşmazlığın yargı konusu edilebilmesinin zorunlu bir ön koşulu değildir.²¹ Dolayısıyla böyle bir yargılama sonucu açığa çıkan karar, ilgili olduğu konuda bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararını temsil etmektedir.

Hanefilere göre, Hz. Peygamber'in, miktarını belirlemeksizin Ebû Süfyan aleyhine nafakaya hükmetmesi, yargı kararı değil, fetvâ niteliğinde bir tasarruftur.²² Dolayısıyla uyuşmazlık konusunun, taraflardan yalnızca birinin hâkim huzurunda bulunmasıyla hükme bağlanabileceği hususunda delil niteliği taşımaz. Hanefilerin bu eleştirisine karşılık el-Mâverdî, Hz. Peygamber'in söz konusu tasarrufunun niçin fetvâ değil de bağlayıcı bir yargı kararı olarak görülmesi gerektiğini farklı yönleriyle izah etmeye çalışmaktadır.²³ Görüldüğü üzere, muhakeme usulüne ilişkin yaklaşım farklılığına bağlı olarak, hanefiler

¹⁸ Gâib kimse aleyhine karar verilebileceğini savunan İslâm hukukçuları bunu, kul haklarına dönük uyuşmazlıklarla sınırlı tutmaktadırlar. Çünkü İslâm yargılama hukukunda Allah hakkı olarak öngörülen yaptırımların şüphe sebebiyle düşürülmesi; buna karşılık kul hakkı ihlalleri için öngörülen yaptırımların ise şüpheye rağmen düşürülmemesi/uygulanması temel bir prensiptir (Bkz. el-Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, I-XVIII, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, XVI, 300; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 95).

¹⁹ el-Mâverdî, XI, 417; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 93-94.

²⁰ el-Mâverdî, XVI, 298; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 94.

²¹ el-Mâverdî, XVI, 298; İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, I-IV, Thk. Abdullâh el-Abbâdî, Dâru's-Selâm, Kahire 1416/1995, IV, 2313; er-Râfiî, XII, 511; eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, IV, 541.

²² Hz. Peygamber'in söz konusu tasarrufunun mahiyeti hakkında bir değerlendirme için bkz. el-Kâsânî, V, 160.

²³ el-Mâverdî'nin izah biçimi hakkında bkz. el-Mâverdî, XVI, 298.

tarafından yargı kararı olarak görülmeyen bir karar, diğer İslâm hukukçuları tarafından ilgili olduğu konuda nihai/kesin bir yargı kararı olarak görülmektedir. Hanefî hukuk literatüründe, *ictihada konu olan hüküm/yargı kararı (hukuken yargı kararı niteliği taşıyıp taşımadığı hususunda ihtilaf açığa çıkan hüküm/karar)* tabiriyle, geçerliliği konusunda icmâ oluşmamış bu tür yargı kararları kastedilmektedir.

Hanefilere göre, geçerliliği hakkında icmâ oluşmamış bu tür yargı kararları, ancak ikinci bir hâkimin ilgili konuda benzer bir karar vermesiyle nihai olarak geçerli bir yargı kararı niteliği kazanır. İkinci hâkimin aksi yönde karar vermesi halinde ise, hukuken geçersiz (yok hükmünde) bir karar haline dönüşür. Daha açık bir ifadeyle, ilgili konuda ikinci hâkimin verdiği karar, ilk hâkimin verdiği kararın geçerliliğini veya geçersizliğini belirlemede temel bir ölçüt işlevi görür. Aynı konuda üçüncü bir hâkimin, ikinci hâkimin verdiği kararı bozma yetkisi bulunmamaktadır.²⁴ Çünkü ikinci hâkimin, ilgili uyuşmazlık konusunda verdiği karar (ilk kararı bozma veya onama kararı) nihai bir yargı kararı niteliği taşımaktadır. İkinci hâkimin verdiği kararın, ilgili uyuşmazlık hakkında nihai kararı temsil ediyor olması da, yine klasik ictihad teorisi çerçevesinde izah edilmektedir. Şöyle ki, ilk hâkimin verdiği karar ictihada açık bir karar niteliği taşıyınca, aynı uyuşmazlık hakkında ikinci hâkimin verdiği onama veya bozma kararı, ictihada açık bir alanda açığa çıkmış kabul edilir.²⁵ İctihâda açık bir konuda müctehid hâkimin verdiği karar ise, yukarıda zikredildiği üzere, hukukî geçerliliği icmâ ile sâbit olmuş bir yargı kararı niteliği taşır. Esasen ilgili uyuşmazlık konusu hakkında, üçüncü bir hâkimin, ikinci hâkimin verdiği kararı bozma yetkisinin bulunmaması da, *geçerliliği konusunda icmâ gerçekleşmiş bir yargı kararının bozulamayacağı* ilkesine dayanmaktadır.

Herhangi bir hükmün geçerli bir yargı kararı niteliği taşıyabilmesi için, davacı ve davalı taraflardan her birinin veya onların hukukî temsilcilerinin mahkemede hazır bulunmasını zorunlu bir ön şart olarak görmelerinin tabii bir sonucu olarak hanefiler, gâib kimse aleyhine verilen yargı kararının bozulamaz nitelikte geçerli bir karar olmadığını; bu tür bir yargı kararının ancak ikinci bir hâkimin benzer yönde karar vermesiyle bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği kazanabileceğini belirtmektedirler. Örneğin hanefilere göre, hâkim, ister nafaka için olsun ister başka bir sebeple olsun, gâib kimsenin bozulma ve zayi olma riski taşımayan menkûl veya gayr-i menkûl mallarının satışına hükmedemez.²⁶ Çünkü hâkim, gâib kimsenin aleyhine değil, yalnızca lehine olan tasarruflara yetkilidir. Daha açık bir ifadeyle hâkimin, yalnızca gâib kimsenin

²⁴ es-Serahsî, XXIV, 184; İbnu'l-Humâm, VII, 284; İbn Âbidîn, VI, 458; Ali Haydar, IV, 689.

²⁵ es-Serahsî, XXIV, 184; İbnu'l-Humâm, VII, 284; İbn Nuceym, VII, 24; İbn Âbidîn, V, 457; Ali Haydar, IV, 689-690.

²⁶ İbnu'l-Humâm, VI, 133; İbn Âbidîn, VI, 459.

mallarını yine onun adına koruma ve muhafaza etme yetkisi vardır.²⁷ Bu yetkiye dayanarak hâkim, gâib kimsenin yalnızca bozulma ve zayi olma riski taşıyan mallarının satışına, bu malların bedelini yine gâib kimse adına muhafaza etme amacıyla karar verebilir.²⁸ Bozulma ve zayi olma riski taşımadığı halde, nafaka sebebiyle veya başka bir sebeple hâkim, gâib kimsenin mallarının satışına karar verirse, bu karar ancak ikinci bir hâkimin aynı yönde karar vermesi durumunda bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği kazanır. Bunun aksine olarak ikinci hâkim, ilk hâkimin verdiği satış kararını uygun bulmayarak iptal ederse, ilk hâkimin verdiği karar kesin olarak geçersiz olur. Bu konuda üçüncü bir hâkimin, ikinci hâkimin verdiği kararı bozma yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü ikinci hâkimin kararı (onama veya iptal kararı), geçerliliği konusunda icmâ gerçekleşmiş olması sebebiyle, ilgili konuda nihai yargı kararını temsil etmektedir.

Yargı kararlarının geçerliliğine ilişkin benzer bir durum, gâib kimse aleyhine açılan davalar bakımından da söz konusudur. Şöyle ki, bir kimse gâib bir kimseden alacağı olduğu veya gâib kimsede emânet malı (vedîa) bulunduğu iddiasıyla mahkemeye başvurursa, hâkim, gâib kimse aleyhine karar verme yetkisine sahip olmaması sebebiyle, davacı lehine ve davalı (gâib) aleyhine hükmedemez. Çünkü davacı ve davalı taraflardan her birinin hazır bulunmadığı yargılamada hâkimin karar verme yetkisi bulunmamaktadır.²⁹ Hanefî hukuk düşüncesinde genel yaklaşım bu olmakla birlikte kimi hanefî hukukçular, bir maslahat görmesi durumunda hâkimin, mahkemede hazır bulunmayan gâib kimse aleyhine hükmedebileceğini ve bu hükmün de ikinci bir hâkimin benzer yönde bir karar vermesine bağlı olmaksızın hukuken geçerli olacağını belirtmektedirler.³⁰ Öyle ki, ikinci hâkimin, maslahat düşüncesine dayalı olarak ilk hâkimin verdiği kararı iptal etme yetkisi de yoktur. Çünkü ilk hâkimin verdiği karar, hukukî geçerliliği icmâ ile sabit olmuş bir karardır. Buna karşılık kimi hanefî hukukçulara göre ise, hangi gerekçeyle olursa olsun, gâib kimse aleyhine verilen karar, ancak ikinci bir hâkimin benzer yönde karar vermesi halinde bozulamaz nitelikte geçerli bir karar niteliği kazanır.³¹ Gâib aleyhine verilen kararın hukukî geçerliliği konusunda hanefî hukukçuların farklı yaklaşımlar ortaya koymaları, söz konusu durumda ictihada açık olan hususun ne olduğu sorunuyla doğrudan ilgilidir. Maslahat düşüncesine dayalı olarak ilk hâkimin gâib kimse hakkında verdiği kararın kesin olarak geçerli olduğunu savunan hanefî hukukçulara göre, burada ictihada açık olan husus, bizatihi yargı kararı değil, bu kararın sebebidir. Daha açık bir ifadeyle, ihtilaf, *gâib kimse aleyhine ortaya konan delillerin, hukuken*

²⁷ İbn Âbidîn, VI, 459.

²⁸ es-Serahsî, XI, 39; İbnu'l-Humâm, VI, 133; İbn Âbidîn, VI, 459.

²⁹ es-Serahsî, XI, 42; İbn Mâze, V, 457.

³⁰ es-Serahsî, XI, 41-42; İbnu'l-Humâm, VI, 133; İbn Âbidîn, VI, 459.

³¹ İbn Âbidîn, VI, 459.

geçerli bir ispat vasıtası niteliği taşıyıp taşımadığına dönüktür.³² Sebeplerin (ispat vasıtalarının) geçerliliği konusunda açığa çıkan ihtilaf ise, yargı kararlarının geçerliliğini etkileyen bir husus değildir. Karşı görüşte olan hanefî hukukçulara göre ise, burada ihtilafa konu (ictihada açık) olan, bizatihi yargı kararının geçerliliğidir. Çünkü gâib kimse aleyhine karar veren hâkim, yetkilendirilmediği bir konuda karar vermiştir. Dolayısıyla gâib kimse aleyhine verilen kararın, iptal edilemez bir yargı kararı niteliği kazanabilmesi, ancak ikinci bir hâkimin benzer yönde bir karar vermesine bağlıdır.³³ Görüldüğü üzere, gâib kimse aleyhine verilen yargı kararının, geçerlilik bakımından hangi düzeyde bir yargı kararını temsil ettiği konusunda açığa çıkan farklı yaklaşımlar, tümüyle klasik ictihad teorisi çerçevesinde şekillenmektedir.

Hanefilere göre, herhangi bir hâkimin sefih kimse hakkında verdiği kısıtlılık (hacir) kararı, ancak ikinci bir hâkimin aynı yönde/benzer bir karar vermesi durumunda bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşır. Bunun aksine ikinci hâkim, ilgili kişi/sefih hakkında kısıtlılığa gerek olmadığını düşünür ve ilk hâkimin verdiği kısıtlılık kararını bozarsa, sefih hakkındaki kısıtlılık kararı da kesin olarak ortadan kalkmış olur. Çünkü ilk hâkimin verdiği karar, hukukî geçerliliği ihtilafa konu olmuş bir yargı kararıdır. Dolayısıyla bu konuda nihai karar, ikinci hâkimin verdiği karardır.³⁴ Sefih kimse hakkında ilk hâkimin verdiği kararı ihtilafli ve dolayısıyla ictihâda açık hale getiren husus ise, Ebû Hanife ile diğer İslâm hukukçularının, sefih kimse hakkında kısıtlılık kararı verilip verilemeyeceği konusunda ortaya koymuş oldukları yaklaşım

³² es-Serahsî, XI, 41-42; İbnu'l-Humâm, VI, 133.

³³ Bahsi geçen tartışmada ictihâda açık olan hususun (yargı kararının sebebine değil) bizatihi yargı kararının geçerliliğine ilişkin olduğunu savunan kimi hanefî hukukçulara göre, karşıt görüşü savunanların yaklaşımları tutarlı gözükmemektedir. Çünkü gâib kimse hakkında yapılan yargılamada ictihâda açık olan hususun, yargı kararının sebebine (ispat vasıtasının hukukî geçerliliğine) ilişkin olduğu kabul edildiğinde, *ictihâda açık mesele/sebep-ictihâda açık yargı kararı* ayrımı yapmak anlamsız olur (Bkz. İbn Nuceym, V, 275).

³⁴ el-Kâsânî, IX, 134; İbnu'l-Humâm, VII, 284; Ali Haydar, IV, 689-690. Hanefî hukukçu es-Serahsî, sefih kimse hakkında ilk hâkimin verdiği kısıtlılık kararının niçin (ictihâda açık konularda müctehid bir hâkimin verdiği karardan farklı olarak) nihai olarak geçerli bir yargı kararı niteliği taşımadığını ve dolayısıyla bozulabileceğini şu şekilde izah etmektedir: “Bizatihi ictihada konu olan bir yargı kararı, ikinci bir hâkimin onayına bağlı olarak (bozulamaz nitelikte) geçerli bir yargı kararı niteliği kazanır. İkinci hâkim, ilk hâkimin verdiği kararı iptal ederse, bu karar yok hükmündedir (bâtil olur). Esasen ilk hâkimin verdiği karar, (bozulamaz nitelikte) geçerli bir yargı kararı niteliği taşımaz. Çünkü hukuken geçerli bir yargı kararının varlığından bahsedilebilmesi için, lehine ve aleyhine hükmedilen tarafların bulunması zorunludur. Hâlbuki sefih hakkında verilen kısıtlılık kararında (sadece aleyhine karar verilen taraf bulunduğu için) böyle bir durum söz konusu değildir. es-Serahsî, XXIV, 184. Sefih kimse hakkında verilen kısıtlılık kararının niçin nihai olarak geçerli ve dolayısıyla bozulamaz nitelikte bir yargı kararı niteliği taşımadığı hakkında benzer bir izah için bkz. İbn Mâze, VIII, 84-85; İbnu'l-Humâm, VII, 284.

farklılıklarıdır. Ebû Hanîfe'ye göre, her ne kadar malını dinin/şer'in ve aklın öngördüğü çerçevede değil, amaçsız ve maslahatsız biçimde sarf ediyor olsa da, sefih kimse hakkında kısıtlılık kararı verilemez.³⁵ Çünkü ona göre, sefih kimse hakkında kısıtlılık kararı verilmesi, o kimsenin insan olma özelliğinin yok sayıldığı anlamına gelir. Maslahat-mefsedet ilişkisi açısından düşünüldüğünde, kişiliğin yok sayılması sonucu açığa çıkan mefsedet, savurgan davranma sonucu açığa çıkan mefsedetten daha fazladır. Dolayısıyla daha az mefsedet içeren bir durumu önlemek için daha fazla mefsedet içeren bir durumu önleyici bir tedbir olarak devreye sokmak, hukuken meşrû bir yöntem değildir.³⁶ Ebû Hanîfe dışındaki diğer İslam hukukçuları ise, kişiliğin yok sayılması anlamına gelmediği, aksine kişiyi koruma ve kollama amacına matuf bir karar olduğu gerekçesiyle, sefih kimse hakkında verilen kısıtlılık kararının hukuken geçerli olduğu fikrini benimsemişlerdir.³⁷

Hanefi hukuk düşüncesinde *ictihâda açık mesele/sebep-ictihâda açık yargı kararı* ayırımına gerekçe teşkil eden durumlardan biri de hâkimin taşıması gereken özelliklere ilişkindir. Bir diğer ifadeyle, devlet başkanına tahsis edilmiş yargılama yetkisinin hangi özellikleri taşıyan kimseler bakımından temsil edileceğine ilişkin yaklaşım farklılıkları, yargı kararlarının geçerliliğini doğrudan etkileyen bir husustur. Şöyle ki, yargılama yetkisinin kimler tarafından kullanılabilirliği konusunda, şahitlik için öngördükleri şartları temel birer ölçüt kabul etmelerinin³⁸ doğal bir sonucu olarak hanefiler, kendisine kazf haddi/cezası uygulanan kişilerin hâkim olamayacağını belirtmektedirler.³⁹ Buna karşılık çoğunluğa göre ise, tıpkı şahitlik konusunda olduğu gibi, bir kimseye kazf haddinin uygulanmış olması (tevbe etmiş olması koşuluyla) o kimsenin yargılama yetkisini kullanmasına engel değildir. Kısacası kendisine kazf haddi uygulanmış kişinin yargılama yetkisini kullanıp kullanamayacağı İslâm hukukçuları arasında tartışma konusudur. Bu tartışmaya bağlı olarak hanefiler, herhangi bir uyuşmazlık hakkında, kazf suçu işlediği sabit olan hâkimin verdiği kararın, ancak ikinci bir hâkimin ilgili konuda benzer yönde bir karar vermesi halinde bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği kazanacağını; aksi durumda (iptal kararı vermesi durumunda) ise kesin olarak geçersiz (bâtıl) olacağını belirtmektedirler.⁴⁰ Çünkü onlara göre, daha önceden kazf suçu işlediği hukuken sabit olan hâkimin verdiği kararın, geçerli bir yargı kararı özelliği taşıyıp taşımadığı, İslâm hukukçuları arasında ihtilafa konu olmuştur. Hanefilere göre benzer bir durum kadın hâkimin

³⁵ el-Kudûrî, 95; es-Serahsî, XXIV, 157; el-Merğînânî, IX, 265.

³⁶ el-Merğînânî, IX, 266-267.

³⁷ Sefih kimsenin kısıtlılığı konusunda açığa çıkan yaklaşım farklılıkları hakkında özet bilgi için bkz. Apaydın, Yunus, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C. XIV, ss. 513-517, s. 516.

³⁸ el-Kâsânî, IX, 86; el-Merğînânî, VII, 234.

³⁹ İbn Mâze, VIII, 77; İbn Nuceym, VI, 433.

⁴⁰ es-Serahsî, XI, 42; İbn Mâze, VIII, 77; İbnu'l-Humâm, VI, 133; İbn Âbidîn, VI, 733.

had ve kısâs suçlarına ilişkin verdiği yargı kararları bakımından da söz konusudur. Had ve kısâs suçlarının ispatında şahitlik yetkisi bulunmaması sebebiyle kadın hâkimin, bu suçlarda yargılama yetkisi de bulunmamaktadır.⁴¹ Bir diğer ifadeyle kadın hâkimin, had ve kısâs suçları hakkında verdiği karar, bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşımaz. Bununla birlikte, ikinci bir hâkimin, ilgili uyuşmazlık konusu hakkında aynı yönde karar vermesi halinde kadın hâkimin kararı (geçerliliği icmâ ile sabit olması sebebiyle) bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği kazanır. İkinci hâkimin aksi yönde karar vermesi halinde ise, kesin olarak geçersiz olur.

Yargı Kararlarının Geçerliliğine Etkisi Bakımından İctihâd-İcmâ İlişkisi

Klasik İslâm hukuk doktrinde yargı kararlarının geçerliliği sorunuyla doğrudan ilgili hususlardan bir diğeri de, şer'î hükmü bakımından belli bir dönem boyunca (icmâa değil) ihtilafa konu olan bir uyuşmazlık hakkında sonraki dönemde/dönemlerde açığa çıkan fikir birlikteliğine icmâ işlevi yüklenip yüklenemeyeceği ve dolayısıyla ilgili konuda önceki dönemde açığa çıkmış olup mevcut fikir birlikteliğine muhalif icthâdî görüşlerin geçersiz olup olmayacağı meselesidir.⁴² Bu tartışma aynı zamanda, önceki dönemde ihtilafa konu olan bir hususun sonraki dönemde/dönemlerde icmâa konu edilip edilemeyeceği; bir diğer ifadeyle önceki dönemde icmâa konu olmamış bir hususta sonraki dönemde icmân gerçekleşme imkânının bulunup bulunmadığı sorununu da beraberinde getirmektedir.⁴³

⁴¹ Klasik İslam hukuk doktrinde kadının yargıçlığı sorununa ilişkin olarak üç farklı yaklaşım açığa çıkmıştır. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, ister hukuk davaları bakımından olsun ister ceza davaları bakımından olsun, kadının yargılama yetkisi bulunmamaktadır. Hanefilere göre kadın, ceza davaları dışındaki diğer tüm davalarda yargılama yetkisi üstlenebilir. Üçüncü bir yaklaşıma göre ise, ister ceza ister hukuk davası biçiminde olsun, kadın yargıç tüm uyuşmazlıklara bakma yetkisine sahiptir (Kadının yargıçlığı konusunda açığa çıkan yaklaşımlar ve bu yaklaşımların nasıl temellendirildiği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Koşum, A. "İslâm Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *SDÜİFD*, S:10, ss. 63-75).

⁴² Söz konusu tartışmanın daha çok, sahâbe döneminde ihtilafa, buna karşılık tâbiûn döneminde icmâa konu olan somut örnekler üzerinden yapılıyor olması, icthâd-icmâ ilişkisine dönük bu tartışmanın ağırlıklı olarak sahâbe dönemi ile sahâbe sonrası dönem çerçevesinde yapıldığı izlenimi vermektedir (Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, III, 339; es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Abdilcebbâr, *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 30; el-Kâsânî, V, 409-411; IX, 134; İbn Mâze, VIII, 72; İbn Âbidîn, VI, 733).

⁴³ Bkz. el-Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV (Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 367; es-Sem'ânî, II, 30; Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*, I-II (et-Taftâzânî'nin et-Telvîh'i ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 96.

Bahse konu tartışma, benimsenen yaklaşım farklılığına bağlı olarak, *yargı kararlarının geçerliliği ile klasik icthâd teorisi arasındaki ilişkinin* kavranmasında da belirleyici bir etkiye sahiptir. Şöyle ki, belli bir uyumsuzluğun hükmü hakkında sonraki dönemde açığa çıkan fikir birlikteliğinin icmâi temsil ettiği ve dolayısıyla aynı konuda önceki dönemde açığa çıkmış olup mevcut fikir birlikteliğine/icmâa muhalif icthâdî yaklaşım farklılıklarını tümüyle geçersiz kıldığı kabul edildiğinde, hâkimin söz konusu uyumsuzluk hakkında kesin olarak sonraki dönemde oluşan icmâa göre karar verme zorunluluğu vardır.⁴⁴ Bunun aksine olarak, önceki dönemde açığa çıkmış olup sonraki dönemde oluşan icmâa muhalif icthâdî görüşe göre karar vermesi durumunda ise, onun bu kararı geçerli bir yargı kararı niteliği taşımaz. Çünkü bu durumda hâkim bir taraftan icmâa aykırı karar vermiş, diğer taraftan da icthâha açık olmayan alanda icthâd etmiş olur.⁴⁵ Hâlbuki üzerinde icmâ gerçekleşmiş bir konuda, müctehid hâkimin icthâd etme yetkisi bulunmamaktadır. Belli bir uyumsuzluğun hükmü hakkında sonraki dönemde açığa çıkan fikir birlikteliğinin, ilgili olduğu konuda icmâi temsil etmediği ve dolayısıyla aynı konuda önceki dönemde açığa çıkan icthâdî yaklaşım farklılıklarını (ihtilafları) geçersiz kılmadığı kabul edildiğinde ise, hâkimin, ilgili uyumsuzluk konusu hakkında sonraki dönemde oluşan fikir birlikteliğine muhalif görüşü esas alma yetkisi vardır. Çünkü söz konusu durumda hâkim, icthâda açık bir alanda icthâd etme yetkisini kullanmıştır.⁴⁶ Şer'î hükmü bakımından icthâda açık bir uyumsuzluk hakkında açığa çıkmış olması sebebiyle söz konusu karar, bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşır.

Geçerliliği icmâ ile sâbit yargı kararı-geçerliliği konusunda ihtilaf açığa çıkan yargı kararı (icthâda açık yargı kararı) ayrımına bağlı olarak kimi hanefiler, belli bir uyumsuzluk hakkında, sonraki dönemde oluşan fikir birlikteliği paralelinde değil, önceki dönemde açığa çıkmış olup mevcut fikir birlikteliğine muhalif icthâdî görüşlerden biri doğrultusunda verilen yargı kararını, icthâda

⁴⁴ Kaynaklarda, her ne kadar Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un, *sonradan açığa çıkan icmâm sahâbe dönemi ihtilaflarını ortadan kaldırdığı* yönünde bir yaklaşıma sahip oldukları nakledilse de, hanefi hukuk düşüncesindeki yaygın görüşün aksi yönde (sonradan açığa çıkan icmâm, ilgili konuda sahâbe döneminde var olan ihtilafları ortadan kaldırdığı ve dolayısıyla o konunun icthâda kapalı olduğu yönünde) olduğu belirtilmektedir (Bkz. el-Cassâs, III, 339; el-Kâsânî, II, 612; V, 411; Sadruşşerîa, II, 96; İbn Emîrî'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, III, 114).

⁴⁵ İbn Mâze, VIII, 73; Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, III, 367; İbnu'l-Humâm, VII, 283; İbn Nuceym, IV, 453.

⁴⁶ Şâfiî fakihlerin çoğunluğuna göre, sonraki dönemde açığa çıkan icmâ, ilgili konuda sahâbe döneminde açığa çıkan yaklaşım farklılıklarını ortadan kaldırmaz. Dahası sahâbe döneminde ihtilafa konu olan bir hususun sonraki dönemde icmâa konu olması söz konusu değildir. Çünkü belli bir konunun hükmü hakkında sahâbenin ihtilaf etmiş olması, aynı konunun sonraki dönemde icmâa konu edilmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir (Bkz. el-Mâverdî, XVI, 116; es-Sem'ânî, II, 30).

açık yargı kararları kapsamında değerlendirmektedirler. Dolayısıyla bu tür bir yargı kararının, bozulamaz nitelikte bir yargı kararı niteliği kazanabilmesi, aynı konuda ikinci bir hâkimin benzer yönde bir karar vermesine bağlıdır. İkinci hâkimin aksi yönde karar vermesi durumunda ise bu karar (icmâa muhalif görüş paralelinde verilen karar) kesin olarak geçersiz olur.⁴⁷ Yukarıda bahsi geçtiği üzere söz konusu durumda ikinci hâkimin kararının, icmâa muhalif ictihâdî görüş paralelinde verilen ilk kararın geçerliliği veya geçersizliği/iptali konusunda belirleyici bir işlev görmesi, *ictihâda açık mesele/sebep-ictihâda açık yargı kararı* ayrımının bir sonucudur. Çünkü bu durumda, ikinci hâkimin kararı, ictihâda açık bir karar üzerinde açığa çıktığı için, geçerliliği icmâ ile sabit olmuş bir yargı kararı niteliği taşır. Hanefilerden farklı olarak İslâm hukukçularının çoğunluğu, sonraki dönemde açığa çıkan icmâa muhalif görüşlerden biri doğrultusunda verilen yargı kararının, ikinci bir hâkimin onayına (aynı yöndeki kararına) ihtiyaç duymaksızın doğrudan geçerli olacağını savunmaktadırlar. Onlara göre söz konusu yargı kararı, ictihâda açık bir alanda açığa çıktığı için doğrudan geçerlidir. Öyle ki ikinci bir hâkimin, ictihâda açık bir alanda açığa çıkmış olması sebebiyle, söz konusu yargı kararını bozma yetkisi de bulunmamaktadır.⁴⁸ Özetle; sonraki dönemde gerçekleşen fikir birlikteliğine/icmâa muhalif bir ictihâdî görüş paralelinde verilen yargı kararının geçerliliği konusunda üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır: Bu tür kararları *kesin olarak geçersiz gören yaklaşım*, *kesin olarak geçerli gören yaklaşım* ve *ikinci bir hâkimin ictihâdına açık (bozulabilir nitelikte) gören yaklaşım*.

Önceki dönemde açığa çıkan ictihâdî yaklaşım farklılıkları-sonraki dönemde/dönemlerde açığa çıkan fikir birlikteliği/icmâ ilişkisini bir örnekle somutlaştırmak gerekirse; ümmü'l-veledin (efendisinden çocuk doğuran cârîye) satım akdine konu edilip edilemeyeceği konusunda sahâbe döneminde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış;⁴⁹ ancak tâbiûn dönemine gelindiğinde ise ümmü'l-veledin satım akdine konu edilemeyeceği yönünde icmâ gerçekleşmiştir.⁵⁰ Sonraki dönemde oluşan icmân, ümmü'l-veledin satımı konusunda yegâne geçerli hükmü temsil ettiği ve dolayısıyla önceki dönemde (sahâbe döneminde) açığa çıkan muhâlif ictihâdî görüşleri tümüyle geçersiz kıldığını düşünen İslâm hukukçularına göre, herhangi bir hâkimin satıma onay veren kararı, icmâa muhalif (ve dolayısıyla ictihâda kapalı bir alanda) olması sebebiyle bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşımaz.⁵¹ Karşıt görüşte olan İslâm hukukçularına

⁴⁷ İbn Mâze, VIII, 73; İbn Nuceym, IV, 453.

⁴⁸ İbn Mâze, VIII, 72; Abdülazîz el-Buhârî, III, 367; İbnu'l-Humâm, VII, 283.

⁴⁹ Kaynaklarda, sahâbenin çoğunluğunun görüşünden farklı olarak Hz. Ali, Hz. Câbir ve diğer bir kısım sahâbinin, ümmü'l-veledin satım akdine konu edilebileceği yönünde bir yaklaşım ortaya koydukları nakledilmektedir (Bkz. el-Kâsânî, V, 411; Abdülazîz el-Buhârî, III, 366).

⁵⁰ es-Serahsî, XIII, 5; Abdülazîz el-Buhârî, III, 366-367; İbnu'l-Humâm, VII, 283; İbn Âbidîn, VIII, 88.

⁵¹ es-Serahsî, XIII, 5; İbnu'l-Humâm, VII, 283; İbn Âbidîn, VIII, 88.

göre ise, ictihâda açık bir alanda ictihâd etme yetkisini kullanmış olması sebebiyle, hâkimin ümmü'l-veledin satımına onay veren kararı, bozulamaz nitelikte geçerli bir yargı kararı niteliği taşır.⁵² *Önceki dönemde açığa çıkan ictihâdî yaklaşım farklılıkları-sonraki dönemde/dönemlerde açığa çıkan fikir birlikteliği/icmâ ilişkisi* hakkında son olarak söylemek gerekir ki; bu tartışma, yargı kararlarının geçerliliği sorununun dışında, klasik icmâ teorisine ilişkin diğer bir takım temel yaklaşım farklılıklarının da açığa çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Özel olarak incelenmeyi hak edecek düzeyde önemli olduğunu düşündüğümüz söz konusu yaklaşım farklılıklarını ve bu farklılıkların temellendiriliş biçimini, müstakil bir çalışmaya havale ediyoruz.

II. Hâkimin Müctehid Olup Olmaması ve Yargı Kararlarının Geçerliliğine Etkisi

İslâm hukukunun ağırlıklı olarak ictihâd merkezli bir yapıyı temsil ediyor olması, bu yapı içerisinde ictihâd etme yetkisine sahip olan müctehid hâkime de, yargı kararlarının geçerliliği bağlamında önemli bir alan açmaktadır. Nitekim klasik doktrinde, yargılama yetkisini elinde bulunduran hâkimin müctehid olup olmamasının, bir diğer ifadeyle müctehid veya mukallid olmasının, yargı kararlarının geçerliliğine doğrudan etki eden bir unsur olduğu açıkça ortaya konmaktadır. Bu çerçevede öncelikli olarak klasik doktrinde, müctehid hâkime yargılama alanında tanınan ictihâd yetkisinin, mutlak bir yetkiyi mi yoksa kendi mezhebinde daha önceden açığa çıkmış görüşlerden birini tercih etme şeklinde sınırlı bir yetkiyi mi temsil ettiği ve mukallid bir hâkimin, kendi mezhebi dışında başka bir mezhebin görüşünü esas alarak karar verme yetkisinin bulunup bulunmadığı sorunları ele alınmaktadır.

Doktrinde ağırlıklı olarak benimsenen yaklaşıma göre, hükmü nass ve icmâ yoluyla belirlenmemiş uyuşmazlık konusu hakkında müctehid hâkimin verdiği karar, mensubu olduğu mezhebin görüşüyle uyumlu olsun ya da olmasın, bozulamaz nitelikte kesin olarak geçerlidir.⁵³ Dahası ilgili uyuşmazlık konusu hakkında müctehid hâkimin, mensubu olduğu mezhep içerisinde daha önceden açığa çıkmış görüşlerle uyumlu olsun ya da olmasın, kendi ictihâdî doğrultusunda karar verme zorunluluğu vardır. Bir diğer ifadeyle, müctehid hâkimin ilgili konuda kendi görüşünü terk edip bir başka müctehidin görüşünü esas alarak karar verme yetkisi bulunmamaktadır. Diğer taraftan, devlet başkanının, müctehid hâkimi, belli bir mezhebin görüşleri çerçevesinde hüküm vermeye zorlama yetkisi de bulunmamaktadır.⁵⁴ Çünkü müctehid hâkimin kendi ictheadına bağlı olarak

⁵² es-Serahsî, XIII, 5; İbnu'l-Humâm, VII, 283; İbn Âbidîn, VIII, 88.

⁵³ el-Mâverdi, XVI, 161; el-Kâsânî, IX, 104; İbn Nuceym, VII, 16.

⁵⁴ el-Mâverdi, XVI, 25; eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi Fıkhı'l-İmâmi's-Şâfiî*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, III, 379; *Kitâbü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XXIII, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde t.y., XXII, 326; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, VI, 90; *el-Muğni*, XIV, 91; el-Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs,

verdiği karar, biçimsel olarak/zâhiren Allâh'ın (Şâri'in) o konudaki kararını (âdil kararı) temsil etmektedir⁵⁵ ve bu kararı, geçerliliği icmâ ile sabit olması sebebiyle, bir başka hâkimin bozma yetkisi de bulunmamaktadır. Dolayısıyla müctehid hâkimin, kendi görüşü dışında bir başka görüşü referans alarak verdiği karar, geçerli bir yargı kararı niteliği taşımaz.

Müctehid hâkimin verdiği kararın geçerliliğine ilişkin genel yaklaşım bu olmakla birlikte, kimi İslâm hukukçuları, özellikle mezheplerin teşekkül edip kurucu imamları ve yapısı itibariyle kurumsal bir yapıya kavuşmalarını takip eden süreçte, müctehid olsa bile, herhangi bir hâkimin kendi mezhebi dışında başka bir mezhebin görüşünü referans alarak yargılama yapamayacağı; yapması halinde ise verdiği kararın hukuken geçersiz olacağı fikrini benimsemişlerdir.⁵⁶ Yine kimi kaynaklarda, müctehid hâkimin kendi bireysel görüşüne göre hareket etme yetkisinin sınırsız olmayıp *uyuşmazlıkları belli bir mezhebin görüşleri çerçevesinde karara bağlama* şeklinde devlet başkanı tarafından sınırlandırılabilceği ifade edilmektedir.⁵⁷

Söz konusu soruna ilişkin olarak hanefî fıkhî kaynaklarında yer alan, müctehid bir hâkimin, uyuşmazlık konusu hakkında kendi görüşünü terk ederek İslâm hukuk bilgisi bakımından kendisinden daha yetkin olan bir başka müctehidin (أفقه) görüşünü -delillerini incelemeksizin- esas alıp alamayacağı tartışmasına da kısaca değinmek gerekmektedir. Hanefî hukukçu el-Kâsânî (ö. 587/1191)'nin belirttiğine göre, söz konusu tartışmaya ilişkin iki farklı yaklaşım açığa çıkmıştır. İlk yaklaşıma göre, müctehid bir hâkimin, belli bir uyuşmazlığı, kendi görüşüne göre değil, kendisinden daha yetkin bir müctehidin görüşüne göre karara bağlama yetkisi vardır. Çünkü İslâm hukuk bilgisi bakımından daha yetkin olma, aynı zamanda ictihâda açık alanda doğru karara daha yakın olma anlamına gelmektedir. Doğruya yakınlık ise, kimi durumlarda, ilgili konuda ortaya konan delillerden bağımsız olarak, müctehidin yetkinliğiyle ilgili bir husustur. Bu tıpkı, Ebû Hanîfe'nin yaptığı gibi, belli bir konuda sahâbe ictihâdını, sahâbe dışında bir müctehidin kıyas ictihâdı yoluyla elde ettiği görüşe öncelemek gibidir.⁵⁸ İkinci yaklaşıma göre ise, farklı ictihâdî görüşler arasında yapılan tercih işlemi, ictihâdî

Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ', I-V, Thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1417/1997, V, 255.

⁵⁵ el-Kâsânî, IX, 104.

⁵⁶ el-Mâverdi, XVI, 24, 162; es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furûi Fıkhî's-Şâfiyye*, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997, I, 169.

⁵⁷ İbn Âbidîn, V, 456. Mecelle şerhi *Dureru'l-Hukkâm*'da, müctehid-mukallid ayrımı yapılmaksızın, hâkime verilen yargılama yetkisinin devlet başkanı tarafından, *belli bir mezhebin görüşünü esas alarak karar verme* şeklinde sınırlandırılabilceği, Osmanlı dönemi uygulamaları da örnek gösterilerek ifade edilmektedir (bkz. Ali Haydar, IV, 602-603).

⁵⁸ el-Kâsânî, IX, 107.

yapan müctehidlerin yetkinliğiyle değil doğrudan ortaya konan delillerin niteliğiyle ilgili bir sorundur. Çünkü bir hükmün meşrûiyeti sorunu, o hükmün delillerinin meşrûiyeti sorunuyla doğrudan ilgilidir.⁵⁹ Dolayısıyla bir müctehidin, kendisinden daha yetkin olan başka bir müctehidin görüşünü esas alarak karar verebilmesi, ancak onun delillerini kendi delillerinden daha güçlü görmesi durumunda mümkün olabilir. Aksi durumda ise verdiği karar, hukuken geçersiz olur.

Müctehid bir hâkimin, benzer bir uyuşmazlık hakkında (aynı konuda) farklı zamanlarda verdiği farklı kararların, birbirinden bağımsız olarak hukuken geçerli olup olmayacağı sorunu da, hâkimin müctehid olması ile yargı kararlarının geçerliliği arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bahse konu sorun, müctehid hâkimin aynı konuda farklı zamanlarda verdiği farklı kararlardan sonrakinin öncekini geçersiz kılıp kılmayacağı sorundur. İslâm hukuk doktrininde, *ehlinden sâdir olması, açık nass ve icmâ hükmüyle çelişmemesi koşuluyla her bir ictihâdî hükmün (diğer ictihâdî hükümlerden bağımsız olarak) geçerli olduğu* prensibine bağlı olarak, müctehid bir hâkimin aynı konuda farklı zamanlarda verdiği yargı kararlarından sonrakinin öncekini geçersiz kılmayacağı ve dolayısıyla her iki kararın, birbirinden bağımsız olarak geçerli olacağı kabul edilmiştir.⁶⁰ Öyle ki aynı müctehid hâkimin, zaman içerisinde ikinci görüşünden dönerek benzer bir uyuşmazlık konusu hakkında tekrar ilk görüşüne göre karar vermesi halinde bile, ikinci görüşüne göre verdiği karar ilgili uyuşmazlık konusu hakkında geçerliliğini korumaya devam eder.⁶¹ Bu uygulama, meşruiyetini, Hz. Ömer'in benzer yöndeki uygulamalarından almaktadır. Kaynaklarda nakledildiğine göre, Hz. Ömer, benzer uyuşmazlıklar hakkında farklı zamanlarda farklı kararlar vermiş ve kendisine bu durum sorulduğunda "O (ilk) olayın hükmü, o zaman verdiğimiz hüküm gibi; bu (ikinci) olayın hükmü ise, şu an verdiğimiz hüküm gibidir"⁶² diyerek, her iki hükmün de, ilgili uyuşmazlıklar hakkında birbirinden bağımsız olarak geçerli olduğunu belirtmiştir.

İslâm hukuk doktrininde, müctehid hâkimden farklı olarak mukallid hâkime, mensubu olduğu mezhebin mevcut görüşlerinden sarfınazar edip başka bir mezhebin görüşünü esas alarak karar verme yetkisi tanınmamıştır. Buna göre, müctehid olmayan hâkimin mensubu olduğu mezhebin dışında başka bir mezhebin görüşünü esas alarak verdiği karar hukuken geçersizdir. Çünkü mukallid hâkim, belli bir mezhebe mensup olmakla, o mezhebin şer'î-amelî konulardaki görüşlerinin, doğru (âdil) hükmü/hakikati temsil etme noktasında

⁵⁹ el-Kâsânî, IX, 106.

⁶⁰ es-Serahsî, XVI, 84; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XIV, 35; er-Râfî, I, 452.

⁶¹ el-Kâsânî, IX, 109.

⁶² es-Serahsî, XVI, 84; el-Kâsânî, IX, 109; İbn Mâze, VIII, 52; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XIV, 35-36.

diğer mezheplere nispetle daha öncelikli bir konumda olduğunu en baştan kabul etmiş bulunmaktadır. Mensubu olduğu mezhep dışında başka bir mezhebin görüşünü esas alarak belli bir uyumsuzluğu karara bağlaması durumunda ise, kendi yaklaşımına göre zâhiren yanlış olduğunu (âdil olmadığını) düşündüğü görüş doğrultusunda karar vermiş olur. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'de hakkı (âdil olanı) esas alarak hükmedilmesi istenmektedir (Nisâ, 4/58; Sâd, 38/26). Hak ve âdil olan da, müctehid hâkim bakımından kendi icthâdî sonucu ulaştığı hüküm/karar; mukallid hâkim bakımından ise, mensubu olduğu mezhebin ilgili konudaki görüşünü esas alarak verdiği karardır.⁶³ Bu konuyla ilgili olarak hanefî kaynaklarda şöyle bir ayrıma yer verilmektedir: Mukallid hâkimin, farkında ve bilinçli olarak başka bir mezhebin görüşü doğrultusunda verdiği karar, tartışmasız olarak geçersizdir. Çünkü bu durumda, zâhiren âdil olmayan görüşün bilinçli olarak tercihi söz konusudur. Mukallid hâkimin, farkında olmayarak başka bir mezhebin görüşü doğrultusunda verdiği karar ise, Ebû Hanîfe'ye göre geçerli; Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre geçersizdir.⁶⁴

Sonuç

İslam hukuk sisteminin ağırlıklı olarak icthâd merkezli bir yapıyı temsil ediyor olması sebebiyle, *yargı kararlarının geçerliliği sorunu* ile *klasik icthâd teorisi* arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki İslâm hukuk biliminde *icthâda açık bir alanda ehlinden sâdir olması koşuluyla her bir icthâdî hükmün, eşit düzeyde ilâhî iradeyi ve dolayısıyla ilgili olduğu konuda âdil hükmü temsil ettiği* kabulüne dayanmaktadır. Esasen yargılamanın nihai amacı da, ilgili uyumsuzluk hakkında ilâhî iradeyi/âdil hükmü tespitten ibarettir.

Geçerlilik kriteri ve klasik icthâd teorisiyle ilişkisi esas alındığında, İslam hukuk doktrinde yargı kararları, genel olarak, *bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararları* ve *kesin bir biçimde geçersiz yargı kararları* şeklinde iki kısımda değerlendirilmektedir. Bu ayrımda nass ve icmâ yoluyla açığa çıkan yargı kararları, bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararlarını; nass ve icmâ muhâlif yargı kararları da kesin olarak geçersiz yargı kararlarını temsil etmektedir. Doktrindeki ağırlıklı yaklaşıma göre, icthâd yoluyla açığa çıkan yargı kararları da, tıpkı nass ve icmâ yoluyla açığa çıkan kararlar gibi, ilgili oldukları uyumsuzluklar hakkında bozulamaz nitelikte geçerli yargı kararlarını temsil etmektedir.

Genel yaklaşımdan farklı olarak hanefiler, icthâdî yargı kararlarını, kendine özgü bir biçimde, *geçerliliği icmâ ile sabit (bozulamaz nitelikte geçerli) olan icthâdî yargı kararları* ve *bozulabilir nitelikte olan icthâdî yargı kararları* şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar. Onlara göre, gâib kimse aleyhinde verilen

⁶³ el-Kâsânî, IX, 108; eş-Şirbînî, IV, 506.

⁶⁴ el-Kâsânî, IX, 108-109.

kararlar ile kendisine kazf haddi uygulanmış hâkimin verdiği kararlarda olduğu gibi, hukuk tekniği açısından bakıldığında, bir yargı kararı özelliği değil daha çok fetvâ özelliği taşıyan kararlar ile yargılama yetkisini kullanıp kullanamayacağı hususunda ihtilaf açığa çıkan hâkimlerin verdiği icthâdî kararlar, bozulamaz nitelikte geçerli icthâdî yargı kararları kapsamına dâhil değildir. Bu tür kararlar, ilgili uyuşmazlık hakkında ikinci bir hâkimin benzer bir karar vermesi durumunda kesin olarak geçerli; aksi durumda kesin olarak geçersizdir. İctihâdî yargı kararlarının geçerliliği konusunda benimsenen söz konusu yaklaşım farklılığı, anlaşıldığı kadarıyla, yargı kararı-fetvâ ayrımının hanefiler ile çoğunluk tarafından farklı biçimde kavranıyor ve temellendiriliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Kimi hanefi hukukçulara göre, belli bir uyuşmazlık hakkında, sonraki dönemde oluşan fikir birlikteliği/icmâ paralelinde değil, önceki dönemde açığa çıkmış olup mevcut fikir birlikteliğine muhâlif icthâdî görüşlerden biri doğrultusunda verilen yargı kararları da, bozulabilir nitelikteki yargı kararları, bir diğer ifadeyle *ictihâda açık yargı kararları* kapsamına dâhildir.

İctihâda açık bir konuda ve ehinden sâdir olması koşuluyla her bir icthâdî hükmün eşit düzeyde ilâhî iradeyi temsil ettiği prensibine bağlı olarak, doktrinde, benzer uyuşmazlıklar hakkında farklı müctehid hâkimlerin verdiği farklı kararlardan her birinin (birbirinden bağımsız olarak) geçerli olacağı; dahası aynı müctehid hâkimin benzer uyuşmazlıklar hakkında farklı zamanlarda verdiği farklı kararların da, aynı şekilde birbirinden bağımsız olarak geçerli olacağı anlayışı genel kabul görmüştür. Bununla birlikte kimi İslâm hukukçuları, müctehid hâkimin yargılama yetkisinin mutlak olmadığı ve dolayısıyla devlet başkanı tarafından, uyuşmazlıkları belli bir mezhebe göre karara bağlama yönünde sınırlandırılabilmesi fikrini benimsemişlerdir.

KAYNAKÇA

Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed (ö. 730/1330), **Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855) **el-Musned**, I-XLV+V, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.

Alî Haydar, Hoca Emîn Efendizâde (ö. 1334/1915), **Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm**, I-IV, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.

Apaydın, Yunus, "Hacir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C. XIV, ss. 513–517.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî (ö. 458/1066), **es-Sunenu'l-Kubrâ**, I-XI, Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

el-Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs (ö.1051/1641), **Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'**, I-V, Thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1417/1997.

el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, I-IV, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Mevsilî (ö. 307/919), **Musnedu Ebî Ya'lâ**, I-VI, Dâru'l-Kible, Cidde 1988.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz (ö. 1252/1836), **Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr**, I-XIII, Dirâse, Ta'lik ve Tahkîk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003.

İbn Emîri'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1475), **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), **el-Muğnî**, I-XV, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/1997.

_____ **el-Kâfî**, I-VI, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Cize 1417/1997.

İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî (ö. 616/1219), **el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî**, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (ö. 970/1562), **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik**, I-IX, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

İbn Ruşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö.595/1199), **Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, I-IV, Thk. Abdullâh el-Abbâdî, Dâru's-Selâm, Kahire 1416/1995.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), **Fethu'l-Kadîr**, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (ö. 684/ 1285), **ez-Zahîra**, I-XIV, Thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), **Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'**, I-X, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Koşum, A. "İslâm Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *SDÜİFD*, S.10, ss. 63-75.

el-Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (ö. 428/1037), **Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhî'l-Hanefî**, Tahkîk ve Ta'lik: Kâmil Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

el-Mâverdı, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-BaĠdâdî (ö.450/1058), **el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhı Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî**, I-XVIII, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

el-Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl (ö. 593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî** (Fethu'l-Kadîr içinde), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

en-Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Ebî Zekeriyâ ed-Dîmeşkî (ö.676/1277), **Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn**, I-VIII, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvîd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003.

el-Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1089), **Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl**, I-IV (Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

er-Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim el-Kazvinî (ö.623/1226), **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, I-XIII, Tahkîk ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd (ö. 747/1347), **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, I-II (et-Taftâzânî'nin et-Telvîh'i ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Sahnûn b. Saîd et-Tenûnî (ö. 240/854), **el-Mudevvenetu'l-Kubrâ**, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Abdilcebbâr (ö. 489/1096), **Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, (ö. 483/1090), **Kitâbu'l-Mebsût (el-Mebsût)**, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.

es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî (ö. 911/1505), **el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furûi Fıkhî's-Şâfiyye**, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997.

eş-Şâfî, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), **el-Umm**, I-XI, Tahkîk ve Tahrîc: Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ', Mansûra 1422/2001.

eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083), **el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmâmi's-Şâfiî**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

_____ **Kitâbü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb**, I-XXIII, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde t.y.

eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb (ö. 977/1570), **Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc**, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997.

Türcan, Talip, **Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

BATI MEDENİYETİ VE HİRİSTİYANLIKTA HAKLI SAVAŞ GELENEĞİ

Adem Ali İREN*
Muharrem GÜRKAYNAK**

Öz

Toplumların birbirlerine karşı kuvvet kullanma eğilimi ve uygulanacak kuvvetin haklı nedenlerini bulma arayışı tarih boyunca var olmuştur. Hangi hallerde savaşa gidileceğinin belirli olmadığı dönemlerde savaşın meşruiyeti genelde dinî inanca ve toplumsal değerlere dayandırılmıştır. Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'nda şekillenen Haklı Savaş düşüncesi Hıristiyanlığın kabulüyle birlikte tamamıyla teolojik açıdan ele alınmıştır. İlk dönemlerde pasifist düşünce tarzını benimseyen Hıristiyanlık, daha sonra Tanrı'nın buyruklarını yeryüzünde yaymak için Haklı Savaşı baştan sona dinî motiflerle süslemiştir. Reform ve Aydınlanma Çağıyla birlikte dinî etkinin sınırlandırıldığı Batı medeniyeti Haklı Savaşı Hıristiyanlık öğretisinden uzaklaştırarak sekülerleştirmiştir. İlk bölümde Batı medeniyetinde Haklı Savaş geleneğinin ortaya çıkış sürecinin ele alınacağı makalenin ikinci bölümünde erken dönem Hıristiyanlığında pasifist düşünceye, üçüncü bölümde Kilise hukuku perspektifinden Haklı savaş geleneğine yer verilirken dördüncü bölümde ise Haklı Savaşın sekülerleşme süreci işlenecektir. Son bölümde Haklı Savaşın 20. Yüzyıldaki gelişimi anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Haklı Savaş, Kilise Hukuku, Batı Medeniyeti, Sekülerleşme

Just War Tradition in Western Civilization and Christianity

Abstract

The society's tendency to use force against each other and the quest for finding justification to apply force has existed throughout the history. The

* Arş.Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, ademiren@sdu.edu.tr

** Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, muharremgurkaynak@sdu.edu.tr

legitimacy of the war has been generally based on religious beliefs and social values in the periods when the reasons for war are not clear. The Just War thinking shaped in Ancient Greece and Rome was completely discussed in terms of theology with the adoption of Christianity. Christianity, adopting the pacifist way of thinking in the first period, then adorned the Just War with religious motifs entirely to spread the commandments of God on earth. Western Civilization, where the religious influence was restricted with Reformation and the Age of Enlightenment, has secularized the Just War by estranging it from Christianity doctrine. The first part of the article will focus on the emergence of the process of Just War tradition in Western Civilization. The second part will involve the pacifist ideas in early Christianity. The third part will deal with Just War tradition from Church law perspective. The fourth part of the article will elaborate on the secularization process of Just War. Final part emphasizes situation of the Just War in 20th century.

Key Words: Just War, Canon Law, Western Civilization, Secularization

Giriş

İnsanın ortaya çıkışından günümüze kadar farklı tarihsel dönemlerde sırasıyla kavimler, şehir devletleri, imparatorluklar ve ulus devletler şeklinde örgütlenen insanoglu tarihin her sahnesinde ticaret veya savaş vasıtasıyla birbirleriyle temas etmiştir. Bu uzun süreç içinde ilk örgütlü topluluklar komşu uygarlıklarla ilişkileri düzenleyen birtakım yasal kodlar oluşturmuşlardır. Antik dönem topluluklarının oluşturduğu bölgesel düzeydeki ilişkiler nedeniyle ilk dönemlerde tüm dünyada geçerli bir hukuk düzeni yerine farklı bölgelerde oluşmuş değişik hukuk sistemlerinin bulunduğu çoğulcu bir yapı meydana gelmiştir. Özellikle savaşın her dönemde karşılıklı ilişkileri etkileyen en baskın unsur olduğu dikkate alınırsa, savaşın ve sonrasında inşa edilecek barışın da bazı kurallara göre yapılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu sebepten organize olmuş farklı topluluklar arasındaki ilişkilerin en önemlisi her zaman savaş ve barış münasebetleri olmuştur. Kimi zaman dinsel öğelerden, kimi zaman da doğal hukuktan etkilenen bu kurallar günümüzde dinin etkisinden sıyrılarak pozitif hukuktan etkilenmeye başlamışlardır. Böylelikle topluluklar arası ilişkiler ilkçağlardan modern zamanlara kadar gelişerek değişmiş ve dönüşmüştür.

Batı medeniyetinde Antik Yunan ve Roma imparatorluğunda tanık olduğumuz savaş meşrulaştırma çabaları - bir bakıma haklı savaşın ilk öncülleri - Hristiyanlığın Batı toplumları arasında yayılmaya başlamasıyla Hristiyanlıktan etkilenme sürecine girmiştir. İlerleyen dönemlerde Rönesans ve Reform hareketlerini müteakiben ortaya çıkan Aydınlanma Çağında her alanda dinin etkilerinin silinmeye başlamasıyla savaşın meşrulaştırılmasında da din dışı öğeler kullanılmaya başlanmıştır. Fakat Batı medeniyetindeki haklı savaş kavramı tam anlamıyla Hristiyanlığın etkilerinden kurtulamamış; sadece dinin etkisinin günümüz değerleriyle yeniden harmanlanarak haklı savaşın tamamıyla Batıya

özgü dinî ve kültürel değerlerden oluşan bir kavram olarak algılanmasına sebep olmuştur. Böylelikle haklı savaş geleneği kuvvet kullanmayı meşrulaştıran ve sınırlayan Batı kültürü içinde zamanla etik, yasal ve politik bir akıl geliştirmiştir.¹

1648 Westfalya düzeni sonrasında ilk formunu alan günümüz uluslararası sisteminin hukuki ilişkilerinin Vitoria, Gentili ve Grotius gibi düşünürlerin öncülüğünde biçimlendiği yaygın olarak kabul edilmektedir.² Haklı savaş kavramının da bu dönemde giderek güç kazandığı ve günümüzdeki halini almaya başladığını iddia edebilmek için 7. yüzyılda ortaya çıkan İslam'ın, hukukun tüm kurumlarından müteşekkil bir sistem yarattığını görmezden gelmek anlamına gelecektir. İslam inancı savaş ve savaşın haklılığı üzerine en az Batı medeniyeti kadar katkıda bulunmuştur. Hatta her medeniyet yaşadığı dönemin değerlerine göre birbirlerinden habersiz veya birbirlerinden etkilenerek savaşı meşrulaştırmak için belli kriterler geliştirmişlerdir. Bugün bahsettiğimiz haklı savaş kavramının Batı medeniyetine mal edilmesinin temel sebebi siyasi ve ekonomik gücün son 200 yıl içinde İslam medeniyetinden Batı'ya doğru kaymış olmasından kaynaklanmaktadır.

1. Batı Medeniyetinde Haklı Savaş Geleneği

Eski İngilizcedeki “wyrre”, “werre” sözcüğünden türeyerek günümüz İngilizcesinde “war” halini alan ve geniş çaplı askeri çarpışmayı ifade etmekteyken³, Türkçede “sözlü tartışma” ve “kavga” gibi manalara gelen sözcük, “sav” kelimesinin “aş” soneki almasıyla türemiştir.⁴ Tarihsel süreç içinde toplumlar arasındaki ihtilafın sebepleri değişmiş; fakat ihtilafların nihai çözümü olarak görülen yöntem (savaş) değişmemiştir. Bu nedenle, tarih örgütlü toplumların faaliyetlerini kayıt altına aldığından beri savaş en birincil konu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Savaş, kimi zaman politikanın farklı araçlarla devamı olarak algılanırken,⁶ kimi zaman da siyasi erkin amaçlarına ulaşmasına olanak sağlayan bir metot olarak görülmüştür.⁷ Sosyal bir olgu olarak ise savaş ilkel dönemlerde kabileler arasında, modern zamanlarda ise devletler arasında insan topluluklarının yürüttüğü mücadele olarak tanımlanmıştır.⁸ İnsanlık tarihinin gelişiminin dünya savaş tarihinin ilerleyişinden ayrı olarak düşünülmesi oldukça

¹ James T. Johnson, “Just War in the Thought of Paul Ramsey”, *The Journal of Religious Ethics*, 1991, c. 19, S. 2, s.183.

² Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri I*, Turhan Kitabevi, 1999, s.45

³ Online Etymology Dictionary, <http://www.etymonline.com/index.php?term=war>, (14.1.2016).

⁴ Etimoloji Türkçe, <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/sav>, (14.1.2016).

⁵ Detaylı bilgi için bkz. Maurice R. Davie, *The Evolution of War: A Study of Its Role in Early Societies*, Dover Publications, 2003, ss. 5-9.

⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, Eriş Yayınları, 2003, s. 30.

⁷ Nicholo Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yamevi, 1999, s.97.

⁸ Encyclopedia Britannica, 14th ed., <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/635532/war> (3.5.2014)

güçtür. Bu nedenle savaş insanlık tarihini şekillendiren ana olgulardan sayılmaktadır.⁹ İnsanoğlunun geçmişinde bu denli yer kaplayan savaş kavramının asıl önemli yönü bir savaşta hangi tarafın haklı olduğudur. Savaşta yer alan tüm tarafların kuvvete başvurmak için bir gerekçe bulma arayışında olması hem kendi toplumları nezdinde, hem de diğer toplumlara karşı meşruiyet zemini oluşturma çabası olarak değerlendirilebilir. Böylece girilecek bir savaşta sadece toplumsal destek değil, aynı zamanda rakibe karşı bir ittifak oluşturmak da savaşın haklılığı ile savaşan tarafın haklılığını ön plana çıkarmıştır. İlk çağlardan günümüze kadar birçok düşünürlerin üzerinde uzlaştığı bir savaşın haklı olmasını gerektirecek ilk üç kriter Meşru otorite (*right [legitimate] authority*), haklı sebep (*just cause*), ve iyi niyettir (*right intention*). Bu kriterleri son çare (*last resort*), orantılı yöntem (*proportional means*) ve mantıklı beklenti (*reasonable prospect*) gibi üç kriter takip etmektedir.¹⁰

Çeşitli toplumların birbirlerine karşı kuvvet kullanma eğilimi ve uygulanacak kuvvetin haklı gerekçelerini arama çabası tarih boyunca devam etmiştir. Özellikle hangi hallerde güç kullanımına başvurulacağının net bir şekilde düzenlenmemiş olduğu 20. yüzyıl öncesinde, bir savaşın hangi durumda “haklı” olacağı sorunsalı uzun bir dönemin tartışma konusudur. İnsanlık tarihi kadar eski olan kuvvet kullanma olgusuna haklı gerekçeler aramak antik dönemlerden günümüze kadar süregelen bir çabadır. Antik dönem toplumlarındaki düşünce tarzları ve kültürler arasındaki tezatlıklar, toplumlar arası iletişimin sınırlı olması, doğal kaynaklara ve ticaret yollarına erişimde azami düzeyde rekabetin bulunması gruplar arasında sıkça sert çatışmaların çıkmasına sebep olmuştur.¹¹

1.1. Antik Dönemde Savaşın Haklılığı Üzerine

Antik dönemde yapılan savaşların en ilkel metotlarla sürdürülmesi ve mağlup tarafta yer alanların öldürülmesi veya köleleştirilmesiyle sonuçlanması savaşa başvurulması ve savaşın yürütülmesi hususunda belli kaidelerin oluşmadığı anlamına gelmemektedir. Örgütlü toplumların ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar siyaseten organize olabilmiş her grubun egemen gücü, savaşı meşru kılan birtakım düzenlemelerle kendini bağlamıştır. Bunun en açık örneklerini savaş esnasında ciddi derecede sertlik gösteren Çin, Mısır, Yunan, Pers, Roma ve Babil uygarlıklarının bile kendi felsefelerine ve prensiplerine uygun olacak şekilde kuvvet kullanmayı düzenlediklerini görmekteyiz.¹²

⁹ Caner Taslaman – Feryal Taslaman, “Contemporary Just War Theory: Paul Ramsey And Michael Walzer”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2013, c. 15, S. 59, s.2.

¹⁰ Mona Fixdal – Dan Smith, “Humanitarian Intervention and Just War”, *Mershon International Studies Review*, 1998, c. 42, S. 2, s. 291.

¹¹ Ian Brownlie, *International Law And The Use Of Force By States*, Oxford University Press, London, 1963, s. 3.

¹² Sean D. Murphy, *Humanitarian Intervention: The United Nations in an Evolving World Order*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996, s. 35.

Ch'unch'iu dönemi (M.Ö 722-481) Çin uygarlığında hukuki bir kurum olarak kabul edilen savaş sadece bir birine denk devletlerarasında başvurulabilecek bir yöntem olarak kabul görmüştür. Feodal devletlerle bunlara bağlı beylikler arasında veya Çin hanedanlığına mensup devletlerle barbarlar arasında savaş yapılması söz konusu olmamıştır. Antik Hint uygarlığında savaşların toprak genişletme uğruna yapılamayacağı, sadece hayati derecede önemli konularda karşılıklı müzakerelerden sonuç alınamaması üzerine savaşa başvurulabileceği benimsenmiştir. Babil uygarlığı ise savaşları toprak genişletme amacı olan gönüllü savaşlarla kendi topraklarını savunmak durumunda kaldıkları zorunlu savaşlar olarak ikiye ayırmıştır.¹³ Bunun yanı sıra antik Hint, Mısır ve Yahudi uygarlıkları savaş esirlerine ve savaş esnasında muharip sınıfa mensup olmayanlara insanca davranılmasını düzenleyen kurallar oluşturmuşlardır. Ayrıca Aztek uygarlığının önceden kararlaştırılmış yer ve zamanda belli sayıda askerle savaştığı bilinmektedir.¹⁴

Antik Yunan döneminde ise şehir devletlerinin birbirlerine denk güçte olması ve bu şehir devletlerinin aynı dili konuşan ve aynı kültürden gelen Helen uygarlığının bir parçası olması nedeniyle kendi aralarında ortaya çıkacak bir savaşa sıcak bakmamışlardır. Bu nedenle şehir devletleri arasında yaşanan gerilimler çatışma olarak adlandırılmıştır.¹⁵ Helen kültüründen kökenlerini alarak savaşı sınırlamayı amaçlayan yazılı anlaşmalar ve gelenekler Antik Yunan'da M.Ö. 700 ile 450 yılları arasında etkili olmuştur. Antik Yunanlar savaşın resmî olarak ilan edilmesini, ateşkes anlaşmalarına -özellikle Olimpiyat esnasında- uyulmasını ve savaşların sadece yaz mevsiminde yapılmasını öngören kurallar geliştirmiştir.¹⁶

Antik Yunan kültürünün zenginliğini de gösteren savaşlarla ilgili düzenlemelerin uygulamasını sekteye uğratan olay Pelepones Savaşı olmuştur. M.Ö 431-404 yılları arasında devam eden Pelepones Savaşı sırasında tarafsızlığını korumak isteyen Melos adasına Atinalılar'ın göndermiş olduğu heyet Atina'ya destek çağrısında bulunmuş fakat Melos sakinleri tarafından kabul görmemiştir. Eğer Atinalılar haksızca Melos'u işgal etmeye kalkarsa Atina'nın rakiplerinin Atina'ya karşı birleşerek kendi yardımlarına geleceğini düşünen Melos sakinleri haklı oldukları için böyle bir savaşta kazanan taraf olacaklarına inanmaktaydılar. Tüm zamanların en meşhur ifadelerinden biri olan "güçlü olan ne gücü varsa onu yapar, zayıf olan ise neye katlanmak zorundaysa ona katlanır" cümlesi Atinalılar tarafından bu olayda sarf edilmiştir. Bağımsızlığından haklı

¹³ Brownli, a.g.e., s. 3

¹⁴ Paul Chirstopher, *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1994, ss. 9-10.

¹⁵ Fulya A. Ereker, "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler*, 2004, c.1, S. 3, s. 5.

¹⁶ Alex Bellamy, *Just Wars from Cicero to Iraq*, Polity Press, Cambridge, 2006, ss.15-16

olarak vazgeçmeyen Melos'a M.Ö 416 yılında saldıran Atinalılar tüm Melos halkını katletmiştir.¹⁷ Bu bağlamda Tukidides, savaşın haklılığı ve güç arasındaki korelasyonun her zaman doğru orantılı olmayacağını gösteren ilk düşünür olmuştur Böylelikle yazılı tarihte haklılığı şüphe götürmeyen ilk savaş olarak karşımıza çıkan bu çatışmayı trajik bir şekilde haksız ama güçlü taraf olan Atina kazanmıştır. Güçlü olanın yerleşik savaş geleneklerine riayet göstermemesinin yanı sıra, Atina ile Sparta taraftarları arasında geçen çatışmaların ölüm kalım meselesine dönüşmesi geçmişte daha önemsiz konularda yapılan savaşlardaki kuralların kendiliğinden rafa kalkmasına yol açmıştır. Sonuç olarak haklı bir savaşın haksız bir galibi ortaya çıkmıştır.

Savaş ve savaşın meşru sebepleri üzerine düşüncelerini belirten antik dönem düşünürleri arasında Platon (M.Ö 427-347), Aristoteles (M.Ö 384-322) ve Cicero (M.Ö 106-43) yer almaktadır. Platon, savaşı artan nüfusun temel taleplerini karşılamak için yeni topraklara ihtiyaç duyan toplulukların toprak gereksinimleri yüzünden karşı karşıya geldiği zorunlu durumlar olarak açıklamıştır.¹⁸ Mutluluğa giden yolun adaletten geçtiğini vurgulayan Platon hak kavramının basit bir fikir olmadığına aksine bilimin meselesi olduğuna dikkat çekmiştir. İlaveten Platon, Thucydides'in (M.Ö 460-400) Melian Diyaloglarında bahsi geçen haksızlığın aslında güçlü olana hizmet etmediğinin anlaşılması hususuna da değinmiştir¹⁹. Peleponnez Savaşlarında güçlü olan Atina, Melos cephesinde başarı kazanmış fakat savaşı M.Ö. 404 yılında kaybetmiştir. Platon'a göre savaş insan toplumunun biri iyi, diğeri de kötü olmak üzere iki ebedi karakterini yansıtmaktadır. Devletlerin savaşmaktaki asıl gayesi insanın kötü karakterini baskılayarak iyi yönünü ortaya çıkarmak olduğundan savaşlar sadece barışa ulaşmak uğruna yapılmalıdır.²⁰ Savaşın amacı barışın yeniden tesis edilmesi olduğuna göre savaşta uygulanacak kuvvetin de sınırlandırılması gerekmektedir. Çünkü savaşın çıkmasına neden olanlar genelde toplum içindeki küçük bir azınlık gruptur ve toplumun tamamına yönelik bir şiddet uygulamaktan bu nedenle kaçınılmalıdır.²¹ Ayrıca Platon, devlet yöneticilerini Yunan şehir devletleri arasında çıkacak bir savaşta şehir yağmalamayı, şiddeti, köleleştirmeyi ve toplu katliamları yasaklayan düzenlemeler yapmaya davet etmiştir.²²

¹⁷ Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. R. Warner, Penguin Publishing, London, 1954, s. 18.

¹⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, ss. 63-64.

¹⁹ Platon, *The Republic*, çev. D. Lee, Penguin Publishing, London, 2003, s. 351.

²⁰ Platon, *The Laws*, çev. T. Saunders, Penguin Publishing, London, 2005, s. 631.

²¹ Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*, Abingdon Press, New York, 1960, s. 37.

²² Murphy, a.g.e., s.38.

Antik dönem Yunan uygarlığının bir diğer düşünürü Herakleitos'a (M.Ö 535-475) göre savaş, savaş tezatlıklar arasında cereyan etmekte ve Kosmos'taki her şeyin konumu savaş neticesinde belirlenmektedir. Bu nedenle savaş Kosmos'un sadece kurucu değil, aynı zamanda düzenleyici ilkesidir. Bu durumu "savaşın her şeyde ortak ve adaletin çatışma olduğu ve her şeyin zorunluluk sonucu çatışmayla meydana geldiği bilinmelidir"²³ ifadesi en iyi şekilde açıklamaktadır. Ayrıca "savaş her şeyin babası ve kralıdır: Kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle, kimini özgür kılar" diyen Herakleitos, savaşı kozmik ve antropolojik olarak iki açıdan değerlendiren Herakleitos kosmik savaşı bir arada bulunan nesnelere birbiriyle savaşı olarak tanımlarken, antropolojik savaşı insanın tutuk ve arzularına karşı savaşı şeklinde ifade etmektedir. Bu savaşın neticesinde birey özgür veya köle, tanrı ya da insan olur.²⁴

Herakleitos'un karşıtlıkların uyumu felsefesi var oluşu tezatlıklar üzerinden açıklayarak evrendeki nesnelere zıtlıklar arasındaki savaştan türediğini vurgular. Evrendeki güçlü, güçsüzü tarif ederken haklı da, haksızın ne olduğunu tanımlamaktadır. Bu sebeple bir savaşın haklılığı o savaştaki haksız tarafın varlığıyla ortaya çıkmakta veyahut bir savaşın haksız olduğunu iddia etmek o savaştaki haklı tarafı bulmakla mümkün olmaktadır. Buradan hareketle bir savaşın var olması o savaşta birbirine karşıt iki gurubun bulunduğu işaret etmektedir. Güçlü ile güçsüz veya haklı ile haksız arasındaki savaş evrende bir sistemin kurmakla kalmayıp onun devamlılığını da sağlamaktadır.

Antik Yunan uygarlığının bir başka öne çıkan figürü olan Aristoteles meşhur eseri *Politika*'da savaş kavramına da değinmiştir. Aristoteles'e göre savaş başkalarına yardım etmenin, refah düzeyi yüksek bir hayata sahip olmanın ve böyle bir yaşamı başkalarıyla paylaşmanın bir yoludur.²⁵ Aristoteles savaşın meşru sebeplerini belirleyen ve hatta "haklı savaş" kavramını kullanan ilk düşünür olmuştur.²⁶ *Politika* adlı eserinde aşağıdaki ifadelerle yer veren Aristoteles için Yunan olmayan ve Yunanlara hizmet etmeyi reddedenlere karşı açılan tüm savaşların haklı savaş olduğu varsayımında bulunulabilir.

Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır. Buna göre savaş sanatının mülkiyet edinme yollarından biri olması doğa'nın tasarısının bir parçasıdır; bu sanatın, gerek vahşi hayvanlara, gerekse doğadan

²³ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 193.

²⁴ Herakleitos, a.g.e.; s. 137.

²⁵ Murphy, a.g.e., s.37.

²⁶ Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, ss. 3-4.

yöneltmek için yaratılmış oldukları halde boyun eğmeyen insanlara karşı kullanılması gerekir; çünkü doğadan haklı olan savaş türü budur.²⁷

Aristoteles'e göre savaşa başvurmanın beş meşru nedeni vardır: nefsi-müdafaa, müttefiklere yardım etme, zarar verenlerden intikam alma, kendilerini yönetecek durumda olmayanların üzerinde otoriteyi devam ettirme ve devlet için avantaj sağlayacak zafer elde etme.²⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles savaşa başvurmanın hangi hallerde meşru olacağını ve hangi savaşın haklı savaş olarak adlandırılacağını sistemli bir biçimde açıklamaya çalışan ilk düşünür olma özelliğine sahiptir. Aristoteles *Politika* adlı kitabında savaşın barış için yapıldığı²⁹ ve askerlik eğitiminin bizi başkalarının denetimine girmekten kurtardığına³⁰ vurgu yapsa da gerçekte durumun böyle olmadığını ve yöneticilerin diğer toplumlar üzerinde egemenlik kurmaya çalıştığını aşağıdaki ifadelerden anlamaktayız:

...bir devlet adamının görevinin rızaları olsun olmasın, başkalarını nasıl yönetebileceğini, onlara nasıl egemen olabileceğini düşünmeye indirgenmesinin ne kadar akılsızca bir şey olduğunu göreceğiz. Kendi içinde bile yasal olmayan bir şey, nasıl olur da devlet adamlığının ya da yasa koyuculuğunun bir parçası sayılabilir? Her ne pahasına olursa olsun, yalnız adaletle değil, hakkı hiçe sayarak da egemenlik yapmak, düpedüz yasallığa aykırıdır ve salt erki olmak, hakkı da olmak demek değildir. ... Ne var ki, çoğu insanlar (despotça) egemenlikle devlet yönetimini aynı şey sayıyor gibidirler; bunlar birey olarak kendileri için adil ya da yararlı bulmadıkları bir şeyi başkalarına yapmaktan çekinmezler. Kendileri için ve kendi aralarında adil bir yönetim isterler, fakat başkalarına karşı davranışlarda neyin adil olduğuna neyin olmadığına aldırış etmezler.³¹

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles egemenliğin adaleti gölgelemesine karşıdır. Sadece yönetme gücünü ellerinde bulundurdıkları için neyin haklı olduğunu kendileri ve başkaları için farklılaştırarak çifte standart uygulayan devlet adamlarını eleştiren Aristoteles aslında teorik olarak bahsedilen adalet, hak ve egemenlik gibi kavramların sadece belirli bir zümre için geçerli olduğunu vurgulamaktadır.

Toplumlar arası ilişkilerde kuvvete başvurmayı ve kuvvet uygulamayı sınırlandırmaya veya düzenlemeye çalışan çeşitli antik dönem uygarlıkları arasında en önemli yere sahip olan Hıristiyanlık öncesi Roma İmparatorluğu haklı savaş geleneğinin temellerinin atılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Antik Roma uygarlığında savaşa başvurmanın ön koşulu olarak göze çarpan ilkeler

²⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.19.

²⁸ Aristoteles, *The Politics*, trans. E. Baker, Oxford Paperbacks, Oxford, 1998, s. 199.

²⁹ Aristoteles, 1993, 222.

³⁰ Aristoteles, 1993, 224.

³¹ Aristoteles, *Politika*, 1993, ss. 199-200.

arasında herhangi bir şekilde oluşan zararın, zararı gerçekleştiren tarafından tazmin edilmemesi³², haksız bir şekilde alınan bir yerin geri alınması, toprakların savunulması ve bir kötülüğün cezalandırılması yer almaktadır.³³ Roma hukukunda savaş kararı *fetial*³⁴ kanunu tarafından verilmekteydi. *Fetial* kanununa göre Senato, Roma İmparatorluğunun taleplerini düşman devlete bildirmek üzere bir temsilci heyeti göndermekte ve sonrasında otuz üç gün içinde cevap beklemekteydi. Eğer bu zaman zarfı içinde Roma'nın taleplerinin reddedilmesi veya taleplere yönelik bir cevap gönderilmemesi durumunda savaş ilan edilebilirdi. Fakat böyle bir durumda dahi önerilen savaş kararının onaylanması dinî liderlerin (*fetial*) inisiyatifindeydi.³⁵ Roma İmparatorluğu'nun *fetial* kanununu benimsemesinin altında yatan temel neden savaşta kazanılacak zaferin Tanrı'yı memnun etmeye bağlı olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁶ Çünkü zafer Tanrı tarafından verilen bir hediye olarak kabul edilmekte ve böylelikle Tanrı, savaşta ele geçirilen yerlerin meşruiyetini sağlamaktadır.³⁷ Buradan hareketle zaferle sonuçlanan savaş zaman zaman haklı savaş olarak kabul eden Antik Yunan düşünürleri³⁸ gibi Roma dönemi için de kazanılan savaşın haklı savaş olduğu ifade edilebilir.

Savaşın haklı gerekçeleri üzerine düşünen Romalı filozof Cicero ahlaklı bir devlet adamının eğer mümkünse savaş önlemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Savaşmanın haklılığı, barışın devamlılığını sağlayan bir araç olduğu sürece geçerliliğini koruyacaktır.³⁹ Barışı sağlamak için yapılan savaşlar ile hayatta kalmak için yapılan savaşlar arasındaki ayrımın altını çizen Cicero, hayatta kalmak uğruna yapılan savaşlarda barışı sürdürmek için yapılan savaşlara nazaran daha fazla şiddet kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁰ Cicero hiçbir savaşın meşru bir otorite tarafından resmen ilan edilmeden haklı olamayacağını

³² Elif Uzun, "Haklı Savaş Düşüncesinin Batılı Kökleri: İlk Çağlardan Yirmi Birinci Yüzyıla Jus Ad Bellum Kavramı", 2010, *Uluslararası Hukuk ve Politika*, c. 6, S. 21, s.21.

³³ James Tumer Johnson, "Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture", John Kelsay - James Turner Johnson (der.), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood Press, New York 1991, s. 6.

³⁴ Hıristiyanlık öncesi Roma imparatorluğunda din adamlarına verilen ad.

³⁵ William V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome: 327-70 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s.167.

³⁶ William Reginald Halliday, *Lectures on the History of Roman religion from Numa to Augustus*, Hodder & Stoughton, London, 1922, s. 114.

³⁷ Joachim von Elbe, "The Evolution of the Concept of the Just War in International Law", *The American Journal of International Law*, 1939, c.33, S. 4, s. 666.

³⁸ Arthur Nussbaum, "Just War: A Legal Concept?", *Michigan Law Review*, 1943, c. 42, S. 3, 453,

³⁹ Murphy a.g.e., s. 39.

⁴⁰ Robert N. Wilkin, *Eternal Lawyer: A Legal Biography of Cicero*, MacMillan Publishing, New York, 1947, s. 65.

belirtmiştir.⁴¹ Bu sayede muhtemel bir iç savaşın çıkması asgari düzeye indirilebilecektir.⁴² Özellikle haklı savaş geleneğinde yer alan meşru otorite (*right authority*) kavramının ilk akademik öncüllerini Cicero'da görmekteyiz. Ayrıca savaşın başvurulması gereken son çare olduğunu belirten⁴³ Cicero, bir devletin savaş durumunda olduğu düşmanlarına karşı başvuracağı cezalandırma ve karşılık verme yöntemlerinde bir sınırlamaya gidilmesi gerektiğini de savunmuştur.⁴⁴

Antik Yunan dönemi doğal hukuk anlayışındaki gelişmeler Avrupa ve diğer bölgelerde kuvvet kullanmayla ilgili hukuki gelişimin temellerinin atılmasına yardımcı olmuştur.⁴⁵ Bu durum Roma İmparatorluğu döneminden itibaren kendini göstermeye başlamıştır. Her ne kadar Roma siyasi bakımdan Antik Yunanı fethetmişse de, Yunan medeniyetinin fikir dünyası tarafından ele geçirilmekten kurtulamamıştır.⁴⁶ Fakat Romalı düşünür Cicero'nun savaş hukukuyla ilgili geniş kapsamlı çalışmalar yapmış olması ve Roma ile yabancılar arasındaki ilişkileri düzenleyen kavimler hukukunun (*Jus Gentium*) ilan edilmiş olması nedeniyle Roma uygarlığının savaş hukuku, Yunan medeniyetinin geliştirmiş olduğu savaş hukukundan daha ileri seviyededir.⁴⁷ Sonuç olarak Antik dönem medeniyetlerinin kendi felsefe ve hukuk anlayışlarında tam olarak gelişmemiş dahi olsa kuvvet kullanmayla ilgili bazı kısıtlamaların olduğunu görmekteyiz. Bu tür uygulamalar bugün anladığımız anlamda uluslararası hukuka karşılık gelirse de, orta çağda güçlenerek modern dönem uluslararası hukuku etkileyen haklı savaş kavramının ortaya çıkışının habercisi olmuştur.⁴⁸

2. Erken Dönem Hıristiyanlık Anlayışında Pasifizm ve Haklı Savaş

...kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin.⁴⁹

Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve yaygınlaşmaya başlaması bu dinin taraftarları arasında pasifist düşüncenin benimsenmesine yol açmıştır. Hz. İsa'nın öğretileri ve İncil'in gösterdiği yolun barışçıl oluşuna inanan ilk dönem Hıristiyanlar için savaşmak tamamıyla dinle bağdaşmayan bir davranış olarak kabul görmüştür. Böylelikle pasifist düşünce Hıristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren yaklaşık ilk üç yüzyıl boyunca önde gelen bir kavram olarak varlığını

⁴¹ Brownlie, a.g.e., s.4

⁴² Cicero, *De Officiis*, Çev. W. Miller, Harvard University Press, Cambridge, 1961, s. 37.

⁴³ Nussbaum, a.g.m., s.455

⁴⁴ Cicero, 1961, s. 39.

⁴⁵ Murphy, a.g.e., ss. 38-39

⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, Nur Yayınları, 1979, s. 102.

⁴⁷ David J. Bederman, *International Law in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

⁴⁸ Murphy, a.g.e., ss. 39-40.

⁴⁹ İncil/Matta 5:39.

korumuştur.⁵⁰ Pasifist kanadın hararetle savunduğu savaşın asla meşrulaştırılmayacağı fikrinin yaygınlaşmasıyla,⁵¹ Roma İmparatorluğu döneminde önemli gelişme sağlayan haklı savaş kavramı ve Roma'nın kendine özgü savaş hukuku olan *collegium fetiale* unutulmaya yüz tutmuştur.⁵² Bu durumun temelinde ise amacı ve sebebi her ne olursa olsun en basit haliyle bile savaşın cinayetten farkının ayırt edilemeyişi ve insanları öldürmeye onay verebilecek ahlaki otoritenin bulunamayışı yer almıştır.⁵³ İnsan öldürmenin günah oluşu nedeniyle orduya katılımın da günah olduğu, ilk dönem Hıristiyan inancında en baskın unsur olmuştur.⁵⁴ Bu yüzden ilk dönem Hıristiyan inancına göre savaşlar, dünyevi hırslarla yapılan ve Tanrı'ya karşı gelinerek ilahi olandan vazgeçilen olaylar şeklinde yorumlanabilir.

Eski Ahit'ten farklı olarak Yeni Ahit'in Hıristiyan inancına daha barışçıl ve savaşa karşı ön yargılı bir yaklaşım getirdiğine inanılmıştır. Bu duruma örnek olarak İncil'den bazı ayetler aşağıda gösterilmiştir:

...elinizden geldiğince bütün insanlarla barış içinde yaşayın. Sevgili kardeşler kendi öcünüzü kendiniz almayın; bunu Tanrı'nın gazabına bırakın. Çünkü şöyle yazılmıştır: "Rab diyor ki, Öç benimdir, kötülüğün karşılığını ben vereceğim." Ama "Düşmanın acıkmışsa onu doyur, susamışsa su ver. Bunu yapmakla onu utanca boğarsın." Kötülüğe yenilme, kötülüğü iyilikle yen.⁵⁵

...kılıcımı yerine koy...kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek.⁵⁶
Ne mutlu barışı sağlayanlara! Onlara Tanrı oğulları denecek.⁵⁷

Yukarıdaki ayetler erken dönem Hıristiyanlık inancında baskın unsur olarak algılanan barışçıl yaklaşımın temelinde yer alan ayetlerden bazılarıdır. İntikam almaktan ve savaşmaktan kaçınmayı öğütleyen İncil ayetleri barışı sağlayanların mutluluğa ereceğini oldukça iddialı bir ifadeyle vurgulamıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere pasifist anlayışın teolojik temellerini şekillendiren İncil, o dönemin Hıristiyan dünyası için pasifist düşüncenin güdüleyici unsuru olmuştur.

⁵⁰ Gregory M. Reichberg, "Norms of War in Roman Catholic Christianity", Vasselin Popovski vd. (der), *World Religions and Norms of War*, United Nations University Press, 2009, s. 142.

⁵¹ Inis L. Claude, Jr., *Just Wars: Doctrines and Institutions*, *Political Science Quarterly*, c. 95, S. 1, s.85.

⁵² Nussbaum, a.g.m., s. 455.

⁵³ Claude, Jr., a.g.m., s. 86.

⁵⁴ Uzun, a.g.m. s.21.

⁵⁵ İncil/Matta 12:18-21.

⁵⁶ İncil/Matta 26:52.

⁵⁷ İncil/Matta 5:9.

Hıristiyanlığın pasifist tavrını yüceltenlerin başında gelen Tertullian (M.S. 160-225), İncil'deki barışı vurgulayan ayetlere rağmen bir Hıristiyan'ın nasıl savaşabileceği sorunu üzerine düşünmüştür. Bir diğer önde gelen din adamı Origen (M.S. 184-253) ise Hıristiyanların kılıçlarını bırakarak savaşmayı daha fazla öğrenmemeleri ve Hz. İsa'nın yolundan giderek barışın temsilcileri olmaları gerektiğinin altını çizmiştir.⁵⁸ Ayrıca Origen Hıristiyanların Tanrı'yla olan güçlü bağları nedeniyle askerlik hizmetinin dışında kalmalarını vurgularken, Tertullian, Roma ordusundaki putperestlik tehlikesine dikkat çekmiş ve böyle bir orduda inançlı bir Hıristiyanın bulunmaması gerektiğini düşünmüştür.⁵⁹ İlk dönem Hıristiyanlık inanisinde savaş karşıtı tutumun aslında adam öldürmekten kaçınmak yerine Roma ordusuna katıldıkları takdirde bazı paganist dinî ritüellere katılmak zorunda kalacak Hıristiyanların inançlarını muhafaza etme arzusu olduğunu savunan görüşler de mevcuttur.⁶⁰ Kısaca özetlemek gerekirse, Hıristiyanların orduda yer almamaları ve dolayısıyla pasifist tavrın ortaya çıkması iki ana neden etrafında açıklanabilir. İlk olarak Roma İmparatorluğu ile Hıristiyanlar arasındaki ilişki en başından beri olumsuz bir seyir izlemiştir. Bunun nedeni ise Roma'nın Hıristiyanlara baskı uygulaması, Hıristiyanların da Roma'yı din düşmanı olarak görmeleridir.⁶¹ İkinci husus ise Hıristiyanların Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne gelişinin çok yakın olduğunu düşünmeleri nedeniyle kendilerini Hz. İsa gelene kadar toplumsal hayattan soyutlamaları olmuştur.⁶² Sonuç olarak Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne inişini inzivaya çekilerek beklemeye başlayan Hıristiyanlar hem askerlikten hem de diğer kamu görevlerinden uzak durmuşlardır.

Hıristiyanların sosyal hayattan ve askerlik hizmetinden geri durmaları Roma İmparatorluğu içinde çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Bu durum dönemin önemli pagan yazarlarından biri olan Celsus (M.S 2. yy) tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Celsus, Roma'da yaşayan herkesin Hıristiyanlar gibi davranarak Roma'nın korunmasında üzerine düşen vazifeden kaçınması halinde, Roma İmparatorluğu'nun barbar kavimlerin saldırıları altında yok olmaya mahkûm olacağına dikkat çekmiştir. Bu eleştiriye dönemin iki önemli Hıristiyan yazarı Tertullian ve Origen'den cevap gecikmemiştir. Tertullian Hıristiyanlar savaşmasa bile Roma'nın ve hukukun korunması için Tanrı'ya daima dua ettiklerini vurgulayarak Hıristiyanların savaşa katılmamalarındaki sebebin Roma ordusundaki putperestlik ve askerlik hizmetinin İncil'in öğretileriyle

⁵⁸ David L. Clough – Brian Stiltner, *Faith And Force: A Christian Debate About War*, Georgetown University Press, Washington, 2007, s. 41.

⁵⁹ Bellamy, a.g.e, s. 22.

⁶⁰ Clough – Stiltner, a.g.e., s.41

⁶¹ Bainton, a.g.e., s. 74.

⁶² Bainton, a.g.e., ss. 62-63.

bağdaşmaması olarak belirtmiştir.⁶³ Öte yandan Origen, Celsus'un eleştirisini daha zekice yanıtlamıştır. Roma'nın Hıristiyanlığın öğretilerine uygun bir şekilde davranması halinde barbarların da Hıristiyanlaşacağını ve böylelikle Roma'ya saldırıların duracağını belirtmiştir.⁶⁴

Aslında ilk dönem Hıristiyanlar için saf bir pasifist fikirden ziyade dünyevi bir savaşın tarafı olmak istemeyenler denilmesi daha uygun olacaktır.⁶⁵ Çünkü Roma medeniyetinin ilk taslağını oluşturduğu haklı savaş (*justum bellum*) kavramının yeniden şekillendirilmesi Roma'dan Hıristiyanlığa miras kalmıştır.⁶⁶ Bunun en önemli göstergesi haklı savaş düşüncesi ve pasifizm arasında büyük ölçüde ortak nokta olan şiddete duyulan güvensizlik⁶⁷ ve kuvvet kullanmaya karşı önyargıdır.⁶⁸ Bu nedenle pasifist düşünce ilerleyen süreçte yerini, bazı hallerde Tanrı'nın bahsettiklerini Tanrı adına korumak üzere yapılan savaşlara meşruiyet kazandırma geleneğine bırakmıştır.

Tertullian ve Origen gibi din adamları Hıristiyanlığın barışçıl yönlerini ön plana çıkararak pasifizmi övseler de, Roma ordusuna 173 yılından itibaren Hıristiyan askerler katılmaya başlamıştır.⁶⁹ Hıristiyanlar Roma İmparatorluğu'nun kamu hizmetlerinde görünür olmaya başladıkça Hıristiyan inancının öğretileri de sosyal hayatın bir parçası olmaya başlamıştır. Bu süreç Roma'nın Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul ettiği 313 yılına kadar artarak devam etmiştir. Roma imparatorluğunun ikiye ayrılışıyla sonuçlanan süreçte ilk dönem Hıristiyanlığının pasifist tavrının Roma'ya ve kurduğu düzene zarar vereceği inancında olan Ambrose (M.S 340-397) ve Augustine (354-430) gibi din adamları savaşların da belli hallerde yapılabileceği vurgusunda bulunmuşlardır.⁷⁰ Buradan hareketle Roma'nın Hıristiyanlığı kabulü sonrasında Roma ne kadar Hıristiyanlaştıysa, Hıristiyanlığın da bir o kadar Romalılaştırma sürecine girdiği

⁶³ Louis J. Swift, *Early Fathers on War and Military Service*, Michael Glazier Publishing, Wilmington, 1983, ss. 38-39.

⁶⁴ James T. Johnson, *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*, Princeton University Press, 1987, ss. 25-29.

⁶⁵ Charles Mathewes, "Just War and the Theology of Evil", *Nova et Vetera (English Edition)*, 2012, c. 10, S. 4, s. 1159.

⁶⁶ Von Elbe, a.g.m., s. 667.

⁶⁷ James T. Johnson, "On Keeping Faith: The Use of History for Religious Ethics", *Journal of Religious Ethics*, 1979, c7, S. 1, s. 113.

⁶⁸ James F. Childress, "Just War Criteria, içinde Thomas A. Shannon (der.), War or Peace? The Search for New Answers, Maryknoll, 1980, s. 45-50.

⁶⁹ Bellamy, a.g.e., s.21

⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Ambrose, *De Officiis Ministrorum* 1. Kitap, 36. Bölüm; Ambrose, *The City of God*, <http://www.newadvent.org/fathers/120119.htm> (14.12.2015)

ifade edilebilir. Bu ise Roma'yı korumak Hıristiyanlığı korumaktır anlayışının süratle benimsenmesine yardımcı olmuştur.⁷¹

Milan piskoposu Ambrose diğer Hıristiyanları korumak için kuvvet kullanmayı teşvik etmiş; hatta bazı hallerde kuvvet kullanmayı ahlaki bir gereklilik olarak görmüştür.⁷² Ambrose barbarlar tarafından yapılan saldırılarda Roma'nın savunulması fikrini Kilise'nin de desteklemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷³ Bir başka deyişle Ambrose için Roma İmparatorluğu ve Hıristiyanlık inancı kurtuluş için gerekli ve birbirine bağlı unsurlar olmuştur.⁷⁴ Ambrose'nin kendinden önceki Hıristiyan din adamları ve Cicero'dan ayrılan en önemli yönü savaşı Hıristiyanlıkla bütünleştirme çabasının ilk örneklerini vermiş olmasıdır. Bu girişim Augustine'den modern dönem haklı savaş düşünürlerine kadar etkili olmuştur. Ambrose'nin bu çabasının altında aslında yaşadığı dönemim gelişmelerinin yattığını söylemek pek yanlış olmayacaktır. Öncelikle Hıristiyanlığın pasifist duruşunu destekleyen, putperestlikten kaçınmaya çalışan ve devletten baskı gören diğer din adamlarından farklı olarak Ambrose, Hıristiyanlığı resmen kabul etmiş bir Roma İmparatorluğunda dünyaya gelmiştir. Ayrıca bu dönem barbar kabilelerin saldırıları altında Roma'nın görkemli günlerini geride bıraktığı bir zaman dilimine denk düşmektedir. Bu yüzden Ambrose Hıristiyanlıkla Roma'yı eş değer görerek Roma'yı savunmayı dini savunmakla bir tutmuştur.

Augustine de tıpkı Ambrose gibi Roma İmparatorluğunun barbar kavimlerin saldırısına maruz kalışına tanık olmuştur. Roma'ya musallat olan iç karışıklıkların, yağmaların ve barbar kavimlerin saldırılarının Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde paganların putperestliği yüzünden olduğunu düşünen Hıristiyanlar, Roma'da hakim konuma geldikten sonra da aynı olumsuzlukların devam etmesi üzerine paganlar tarafından eleştirilmiştir. İlk dönem Hıristiyanlarının savaşın işlenen günahlar yüzünden çıktığı⁷⁵ anlayışı Augustine döneminde önemli ölçüde değişmeye başlamıştır. Ayrıca savaşı cinayetle eş değerde tutan Hıristiyanlık anlayışının temellerinin sarsılmaya başlaması da yine bu dönemde ortaya çıkmıştır

⁷¹ Detaylı Bilgi için bkz. Johnson, *a.g.e.*, s.87; Stanley Windass, *Christianity Versus Violence: A Social And Historical Study Of War And Christianity*, Sheed and Ward, London, 1964, ss. 20-21.

⁷² John Mark Mattox, *St. Augustine and Theory of Just War*, Continuum Books, 2006, s. 20.

⁷³ Clough – Stiltner, *a.g.e.*, s.42

⁷⁴ Frederick H. Russel, "Only Something Good Can Be Evil: The Genesis of Augustine's Secular Ambivalence", *Theological Studies*, 1990, c. 51, S. 4, s. 715.

⁷⁵ Mathew A. Shadle, *The Origins of War A Catholic Perspective*, Georgetown University Press, 2011, s. 17.

İnsan öldürme, barışı bozma ve dünyevi ihtiraslar uğruna Tanrı'nın yolundan sapma; tüm bu günahlar savaşın tam ortasında yer almaktaydı. Buna rağmen cinayetle eş değer görülen savaş anlayışı değişme göstermişti. Bunun sebebini anlamamıza savaşı sorgulamaya başlayan Augustine'nin savaştaki asıl kötülüğü açıkladığı aşağıdaki satırlar yardımcı olacaktır:

“Savaştaki kötülük nedir? Bazıları boyun eğerek huzur içinde yaşarken, yakın bir zamanda ne de olsa ölecek kişilerin ölmesi midir? Savaştaki gerçek kötülük şiddete duyulan sevgi, kinci zulüm, katı ve acımasız düşmanlık, vahşice karşı koyma, gücü arzulama vb.dir...”⁷⁶

Savaşın asıl kötü yanının adam öldürmekten ziyade, adam öldürmeyi sevmek, şiddet göstermek yerine şiddeti arzulamak olduğu Augustine'in sözlerinden anlaşılmaktadır. Bir Hıristiyanın günah işlemekten sakınarak nasıl savaşaacağı sorusuna yanıt arayan Augustine, savaşın haklı olması durumunda günah olmaktan çıkacağını savunmuştur.⁷⁷ Augustine dünyevi bir lider etrafında güç ve intikam için yapılan savaşların haksız olduğunu; fakat ilahi bir buyruğu yerine getirmek için veya savunma amaçlı savaşların haklı olduğunu vurgulamıştır.⁷⁸

Augustine'in savaşın haklı olabilmesi için üç temel koşul geliştirdiğini söylemek mümkündür. Öncelikle haklı savaş maruz kalınan zararın tazmini için yapılandır. Augustine'in aşağıdaki haklı savaş tanımını direk olarak yukarıdaki ifadeyi doğrulamaktadır.

Haklı savaşlar genellikle verilen zararı tazmin etmek için zarara uğratan devletin söz konusu suçu işleyen vatandaşlarına ceza vermeyi veya haksızca elde ettiklerini geri vermeyi savsaklaması durumunda başvurulacak kuvvet kullanma şeklinde tanımlanmaktadır. Dahası böyle bir savaş şüphesiz ki Tanrı'nın bizzat emrettiği üzere haklıdır.⁷⁹

Haklı savaşın ana gayesi toprak işgali, zafer veya zenginlikten çok suç işleyen veya zarar veren devleti cezalandırmaktır.⁸⁰ İkinci olarak bir devletin nefsi müdafaa durumunda kullanacağı kuvvet de Augustine tarafından haklı savaş olarak görülmektedir.⁸¹ Ayrıca iyi bir devlet adamı yeni topraklar elde etme veya yağmalama amacıyla yapılan savaşlardan sakınarak sadece haklı olan savaşa

⁷⁶ Augustine, *Anti-Manichaen Writings*, XXII. Kitap 74. Bölüm, <http://www.logoslibrary.org/augustine/faustus/2274.html> (13.01.2016)

⁷⁷ Claude, Jr., a.g.m., s. 87.

⁷⁸ Murphy, a.g.e., s.40

⁷⁹ Augustine, *Questions on the Heptateuch*, VI, x PL 34, s.781.

⁸⁰ Herbert A. Deane, *The Political and the Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, London, 1963, s. 160.

⁸¹ Bellamy, a.g.e., s.28

gireceğinden⁸² kuvvet kullanmaktaki amacın yanlış yapan devleti engellemek olduğu sonucuna varılabilir. Bu ise bizi haklı savaşı yürüten tarafın şan, şöret, prestij ve güç kazanmanın ötesinde doğru olanı yeniden egemen kılmak gibi iyi bir niyeti (*right intention*) olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Augustine'e göre, maruz kalınan herhangi bir zararı tazmin etmek veya kendini savunmak için iyi niyetle yapılacak savaşın haklı olduğu sonucuna varılabilir. Augustine Roma İmparatorluğu'nun ve Hıristiyan dininin geleneklerini bir araya getirerek Hıristiyanların da savaşta yer alabileceğini savunan bir orta yol geliştirmiş olması nedeniyle⁸³ haklı savaş düşüncesinin gerçek anlamda sistemleştirilmesine katkı sağlayan ilk düşünür olmuştur.⁸⁴

Sonuç olarak, Hıristiyanlıkla birlikte gelişen pasifist düşünce Hz. İsa'nın öğretilerinin ve İncil'in gösterdiği yolun barışçıl oluşunu vurgulayarak savaşın dinle bağdaşmadığını ortaya koymuştur. Pasifizmin güç kazanması savaşın hiçbir şekilde meşrulaştırılamayacağı düşüncesinin kök salmasına neden olmuştur. Böylece Roma imparatorluğunun savaş hukuku olan *collegium fetiale* zamanla unutulmuş ve haklı savaş kavramının gelişmesi tamamıyla durmuştur. Kısaca ilk dönem Hıristiyanlar için savaş, dünyevi arzular uğruna uhrevi olanı terk etme anlamına geldiğinden savaş düşüncesi hiçbir şekilde meşru görülmemiştir.

3. Kilise Hukukunda Haklı Savaş

Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması ve Batı Roma'nın yıkılışı Avrupa'yı siyasal istikrarsızlığa ve güç mücadelesine doğru sürüklemiştir. Tüm Ortaçağ'a damgasını vuran feodal düzen böyle bir siyasi ortamda doğmuş ve siyasi gücün yukardan aşağıya doğru azalarak dağılmasına neden olmuştur. Böylelikle egemenlik ve güç krallar, prensler, lordlar, baronlar ve vassallardan oluşan geniş bir skalaya yayılmıştır. Kilise ise tüm bu sınıfların üzerinde bir güce dönüşerek Avrupa siyasetine yön veren en önemli unsur olarak yükselişe geçmiştir. Avrupa'nın Ortaçağ boyunca devam eden siyasi istikrarsızlığı haklı savaş kavramının uzunca bir süre ana gündemin dışında kalmasına neden olmuştur.

Papa VII. Gregory'nin 11. yüzyılın sonlarına doğru Kilise'nin bazı kurumları üzerindeki dünyevi otoriteyi reddederek Kiliseyi bağımsız bir kurum haline getirmesi Kilise hukukunun resmî bir statü kazanmasını hızlandırmıştır.⁸⁵ Tüm Avrupa'da baskın bir siyasi erkin olamaması yüzünden sürekli çatışma halinde bulunan Avrupa, Kilise'nin bu hamlesiyle bir bakıma aradığı üstün gücü bulmuş, bir bakıma ise dünyevi ve ilahi gücün çıkar çatışması yaşayacağı bir döneme girmiştir. Kilisenin bağımsız bir güç olarak ortaya çıktığı 12. yüzyıla

⁸² Deane, a.g.e., ss. 158-159.

⁸³ Nussbaum, a.g.m., s. 455.

⁸⁴ Uzun, a.g.m., s. 22.

⁸⁵ Bellamy, a.g.e., s. 31.

kadar geçirdiği süreç içinde haklı savaşla ilgili çeşitli girişimleri olmasına rağmen, kuramın bütünsel bir sistematığe kavuşması Bolonyalı hukukçu Gratian'ın *Dectrum* adlı eseriyle mümkün olabilmıştır.⁸⁶ Gratian'ın savaşın haklı olabilmesi için bir haksızlığı gidermek amacıyla meşru bir otorite tarafından savaş ilan edilmesi gerektiğini vurguladığı *Dectrum* adlı çalışması, böylelikle Augustine ve diğer düşünürlerin eserleriyle birlikte Thomas Aquinas'a kalan önemli bir kaynak olmuştur.⁸⁷ Gratian'ın bu eseri haklı savaş geleneğine yön veren çok önemli kaynaklardan biri olagelmıştır.⁸⁸

Gratian, haklı savaşın doğası, savaşın ve öldürmenin meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağı, savaş esnasında uyulması gereken kurallar ve meşru otorite unsurlarına odaklanmıştır.⁸⁹ Bu yönüyle Gratian kendinden önce haklı savaş kavramı üzerinde düşünen Cicero, Ambrose ve Augustine gibi düşünürlerle benzer özellikler sergilemektedir. Gratian'ın en bariz farklılığı ise savaşın haklılığı üzerine olan düşüncesini uzunca bir aradan sonra Ortaçağ'ın dogmatik felsefesi içinde gerçekleştirmiş olmasıdır. Gratian'ın *Dectrum* adlı eserinin haklı savaş düşüncesinin gelişimine önemli noktalarda katkıda bulunduğu ifade edilebilir. İlk olarak Gratian'a göre savaş, daha önceden verilen zararın tazmini için yapılırsa meşruiyet kazanacaktır. Eserde ikinci olarak bir savaşta savaşan ve savaşmayan ayrımının yapılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Özellikle *jus in bello* kapsamına giren savaş esnasında muharip ve muharip olmayan ayrımının gözetilmesi kuralının gelişimine Ortaçağ'da yaygınlaşan bir kurum olan şövalyeliğin de olumlu yönde katkısı olmuştur. Son olarak Gratian meşru otorite kapsamında ayrıma giderek dünyevi ve ilahi iki önemli otorite olduğunu vurgulamıştır. Bunlardan ilki önceden yapılan bir yanlış düzeltmek için haklı savaş ilan ederken, ikincisi Hıristiyanlığın birlik ve bütünlüğünü korumak için Kilise tarafından ilan edilen kutsal savaşlardır.⁹⁰

Seküler ve dinî otorite ayrımına gidilen Ortaçağ Avrupa'sında dünyevi otoriteyi temsil eden yöneticilerin haklı savaşı ile kilisenin müdahil olduğu savaşların meşruluk kazanma süreci farklı olmuştur. Özellikle dönemim skolastik karakteristiği de göz önünde bulundurulduğunda kilisenin kutsal savaşlar düzenlemeye ve hatta haçlı seferlerini organize etmeye varacak kadar ileri gittiği görülmektedir. Tanrı adına yapılan savaşları meşrulaştırarak haklı savaşa dönüştürme çabası bu dönemde önemli ölçüde gözlenmektedir. Bunun altında yatan neden ise savaşın Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmek uğruna yapılması

⁸⁶ Ereker, a.g.m., s.11.

⁸⁷ Richard Sorabji, "Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance" içinde, Richard Sorabji – David Rodin, *The Ethics of War Shared Problems in Different Tradition*, Ashgate Publishing, 2006, s. 17.

⁸⁸ Bellamy, a.g.e., s.32

⁸⁹ Russel, a.g.m., s.715.

⁹⁰ Bellamy, a.g.e., s.34

halinde haklı savaş olacağı düşüncesinin kutsal savaş doktrininin gelişimine katkı sağlamasıdır.⁹¹ Bu düşüncenin bir basamak ileriye gitmesiyle Papa tarafından ilan edilen savaşlar haçlı seferlerine dönüşürken diğer dinî liderlerin meşru kabul ettiği savaşlar kutsal savaş olarak görülmüştür.⁹²

Katolikler tarafından düzenlenen haçlı seferleri zaman zaman Ortodoksları Katolik kilisesine katmak amacıyla genellikle ise Müslümanlara karşı düzenlenmiştir. Haçlı seferlerinden en önemlisi olan Birinci Haçlı Seferi bu iki özelliği de aynı anda bünyesinde barındırması nedeniyle göze çarpmaktadır. Özellikle Birinci Haçlı Seferi sonunda Hıristiyan ordularının Kudüs'te büyük bir Müslüman katliamı gerçekleştirmiş olmaları ve sonrasında Kudüs Krallığı adında bir devlet kurmaları Ortaçağ'a kadar gelişme gösteren haklı savaş geleneğiyle hiçbir şekilde örtüşmemektedir. Hem savaş esnasında savaşan ve savaşmayan ayrımlarının yapılmaması hem de savaş sonrasında toprak, para ve zafer kazanma arzuları her ne kadar meşru bir güç tarafından ilan edilmiş olsa da haçlı seferlerini haklı savaş kapsamından oldukça uzak tutmaktadır. Ayrıca Müslümanlara karşı harekete geçen Dördüncü Haçlı Seferi esnasında Mısır'a gitmekte olan haçlı ordularının fikir değiştirerek 1204 yılında İstanbul'a yönelmesi ve orada yaşayan Hıristiyanlara mezhep farklılıkları yüzünden zulüm yapması⁹³ Tanrı adına haklı savaş ilan edebilen dini liderlerin yaptıklarına bir örnek teşkil etmektedir. Haklı savaş geleneğinde önemli bir yer işgal eden meşru otorite kavramının Gratian döneminde dünyevi ve ilahi olmak üzere iki ayrı kanada ayrılması Roma döneminden itibaren günümüze kadar gelişme gösteren haklı savaş kavramının bir süre özünden çarpıtılarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Bu kısımda kısaca değinilmesi gereken son önemli nokta ise haklı savaş geleneğindeki dinsel etkinin kilisenin Katolik ve Ortodoks olarak ikiye ayrılmasından sonra Katolik bir karaktere bürünmesi olmuştur. Bizans İmparatorluğu'nda kilise Batı Avrupa'da olduğu gibi siyasi iktidarı baskılayacak ve ona yön verecek kadar güçlü olamamıştır. Bu yönüyle Bizans'ta kutsal savaş kavramının Katolik dünyasında olduğu kadar güçlü olmadığını söylemek mümkündür. Savaşla ilgili kararlarda son söz Bizans imparatoruna ait olmuş ve savaş seküler veya haklı olma özelliklerine sahip olmuştur. Batı Avrupa'da kilisenin kendi bağımsızlığını ilan ettiği dönemde Bizans İmparatorluğu savaşın haklı gerekçelerini kendini savunma, toprak bütünlüğünü koruma, devletin ve halkın birliğini bozacak hareketlere karşılık verme ve anlaşma hükümlerine riayet edilmeme olarak belirlemiştir.⁹⁴ Bu bağlamda Bizans İmparatorluğu'nun Ortaçağ'ın kutsal savaş fikrinden uzak olduğu söylenebilir. Çünkü Bizans'ta

⁹¹ Carl Erdman, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton University Press, 1977, s. 7.

⁹² Jonathan Riley-Smith, *The First Crusaders 1095-1131*, Cambridge University Press, 1997, s.67.

⁹³ Deane, a.g.e., s. 318.

⁹⁴ Angeliki E. Laiou, "On Just War in Byzantium", içinde S. Reinert vd. (der.), *To Hellenikon: Studies in Honor of Speros Vryonis*, Cilt 1, New Rochelle, ss. 153-177.

savaş ilan edebilecek yetkiye sahip tek güç devlet olduğundan, kilise hiçbir zaman haklı savaş ilan edecek bir otorite olarak görülmemiştir.⁹⁵ Sonuç olarak Ortaçağ'ın iki büyük toplumu olan Katolik ve Ortodokslar ortak düşmana karşı birbirlerini korumaya çalışırken ironik bir şekilde Müslümanlara verdikleri zarardan çok, kendilerine zarar vermişler ve Hıristiyanlar arasındaki bölünmenin pekiştirilmesine neden olmuşlardır.⁹⁶

3.1. Thomas Aquinas ve Skolastik Dönem

Thomas Aquinas (1225-1274) 13. yüzyıla kadar kümülatif bir şekilde biriken haklı savaş külliyatının sistemleştirilmesine ciddi anlamda yardımcı olmuştur. Hatta Thomas Aquinas'ın Augustine'den sonra haklı savaş kavramının biçimlendiren ilk önemli düşünür olduğu ifade edilebilir.⁹⁷ Dahası skolastik dönemin önemli düşünürlerinden biri olan Aquinas teolojik ve felsefi düşünceyi harmanlayarak her iki düşünce sistemini de birinin ötekini destekleyerek meşrulaştırması için kullanmıştır.⁹⁸ Savaşın kökeni ve ahlakiliğini analiz etmeye yardımcı olacak doğal hukuk anlayışı ve erdem gibi etik unsurlar da Aquinas tarafından yeniden geliştirilmiştir.⁹⁹ Savaşın her zaman günah olup olmadığını sorguladığı *Summa Theologica* adlı eserinde Augustine'den önemli alıntılar yapan Aquinas'ın bu bakımdan haklı savaşla ilgili kendisine kadar ulaşmış tüm kaynaklar arasında en çok Augustine'in eserlerinden etkilendiği söylenebilir.¹⁰⁰

Aquinas'ın savaş hakkındaki görüşü savaşın her zaman günah olmadığı yönündedir.¹⁰¹ Savaşın hangi hallerde haklı savaş olarak meşrulaştırılabilmesi için *Summa Theologica*'da üç önemli koşuldan bahsetmiştir. Öncelikle savaş açmaya karar verebilecek meşru bir otoritenin bulunması ve bu otoritenin kamu hizmetini yerine getiriyor olması gerekmektedir. Aquinas'ın örneğin tüccar sınıfına mensup özel kişilerin savaş ilanı ve asker toplamasına karşı çıkmasının altında yatan temel nedenin bu kişilerin kendi özel çıkarları için savaşa başvurabilme ihtimali olduğu söylenebilir. Oysaki kamu yöneticileri toplumunun çıkarını düşünen ve Tanrı'nın buyruğunu yerine getiren kişiler olarak algılanmıştır. Meşru yönetimin yaptıklarının Tanrı'nın da isteği olduğunu, bu nedenle meşru yönetimin etrafında toplanılması gerektiğini vurgulayan Aquinas, İncil'den örnekler vermiştir:

⁹⁵ Angeliki E. Laiou, *The Just Wars of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders*, içinde Richard Sorabji – David Rodin, *The Ethics of War Shared Problems in Different Tradition*, Ashgate Publishing, 2006, s.38.

⁹⁶ Angeliki, a.g.e., 2006, s.41

⁹⁷ Taslaman – Taslaman, a.g.m., s. 4.

⁹⁸ Bellamy, a.g.e., s.37

⁹⁹ Shadle, a.g.e., s. 19.

¹⁰⁰ Brownlie, a.g.e., s. 6.

¹⁰¹ Nussbaum, a.g.m., s.457.

1) Herkes, altında bulunduğu yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. 2) Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. 3) İyilik yapanlar değil, kötülük yapanlar yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin? İyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. 4) Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'nın hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'nın hizmetindedir. 5) Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. 6) Vergi ödemenizin nedeni de budur. İşte yöneticiler, Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. 7) Vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, saygı hakkı olana saygıyı, herkese hakkını verin.¹⁰²

Eserinde yukarıdaki ayetlerden bahseden Aquinas, yönetimin Tanrı tarafından meşru görüldüğünü ve kötülük yapanların bu meşru yönetimler tarafından cezalandırılacağını vurgulayarak yönetim altında bulunan herkesin de yöneticilerine bağlı bulunmaları gerektiğinin altını çizmiştir. Böylece haklı bir savaşın meşru bir otorite tarafından ilan edilmesi gerektiği ayetlerle de desteklenmiştir. İkinci olarak haklı savaşın ilan edilebilmesi için haklı bir sebep olması gerektiğini Augustine'den alıntılarla destekleyen Aquinas son olarak bir savaşın haklılığını savaşa başvurma gerekçesindeki iyi niyete bağlamaktadır. Sonuç olarak Roma imparatorluğunun bölünmesinin en büyük etkisi Avrupa'da siyasi birliğin dağılması olmuştur. Gücün parçalı bir şekilde feodal düzen içinde yayılması dünyevi bir otorite boşluğu oluşturmuştur. Bu durumu iyi değerlendiren Kilise uhrevi gücünü kullanarak Avrupa siyasetine yön veren ana aktör olabilmeyi başarmıştır. İstikrarsızlık ve güç boşluğunu Kilisenin doldurmasıyla birlikte haklı savaş kavramı yeniden Avrupa'nın gündemine girebilmeyi başarmıştır. Gratian ve Thomas Aquinas sayesinde haklı savaş bütünsel bir sistematığe kavuşturulmuştur.

4. Haklı Savaşın Sekülerleşme Süreci

4.1. Vitoria Suarez

Rönesans ve Reform hareketleriyle haklı savaşın dinî köklerinden ayrılarak seküler bir düzlemde sistematikleştiği bu süreç ivme kazanarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu zaman diliminde haklı savaş üzerine düşünen önemli teologlar ve araştırmacılar dönemin koşullarından da etkilenerek Katolik Hıristiyanlık temelinde gelişen haklı savaş öğretisinin önce rasyonel doğal hukuk bağlamında daha sonra da pozitif hukuk perspektifinde gelişmesini sağlamışlardır. Salamanca Üniversitesi'nde teoloji profesörü olan Francisco de Vitoria (1483-1546) önderliğinde gelişen ve sonrasında öğrencileri tarafından

¹⁰² İncil/Romalılar, 13:1-7

devam ettirilen Salamanca Ekolü haklı savaşın gelişimine bu noktada hatırı sayılır katkıda bulunmuştur. 15. Yüzyılda Vitoria'nın, 17. yüzyılda ise Grotius'un çabaları haklı savaş geleneğinin teolojik kökenlerinin doğal hukuka doğru kaymasına neden olmuştur.¹⁰³ Böylece haklı savaş kuramının Vitoria ile başlayıp Grotius'a kadar süren doğal hukukla tanımlanma sürecine sekülerleşerek evrenselleşmeye varan bir boyut eklenmiştir.¹⁰⁴

Coğrafi keşifler sonrasında yeni yerlerde Avrupalıların hakimiyet kurma çabası sayısız insanın haksız yere yerlerinden edilmesine, köleleştirilmesine ve hatta soykırıma varan ölümlerine neden olmuştur. Vitoria'nın Latin Amerika'daki İspanyol varlığını sorguladığı *De Jure Belli* adlı eserinde savaşın haklı nedenlerini hatırlatmasına sebep olan gelişme İspanyol savaşçıların Papa'dan ve İspanya kralından aldıkları yetkiyle Amerika kıtasını kural tanımaksızın işgale başlamasıdır.¹⁰⁵ Katolik dünyasının lideri Papa'nın coğrafi keşifler sonrasında dünyayı Portekiz ve İspanya arasında paylaşırması keşfedilen yerleri işgal eden birliklere Hıristiyanlık inancını yayma gibi bir misyon da yüklemiştir. Gittikleri her bölgede yerlileri Hıristiyanlığı kabul etmeyen barbarlar olarak gören muharip güçler, yerlilerin ellerindeki toprakları almakta ve onları öldürmekte kendilerince haklı bir neden bulmaktaydılar. Dahası yaptıkları savaşları Papa'nın ve İmparatorun desteklediği haklı savaşlar olarak kabul etmekteydiler. Hıristiyanlık inancının savaşla yayılamayacağını düşünen Vitoria, kaba kuvvetle dayatılan dinî öğretilerin yerlileri gerçek bir Hıristiyan olmaktan alıkoyarak, korktukları için Hıristiyanmış gibi görünmelerine sebep olacağını söylemektedir. Bu nedenle yaptıkları vahşette Hıristiyanlığı yayma bahanesini kullanan İspanyol misyonerlerin güç gösterisi yerine doğal hukuk tarafından gözlenebilir ve kabul edilebilir mantıklı kanıtlarla yerlilere Hıristiyanlığı kabul ettirmeleri gerekmektedir. Buna rağmen Hıristiyanlığı reddeden yerlilerin günahkar olduğunu ifade eden Vitoria, böyle olması halinde bile savaşmak için haklı bir neden olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁶

Yüzlerce yıl boyunca hem haclı seferleri hem de Avrupa içinde yaşanan dinsel mücadeleler sürecinde dinî farklılıklar savaşları meşrulaştırma amacıyla kullanılmıştır. Ama din farklılığının savaşmak için haklı bir gerekçe oluşturmayacağını Hıristiyan dünyası içinde dile getiren ilk düşünür Vitoria olmuştur. Böylece kutsal savaşlardan pasifizme kadar her alanda dinle temas eden

¹⁰³ Anthony F. Lang, Jr., "The Just War Tradition and the Question of Authority", *Journal of Military Ethics*, 2009, c. 8, S.3, s. 210.

¹⁰⁴ Taslaman-Taslaman, a.g.m., s. 5.

¹⁰⁵ Uzun, a.g.m., s. 23.

¹⁰⁶ Francisco de Vitoria, "On the American Indians", içinde A Pagden – J. Lawrence (der.), *Vitoria: Political Writings*, Cambridge University Press, 1991, ss. 270-272.

haklı savaş geleneğinin dinden kopma sürecinin ilk adımı atılmıştır.¹⁰⁷ Vitoria'nın bu iddiası keşfedilen yerleri ele geçirmede kullanılan önemli bir savın çürütmesine neden olmuştur. Böylece yerlilerin Hıristiyanlıktan uzak yaşam biçimlerini küçümseyerek tuhaf geleneklerini anlamakta zorlanan Avrupalılar, keşfedilen yeni topraklarda dinin arkasına sığınarak yaptıkları aşırılıklara uygun kılıf bulmakta zorlanmaya başlamışlardır.

Vitoria'nın keşif ve fetihler esnasında dinsel farklılıklar yüzünden yerlilere yapılanlara karşı çıkan fikirleri dönemin politikası üzerine o denli etkili olmuştur ki; zamanın Kutsal Roma İmparatoru İspanya kralı V. Charles devam etmekte olan Amerika kıtasındaki işgalleri 1550 yılında askıya alarak teologlar ve uzmanlardan oluşan bir konsey toplamıştır. Kralın oluşturduğu bu konsey yaklaşık bir yıl boyunca yeni keşfedilen yerlerde yapılanların hukukiliği üzerine felsefi tartışmalar yapmak durumunda kalmıştır.¹⁰⁸ Bu gelişmeler savaştaki doğru ve yanlışın doğal hukuk çerçevesinden sorgulanmasına yardımcı olmuştur. Çünkü yerliler ne Avrupalı bir hukuk sistemi ne de Hıristiyanlıktan kaynaklanan dinsel bir dayanışma tarafından korunmaktaydı.¹⁰⁹ Hem Avrupa devletler sisteminde hem de Hıristiyanlık çatısı altında bulunmayan yerlilerle ilişkilerin doğal hukuk bağlamında değerlendirilmesiyle kısmen de olsa savaşı açıklamakta dinsel öğeler dışında farklı araçlar da kullanılmaya başlanmıştır.

Savaşa izin veren doğal hukuka gönderme yapan Vitoria, ilahi kaynakların doğal hukukun karşısında yer almayacağını savunmaktadır.¹¹⁰ Savaşmayı meşru görmenin yanı sıra hangi durumların savaşın haklı gerekçesi olamayacağını da vurgulayan Vitoria bunu üç alt başlıkta toplamıştır. Bunlar evrensel adaleti sağlama iddiaları, egemen gücün ihtirasları ve dinsel farklılıklar yüzünde girilen savaşlardır.¹¹¹ Vitoria kendinden önceki düşünürlerle benzer olarak geliştirdiği iyi niyet, haklı neden ve meşru otorite unsurlarını haklı savaşı oluşturan ana maddeler olarak görmüştür.¹¹² Vitoria'ya göre bir savaşın haklı olabilmesi için Hıristiyanlığın tebliğinin engellenmesi üzerine, masumların ve Hıristiyanlığı benimseyenlerin korunması ya da engellenen işbirliği ve iletişim hakkının yeniden elde edilmesi amacıyla yapılmış olması gerekmektedir.¹¹³ Ayrıca Vitoria'nın tıpkı Augustine gibi üzerinde özellikle durduğu haklı savaş

¹⁰⁷ M25, s.926 Michael Walzer, "The Triumph of Just War Theory", Social Research, 2002, c. 69, S. 4, s.926.

¹⁰⁸ Sorabji, a.g.e., 2006, s. 18

¹⁰⁹ Clough – Stiltner, a.g.e., s.57.

¹¹⁰ Francisco de Vitoria, "On the Law of War", içinde A Pagden – J. Lawrence (der.), *Vitoria: Political Writings*, Cambridge University Press, 1991, s. 295.

¹¹¹ William Belcher Ballis, "The Legal Position of War: Changes in its Practice and Theory from Plato to Vattel", The Hague: Martinus Nijhoff, 1937, ss. 80-84.

¹¹² Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Dost Kitabevi, 2003, s. 61.

¹¹³ Vitoria, a.g.e., ss. 278-290.

sebebi daha önceden gerçekleştirilmiş zararın tazmin edilmesini sağlamak için yapılan savaştır.¹¹⁴

Vitoria haklı savaşla ilgili düşüncelerini belli bir sistematığe koyduktan sonra savaşı her iki tarafın da haklı olup olamayacağı gibi çok önemli bir soruna değinmiştir.¹¹⁵ Haklı savaşı ortaya çıkaran en önemli unsur olan haklı nedenin objektif ve sübjektif algıdan oluştuğunu vurgulayan Vitoria, insanların savaş hakkındaki düşüncelerinin savaşın objektif karakteristiğini etkilemeyeceğini ama insanların inandıkları şeylerin sübjektif bir algı oluşturarak savaşın haklılığı üzerinde etkili olabileceğini düşünmektedir. Kendi gerekçelerinin haklı olduğuna inanan insanlar öne sürdükleri dayanakların gerçekte haklılık payı olmasa bile kendilerini savaşa götüren inançlarının altında yatan iyilik nedeniyle savaşın haklı tarafı olabilirler. Bu durumda bizi savaşa sokan inançlarımız kolay kolay alt edemeyeceğimiz kadar güçlü olduğundan Vitoria üstesinden gelemeyeceğimiz hataların her durumda mazur görülebileceğini ifade etmektedir.¹¹⁶

4.2. Grotius

Diğer taraftan 16. yüzyılda gerçekleşen reform hareketleri *jus ad bellum* ilkelerinde Hıristiyan öğretisinden uzaklaşılmasını ve bu ilkelerin daha seküler özellik kazanmasını sağlamıştır.¹¹⁷ Bu sayede haklı savaş kavramının temelinde bulunan dinî özellik yavaş yavaş kaybolmuştur. Klasik anlamda haklı savaş öğretisi 16. yüzyıldan itibaren devlet uygulamalarındaki etkisini yitirmeye başlamıştır. Çünkü devletler artık daha büyük ve iyi örgütlenmiş bir konuma sahip olmalarının yanı sıra, yapısal olarak ulusal ve mutlakiyetçi, yönetsel açıdan ise laik ve çıkarları uğruna sömürgeci yapıyı benimsemişlerdir. Ortaya çıkan yeni dönemde savaşın hangi hallerde haklı olacağı da değişme göstermiştir. Bu yeni dönem savaş anlayışı kısaca, Machiavelli'nin *Prens* adlı eserinde belirtildiği gibi prens, ihtiyaç duyduğu her an savaşa başvurma hakkına sahiptir şeklinde özetlenmiştir¹¹⁸. Diğer taraftan haklı savaş öğretisine göre savaşı her iki tarafın da haklı olabileceğinin ileri sürülmesi bu öğretinin geçerliliğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Objektif olarak savaşı her iki taraftan biri haklı olsa bile diğer taraf kendi haklılığına iyi niyetle inanıyorsa bu tarafın da haklı sayılacak olması söz konusu duruma örnek gösterilebilir.¹¹⁹

¹¹⁴ Vitoria, a.g.e., s.303.

¹¹⁵ Nussbaum, a.g.m., s.459.

¹¹⁶ Vitoria, a.g.e., s.313.

¹¹⁷ Mona Fixdal - Dan Smith, , "Humanitarian Intervention and Just War", *Mershon International Studies Review*, 1998, c. 42, S. 2, ss. 286-287.

¹¹⁸ Funda Keskin, *Uluslararası Hukukta Kuvvet Kullanma: Savaş, Karışma ve Birleşmiş Milletler*, Mülkiyeler Birliği Vakfı, Ankara, 1998, s. 27.

¹¹⁹ Ian Brownlie, a.g.e., s. 11.

Modern uluslararası hukukun kurucularından ve aynı zamanda laik doğal hukukun ilk temsilcilerinden olan Hugo Grotius (1583-1645) *De Jure Belli Ac Pacis* adlı eserinde savaş hukuku ve savaşta uyulacak kuralları sistematik bir biçimde ele almıştır.¹²⁰ Örnek olarak Grotius, eserinde başkalarının yönetiminde olanlar adına yapılacak haklı savaş,¹²¹ savaşın haklı olmadığı haller,¹²² etik olmayan durumlar karşısında uygulanacak cezalandırma yöntemleri¹²³ ve başkaları adına savaş¹²⁴ gibi kavramlara değinmiştir. Grotius, savaşı haklı kılan dinî gerekçelerin değişmesi sonrasında, bir savaşın hangi durumda meşru olacağını dine dayanmayan sebeplerle açıklamıştır. Burada yer alan hayati ayırım ise uluslararası hukukun din yerine daha dünyevi temelde var olmaya başlamasıdır.

Bir savaşa başvurulması için muhakkak laik sebeplerin olması gerektiğinin altını çizen Grotius'un düşünce sistemi 17. yüzyıldaki kutsal savaşlardan etkilenerek şekillenmiştir. Özellikle Otuz Yıl Savaşları'nda tüm tarafların birbirlerine karşı kutsal hakları ve adaleti sağlama çabalarını ileri sürerek savaşmaları Grotius'un düşünce yapısını etkilemiştir.¹²⁵ Din temelli haklı savaş kavramı özellikle Hıristiyanlığın farklı mezheplere ayrılması sonrasında bir çıkmaza doğru sürüklenmiştir. Ayrıca haklı savaş kavramının ortaya çıkmasından 17. yüzyıla kadar geçen sürede devletlerin ve uluslararası sistemin geçirdiği değişim de savaşın haklılığının sadece dinle açıklanamayacağını daha somut ve laik sebeplere dayandırılması gerektiğini göstermiştir.

Grotius *De Jure Belli Ac Pacis* adlı eserinde savaşın hangi hallerde haklı olacağını; meşru müdafaa, yanlış davranan bir devleti cezalandırma, hukuken var olan bir hakkı elde etme ve etkili arabuluculuğun olmadığı durumlarda zararın tazmini şeklinde açıklamıştır. Haklı savaşın dinî öğelerle gerekçelendirilmesini eleştiren Grotius, kuvvet kullanımında sınırlama olmamasına da karşı çıkmıştır. Hıristiyanlığı farklı yorumlayan veya kabul etmeyenlere savaş açmanın yanlışlığına vurgu yapan Grotius'un meşru olarak tanımladığı savaş biçimi "bir egemenin haksız davranışlarını cezalandırmak ya da başka halkların hakkını korumak için onlar adına" yapılan savaştır.¹²⁶ Grotius tarafından belirtilen savaşın

¹²⁰ Simon Chesterman, *Just War or Just Peace: Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford Press, New York, 2001, s. 9.

¹²¹ Hugo Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis*, 1625, Book 2 Chapter 26: On Just Causes for War Waged by Those Under Another's Rule, <http://www.lonang.com/exlibris/grotius/gro-220.htm> (24.12.21012)

¹²² Grotius, Book 2 Chapter 22: On the Unjust Causes of War

¹²³ Grotius, Book 2 Chapter 20 On Punishment

¹²⁴ Grotius, Book 2 Chapter 25 On The Causes of Undertaking War on Behalf of Others

¹²⁵ Aidan Hehir, *Humanitarian Intervention: An Introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s. 30.

¹²⁶ Detaylı bilgi için bkz. Grotius, Book 2 Chapter 20 On Punishment, Hehir, *a.g.e.*, s. 31. ve Chesterman, *a.g.e.*, ss. 14-15.

haklı ve meşru biçimi insani müdahaleyi çağrıştırmaktadır.¹²⁷ Çünkü Grotius'un başka devlet vatandaşlarının maruz kaldığı kötü muameleyi durdurmak amacıyla yapılacak olan savaşları haklı gördüğü söylenebilmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında Grotius'un düşüncelerinden uluslararası hukuku ve doğal hukuk kurallarını ihlal eden devletlere savaş açılabilceği fikri de ortaya çıkmaktadır.¹²⁸

Sonuç olarak haklı savaş geleneği, Rönesans ve Reform hareketleriyle dinî temellerinden kopuş sürecine girmiştir. Vitoria ve Grotius'un çalışmaları haklı savaşın teolojik köklerini zayıflatarak savaşın haklılığının doğal hukuk bağlamında ele alınmasına katkı sağlamıştır. Konjonktürel gelişmelerden bir hayli etkilenen dönemin düşünürleri haklı savaşın önce rasyonel doğal hukuk bağlamında daha sonra da pozitif hukuk bağlamında değerlendirileceği bir dönemim başlangıcını yapmıştır. Bir başka anlatımla Vitoria'nın açtığı ve Grotius'a kadar uzanan savaşın haklılığını doğal hukukla açıklama dönemi dünyevileşmekle kalmayıp evreselleşmiştir.

5. Yirminci Yüzyılda Haklı Savaş

Antik dönemde filizleri atılan batı medeniyetindeki haklı savaş geleneği Roma İmparatorluğu'na ve Hıristiyanlığın en ağır şekliyle hissedildiği skolastik çağa ve oradan da günümüze kadar ulaşmıştır. Zaman zaman duraksayarak da olsa geçtiğimiz 2500 yıl içinde önemli bir birikim oluşturmayı başaran haklı savaş düşünürleri dinden etkilendikleri kadar reform hareketlerinden, aydınlanma çağının düşünce yapısından ve modernizmden etkilenmişlerdir. Haklı savaş geleneğinin Batı medeniyetindeki tarihsel yolculuğunun son ayağı 20. yüzyılın ortalarında bu kavramın yeniden gündeme gelmesiyle başlamıştır. Bu dönemde haklı savaş kavramına yön veren ana unsurlar olarak 20.yüzyılın politik gelişmeleri karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin Alman şehirlerini bombalamasının meşruiyeti üzerine İngiltere'de çıkan tartışmalar her neye maruz kalınırsa kalınsın kuvvete başvurmanın haklı bir gerekçesinin arayışında olduğunu göstermektedir.¹²⁹ Paul Ramsey, Michael Walzer ve James Turner Johnson 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar son dönem haklı savaş tartışmalarına damgasını vuran en önemli düşünürlerdir.

Vitoria, Suarez, Gentili ve Grotius'un çalışmalarıyla seküler bir kimlik kazanan haklı savaş geleneği uzunca bir süre akademik camianın gündeminde bulunmamasına rağmen Paul Ramsey'in Hıristiyan değerler üzerinden geleneği

¹²⁷ Hersch Lauterpacht, "The Grotian Tradition in International Law", *23 British Year Book, International Law*, 1946, s.1.

¹²⁸ Rene- Jean DUPUY (çev. Selahattin Bağdatlı) , *Uluslararası Hukuk*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 12.

¹²⁹ Nicholas Rengger, "On the Just War Tradition in the Twenty-First Century", *International Affairs*, 2002, c. 78, S. 2, s. 355.

yeniden canlandırmasıyla tekrardan tartışılmaya başlanmıştır.¹³⁰ Haklı savaş düşüncesine Ramsey (1913-1988) tarafından yapılan en önemli katkı Hıristiyan vicdanı ve savaş gibi olguların günümüz dünyasına geri kazanımını sağlaması ve haklı savaş kavramının yeniden tanımlanmasıdır.¹³¹ Ramsey'in haklı savaş teorisinin çıkış noktası için Hıristiyanlık anlayışındaki komşunu sev yaklaşımı olduğu söylenebilir. Komşunu sevme yükümlülüğü haksız bir saldırıya uğramış komşuyu korumak için kuvvet kullanmayı meşrulaştırmaktadır.¹³² Hıristiyanlık aşkının mutlak formunu yansıtan bu anlayış komşu uğruna savaşı göze alabilmeyi vurgulamaktadır. Bu durum ise modern dünyada başkaları adına yapılan savaşların meşrulaştırılmasında önemli bir etkidir. Ramsey her ne kadar haklı savaş kavramına teolojik pencereden baksa da, entelektüel perspektife sahip siyasi bir felsefeyi de yansıtmaktadır.¹³³

Haklı savaş geleneği içinde Ramsey'in önemi nükleer tehdidin ve topyekûn savaş tehlikesinin zirve yaptığı bir dönemde savaşa ve sınırlı da olsa nükleer silah kullanmaya vermiş olduğu destektir.¹³⁴ Ramsey için savaş bir istisna değil; ahlaki ve siyasi sorumluluğun Hıristiyan anlayışı açısından ifade edilmesidir.¹³⁵ Ramsey'in geliştirmiş olduğu haklı savaş kuramı genel savaş esnasında uyulması gereken kurallara (*jus in bello*) odaklanmış; kısmen de olsa savaşa başvurmaya (*jus ad bellum*) haklı kılıcak gerekçelere yer vermiştir. Ramsey haklı savaşa gerekçe gösterilebilecek nedenleri en geniş biçimiyle meşru otorite, haklı neden, iyi niyet, başarı şansı, son çare, orantılılık ve barışın yeniden inşası olarak belirlemiştir.¹³⁶

Walzer (1935-) haklı savaş düşüncesini Ramsey'den farklı olarak sekülerizm ve insan hakları gibi kavramlarla bağdaştırarak açıklamaya çalışan son dönem düşünürlerindedir. Haklı savaşla ilgili düşüncelerini insan hakları bağlamında normatif bir biçimde şekillendiren Walzer, kuvvet kullanmanın haklı ve haksız olduğu durumları tarihten örneklerle kendine özgü bir şekilde yorumlamıştır.¹³⁷ Askerî müdahalenin çok uç durumlarda uygulanması gerektiğini savunan Walzer ayrılıkçı hareketler, iç savaş ve soykırım gibi olaylarda kuvvet kullanımını haklı savaş olarak değerlendirmiştir.¹³⁸ Bir başka

¹³⁰ Taslaman – Taslaman, a.g.m., s.5.

¹³¹ James T. Johnson, "Just War in the Thought of Paul Ramsey", *The Journal of Religious Ethics*, 1991, c. 19, S. 2. S. 185.

¹³² Paul Ramsey, *The Just War*, Charles Scribner's Sons, 1968, ss., 142-147.

¹³³ James T. Johnson, "Contemporary Just War Thinking: Which Is Worse, to Have Friends or Critics?", *Ethics & International Affairs*, 2013, c. 27, S. 1., s.29.

¹³⁴ Detaylı Bilgi için bkz. Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience*, Duke University Press, 1968.

¹³⁵ Ramsey, *The Just War*, ss. 142-147.

¹³⁶ Johnson, a.g.m., 1991, s. 184.

¹³⁷ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, 2000.

¹³⁸ Rengger, a.g.m., s. 359.

deyişle bireysel hak ve özgürlüklere yönelik bir saldırıya karşı bu hakları korumak uğruna başvuru askerî yöntemler haklı savaş kapsamında meşru hamleler olarak değerlendirilmektedir.¹³⁹ Walzer ayrıca haksız bir savaşın haklı olarak yürütülebileceği gibi, haklı bir savaşın da haksız bir şekilde idare edilebileceğine dikkat çekmiştir. Böylelikle *jus ad bellum* ve *jus in bello* prensipleri arasındaki ikiliğe (düalizm) vurgu yapan Walzer, savaştaki en büyük sorunun uygulanan yöntem ile elde edilen sonuç arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanan ahlaki bunalım olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁰

Haklı savaşın amacının bazı spesifik savaşlarla sınırlı olmadığını vurgulayan James Turner Johnson, siyasi toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirmek için başvurdukları bazı kuvvet kullanma yöntemlerinin de haklı savaş kapsamında olduğunu söylemektedir.¹⁴¹ Klasik anlamda haklı savaş, yaşamış olduğu uzun bir tarihsel yolculuktan sonra bazı fikirlerle geliştiği gibi bazı kısımları da geleneğin dışında bırakarak ilerleme göstermiştir. Johnson bu ilerleme sürecinde haklı savaş kavramının bazı fikirlere sadık kalarak kuvvet kullanmanın haklılığını açıklayan değerler toplamına dönüştüğünü düşünmektedir.¹⁴² Johnson *jus ad bellum* kapsamında haklı savaşın varlığını yedi maddede toplamıştır. Bunlar haklı neden, meşru otorite, başarı şansı, barış amacı, iyi niyet, orantılılık ve son çare şeklinde özetlenebilir.¹⁴³ Son olarak Johnson, haklı savaş prensiplerinin siyaset yapıcılara tercihlerini belirlerken etik bir çerçeveden rehberlik yaptığını düşünmektedir.¹⁴⁴

Sonuç olarak ilk çağlarda temelleri atılan haklı savaş düşüncesi son 2500 yıl içinde dinden etkilendiği kadar, Reform hareketlerinden, aydınlanma çağının düşünce yapısından ve modernizmden etkilenmişlerdir. 20. Yüzyılda yeniden gündeme gelen haklı savaş genellikle siyasi gelişmelerin gölgesinde edilgen bir seyir izlemiştir.

Sonuç

Savaşın hangi koşullar altında meşru bir araç haline geleceğinin ihtilafı olduğu dönemde en sık başvuru meşrulaştırma yöntemi toplumsal gelenekler ve dinî inanışlar olmuştur. Bu sayede tarih sahnesinden hiç eksilmeyen kuvvet kullanma unsurunun haklılaştırılma serüveni başlamıştır. Özellikle Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığı kabul etmesiyle başlayan pasifizm, Ortaçağda

¹³⁹ Walzer, a.g.e., 2000, s. 54.

¹⁴⁰ Walzer, a.g.e., 2000, ss.21-22

¹⁴¹ James T. Johnson, *Morality And Contemporary Warfare*, Yale University Press, 2001, ss. 28-30.

¹⁴² Nahed Artoul Zehr, "James Turner Johnson and the 'Classic' Just War Tradition", *Journal of Military Ethics*, 2009, c. 8, S. 3, s. 191.

¹⁴³ Rengger, a.g.m., s. 358.

¹⁴⁴ Lang, Jr., a.g.m., s. 206.

Tanrı ve Hıristiyanlık adına yapılan savaşların ortaya çıkmasıyla ciddi derecede değişmiştir. Hıristiyanlığa ait öğretilerin savaşı haklılaştırmada önemli rol oynadığı dönem, Reform Hareketleri ve Aydınlanma Çağıyla birlikte yükselen pozitivist düşünce nedeniyle son bularak hızla dünyevileşmiştir. Kısaca haklı savaş düşüncesinin gelişimini etkileyen üç ana dönem olduğunu söyleyebiliriz. İlk dönem St. Augustine'den Ortaçağın ilk dönemlerine kadar Hıristiyanlığın siyasi ve etik açıdan daha bütünleşik olduğu ve aynı zamanda siyasi liderlerin de adaleti sağlama yükümlülüklerinin bulunduğu geniş çapta yaygın bir kanaatin kabul gördüğü zaman kesitidir. Orta Çağdan 1945'e kadar süren ikinci dönem masumları korumak için savaşa başvurma yükümlülüğü yerine savaşa başvurma hakkı olduğuna dair etik ve yasal mutabakatın sağlandığı zaman dilimidir. Üçüncü dönem ise 1945 sonrasında kuvvet kullanımının tamamen yasaklandığı döneme karşılık gelmektedir.

Tüm bu dönemler incelendiğinde Hıristiyanlık öncesi Batı medeniyetinde gelişmeye başlayan haklı savaş kavramının zaman zaman toplumsal değerlerden, zaman zaman da dönemin dini inanışından etkilendiği görülmektedir. Batı medeniyetinin Hıristiyanlıkla tanışmasına kadar devam eden bu durum Hıristiyanlıkla birlikte hızla değişerek önce pasifist bir öğreti geliştirilmiş; daha sonra ise Kilisenin ve Kilise hukukunun hakimiyetinde meşruiyetini Hıristiyan öğretilerinden alan Tanrı adına savaşlar yapılmıştır. Böylece haklı savaşın Hıristiyanlaşması Batı'nın Hıristiyanlaşmasıyla paralellik göstermiştir. Bir başka ifadeyle haklı savaş geleneğinin Hıristiyanlaşması, savaşın meşruiyetini ifade eden kavramların Batılılaşmasına engel olmamıştır. Rasyonel doğal hukuk anlayışıyla yeniden tanımlanan haklı savaş sekülerleşeceği bir evreye girmiştir. Avrupa'da bitmek bilmeyen mezhep savaşları ve Kilise ile siyasi erk arasındaki mücadele dinin toplum hayatının dışına itilmesine ve haklı savaşın kaynağının dünyevileşmesine sebep olmuştur. Bu haliyle haklı savaş Batı'daki siyasi, toplumsal ve dinsel gelişmelerden etkilenen edilgen bir yapı görünümündedir. Haklı savaş geleneği Hıristiyanlık öncesi Batı medeniyetinde gelişmeye başlamış, Batının Hıristiyanlaşmasıyla Hıristiyanlaşmış ve sekülerleşerek evrenselleşmiştir. Bu yüzden felsefi ve siyasi açıdan bir savaşın haklılığını açıklamaya çalışmak ister istemez Batı medeniyeti ve Hıristiyan öğretilere başvurmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü diğer medeniyetlerin savaşı haklılaştırma prensipleri ya modern çağa ayak uydurmakta zorlanmış ya da farklı kültürlerin savaşın haklılığını ortaya koyan ilkeleri uluslararası arenada güçlü bir siyasi destek bulamamıştır. Bu ise Batılı ve Hıristiyan geçmişi olan dünyevileşmiş haklı savaşın pozitif uluslararası hukukta daha çok yer edinmesine sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

- AUGUSTINE**, Anti-Manichaen Writings, XXII. Kitap, 74. Bölüm, <http://www.logoslibrary.org/augustine/faustus/2274.html> (13.01.2016)
- AUGUSTINE**, Questions on the Heptateuch
- AKAL**, Cemal Bali, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, Dost Kitabevi, 2003, s. 61.
- AQUINAS**, Thomas, Summa Theologica, Public Doma, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> (17.04.2014).
- ARISOTLE**, *The Politics*, çev. E. Baker, Oxford Paperbacks, Oxford, 1998.
- _____, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- BAINTON**, Roland H., *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*, Abingdon Press, New York, 1960.
- BALLIS**, William Belcher, "The Legal Position of War: Changes in its Practice and Theory from Plato to Vattel", The Hague: Martinus Nijhoff, 1937.
- BEDERMAN**, David J., *International Law in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- BELLAMY**, Alex J., *Just Wars from Cicero to Iraq*, Polity Press, Malden, 2008, ss. 203-205.
- BROWNLIE**, Ian, *International Law And The Use Of Force By States*, Oxford University Press, London, 1963.
- CHESTERMAN**, Simon, *Just War or Just Peace: Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford Press, New York, 2001.
- CHILDRESS**, James F., "Just War Criteria, içinde Thomas A. Shannon (der.), *War or Peace? The Search for New Answers*, Maryknoll, 1980.
- CHRISTOPHER**, Paul, *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1994.
- CICERO**, *De Officiis*, Çev. W. Miller, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- CLOUGH**, David L. – Stiltner, Brian, *Faith And Force: A Christian Debate About War*, Georgetown University Press, Washington, 2007.
- DAVIE**, Maurice R., *The Evolution of War: A Study of Its Role in Early Societies*, Dover Publications, 2003.
- DE VITORIA**, Francisco, "On the American Indias", içinde A Pagden – J. Lawrence (der.), *Vitoria: Political Writings*, Cambridge University Press, 1991.
- DEANE**, Herbert A., *The Political and the Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, London, 1963.
- DUPUY**, Rene- Jean (çev. Selahattin Bağdatlı) , *Uluslararası Hukuk*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 12.
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA**, 14th ed., <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/635532/war> (3.5.2014)

ERDMAN, Carl, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton University Press, 1977.

EREKER, Fulya A., “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler*, 2004, c.1, S. 3, ss. 1-36.

ETİMOLOJİ TÜRKÇE, <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/sav>, (14.1.2016).

FIXDAL, Mona - Smith, Dan, “Humanitarian Intervention and Just War”, *Mershon International Studies Review*, 1998, c. 42, S. 2, ss. 283-312.

GAFFNEY, James, “Just War: Catholicism’s Contribution to International Law”, *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, 2011, c. 4, S. 2, ss. 44-68.

GROTIUS, Hugo, *De Jure Belli Ac Pacis*, 1625, Book 2 Chapter 26: On Just Causes for War Waged by Those Under Another’s Rule, <http://www.lonang.com/exlibris/grotius/gro-220.htm> (24.12.21012)

HALLIDAY, William Reginald, *Lectures on the history of Roman religion from Numa to Augustus*, Hodder & Stoughton, London, 1922.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslamda Devlet İdaresi*, Nur Yayınları, 1979.

HARRIS, William V., *War and Imperialism in Republican Rome: 327-70 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

HEHIR, Aidan, *Humanitarian Intervention: An Introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2010.

HERAKLEITOS, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Kitabevi, İstanbul, 2005.

İNCİL, <http://kutsalkitap.info/>

INIS L. Claude, Jr., “Just Wars: Doctrines and Institutions”, *Political Science Quarterly*, c. 95, S. 1, ss. 83-96.

JOHNSON, James T., “On Keeping Faith: The Use of History for Religious Ethics”, *Journal of Religious Ethics*, 1979, c.7, S. 1, ss. 98-116.

_____, James T., *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*, Princeton University Press, 1987.

_____, James T., “Just War in the Thought of Paul Ramsey”, *The Journal of Religious Ethics*, 1991, c. 19, S. 2, ss.183-207

_____, James T., *Morality And Contemporary Warfare*, Yale University Press, 2001.

_____, James T., “Contemporary Just War Thinking: Which Is Worse, to Have Friends or Critics?”, *Ethics & International Affairs*, 2013, c. 27, S. 1., ss. 25-45.

KELSAY, John – Johnson, James Turner (der.), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood Press, New York 1991.

KESKİN, Funda, *Uluslararası Hukukta Kuvvet Kullanma: Savaş, Karışma ve Birleşmiş Milletler*, Mülkiyeler Birliği Vakfı, Ankara, 1998

LAIYOU, Angeliki E., *The Just Wars of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders*, içinde Richard Sorabji – David Rodin, *The Ethics of War Shared Problems in Different Tradition*, Ashgate Publishing, 2006.

_____, Angeliki E., “On Just War in Byzantium”, içinde S. Reinert vd. (der.), *To Hellenikon: Studies in Honor of Speros Vryonis*, Cilt 1, New Rochelle.

LANG, Jr., Anthony F., “The Just War Tradition and the Question of Authority”, *Journal of Military Ethics*, 2009, c. 8, S.3, ss. 202-216.

LAUTERPACHT, Hersch, “The Grotian Tradition in International Law”, *23 British Year Book, International Law*, 1946.

MACHIAVELLI, Nicholo, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1999.

MATTOX, John Mark, *St. Augustine and Theory of Just War*, Continuum Books, 2006.

MURPHY, Sean D., *Humanitarian Intervention: The United Nations in an Evolving World Order*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.

NUSSBAUM, Arthur, “Just War: A Legal Concept?”, *Michigan Law Review*, 1943, c. 42, S. 3, ss. 453-479.

ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY, <http://www.etymonline.com/index.php?term=war>, (14.1.2016).

PAZARCI, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk Dersleri I*, Turhan Kitabevi, 1999.

PLATO, *The Laws*, çev. T. Saunders, Penguin Publishing, London.

_____, *The Republic*, çev. D. Lee, Penguin Publishing, London, 2003.

_____, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

RAMSEY, Paul, *The Just War*, Charles Scribner’s Sons, 1968.

REICHBERG, Gregory M., “Norms of War in Roman Catholic Christianity”, Vasselin

RENGGER, Nicholas, “On the Just War Tradition in the Twenty-First Century”, *International Affairs*, 2002, c. 78, S. 2, s. 355.

SORABJI, Richard – Rodin, David, *The Ethics of War Shared Problems in Different Tradition*, Ashgate Publishing, 2006, s. 18.

RILEY-SMITH, Jonathan, *The First Crusaders 1095-1131*, Cambridge University Press, 1997.

RUSSEL, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

_____, Frederick H., “Only Something Good Can Be Evil: The Genesis of Augustine’s Secular Ambivalence”, *Theological Studies*, 1990, c. 51, S. 4, ss. 698-716.

SHADLE, Mathew A., *The Origins of War A Catholic Perspective*, Georgetown University Press, 2011, s. 17.

SWIFT, Louis J., *Early Fathers on War and Military Service*, Michael Glazier Publishing, Wilmington, 1983.

TASLAMAN, Caner – Taslaman, Feryal, “Contemporary Just War Theory: Paul Ramsey And Michael Walzer”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2013, c. 15, S. 59, ss. 1-20.

THUCYDIDES, *The Peleponesian War*, çev. R. Warner, Penguin Publishing, London, 1954.

UZUN, Elif, “Haklı Savaş Düşüncesinin Batılı Kökleri: İlk Çağlardan Yirmi Birinci Yüzyıla Jus Ad Bellum Kavramı”, 2010, *Uluslararası Hukuk ve Politika*, c. 6, S. 21, ss. 19-33.

VON CLAUSEWITZ, Carl, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, Eriş Yayınları, 2003.

VON ELBE, Joachim, “The Evolution of the Concept of the Just War in International Law”, *The American Journal of International Law*, 1939, c.33, S. 4, ss. 665-688.

WALZER, Michael, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, 2000.

WILKIN, Robert N., *Eternal Lawyer: A Legal Biography of Cicero*, MacMillan Publishing, New York, 1947.

WINDASS, Stanley *Christianity Versus Violence: A Social And Historical Study Of War And Christianity*, Sheed and Ward, London, 1964.

ZEHR, Nahed Artoul, “James Turner Johnson and the ‘Classic’ Just War Tradition”, *Journal of Military Ethics*, 2009, c. 8, S. 3, ss. 190-201

DİNDE FELSEFE*

Abdullah (William Henry) QUILLIAM**

Çeviren: Halit Ahmet ÇİFTÇİ***

Tüm meselelerde sağlam bir zemin üzerinde başlamak akıllıca olur ve tüm tartışmalarda müzakere edilecek olan öneriyi açık bir şekilde tarif etmek tavsiye edilir. Bu yüzden, bu söylevimin başlığı olarak kullandığım terimin yanlış anlaşılmasından dolayı, kullandığım felsefe teriminden kastımın kendisiyle doğal ve ahlaki bilginin açıklanabildiği akıl yürütme ve tartışma sistemi olup din teriminden kastımın ise bir öbür dünya görüşüyle bu dünyada ahlaki erdemlere riayet edilmesini telkin eden bir ilahi varlığa olan inanç ve ibadet sistemi olduğunu hemen açıklamalıyım. Böyle bir temelin çok geniş bir tartışma alanı açtığı ve hem antik hem de modern teolojik inançların farklı formları üzerine meşru olarak kayda değer uzunlukta detaylı incelemeler yapabileceğimin farkındayım. Ancak ne kadar ilginç olsa da böyle bir bilimsel inceleme, zamanın sınırlı olduğu ve dinleyicilerimin muhtemelen sadece çok azının

* Yayının tam künyesi şöyledir: Abdullah (William Henry) Quilliam, "Philosophy in Religion", **Studies in Islam: A Collection of Essays**, Crescent Printing and Publishing Company, Liverpool, 1895, ss. 104-119. Çeşitli konularda derlenmiş 6 makaleden oluşan *Studies in Islam: A Collection of Essays* adlı kitaptaki makalelerden biri olan bu makale The British Library'de "General Reference Collection" bölümünde 4503.dd.6 numarada bulunmaktadır.

** 1856-1932 yılları arasında İngiltere'de yaşamış avukat, gazeteci, yazar. Metodist bir İngiliz olarak doğup büyüyen Quilliam 1884'te İslam'a ihtidasını açıklamıştır. Yazarın İslam, Müslümanlar, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, mitoloji, edebiyat, siyaset gibi konular üzerine kitapları ve makaleleri bulunmaktadır. 1932 yılında Londra'da bağırsak tıkanıklığı ve prostat büyümesi nedeniyle geçirdiği bir operasyon sonrası vefat ederek arkasında hidayetini vesile olduğu 600 civarında mühtedi bırakan Abdullah Quilliam hakkında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda 2009 yılında Muhammed Recai Çiftçi tarafından hazırlanmış bir yüksek lisans tezi ve ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin henüz basım aşamasında olan zeyl ciltlerinin ilkinde yine aynı yazar tarafından kaleme alınan bir ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz: **Mühtedî Abdullah Henry Quilliam'ın Dîn-i İslam Adlı Eserinin ve Makalelerinin Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi**, Muhammed Recai Çiftçi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.

*** Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi.

kendilerinininkinden başka bir inanca dair bir zerreyi umursayacakları bu mahiyetteki bir toplantıda çok akıllıca olmayacaktır.

Bu yüzden burada sözlerimi hangisinin muhakemeye ve akla en çok başvurduğunu ve inancın daha felsefi şekli olduğunu göstermeye çalışmak için iki büyük inanç olan Hristiyanlık ve İslam'a hasredeceğim.

Gerçek bir dinin iki temel özü olduğunu bir aksiyom olarak vaz etmekte bir beis görmüyorum. Bunlardan birincisi akledilebilir olması ve ikincisi de uygulanabilir olmasıdır. Eğer teolojik bir inanç şekli bu bileşenlerden birinde yetersiz kalırsa bir kişinin inancına layık olmaktan çıkar. Zira, din uygulanabilir bile olsa insanın aklının saçma olduğunu söylediği bir şeyi yapmak zorunda kalması son derece saçma olurdu. Öte yandan eğer din uygulanabilir olmadığı gibi aynı zamanda akla uygun olarak tezahür etseydi onun ne faydası olurdu ki? İnsan idealist bir hayal değil uygulanabilir gerçekliği olan bir inanç ister.

Bir keşiş kulübesinde veya bir manastırda birilerinin harcamasıyla hayal alemine dalmayıp hayatımızı burada bu dünyada yaşamalıyız. Bu yüzden iki aksiyomumuza tekrar dönüp bu iki aksiyomu milyonlarca inananı bulunmasından dolayı her iki inanca da uygulamamız gerekmektedir.

İnançlar birçok küçük meselede ittifak etmesine rağmen bazı temel prensipler konusunda ve tartışma ve uygulama biçimlerine göre oldukça farklılık gösterebilirler. Her biri ilham edilmiş olma iddiasındadır. Bunun manası, her şeye gücü yeten Tanrı tarafından öyle yapması için özellikle görevlendirilmiş bir kişi tarafından en baştan beri yayılıyor olmasıdır.

Ancak kimisi tebliğciyi halkının davranışlarını yönetmek için ilahi öngörü (Divine prescience) tarafından halkına ahlaki yasalar çerçevesinde bilgilendirme vasıtası olması için seçilen normal bir insan seviyesinde görür. Kimisi de bu vasıtayı tanrılaştırır, ona olağanüstü yetenekler ve nitelikler atfeder ve onu Tanrı'nın bizzat bir parçası olarak kutsallaştırır.

Kimisi vaizin dinleyicilerini argümanlarının gücüyle ve onların zihinlerine yönelik mantıksal yaklaşımlarla ikna ettiğine inanır. Diğeri ise, birçok harikulade mucizeyle desteklense bile tebliğcinin özellikle gönderildiği toplulukları -yani Yahudileri- ikna etmekte başarısız olduğuna inanır.

Hristiyanlık İsa'nın hayatının etkileyici hikayesini ve dokunaklı ve acı veren ölümünü anlatarak duyguları ve coşkuları etkilemeye çalışırken İslam her konuda akla başvurur. Bu durumda İslam bir düşünce ve akıl dini, Hristiyanlık ise duygusal bir ideal olarak resmedilebilir. Bu fark iki inancın kutsal metinlerinin doğasında çok açık bir şekilde gözlemlenebilir.

Birisinde kitap bir kişinin aracılığıyla sözlü bir şekilde verilmiştir. Diğerinde ise kitap farklı çağlar boyunca birçok kişinin parça parça yazmalarının bir derlemesidir.

İncil bir tasdikle başlar: “Başlangıçta Kelam vardı, ve Kelam Tanrı idi.” İncil bu dogmatik tasdiği yapar ve onun üzerine üstyapısını bina etmeye başlar. Kur’an belirli tabiat kanunlarına dikkat çeker ve onlar insanın düşünüp taşınması için işaretler olduğundan onları incelememizi söyler. Doğadaki sebep-sonuç ilişkisi üzerine çalışmamızda aklımızı kullanırsak sağduyumuzun bizi muhteşem bir İlk Sebeb’in (First Cause) yani her şeyi yapmaya muktedir bir gücün (Omnipotent Power) varlığı konusunda ikna edip etmeyeceğini görebiliriz.

Bu yüzden Hıristiyanlık varsayılan bir olgunun iddiasına imanı varsayar ve gerekli görür. İslam ise gerçek olan bir şeye inanmamızı ister. Çünkü böyle bir inanç mantığa da uygundur. Tekrar Hıristiyan İncillerini ele alıp onları inceleyelim: Nedir onlar? Basitçe, kutsal bir insanın veya –iddia edildiği gibi- tanrılaştırılmış bir insanın yaptıkları hakkında sempati oluşturmak ve insan aklının duygusal yönünü cezbetmek için yazıldığı açıkça belli olan bir anekdotlar derlemesidir. Aksine Kur’an ilk olarak tartışmaların sürekli tekrarında belirli esasları kanıtlamak için oluşturulmuştur ve gerçeklerin karşı konulamaz mantığıyla temel önerileri tesis ettikten sonra ikna olmuş müminin günlük yaşamı için kurallar ve kanunlar koyarak ilerler.

Duygusal bir inancın istikrarsız olduğu ve sadece duygu üzerine kurulmuş olan dinden sakınmamız gerektiği bilinen bir gerçektir. Hayal gücünün heyecanı ve coşkusu çılgın sarhoşluğun bir türüdür. Zamanla bu durum geçip gidecek ve özne ölçülü duyularına dönüşünde eski inancını reddederek o geçici zayıflığından dolayı utanç duyacaktır. Tabii ki diğer insanlardan daha fazla duyguların etkisine konu olan insanlar da vardır ve özellikle kadınlar ve küçük yaştaki çocuklar için de durum böyledir. Belig bir şekilde anlatılmış bir ızdırap masalı onları gözyaşlarına ve acıma duygusuna boğar. Eğer onlar vaizden kalpleri heyecanlandıran bir cazibe, coşkulu bir davet, ateşli bir nasihat işitirlerse “ruhları onların içinde erir” ve teklifle bir an önce uzlaşmayı dilerler. Böyleleri Metodist uyanış mitingleri veya heyecan verici Selamet Ordusu olayından* etkilenmiş olan kişiler sınıfıdır.

Duygu insan doğasının değerli ve güçlü bir parçasıdır ve akıl ve kavramayla desteklenirse çok müthiş sonuçlara gebedir; ancak duygu tek başına –sırf his ve duyarlılık- çok gazlı ve yeni dökülmüş bir şişe zencefilli biranın

* William Booth adında bir vaiz ve eşi Catherine Booth tarafından XIX. yüzyılın ikinci yarısında kurulmuş olan bir yardım kuruluşudur. Websiteleri; <http://www.salvationarmy.org/>

tepesindeki köpük gibidir. Kimsesi yoktur ve bir süre sonra yatışacaktır. O herhangi birinin bulutlarda gördüğü kaleler gibidir. O kalelerin hayal gücümüz tarafından desteklenmiş garip şekli onları fantastik biçimlere dönüştürür. Burçları ve duvarı olan bir kale var ve orada küçük vadinin ve tepelerin büyüğü bir manzarası var; fakat küçük bir rüzgar çıkıp bulutların durumunu bozar ve süslü resmimiz yok olur. Kaleydoskop sallanır ve sahne değişir. İnsanoğlunun sırf duygu üzerine kurulmuş herhangi bir dini için durum hep böyledir. O güvenilir ve sağlam bir şekilde tezahür edebilir ve coşku ve içtenlikle dolu olabilir. Ancak dert ve zulüm ortaya çıktığında onun sadece boş bir köpük veya hızlıca geçip giden bir bulut olduğu ortaya çıkar.

Bu duygusal inancın ne kadar boş ve geçici olduğunu idrak eden bazı Hıristiyan mezhepleri heyecan vesilelerinin sürekli tekrarıyla onu devam ettirmeye çalışırlar. Katoliklerin “misyonları” ve Metodistlerin “uyanışları” vardır ve bu ayinlerde heyecanlı bir dindar kesinlikle bulunur. Ruhunun gıdası heyecandır. Heyecan onun sığ manevi yaşamının tek gıdasıdır ve ne zamanki heyecanı yetersiz kalsa inancı çöker ve ölür. İnancı duygular üzerine temellendirmek kartlardan bir ev yapmak gibidir. Onu belirli bir yüksekliğe kadar çıkarabilirsin ancak o en nihayetinde, daimi sürekliliğin olmadığı ve temelindeki en hafif sallantıda ani ve tam bir çöküşe meyleden dayanıksız ve gevşek bir yapıdır. Din mantıksal bir inanç üzerine kurulmalıdır, o tek sağlam temeldir.

Hıristiyan topraklarında birçok dini melankoli vakasının ortaya çıkmasına neden olan şey bu sürekli oyundur. Her başarılı misyon veya uyanıştan sonra kişi daima zihnen depresyona uğramış ve bazı örneklerde tamamen delirmiş birisini veya birilerini duyar. Öte yandan İslam sırf duyguyu terk eder ve zihin gücüne, akla ve sağduyuya başvurur.

Akılda ilahi bir şeyler vardır. İnsan ister etrafındaki hayvanlar gibi olsun isterse onlardan yüksekte olsun büyük ölçüde zihinsel güçlerinin kendisine doğru gelişim gösterdiği büyüklüğe bağlıdır. Her insanda zihni büyüklüğün mikropları ve tohumları vardır. İnsanı aşağı olan hayvanlardan neredeyse son derecede ayıran bir zihni gelişme kapasitesi vardır. Shakespeare’in de doğru bir şekilde gözlemlediği gibi:

“ İnsan nasıl bir çalışmanın ürünüdür!

Akılda ne kadar asildir!

Yetenekte ne kadar sonsuzdur!

Şekilde ve harekette ne kadar hızlı ve güzeldir!

Davranışta ne kadar da melek gibidir!

Kavrayışta ne kadar Tanrı gibidir!”

İslam dikkatlice düşünüp taşınılıp kabul veya reddedilecek bir tartışma konusu olarak insandan önce bir Tanrı’ya inanç meselesini masaya yatırır.

Kur'an'da şöyle buyrulur: “Hak Rabb’inizdendir. Şimdi isteyen inansın, isteyen inkar etsin.” (Kehf, 29)

Kur'an'da tekrar tekrar deliller yığıldıkça insan aklına gökcisimlerinin hareketlerinden, denizlerin çalkalanmasına, mevsimlerin tekrarına, bitkilerin büyümesi ve bozulmasına, analogiyle yapılan başvurularda şu ayet gelir; “Muhakkak ki bunlarda insanoğlunun düşünmesi için ayetler vardır.” (Rum, 21) Bu bakımdan İslam, Francis Bacon'ın şu nükteli sözünü tamamlayıcı niteliktedir: “Az bir felsefe insanın aklını ateizme yönlendirir, ancak felsefede derinlik insanların aklını inanç üzere yönlendirir.”

İslam inancının tam formülü, inancın ilk temel prensibinin tesis edilmesinden doğan mantıksal silsile içinde ilerler. Bu formül adım adım şöyle gider:

1. Formül araştırmacıdan ikna olmasını ve ikna olana kadar bir Tanrı'nın olduğuna inanmamasını ister.

Hıristiyanlığın kabul ettiği gibi sadece inançla değil tartışma ve akıl yürütmeye bu noktaya kadar geldikten sonra süreç başka bir sorunu ortaya koyma ile devam eder.

2. Bir Tanrı'nın olduğuna ikna olduktan sonra insanın Yaratıcısı'nın insana ne yapması ve nelerden kaçınması gerektiğini tarif etmesi için öğreticiler göndermesi gerektiğine inanmak makul olmaz mı? Zira insan ilerledikçe ve çağlar geçip gittikçe ilahi yetkiyle görevlendirilmiş öğreticilerin düzenli silsilesi bu şekilde vaaz etmeli ve öğretmelidir ki bu ilham edilmiş öğreticilerin sonuncusu Hz. Muhammed'dir.

Şimdi tartışmanın ilk noktalarına sahibiz.

1. Bir Tanrı'nın varlığı.
2. Öğreticilerin gerekliliği.
3. Öğreticilerin sağlanması.
4. Öğretmek için görevlendirilenlerin sonuncusu olan Hz.

Muhammed.

Sonraki noktalar gerekli bir sonuç olarak peşisıra gelmektedir.

5. Görevlendirilmiş öğretici olarak Hz. Muhammed'in öğrettiği kabul edilmeli ve takip edilmelidir.

6. O, İslam inancını öğretmiştir, dolayısıyla İslam inancı kabul edilmeli ve gözlemlenmelidir.

İslam'ın kademe kademe ilerleyen ve birbirini tıpkı düzenli matematiksel bir dizi gibi takip eden bütün tartışması bu birkaç satırdadır. Şu dizeler de bahsi geçen ilerlemeyi anlatmaktadır:

“Zamanın başlangıcından beri adım adım,
İnsanın sağlam ilerleyişini takibe aldım.”

Şimdi resmi ters çevirip Hıristiyanlığı çalışalım ve o da aynı adımların sıralamasıyla karşılaşacak mı görelim. Hıristiyanlık bir Tanrı'nın varlığını önceden varsayar. Tekvin'den Vahiy'e kadar bu bir gerçek olarak varsayılmış ancak hiçbir zaman bir kanıtla teşebbüsü olmamıştır. Daha sonraları *London Echo*'da "Hıristiyanlık ve Ahlak" başlığı altında bir muhabir Hıristiyan bir din adamı ile bir ateist arasındaki bir tartışmadan bahseder. Din adamı Tekvin'in ilk ayetini alıntılarak başlar: "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı." "Şimdi bana O'nun bunu yapmadığını kanıtla." dedi. Ateist bunu yapamayacağını söyler ve din adamı şanlı bir zafer kazandığını iddia eder.

Ancak bu nasıl saçmalıktır? Mantığın ilk ilkesi önermeyi kuran kişinin önermesinin gerçekliğini ispatlamak zorunda olduğuna yöneliktir.

İşte bu tam da Hıristiyanlığın asla yapmadığı şeydir. Çünkü o akli inancın arkasına koyar. Burada yine tekrar başlarken İslam'la karşılaştırıldığında Hıristiyanlık zayıflığını ve felsefe isteğini göstermektedir.

Ancak tartışmanın yararı için bir Tanrı'nın varlığının gerçek bir kanıt gerektirmeyen bir önerme olarak kabul edilebileceğini ve aslında bir inanç aksiyomu olarak sayılabileceğini itiraf etmeliyiz. Peki şimdi sırada ne var?

İslam, bir Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda hazırdır ve Büyük Yaratıcı'ya dair herhangi bir antropomorfik veya antropopatik* kavramlar tanımlamaya teşebbüs etmez.

Hıristiyanlık, Tanrı'sına her türlü sıfatı vermekten ve ona her türlü arzu ve duyguyu isnat etmekten zevk alır.

Her iki inancın Tanrı tanımlamalarını yan yana karşılaştıralım:

İslam: "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, Hayy'dir, Kayyum'dur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. İzni olmadan O'nun katında kim şefaahat edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, Yüce'dir, Muhteşem'dir." (Bakara, 255)

Hıristiyanlık: "Ben, Tanrınız Rab, kıskanç bir tanrıyım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım. Ancak beni seven, buyruklarına uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm." (Çıkış, 20:5-6)

* Tanrı'ya insani duygular atfetmeyle alakalı olan.

“Çünkü Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, biricik Oğlu’nu verdi. Öyle ki, O’na iman edenlerin hiçbirisi mahvolmasın, hepsi sonsuz yaşama kavuşsun.” (Yuhanna, 3:16)

Bu üç alıntıyı beraber okuduğumuzda görmekteyiz ki Eski Ahit Tanrı’yı sadece kindar bir insanın tasarlayabileceği bir canavar gibi tasvir ederken ve İncil’de de aşırı bir duygusallık havası eserken Kur’an’dan yapılan alıntı Tanrı’nın sıfatlarının görkemli bir anlayışını içermektedir.

Fakat biz devam ettikçe ayırım daha açık bir şekilde tanımlanmaktadır.

İslam ne baba ne de oğul olan bir Tanrı’ya inanmaktadır.

Hıristiyanlık bir nesli yani bir oğlu olan bir Tanrı’ya tapınmayı teklif etmektedir.

Ancak hepsi bu değildir. Karışıklık devam etmektedir. Tanrı’ya bir çocuk vermekle yetinmeyip O’na ayrıca bir de Baba’dan ve Oğul’dan çıkan ve “Kutsal Ruh” denilen bir çeşit torun sunulmuştur.

Bulmacanın sonu henüz gelmemiştir. Hala daha fazlasının söylenmesi ve daha fazlasına inanılması gerekmektedir, “Çünkü inanmayan zaten yargılanmıştır”. (Yuhanna, 3:18)

Önce Baba, daha sonra Oğul ve son olarak da Ruh vardı ve bunların biri diğerinden düzenli bir sıra ile sudur etmiştir. Dolayısıyla bir kişi mantıksal olarak Baba’nın Oğul’dan daha yaşlı olduğunu ve Oğul’un da Ruh’tan daha eski olduğunu varsayabilir. Ancak bu, Hıristiyan inancına göre böyle değildir. Bunların her biri var olmaya aynı anda başlamışlardır. Onlardan biri diğeriyle ezeli ve ebedi olarak beraber bulunmaktadır. Oğul varlığına Baba’yla aynı zamanda ve torun, gizemli Ruh da iki atası ile beraber başlamıştır. Ben kendim bir babayım ve birçok ebeveyn tanıyorum. Ancak asla ebeveynleriyle ezeli ve ebedi olarak yaşama başlayan bir çocuk tanımadım.

Ruh’a gelince o bana göre hakkında tartışmak için çok gizemli bir yaratıktır. Babaları ve çocukları biliyorum ancak hayaletlere bir aşinalığım bulunmamaktadır. Sözkonusu olan bukalemunla rekabet etmekte ve onu gölgede bırakmaktadır. Zira o sürüngen sadece rengini değiştirebilirken bu hayalet istediği zaman şeklini değiştirebilmektedir. Kimi zaman bir güvercin olarak, kimi zaman da ateşli ve çatalı bir dil olarak karşımıza çıkıyor. Aslında o daima yakalanmadan ve incelenmeden yakayı kurtaran bir tür Semavi Boş Hayal gibi durmaktadır.

Umarım bu konudan yersiz bir ciddiyetsizlikle bahsettiğimi düşünmezsiniz. Böyle bir niyetimin olmadığına sizi temin edebilirim. Hıristiyanların bu Tanrı algısını mümkün olduğu kadar açıkça ifade etmeye

çalışıyorum. Eğer o size çok aptalca ve saçma geliyorsa bu konuda yardımcı olamam. Bu garip tezatlar yığınının yazarı ben değilim. Ben sadece onun açıklayıcısıyım. VI. yüzyıla kadar geri gidildiğinde bilge Hıristiyan beyefendileri, bütün bu absürlükler jargonunun doğru olduğu ve ona inanmayan herkesin karakteristik Hıristiyan hayırseverliğiyle ebedi lanetlenmeye sevk edildiği konusunda kendi aralarında fikir birliğine varmışlardır. İlk Hıristiyan babalarının her zaman ayırt edici özelliği olmuş olan, gerçeğe karşı gösterilen bu katı itibarla bu bilge Hıristiyanlar kendilerini, o tarihten 300 yıl önce ölmüş olan ve derlenmesinde Kristof Kolomb'dan daha fazla rolü olmayan Aziz Athanasius'a atfedilen böylesine nadir bir dokümanın yazarları olarak kabul etme konusunda mümkün olduğunca hem çok alçakgönüllü hem de utangaç olmuşlardır.

X. yüzyılda bu inanç genellikle Latin Hıristiyanlar arasında kabul edilmiş, Reform döneminde Protestanlar tarafından benimsenmiş ve İngiltere Kilisesi'nin Günlük İbadet Kitabı'nda önemli bir yer tutmaktadır. O, bir giriş ve iki durumdan oluşmakta ve denenmiş kanıtları, tümdengelimleri ve sonuçları da içermektedir.

Giriş şunu deklare eder; "Kurtulmak isteyen herkes Katolik inancını (yani Hıristiyan inancı) benimsemelidir, kim bu inanca bütün ve lekelenmemiş biçiminde sarılmazsa şüphesiz ki sonsuza dek mahvolacaktır.

İlk durumda ifade edilir ki; "Katolik inancı şudur: Teslis'te tek bir Tanrı'ya taparız, ve Teslis Birlik'te ne şahısları karıştırır ne de maddeyi böler. Çünkü Baba'nın bir şahsı, Oğul'un bir şahsı ve Kutsal Ruh'un da bir şahsı vardır. Fakat Tanrı'nın Uluhiyeti, Oğul'un Uluhiyeti ve Kutsal Ruh'un Uluhiyeti, hepsi birden tektir; görkemleri denktir, heybetleri aynı anda ezeli ve ebedidir. Bu durumun geri kalanını kısaca vermek gerekirse; Baba, Oğul ve Ruh yaratılmamıştır, idrak edilemez (bu tek özelliği seve seve kabul ederim), ebedidir, yücedir ancak yine de üç değil birdir. Baba ne yaratılmış ne de doğurulmuştur; Oğul sadece Baba'ya aittir, meydana getirilmemiştir veya yaratılmamıştır ancak doğurulmuştur; Ruh Baba'ya ve Oğul'a aittir, ne meydana getirilmiş ne yaratılmış ne de doğurulmuştur ancak devam etmektedir. "Ve bu Teslis'te hiçbirisi önde veya diğerinden sonra değildir, hiçbirisi diğerinden daha büyük veya daha aşağıda da değildir; ancak üç şahsın hepsi birlikte ezeli ve ebedi olup birbirine denktir." "Bu yüzden kurtarılacak olan kişi Teslis'i bu şekilde düşünmelidir." Bir insan makul bir insanın inanması için bu kadarının yeterli olduğunu düşünebilir. Ancak doz daha tamamlanmamıştır. Eğer kurtarılacaksanız iğrenç akıntıyı tahliye etmeniz gerekmektedir.

İkinci durum daha sonra gelir. Bu durum Mesih'in enkarnasyonu doktrinini şart koşar. İsa'nın enkarnasyonuna inanmak kurtuluş yolunda gereklidir. "Doğru inanç O'nun Tanrı'nın Oğlu, insanın içindeki Tanrı, mükemmel Tanrı ve mükemmel insan olduğuna, Tanrı ve insan olmakla birlikte

makul bir ruhtan ve insan etinden oluştuğuna ve yine de iki değil tek Mesih olduğuna inanmaktır.”

Aynı ölçüde bilgece bazı önermelerden sonra inanç şunu ifade ederek sonuçlanır; “Bu, kurtarılamayacağına içtenlikle inanan bir insanı dışarıda tutan inançtır.”

Şimdi, Hıristiyan dogmasının huzurunuzda Hıristiyan Kilisesi’nin kutsal babaları tarafından berrak, kısa ve kolay anlaşılabilir bir şekilde açıklanıp şart koşulmasıyla birlikte makul insanlar olarak size, basit formülüyle İslam inancının mı; yoksa, cümle yığınlarıyla, bolca laf kalabalığıyla, karmakarışık akıl yürütmesiyle ve gizemli ifadeleriyle Hıristiyan inancının mı daha felsefi olduğunu söylemenizi istiyorum.

Şimdiye kadar zikretmediğim hala bir nokta daha var. İslam bu dünyada yapılan ameller için kişisel sorumluluğu öğretir. Her birey Tanrı’ya iyi ve kötü amelleri için hesap vermeli ve bu doğrultuda ödüllendirilip cezalandırılmalıdır. Kısacası eski İngiliz atasözünün de belirttiği gibi “Her fıçı kendi tabanı üzerinde durmalıdır.”

Hıristiyanlık, kurtuluşun inançla ve Mesih’in kurban edilmesi yoluyla günahlardan kefaretle olacağını telkin eder. “Öyle ki, O’na iman edenlerin hiçbirisi mahvolmasın, hepsi sonsuz yaşama kavuşsun.” Mantık testini tekrar uygulayalım. İnsan yasalarına ve insana göre varlıklar Tanrı tarafından onlara sunulan akılla amel eden, Tanrı’nın yaratıklarıdır. Yanlış yapanlar cezalandırılmalı ve iyilik yapanlar ödüllendirilmelidir. Bu, insan zihinlerine makul ve adil olarak görünen şeydir ve İslam’ın öğretisidir.

Hayır, hayır der Hıristiyan ilahiyatçısı, bu insanla insan arasında yeteri kadar iyi olabilir ancak Tanrı’nın tarzı bu değildir. O, mucizelerini icra etmek için gizemli bir yol izler. İyi işlerin, kutsal düşüncelerin, hayırsever amellerin inanç olmadan hiçbir faydası yoktur. “Sizin dürüstlüğünüz sadece pis paçavralar gibidir.” İnancınız olmalı ve küçük bir miktar da değil, dağları yerinden oynatan türden bir inanç olmalı. Dağları yerinden oynatabileceğinin farkında olduğum yegane doğal güç ya volkanik bir patlama ya da bir deprem olduğuna göre bir Hıristiyanın ihtiyacı olan inancın çok sert bir karaktere sahip olması gerekmektedir. Sahip olman gereken inanç sadece daha önce zikrettiğimiz Teslis bulmacasına inanma kapasitesi değil aynı zamanda Mesih’in ruh kurtarıcı etkisine de inanmaktır. Başka bir deyişle Hıristiyan Tanrı’sının aynı anda hem bir şeytan hem de sınırlı bir güce sahip zayıf ve değişken bir yaratık olduğuna inanmalısın. Bazılarının güçlü bir dil olduğunu söylediğini duyuyorum. Durumun gerçekleri için hiç de güçlü değil. Bu başka Hıristiyan öğretisini mantığın değiştirilemez yasalarıyla analiz edelim.

Bu saldırılan ve “kötülere her gün kızgın olan” “kıskanç” Tanrı, koyunlar gibi olan bütün insanlığı kötü yola sapmış olarak damgalamış ve yaratmaktan kendisinin sorumlu olduğu bütün bu zavallı yaratıkları cehennemde ebedi olarak yanmakla ebedi cezaya mahkum etmiştir. Bu, kanaatimizce, bir Tanrı’nın değil ancak bir şeytanın işidir.

Şeytanın planını icra etmesini engellemek için şeytanın kendisiyle birlikte ebedi ve eş zamanlı olan bir oğlu zavallı insanlık için savunma yapar. Şeytan bir şart haricinde merhametsizdir. Sen, benimle birlikte ebedi olan oğlum, bir insan olup öldürüleceksin ve ben, seninle birlikte ebedi olan, birleşmiş ve üçleşmiş bir baba şeytan, tatmin olacağım. Anlaştık der oğul ve hemen “hemşirenin kollarında bebek gibi ağlayan* bir çocuk olur, önemsiz bir krallığın önemsiz bir kasabasinda bir ahırda doğar, büyür, olgunluğa erişir ve sonra düşüncesizce yaptığı anlaşmadan pişman olur ve baba şeytana “Bu kaseyi benden uzaklaştır” diye dua eder.¹ 1 numaralı şeytan reddeder ve ikinci Tanrı kurban edilir.

Böylelikle şeytan bir yere kadar yatırılmıştır; ancak şimdi kurban bittikten sonra yeni bir şartla kurtuluşu engellemektedir. Yani, kurtarıcı kanından kendini faydalandırmadan önce bütün bu saçmalıklar bütününe inanmak hala gereklidir.

Böyle bir Tanrı sadece bir şeytan değil aynı zamanda zayıf, değişken, saygıya ve tapınmaya layık olmayan bir yaratık olup ancak bir nefret, aşağılanma ve tikslenme nesnesi olabilir.

Yine de akıl hastanelerinin dışında bu katıksız saçmalığa tamamıyla inanan ve “eğitilmiş İngiliz insanların Muhammedilik gibi kafir bir inancı nasıl benimseyebildiğini” anlayamayan binlerce insan bulunmaktadır.

Mantıklı insanlar olarak size tekrar soruyorum, böyle bir inanç mantıklı olabilir mi? İslam’ın “Hiçbir sorumluluk sahibi ruh başkasının yükünü üstlenmemeli” doktrini daha felsefi, daha adil ve daha merhametli değil midir? Hatta sanırım Hıristiyanlar beni kötü olarak kabul edecekler ve biliyorum ki İslam’a geçmemi hayatımdaki kötülüğün zirvesi olarak addedecekler. Diğer insanları, benim örneğimi takip etmeleri, Hıristiyanlığı reddetmeleri ve İslam’ı kabul etmeleri için ikna etme çabalarımı yok sayacaklar. Ancak bütün bunların

* Yazar bu ifadeyle William Shakespeare’in insan hayatının yedi ayrı dönemini anlattığı *The Seven Ages of Man (All the World’s a Stage)* adlı şiirinde insanın bebeklik döneminin anlatıldığı kısımda geçen “hemşirenin kollarında ağlayan ve kusan” ifadesine atıfta bulunmaktadır.

¹ Luka, 22:42. “Zeytin Dağı’ndaki Dua”.

yanında onlar elbette benim, varlığını Tanrı'ya borçlu olan yaratıklardan biri olduğumu kabul edecekler.

El-Azim bana süs için değil kullanmak için beyin vermiş ve ben de öyle yapmaya çabalıyorum.

Bana Tanrı tarafından verilen aklım bana onun bir şeytan olmadığını söyler. O, Hıristiyan ilahiyatçılarının tasavvur ettiği gibi böyle zayıf bir yaratık değildir. Onlar benim boğazımdan aşağı tıktırtmaya çalışsalar bile böyle bir saçmalığa inanmam. Ben dinimi, bir hap gibi, ağzım açık ve gözlerim kapalı bir şekilde yutarak almayı reddediyorum.

İç organlarımı alt üst etmesine izin vermeden önce o hapin içeriğini analiz etmek isterim.

Kör bir şekilde takip edemem ve asla edemedim. Tanrının bana hediyesi olan aklım bana bir şeyin inanılabilir olduğunu söylemediği sürece o şeyi kabul etmem.

El-Azim bana, mantıksız saçmalıklar sürüsü olduğuna inandığı şeye inanmayı reddeden bir akıl verdiği için ebediyen lanetlenecek değilim. Hal böyleyken Hıristiyan inançları doğruysa başka alternatif bulunmamaktadır.

İnanmadığım sürece ayıplanmalıyım. İnanamıyorum, dolayısıyla kesinlikle lanetlenmiş olmalıyım.

Bu değiştirilemez ve yegane sonuçtur. Bu yüzden Hıristiyan arkadaşlarım, aklınızda bulunsun, eğer kendi inancınızda sadıksanız beni konuşurken her duyduğunuzda ayıplanmış bir adamın sözlerini dinliyorsunuzdur. Bana her konuştuğunuzda öbür dünyada ebediyen azap içinde kıvrınması gereken kişiye hitap ediyorsunuzdur. Eminim ki buna inanmıyorsunuz. Çoğunuz beni çocukluğumdan beri tanıyorsunuz; bazılarınız okul arkadaşlarımdınız, diğerleriniz çok eski dostlarımsınız, bir diğerleriniz de daha sonraları tanıştıklarım veya arkadaşlarımsınız. Beni bekleyen böyle berbat bir sonu düşünemezsiniz. Ancak Hıristiyanlar olarak bu sonu düşünmelisiniz. Eğer buna inanmazsanız Hıristiyan inancının temel doktrinlerinden biri hakkında şüpheye düşmüş olursunuz;

“Şüphe etmek sadakatsizlik olur.

Bocalamak günah olur.”

Dikkatli olun arkadaşlar, bana karşı olan iyi niyetli sempatinizin ve benim acınası kaderimin sizi etkilemesine izin vermeyin. Durun ve düşünün, zira benim bu şekilde acı çekeceğim gerçeğinden şüpheye düşerseniz siz de tehlikeyesiniz ve hatta daha fazlası sizi beklemektedir; “halihazırda lanetlenmiş” olursunuz

(Yuhanna, 3:18). İncancınız böyle diyor. İncancınız ya doğrudur ya da yanlıştır. Eğer doğruysa ben kaybettim. Eğer yanlışsa siz ne tür insanlarsınız ki ona inanıyorsunuz?

Bunu İslam'ın daha merhametli öğretisiyle karşılaştırım:

“Eğer ben sapsam ancak kendi aleyhime sapsam olurum. Eğer hidayete ermişsem bu da Rabb'imın bana vahyettiği sayesinde. Şüphesiz O, hakkıyla iştir, kuluna çok yakındır.” (Sebe, 50)

“Allah insanlar için ne rahmet açarsa artık onu engelleyecek yoktur. Neyi de tutarsa O'nun dışında bahşedecek yoktur. O, Aziz'dir, Hakim'dir.” (Fâtır, 1)

“Kim kötülük yaparsa onun karşılığını alacaktır; kim de iyi amel işlerse, erkek veya kadın olsun Cennet'e alınacak ve asla adaletsiz davranılmayacaktır.”

Hız. Peygamber ölüm döşesindeyken insanların ona gidip şöyle dediği bir hadis vardır; “Ey Peygamber! Sen hastasın ve belki de öleceksin. O zaman biz ne yapacağız?” Saygıdeğer lider şöyle cevapladı: “Elinizde Kur'an var. O'na itaat edin ve uyun.” Onlar da, “Ancak Rasulallah, senin yaşamın boyunca tavsiyene başvurmamızın gerektiği bir çok durum ortaya çıktı.” “Evet” dedi büyük öğretmen. O zaman benim ne yaptığımı hatırlayın ve aynısını yapın.” Dediler ki, “Fakat Ya Rasulallah, daha öncekilerden çok farklı özellikte şartlar ortaya çıkabilir. O zaman ne yapmalıyız?” Yatağından doğruldu ve gümüş ağızlı bir trampetin berrak bir şekilde çalan notaları gibi yüksek ve farklı bir tonda Allah'ın Peygamberi cevapladı; “Allah sizin her birinize akıl ve sağduyu vermiştir. Bir zorlukla veya karmaşık bir durumdaysanız olgun muhakemenizin iyi ve doğru olduğunu söylediği şeyi yapın ve bu da Allah'ın size konuşan sesi olacaktır.”

Bu gece hepinize tavsiyem budur. Bu iki büyük incancın her ikisine de akıl testini uygulayın; ne benim söylediğim hiçbir şeyle ne de daha önceki eğitiminizle yanlış yola sapın. Konuyu kendiniz çözün. Kendiniz için karar verecek olan yine sizsiniz. Tanrı'ya karşı sorumlu tutulacak olan da sizsiniz.

Eğer İslam'ı Hıristiyanlık'tan daha akla uygun bir inanç olarak addediyorsanız onu neden benimsemeyesiniz? Öte yandan, eğer şu anki incancınızdan mutmainseniz öyle olsun. İslam hiç kimseye incancını asla zorla dayatmaz. İslam incancını herkese sunar, her birey onu kabul etme veya reddetme konusunda serbesttir. “Hak, Rabb'inizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen küfretsin.” (Kehf, 29)

KİTAP TANITIMI

**Demokrasi Savaşçıları Olarak Marx ve Engels, August H. Nimtz, Çev.
Can Saday, Yordam Kitap, 2012, 446 sayfa.**

Tamer YILDIRIM*

Siyaset bilimi ve Afrika araştırmalarında profesör olan yazar, Marx-Engels ve Marksizm üzerine pek çok eser yayınlamıştır. Değerlendireceğimiz eserin aslında adında savaş kelimesi değil katkı kelimesi geçmektedir. Fakat muhtemelen yazar kitapta siyasi ilişkiler değerlendirilirken Marx ve Engels için savaşçı kelimesini sıkça kullanmasından hareketle çevirmen kitabın adını “demokrasi savaşçıları” olarak çevirmenin daha uygun olacağını düşünmüştür.

Kitap, 2000 yılında basılmıştır. Yazar bunu avantajlı bir dönem olarak nitelendirmektedir. Avantajı da, Doğu Avrupa'daki Stalinist rejimlerin ve Eski Sovyetler Birliği'nin estirdiği rüzgârların dinmiş olmasıdır. Çünkü bu, Moskova ve siyasi müttefiklerinin Marx ve Engels'in mirası üzerinde uyguladığı tekelin kırılmasını getirmiştir. Tekelci yaklaşımdan dolayı Marx ve Engels'in gerçekte ne söylediklerine ve yaptıklarına dair tartışma için yaklaşık elli yıllık bir açıklık oluşmuştur. Ayrıca avantajı sağlayan diğer bir gelişme ise, kapitalizmin giderek daha yaygın şekilde kabul edilen küresel krizi içerisinde olmasıdır. Zira ekonomik güvensizlik ve depresyona doğru ilerleyen koşullar, faşizmin hortlaması gibi tüm siyasi ve toplumsal sonuçlarıyla birlikte, dünya nüfusunun çoğunluğu için giderek belirginleşen bir durum haline almıştır. Marx ve Engels bu gidişe bir alternatif sunma iddiasını taşıdıkları için, önerdikleri çözümün yararlılığına dair bir değerlendirmede bulunmak isteyenlerin onların gerçekte neyi sunduğunu bilmeleri gerekir. Bu anlamda Stalinist hâkimiyetin sona erdiği dünyada Marx ve Engels'e yeniden bakmak, onlar adına yeniden ileri sürülen programatik ve örgütsel politikaların onların tasavvurlarıyla ne ölçüde tutarlı olduğunu belirlememizi sağlayacaktır (s. 17). Çünkü yazara göre birer savaşçı olmakla beraber, gerek Marx, gerekse Engels, bir savaşçı olmanın yeterli olmadığını, hayatlarının oldukça erken bir evresinde anlamışlardı; savaşçı, bir perspektife, bir programa sahip olmak zorundaydılar. Yaşadıkları dünyayı dönüştürmek için bir program formüle etmek ve hayata geçirmek üzere bir ortaklık kurmaya doğru attıkları adımlar oldukça önemli görüldüğünden kitabın ilk bölümleri bu konuya

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ayrılmıştır. Ve bu sürecin zorunlu bir adımı, düşünsel olarak içinde yetiştikleri dünyadan yani fikirler dünyasından proletaryanın pratik dünyasına geçmişler ve böylece düşünen savaşılar haline gelmeleri mümkün bir hal almıştır (s. 22). Bunu yaparken özellikle Alman felsefesiyle hesaplaşmaları gerekmiştir. Tarihsel olarak baktığımızda hem Marx hem de Engels'in yolu Hegelcilikten geçer. Engels lise terk olduğu halde, Berlin'de Genç Hegelci entelektüel çevreye katılmış, "teoriden pratiğe" gitmek gerektiği şeklindeki düşüncesiyle, bu çevrenin görüşlerini yayınları üzerinden savunmaya çalışmıştır. Bu düşüncelerini *Rheinische Zeitung* adlı gazetede yazmaya başlamış ve böylece de Marx'ın dikkatini çekmiştir.

Siyasi gelişimlerinin bu ilk evresinde Engels'le Marx arasındaki farklılıklardan biri, ilkinin birçok Genç Hegelci gibi din sorununa daha büyük bir önem atfetmesiydi. Bu da içinden geldikleri ortama bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdu. Çünkü Marx'ın aksine, çok dindar bir ailede yetişen Engels, bununla daha uzun süre uğraşmıştır. Bu yüzden Marx'ın Hegel eleştirisi siyasi meselelere odaklanma eğilimindeyken, Genç Hegelcilerin çoğu gibi Engels, din başlığı üzerinde daha çok durmuş ve Hegel'in sisteminin mantıksal sonucunun, kendisine rağmen, ateizm olduğunu savunmuştur (s. 33-34). Fakat bu tür farklılıklara rağmen ikisi aynı noktada hemfikirdiler. Engels'in farklı eğilimleri onların düşüncelerinin daha geniş bir perspektife yayılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca konuları daha anlaşılır bir üslupla sunması eserlerinin sonraki dönemlerde daha fazla ve kolay okunmasını da sağlamıştır. Mesela komünizmin tanımı, Engels'e göre "komünizm bir doktrin değil, fakat bir harekettir; ilkelerden değil, olgulardan yola çıkar. Komünistler bir hareket noktası olarak şu ya da bu felsefeyi değil, tarihin bugüne kadarki tüm bir gelişime seyrini temel alır. Komünizm, bir teori olduğu ölçüde, proletaryanın kurtuluşu için koşulların teorik muhasebesi ve proletaryanın bu mücadeledeki tutumunun teorik ifadesidir." Aslında burada, Marx tarafından daha önce söylenmemiş olan, yeni hiçbir şey yoktur. Belirttiğimiz gibi Engels'in yaptığı sadece dünya görüşlerinin en temel önerilerini popüler bir dille sunmak ve polemik aracılığıyla daha geniş okur kitlesine ulaştırmak olmuştur (s. 87).

Yine Marx ve Engels'in tarihsel olarak durumlarına baktığımızda aynı kuşaktan binlerce Alman gibi, gençliklerinde onları politize etmiş olan sorun ülkelerine demokrasinin nasıl geleceği ve buna kimin öncülük edeceği sorunudur (s. 127). Bu noktada en önemli unsur özgürleşme ve bunun nasıl gerçekleştirileceği konusuydu. Bunun için komünist olmadan önce Marx ve Engels, ezilenlerin ve onların eğitimcilerinin kendilerini özgürleştirmeyi ancak gerçek harekete katılım aracılığıyla öğrenebileceği sonucuna ulaşmışlardı (s. 165). Fakat Komünist Birlik'in tüzüğü özellikle 1850'de değiştirildiğinde şunların eklendiğini görüyoruz; "Üyeler Birlik kararlarına kayıtsız uymaya yemin eder." Üyelik için getirilen diğer yeni bir şart ise, kişinin "dinden tamamen kurtulmuş olması, her tür kilise örgütü ile ilişkisini kesmesi ve medeni kanununun

gerektirmediği hiçbir kilise törenine katılmaması" şeklindedir. Ne var ki bu ilavenin neden kaynaklandığı belli değildir (s. 214) ve istenilen özgürlük konusuyla da uyumlu değildir. Zaten sosyalizme karşı gelinmesinin genel olarak üç sebebi vardır: maddiyata tapma, özel mülkiyetin kaldırılması ve bireysel özgürlüğün yok edilmesi (s. 187).

Belirttiğimiz gibi olumsuzluklar aslında bir dereceye kadar anlaşılabilir. Çünkü bütün ölümlüler gibi Marx ve Engels de içinde yaşadıkları dünyanın bir ürünü oldukları açıktır. Kişisel mektuplarındaki bariz bir şekilde ırkçı, cinsiyetçi ve antisemitik ifadelerle, kendi bağlamı ve onların bütün yazı ve eylem külliyatıyla ilişkisi içinde bakılmalıdır (s. 251). Yani psikolojik ve toplumsal koşullar insanın eylemlerini ve fikirlerini büyük ölçüde belirler. Mesela Marx'ın hayatının son on yılındaki siyasi faaliyetlerine dair pek çok Marksolojik spekülasyona rastlanır. Özellikle Hobsbawm, "Marx'ın son yıllarına bir geri çekilme ve hayal kırıklığı haletiruhiyesi hâkimdir" iddiasında bulunur. Elbette kişisel trajedilerin bunda büyük payı vardır. Örnek olarak 1874'te torununun ölümüne verdiği tepki, Marx'ın kişiliğine dair çok şey söyler: "Bu bakımdan başkaları kadar metin değilim, ailevi dertler beni hep derinden etkilemiştir. İnsan ne kadar benim gibi dış dünyadan neredeyse kopuk olarak yaşarsa, kendi çevresinin duygu dünyasına o kadar gömülüyor (s. 355-356). Bu anlamda Marx'tan bir peygamber veya bir Papa gibi günahsız ve hatasız olması beklenemez.

Engels'e gelince o zaten kendisini geri plana çekerek ifade etmiştir. Onun ifadeleriyle bunu belirtecek olursak: "Marx'ı kaybettiğimizden bu yana, onu temsil ettiğimin sanılması benim için talihsizlik. Bir ömür boyunca, bana uygun düşen işi yaptım, yani ikinci keman oldum, doğrusu az-çok bu işin üstesinden geldiğime inanıyorum. Ve Marx gibi olağanüstü bir birinci kemana sahip olduğum için mutluydum. Ama şimdi birdenbire teori meselelerinde Marx'ın yerini almam ve birinci keman olmam isteniyor, yanlış notalar kaçınılmaz olacak ve kimse benim kadar bunun farkında değil. Ve ancak daha çalkantılı günler geldiğinde, Marx'la birlikte neler kaybettiğimizi gerçekten anlayacağız. Hiçbirimiz, tam da hızla eyleme geçmek gerektiği anda, derhal meselenin özünü yakalamasını ve şaşmaz bir şekilde doğru çözüme parmak basmasını mümkün kılan kavrayış çapına sahip değiliz. Daha barışçıl zamanlarda olayların beni doğrulayıp onu yanlış çıkardığı olmuştur, fakat devrimci dönüm noktalarında onun muhakemesi adeta yanılmazdı". Ayrıca Engels, Marx'ın "Ne yapmalı?" sorusunun cevabını bildiğini söylüyordu; bir devrimci için söylenebilecek en büyük övgüydü bu. Kendisiyle ilgili söylediklerine ve endişelerinde haklı olup olmadığına gelince, bunu ancak "birinci keman" olarak yaptıkları gösterecekti (s. 360).

Sonuç olarak yazar her ne kadar Marx ve Engels'in özellikle mücadelelerini anlattığı eserin artık serbest diyebileceğimiz bir dönemde

yazılması ve bunun avantajını belirtmesine rağmen ortalama bir biyografi kitabını aştığını tam olarak söyleyemeyiz. Eser genel olarak Marx ve Engels'in fikirlerinin demokrasiyle nasıl uyumlu olduğunu hayatlarından hareketle sunmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken hem yazılı çalışmalarını hem de pratik hayatlarını bir paralellikte sunmaktadır. Fakat yazarın Marksist bir düşünce yapısına sahip olması olayların değerlendirme noktasında kendisini göstermektedir. Yani Sovyet baskısı belki bitmiş olabilir ama kişilerin ideolojik kabulleri ortaya konulan fikirler üzerindeki baskısını devam ettirmektedir.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;
Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12 nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm, Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.