

ISSN 1306-6218
e-ISSN 2636-8536

Eskiyyeni

“Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences”



Sayı / Issue 43 (Mart / March 2021)



Eskiyeni

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 43 (Mart/March 2021)

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi *Anatolian*

Theological Academy adına/on behalf of

Tuncer Namlı tuncer_namli@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1230-5568

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Nihat Koçak

Anadolu İlahiyat Akademisi *Anatolian*

Theological Academy

nihatck@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8251-4501

Tasarım/Design

FCR Yayın Reklam

Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın/Electronic Publication

20 Mart/March 2021

<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Editör/Editor

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of

Islamic Sciences Ankara/TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Basım Tarihi/Date of Publication

30 Mart/March 2021

Basım Yeri/Place of Publication

VADİ GRAFİK Tasarım ve Reklamcılık Ltd. Şti.

İvedik Org. San. 1420. Cad. No: 58/1

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 395 85

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Tevfik Aksoy

tevfik_aksoy@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9199-5610

Yönetim Yer /Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2

Ulus-Altındağ/ANKARA

Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)

Faks: (+90 312.311 47 89)

e-mail: eskiyenidergi@gmail.com

www.anilakademi.com

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Hümeyra Sevgülü Hacıibrahimoğlu

meyrasvgl@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7841-0665

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin/Turkish National Database (Kabul/Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36.

Sayıdan itibaren)

MLA International Bibliography (Kabul/Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayıdan itibaren)

EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Başlangıç: 08.02.2021 43. Sayıdan itibaren)

CEEOL: Central and EasternEuropean Online Library (Indexing Start: 01/01/2013 - Sayı/Issue: 26)

Alan Editörleri/Section Editors

(Arap Dili/Arabic Language)

Doç. Dr. Murat Özcan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Faculty of Letters,
Ankara/Turkey
mozcan58@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7003-1504

(İngilizce/English)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences,
Ankara/Turkey
ata@ybu.edu.tr
ORCID: 00 00-0002-8844-8875

(Felsefe/Philosophy)

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences,
Ankara/Turkey
karakayamehmetmurat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2196-6456

(Mantık/Logic)

Arş. Gör. Muhammet Çelik
Ankara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi *Ankara University*
Faculty of Divinity
Ankara/Turkey
mmcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4664-2300

(Eğitim/Education)

Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University
Faculty of Divinity
Eskişehir/TURKEY
ishaktekin05@gmail.com
ORCID: 000-0002-3850-5691

(Tarih/History)

Dr. İlyas Uçar
Amasya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Amasya University,
Faculty of Divinity
Amasya/Turkey
ilyasucar@gmail.com
ORCID: 000-0002-7125-8995

(Dinler Tarihi/History of Religions)

Arş. Gör. Sümeyye Arslan
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences,
Ankara/Turkey
sumeyye.arslan@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2540-8892

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences,
Ankara/Turkey
busrabetulpinar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlioğlu
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences,
Ankara/Turkey
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2863-8797

Dr. Ayşe Uzun
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey
a.uzun@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5359-6827

(Sosyoloji/Sociology)

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Zonguldak Bülent Ecevit University
Faculty of Divinity,
Zonguldak/TURKEY
fnur227@gmail.com
ORCID: 000-0001-9399-8831

(Psikoloji/Psychology)

Arş. Gör. Fatma Nur Bedir
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Hitit University
Faculty of Divinity
Çorum/TURKEY
fnurbedir@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4455-1691

(Edebiyat/Literature)

Arş. Gör. Dr. Hüseyin ŞIRA
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
tosyevi@mynet.com
ORCID: 0000-0002-7690-2217

(İslam Hukuku/Islamic Law)

Araş. Gör. Tuğba Gül
Abdullah Gül Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Abdullah Gül University
Humanities and Social Sciences
Kayseri/Turkey
tugba.d.gul@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6766-2514

(Hadis/Hadith)

Arş. Gör. Sümeyye Şehide CAN
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Studies
Ankara/Turkey
sumeyyesehide.can@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0844-6587

(Kelam)

Arş. Gör. Serkan Çetin
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Niğde Ömer Halisdemir University
Faculty of Islamic Sciences,
Niğde/Turkey
serkancetin505@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2476-6882

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü./Goethe Univ.
GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İstanbul Sabahattin Zaim Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara
TURKEY
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Faculty of Islamic Studies
SERBIA
ORCID: 0000-0003-3669-0886

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan Milli İlimler Akd.
Felsefe Enstitüsü
Azerbaycan İlahiyat
Enstitüsü
Azerbaijan National Academy of
Sciences Philosophical Institute
Azerbaijan Theological Institute
AZERBAIJAN
ORCID: 0000-0002-3113-1287

Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY
Erciyes Ü.
Erciyes Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0003-3026-0922

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER TURKEY
ORCID: 0000-0002-5839-145X

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü./Sakarya Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-5779-7741

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-6273-5342

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü./Samsun Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1358-1022

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü./Hitit Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-8616-111X

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-0459-3152

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü./Bayburt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-6795-0161

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü./Erciyes Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-8427-5030

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-4424-0327

Doç. Dr. Erdiñ Doğru
Gazi Ü./Gazi Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1601-8008

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü./Karabük Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9131-1645

*Eskiyei, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanmaktadır.
Eskiyei is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/Turkey.*

*Eskiyei, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir
Eskiyei is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March - 20 September).*

*Eskiyei; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
Eskiyei; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.*

*Eskiyei yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
Eskiyei does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*

*Eskiyei'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
Eskiyei uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

*Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).
A Printed version of Eskiyei can be accessed by subscription. The Electronic version of Eskiyei is Open Access (CC BY NC).
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyei/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyei/lockss-manifest>*

*Abonelik (2 Sayı): 80,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 100,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO
Individual Subscription (2 Issues): 80,00 TL - Institutional Subscription: 100,00 TL - 30,00 EURO Account
Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004*

Eskiyesi

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536
www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyesi
Sayı/Issue: 43 (Mart/March 2021)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Eskiyesi: 43. Sayı

The Latest Issue of Eskiyesi: Issue 43

Abdullah Demir ----- 9-10

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a Atılan İftira ve Sünnî-Şîî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri

Slander against Mâriya bt. Sham'ûn and Reasons for the Differences in Narration in the Sunnî-Shîî Traditions

Recep Erkocaaslan ----- 11-26

Ṭahâvî'nin Şerhu Müşkili'l-Âsâr'ında İhtilaflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi

Ṭahâwî's Method of Resolving Contradictory Traditions in Sharḥ Mushkil al-Āthār

Şuayip Seven----- 27-54

İbnü's-Salâh'a Nispet Edilen Müsnedü'l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî Fîmâ Verede Mine'l-Ehâdis Fî Fazli'l-İskenderiyye ve 'Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Work Titled Musnad al-Hâfız Othmân b. al-Salâh al-Asar fîmâ Warada min al-Ahâdis fî Fadl al-Iskandariya va 'Askalân Attributed to Ibn al-Salâh

Hasan Yerkazan ----- 55-76

Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları

Contributions to Tafsîr of the female Şahâbe and Tâbi'ûn from Medina

Ceyda Gürman ----- 77-93

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı

The Maqâsîd Approach of Ibn Qayyim al-Jawziyya

Fatih Çınar ----- 95-118

Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu

The Problem of Divine Will in the Thought of Kalâm and the Philosophy

Hikmet Yağlı Mavil ----- 119-144

Adudüddîn el-İcî'nin Bilgi Teorisi

Aḍud al-Dîn al-İjî's Theory of Knowledge

Mehmet Akif Ceyhan ----- 145-166

- İyi'nin Kuruculuğu ile Değer'in Rehberliği Arasında Ahlak**
Ethics Between the Foundress of the Good and the Guidance of Value
Emrullah Kılıç ----- 167-182
- Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti**
The Creation of Quiddity According to Kemalpaşazâde
Murat Demirkol ----- 183-211
- William James'in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefi midir?**
Is William James's Analysis of Mystic Experience Phenomenological or Philosophical?
Betül Akdemir-Süleyman ----- 213-236
- Postmodern Dönemde Türkiye'de Sosyolojik Olarak Turizm-Din İlişkisi**
Sociologically the Relationship Between Tourism and Religion in Turkey in the Postmodern Period
Muhammed Yamaç ----- 237-267
- İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesi'nden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma**
Dropout from the Faculties of Theology: A Phenomenological Study on those who Withdrew from the Faculties of Theology
Mustafa Fatih Ay ----- 269-288
- Memlük Sultanı Berkük Döneminde Mezâlim Davaları**
Mazâlim Court Cases During The Reign Of Mamluk Sultan Barquq
M. Fatih Yalçın ----- 289-314
- Erkânname Geleneğinde Siyer ve Tarih Referansları:
Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği**
*In the Tradition of Erkânname Sirah and Historical References:
A Writing Sample in the Albanian Archive*
Mehmet Çakırtaş ----- 315-336
- Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyesi**
Jordan Storytelling and Elias Farkouh's 'Who Ploughs the Sea?' Named Story
İsmail Ekinci ----- 337-350
- İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Değerlendirme**
The Theological Legitimacy Problem of Israel's Establishment: An Investigation in the Context of the 1967 Six-Day War
Rahim Ay ----- 351-370
- Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci**
The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiyeni ----- 371-374

EDİTÖRDEN
Eskiyesi: 43. Sayı

Kıymetli Okurlar,

Eskiyesi'nin 43. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayının hazırlığı altı ay sürdü (Ekim 2020 - Mart 2021). Dergimize, bu yayın döneminde bilim insanlarından 35 çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle *Eskiyesi*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygunluk açısından incelendi. Ön değerlendirme sürecini daha objektif bir hâle getirmek amacıyla ilgili değerlendirme formu, web sitemizden ilan edildi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. *Eskiyesi*'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, *Turnitin* intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Hakem süreci sonunda 19 makale yayıma uygun bulunmadı, 16 makale ise değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu.

43. sayımıza Recep ERKOCAASLAN “Hz. Mâriye bint Şem‘ûn’a Atılan İftira ve Sünnî-Şîfî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri”, Şuayip SEVEN “‘Tahâvî’nin Şerhu Müşkili’l-Âsâr’ında İhtilaflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi”, Hasan YERKAZAN “İbnü’s-Salâh’a Nispet Edilen *Müsnedü’l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fî mâ verede mine’l-ehâdis fi fazli’l-İskenderiyye ve ‘Askalân* İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme”, Ceyda GÜRMAN “Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları”, Fatih ÇİNAR “İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Makâsîd Anlayışı”, Hikmet YAĞLI MAVİL “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu”, Mehmet Akif CEYHAN “Aduddûn el-İcî’nin Bilgi Teorisi”, Emrullah KILIÇ “İyi’nin Kuruculuğu ile Değer’in Rehberliği Arasında Ahlak”, Murat DEMİRKOL “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec’uliyeti”, Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN “William James’in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefi midir?”, Muhammed YAMAÇ “Postmodern Dönemde Türkiye’de Sosyolojik Olarak Turizm-Din İlişkisi”, Mustafa Fatih AY “İlahiyat Fakülteleri’nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma”, Mehmet Fatih YALÇIN “Memlük Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları”, Mehmet ÇAKIRTAŞ “Erkânname Geleneğinde Siyer ve Tarih Referansları: Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği”, İsmail EKİNCİ “Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh’un ‘Denizi Kim Sürüyor?’ İsimli Hikâyesi” ve Rahim AY “İsrail’in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Soruşturma” başlıklı çalışmaları ile katkı sağladı.

Dergimiz, 01/01/2013 tarihinden itibaren *Central and Eastern European Online Library (CEEOL)* tarafından taranmaktadır. *MLA International Bibliography* kapsamına

ise 2020 yılında yayımladığımız 41. sayımızdan itibaren alınmıştır. 24/10/2019 tarihinde ise *ULAKBİM TR Dizin* tarafından taranmaya kabul edilerek 2018 yılında yayımlanan 36. sayımızdan itibaren dizine eklenmiştir. *EskiYeni*, 08/02/2021 tarihinde EBSCO ile imzalan kabul sözleşmesi ile *EBSCO-Central & Eastern European Academic Source* kapsamına alınmıştır. Dergimizin ulusal ve uluslararası indekslerce tanınırlığı ve indesklenmesi artmaktadır.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, yayın değerlendirme aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Doç. Dr. Murat ÖZCAN, Doç. Dr. Mehmet Ata AZ, Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA, Dr. İshak TEKİN, Dr. İlyas UÇAR, Dr. Ayşe UZUN, Dr. Hüseyin ŞIRA, Büşra Betül PUNAR, Tevfik AKSOY, Fatmanur DİKMEN, Esra Erdoğan ŞAMLIOĞLU, Muhammet ÇELİK, Sümeyye ARSLAN, Fatma Nur BEDİR, Sümeyye Şehide CAN, Serkan ÇETİN, Tuğba GÜL ve HümeYra Sevgülü HACİİBRAHİMOĞLU ile Anadolu İlahiyat Akademisi'nin kıymetli yönetici ve çalışanlarına özellikle teşekkür etmek istiyorum. 43. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması temennisi ile iyi okumalar dilerim.

Dr. Abdullah DEMİR

Editör

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. (ROR ID: 05ryemn72)

İslami İlimler Fakültesi

Ankara/TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Hız. Mâriye bint Şem'ün'a Atılan İftira ve Sünnî-Şii Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri

Recep Erkocaaslan

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi (ROR ID: 0468j1635)

İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology

Department of Islamic History

Rize/Turkey

receperkocaaslan@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9811-5524

Slander against Mâriya bt. Sham'ün and Reasons for the Differences in Narration in the Sunnî-Shi'i Traditions

Abstract

After the Prophet Muḥammad started to invite people to Islam, he was subjected to many attacks. Not only the Prophet Muḥammad but the people who were close to him were also quite affected by those attacks. The attacks that the Prophet Muḥammad and his relatives were subjected to during the Mecca period generally occurred in the form of insults and physical attacks. During the Medina period, some groups that were enemies of the Prophet Muḥammad and Islam did not dare to attack Muslims physically instead continued their attacks through adverse propaganda and slander. Although these groups, which were hostile to Islam and led by the hypocrites, had many attacks against the Prophet Muḥammad and Islam, the two incidents that directly targeted the Prophet Muḥammad's family are quite different from the others. The first of these is the slander against 'Ā'isha bt. Abī Bakr, known as the Incident of Ifk. Since some Muslims were also abuses of this slander, the incident grew considerably and as a result of this, it was examined in detail in the sources. The second attacks of the hypocrites on the Prophet Muḥammad's privacy were carried out through Mâriya bt. Sham'ün. On account of the adultery slander against Mâriya bt. Sham'ün is probably carried out in a narrower framework, it has not been scrutinized sufficiently in the sources. No information is given in Sunnî sources about who initiated and spread this slander. Shi'i sources are divided into two groups on this issue. While the first group recounted the event in a way similar to the narration in Sunnî sources, the other group presented narratives claiming that it was 'Ā'isha bt. Abī Bakr who initiated the slander against Mâriya bt. Sham'ün. Therefore, it can be stated that the first point to be illuminated in the case of slander against Mâriya bt. Sham'ün is the way it occurred. It is also one of the issues that need to be answered why this event is examined through different narrations in Sunnî and Shi'i sources. Hence, in this study, it will be tried to find an answer to whether

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlı olan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Recep Erkocaaslan).

Geliş/Received: 08 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 25 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Recep Erkocaaslan, "Hz. Mâriye bint Şem'ün'a Atılan İftira ve Sünnî-Şii Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri = Slander against Mâriya bt. Sham'ün and Reasons for the Differences in Narration in the Sunnî-Shi'i Traditions", *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 11-26. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.837675>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the narratives that convey the slander against Mâriya bt. Sham'ûn have reached the present day accurately by considering these two basic problems.

As far as it can be determined, since there is no independent study or detailed explanation on the subject, this study will be the first to deal with the subject comprehensively. The main disadvantage of the study is that such an important issue will be dealt with for the first time with very limited information.

Despite these difficulties mentioned above, the study first tried to explain how the incident was handled in Sunnî sources. Later, some Sunnî sources that have been instrumental in reaching the narratives to the present day were revealed, and an *isnâd* study (the chain of narrators) was made based on the narration in a Muslim's work named *al-Jâmi' al-şâhih*. As a result of this isnâd study, it was concluded that the narration reached the present day through *thiqa* (reliable informant) narrators. In the second part of the study, how the slander against Mâriya bt. Sham'ûn is handled in Shî'î sources was examined, and the reasons of why the event was reported differently from Sunnî sources in some Shî'î sources were explained. It was also revealed that it was impossible for the incident to take place in that way, and it was concluded that these narratives were fabricated to support the Shî'î ideology.

Keywords

History of Islam, the Prophet Muḥammad, Mâriya bt. Sham'ûn, Slander, Sunnî, Shî'î

Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a Atılan İftira ve Sünnî-Şîî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri Öz

Hz. Peygamber insanları İslâm'a davet etmeye başladıktan sonra pek çok saldırıya maruz kalmıştır. Bu saldırılardan sadece Hz. Peygamber değil onun yakınında olan insanlar da oldukça fazla etkilenmişlerdir. Mekke döneminde Hz. Peygamber ve yakınlarının maruz kaldıkları saldırılar genellikle hakaret ve fiziksel saldırı şeklinde meydana gelmiştir. Medine döneminde ise Rasûlullah'a ve İslâm'a düşman olan bazı gruplar, Müslümanlara fiziksel bir saldırıda bulunmaya cesaret edemedikleri için saldırılarını aleyhte propaganda ve iftiralar üzerinden devam ettirmişlerdir. Başlarını münafıkların çektikleri İslâm'a düşman olan bu grupların Rasûlullah'a ve İslâm'a yönelik pek çok saldırıları bulunmakla birlikte doğrudan Hz. Peygamber'in ailesini hedef alan iki hadise diğerlerinden oldukça farklıdır. Bunların ilki İfk Olayı olarak bilinen Hz. Âişe bint Ebû Bekir'e atılan iftiradır. Bazı Müslümanların da bu iftiraya âlet olmaları sebebiyle olay bir hayli büyümüş ve bunun bir sonucu olarak da kaynaklarda oldukça ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Münafıkların Hz. Peygamber'in mahremine ikinci saldırıları Hz. Mâriye bint Şem'ûn üzerinden gerçekleşmiştir. Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a atılan zina iftirası muhtemelen daha dar bir çerçevede gerçekleştiği için kaynaklarda yeteri kadar irdelenmemiştir. Sünnî kaynaklarda bu iftirayı başlatan ve yayanların kimler oldukları hususunda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Şîî kaynaklar ise bu konuda iki gruba ayrılmaktadır. İlk grup olayı Sünnî kaynaklardaki anlatıma benzer bir şekilde aktarıran diğer grup Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a atılan iftirayı başlatan kişinin Hz. Âişe bint Ebû Bekir olduğunu iddia eden rivayetler sunmuşlardır. Dolayısıyla Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a iftira olayında aydınlatılması gereken ilk noktanın, meydana geliş şekli olduğu ifade edilebilir. Yine bu olayın Sünnî ve Şîî kaynaklarda niçin farklı rivayetler üzerinden incelendiği de cevap bulunması gereken konulardan biridir. Dolayısıyla çalışmada bu iki temel sorun ele alınarak Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a atılan iftira olayını aktaran rivayetlerin sahih bir yolla mı günümüze ulaştığına cevap bulunmaya çalışılacaktır.

Tespit edilebildiği kadarıyla konu hakkında müstakil bir çalışma veya detaylı bir anlatım bulunmadığı için bu çalışma konuyu geniş bir şekilde ele alma noktasında ilk olacaktır. Oldukça kısıtlı bilgi üzerinden böyle önemli bir konunun ilk kez ele alınacak olması çalışmanın başlıca dezavantajı olarak zikredilebilir.

Zikrettiğimiz bu zorluklara rağmen çalışmada öncelikle Sünnî kaynaklar tarafından olayın nasıl ele alındığı aktarılmaya çalışıldı. Daha sonra rivayetlerin günümüze ulaşmasına vesile olan bazı Sünnî kaynaklar ortaya konularak bu kaynaklar içerisinde Müslim'in *Câmî'u's-sahîh* isimli eserinde aktarılan rivayet üzerinden bir isnad incelemesi yapıldı. Yapılan bu isnad incelemesi neticesinde rivayetin sika raviler aracılığıyla günümüze ulaştığı sonucuna varıldı.

Çalışmanın ikinci kısmında ise Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a atılan iftiranın Şîfî kaynaklarda nasıl ele alındığı incelenerek bazı Şîfî kaynaklarında olayın niçin Sünnî kaynaklardan farklı olarak aktarıldığının sebepleri izah edildi. Ayrıca olayın bu şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ortaya konularak bu rivayetlerin Şîfî ideolojiyi desteklemek için uydurulmuş olduğu sonucuna varıldı.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, Hz. Peygamber, Hz. Mâriye bint Şem'ûn, İftira, Sünnî, Şîfî

Giriş

Hz. Peygamber, 7/628 yılında komşu ülkelerin hükümdar ve yöneticilerine İslâm'a davet mektupları göndermeye başladı. Rasûlullah'ın mektup gönderdiği yöneticilerden biri de Bizans'ın İskenderiye valisi ve Mısır Mukavkısı olan Cüreyc b. Minâ'ydı.¹ Hz. Peygamber'in mektubunu alan Mukavkıs Müslüman olmadı, fakat Hz. Peygamber'in elçisi Hâtîb b. Ebû Beltea'ya genel anlamda iyi davranarak ona, Rasûlullah'a teslim edilmesi için bazı hediyeler sundu. Bu hediyeler arasında Hz. Mâriye ve kardeşi Sîrîn de bulunmaktaydı.²

Hz. Peygamber Hz. Mâriye'yi kendine cariye olarak aldı, kardeşi Sîrîn'i ise Hassân b. Sâbit'e hediye etti.³ Allah Rasûlü Hz. Mâriye'yi ilk olarak Nu'mân b. Hârîse'nin evlerinden birine yerleştirdi, ancak diğer hanımlarının kıskançlık sebebiyle itirazlarının bir hayli artması üzerine onun Mescid-i Nebevî'nin biraz uzağında bulunan Âkiye⁴ mevkiine yerleştirilmesine karar verdi.⁵

Mukavkıs'ın gönderdiği hediyeler arasında Me'bûr isminde hadım edilmiş bir de köle bulunuyordu. Sünnî kaynaklarda Me'bûr veya Kıpti, bazı Şîfî kaynaklarda ise Cüreyh olarak geçen bu kişinin Hz. Mâriye'nin kardeşi⁶ veya amcaoğlu⁷ olduğu ifade edilmektedir.

¹ Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/200; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr, 1997), 6/398; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 7/251; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 758-760.

² Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1994), 1/227; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/170; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 7/251; Aynur Uraler, "Mâriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/63; Emine Peköz, "Mâriye bt. Şem'ûn", *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 563-565; Ayrıntılı bilgi için bk. Hakan Temir, "Hâtîb b. Ebî Beltea' ve Hayatı", *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 56-60.

³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/333-334; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 4/75.

⁴ Hz. Mâriye'nin kaldığı yer Meşrebetü Ümmi İbrâhim olarak anılıyordu ve Mescid-i Nebevî'ye uzaklığı yaklaşık olarak üç kilometre civarındaydı. İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *ed-Dürretü's-semîne fi târîhi'l-Medîne*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995), 190-191; İlyas Uçar, *Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 140.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/171; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 7/251; Uraler, "Mâriye", 28/63.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/171.

⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/41; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/178; İbn

Ancak aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere Hz. Mâriye ve Me'bûr hakkında bir iftira ortaya atılmış olduğu için Me'bûr'un Hz. Mâriye'nin kardeşi olma ihtimali bulunmamaktadır. Yine bu rivayetlerde Me'bûr'un genç⁸ veya yaşlı⁹ olduğuna dair telifi mümkün olmayan bilgiler de mevcuttur.

Me'bûr ismindeki bu köle Mısır'daki âdetini devam ettirerek izin almaksızın Hz. Mâriye ile kardeşi Sîrîn'in yanına gelir giderdi. Yurtlarından yüzlerce kilometre uzakta bulunan, kendilerine âdet ve lisan olarak tamamen yabancı bir şehre gelmiş olan bu insanların birbirleriyle görüşüp konuşmak istemeleri gayet doğal olmakla birlikte bu durum bazı dedikodulara sebep olmuştu. Bazı insanlar Me'bûr'un hadım edilmiş bir köle olduğunu bilmedikleri için onun Hz. Mâriye ile bir ilişki içerisinde olduğunu dillendirmeye başlamışlardı.¹⁰

Kaynaklarımızda çok açık bir şekilde bu iftirayı atanların münafıklar olduğu zikredilmese de böyle bir söylentinin İfk Olayı sırasında olduğu gibi münafıklar tarafından başlatılmış olması uzak bir ihtimal değildir. Münafıklar Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara saldırmaya cesaret edemedikleri için bu tarz iftira ve aleyhte propagandalarla hem Hz. Peygamber'i hem de Müslümanları yıpratmaya çalışıyorlardı. Yine İfk Olayı'nda olduğu gibi bazı Müslümanların da iftiranın etkisinde kalarak bu olayı dillendirdikleri düşünülebilir.

Bu dedikoduların ortaya çıkmasında ve yayılmasında Hz. Peygamber'in Hz. Hatice dışındaki eşlerinden çocuğu olmayıp sadece Hz. Mâriye'den çocuk sahibi olması durumunun da etkili olduğu düşünülebilir. Bu iftirayı atanlar “şayet Rasûlullah'ın çocuğu olsaydı, diğer hanımlarından da çocuğu olurdu” şeklinde bir yargıya varmış olabilirler.

Hz. Mâriye'ye atılan zina iftirasının tam olarak ne zaman başladığını tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak Hz. Mâriye'nin hamile kaldığının duyulmasıyla birlikte bu iftiraların başladığı ifade edilebilir. İbrâhim'in doğumu Zilhicce 8/Nisan 630 tarihinde¹¹ gerçekleştiğine göre Hz. Mâriye'ye iftira olayı da muhtemelen 8/630 yılı içerisinde başlamış olmalıdır.

Bu olay, muhtemelen İfk Olayı kadar yayılmadığı için Sünnî kaynaklarda oldukça yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. Şîî kaynaklarda ise bu olay iki farklı şekilde sunulmuştur. Bazı Şîî kaynakları olayı Sünnî kaynaklarda geçtiği gibi aktarırken bazıları bu olayı en-Nûr sûresi ile irtibatlı olarak Hz. Âişe'yi suçlayıcı bir şekilde sunmuşlardır. Dolayısıyla Hz. Mâriye'ye iftira olayının nasıl meydana geldiği, Sünnî ve Şîî kaynaklardaki rivayet farklılıklarının sebepleri ortaya konulmalıdır.

Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 4/1912; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/228, 232.

⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/232.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/171.

¹⁰ Ebû Abdillâh İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamîdullah (Fas: y.y., 1976), 252; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 3/177-178; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1912; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/228.

¹¹ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 251; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/173; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cenâiz”, 53; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/237-238; Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1987), 15/565; Asri Çubukçu, “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/273.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Hz. Mâriye'ye atılan iftira ile ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Üstelik Hz. Mâriye ile ilgili ülkemizde yapılan oldukça az sayıda çalışmada bu iftira olayına ya hiç değinilmemiş ya da sadece böyle bir olayın varlığına kısaca temas edilerek geçilmiştir.¹² Yaptığımız taramalarda Arapça ve İngilizce literatürde de bu konuyla ilgili bir çalışmaya rastlayamadık. Gerek ülkemizde gerekse Arap âleminde Hz. Peygamber'in eşleri üzerine yapılan çalışmalar umumiyetle genel okuyucu kitlesine yönelik olduğu için bu tarz problemleri görülen konulara genelde ya hiç değinilmemekte ya da çok kısa geçilmektedir.¹³ Dolayısıyla bu olayın tüm yönleriyle ele alınarak sıhhatinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Ayrıca bu olay Sünnî ve Şî'î gelenekteki farklı bakış açılarını yansıtmaları bakımından da oldukça ilginç bir örnektir.

Hz. Mâriye'ye atılan iftira, kaynaklarda geniş bir şekilde incelenmediği için oldukça az bir veri üzerinden olayı inceleyecek olmamız çalışmanın başlıca dezavantajı olarak ifade edilebilir.

1. Sünnî Kaynaklara Göre Hz. Mâriye'ye İftira Olayı

Sünnî kaynaklarda Hz. Mâriye ile Me'bûr'a atılan iftira genelde iki rivayet üzerinden aktarılmıştır. İlk rivayete göre Hz. Mâriye hakkındaki dedikoduların iyice yayılması üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'yi yanına çağırarak kendisine bir kılıç vermiş ve: “Şu kılıcı al ve onu Mâriye'nin yanında bulursan, öldür.” buyurmuştur. Hz. Ali de: “Ey Allah'ın Rasûlü! Emrindeyim. Sen beni gönderdiğin zaman yayından çıkmış bir ok gibi olurum. Emrettiğin şeyi yapana kadar hiçbir şey beni durduramaz. Ancak bir olaya şahit olan kişi orada bulunmayan bir kişinin göremediği olayı görür değil mi?” demiştir. Hz. Peygamber de ona cevaben: “Evet, bir olaya şahit olan orada hazır bulunmayanın gördüğü şeyi görür.” buyurmuştur. Bu konuşmalardan sonra Hz. Ali, Hz. Mâriye'nin yaşadığı eve gitmiş ve Me'bûr ismindeki hadım edilmiş kölenin de orada olduğunu görmüştü. Hz. Ali derhal kılıcını çekerek ona doğru ilerleyince, Me'bûr Hz. Ali'den korkarak kaçmaya başlamıştı. Me'bûr, Hz. Ali'den kaçmak için bir hurma ağacına tırmanmaya başlamış, ancak ağacın ortasına gelince yere düşerek elbisesi açılmıştı. Bu esnada Hz. Ali, Me'bûr'un erkeklik uzvunun bulunmadığını görmüş ve ona dokunmayarak hızlıca Hz. Peygamber'in yanına gelip başından geçenleri ona anlatmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber de: “Ehl-i beytimden dedikoduları uzaklaştıran Allah'a şükürler olsun.” buyurmuştur.¹⁴

Konuyla ilgili ikinci rivayette ise Hz. Mâriye ile Me'bûr hakkındaki dedikodular sebebiyle oğlu İbrâhim'in doğumundan sonra Hz. Peygamber'in şüpheye düştüğü aktarılır. Ancak Cebrâil Hz. Peygamber'e gelerek onu: “Selam üzerine olsun Ey İbrâhim'in babası!” şeklinde selamlayınca şüphe duymaya gerek olmadığı anlaşılmıştır.¹⁵

¹² Ziya Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Eşleri ve Aile Hayatı* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1991), 312-330; Peköz, “Mâriye bt. Şem'un”, 559-578.

¹³ Muhammed Ali Sâlih, *es-Seyyidetu'l-Mâriyetü'l-Kıbtîyyetü* (Kâhire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelîm, 2008), 87-89.

¹⁴ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 252; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/178; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/236-237; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 230-231.

¹⁵ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/164; İbn Asâkir, *Târîh*, 3/44; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/231; Şemseddin eş-Şâmî, *Sü-bülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/537.

Bazı rivayetlerde de aktardığımız bu iki rivayet birleştirilmiştir. Bu rivayette Me'bûr bir Kıpti olarak zikredilmekte, su ve odun taşıma gibi hizmetler sebebiyle Hz. Mâriye'nin yanına gidip geldiği aktarılmaktadır. Bunun üzerine bazı insanlar: “Bir gâvur başka bir gâvurla¹⁶ birlikte oluyor.” şeklinde bir iftirayı dillendirmeye başladılar. Bu sözler Hz. Peygamber'e ulaştınca o, bu Kıpti'yi öldürmesi için Hz. Ali'yi gönderdi. Hz. Ali Kıpti'yi bulduğunda o, bir hurma ağacının üzerindeydi. Kıpti Hz. Ali'nin, elinde kılıçla üzerine doğru geldiğini görünce çok korktu. Elindeki sepeti yere atarak hemen üzerindeki elbiseleri çıkardı. Böylece Hz. Ali adamın hadım edilmiş olduğunu gördü. Hz. Ali derhal Hz. Peygamber'in yanına dönerek: “Ey Allah'ın Rasûlü! Sen bizlere bir şeyler emrettiğinde o kişi durumun düşünülenden farklı olduğunu görürse, verilen emri yerine getirmeden dönebilir mi?” diye sordu. Hz. Peygamber: “Evet.” buyurunca Hz. Ali yaşadığı olayı anlattı. Bir müddet sonra Hz. Mâriye, İbrâhim'i dünyaya getirdi. İbrâhim'in doğumundan sonra Cebrâîl gelerek: “Selam üzerine olsun Ey İbrâhim'in babası!” şeklinde Hz. Peygamber'i selamlayınca, Rasûlullah'ın kalbinde bu konu ile ilgili herhangi bir şüphe kalmadı.¹⁷

Rivayetlerde de görüldüğü üzere Sünnî kaynaklarda olay iki temel rivayet üzerinden aktarılmıştır. Bu rivayetlerin ilki Hz. Ali'nin kılıç ile Me'bûr'u öldürmeye gitmesi, ikinci rivayet ise Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e gelerek onu: “Selam üzerine olsun Ey İbrâhim'in babası!” şeklinde selamlamasıdır. Her iki rivayet Hz. Mâriye'ye bir iftiranın atıldığı ortak paydası üzerinde birleşmektedir.

Sünnî kaynaklara baktığımızda, tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayetin çeşitli varyantları İbn İshâk (öl. 151/768),¹⁸ İbn Sa'd (öl. 230/845),¹⁹ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855),²⁰ Buhârî (öl. 256/870),²¹ Müslim (öl. 261/875),²² Belâzürî (öl. 279/892),²³ Taberî (öl. 310/923),²⁴ Taberânî (öl. 360/971),²⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014),²⁶ Ebû Nu'aym el-İsfahânî (öl. 430/1038),²⁷ Beyhakî (öl. 458/1066),²⁸ İbn Abdülber (öl. 463/1071),²⁹

¹⁶ Bu iftirayı atanların kullandıkları kelimeler “علجة وعلج” kelimeleridir. Bu kelimeler “Arap olmayan kâfirler” için kullanılan bir tabir olup dilimizdeki en uygun karşılığının “gâvur” kelimesi olacağını düşünerek bu kullanımı tercih ettik. Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), “İlc”, 35/3065; Luvîs Ma'lûf Yesûî, *el-Müncid fi'l-lügati ve'l-a'lâm* (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 2008), “İlc”, 525.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/172; Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsağ*, thk. Târik b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 4/89-90.

¹⁸ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 252.

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/172-173.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/83, 3/281.

²¹ Bu eserde sadece, ilk aktardığımız rivayetin başında yer alan: “Emrindeyim. Sen beni gönderdiğin zaman yayından çıkmış bir ok gibi olurum. Emrettiğin şeyi yapana kadar hiçbir şey beni durduramaz. Ancak bir olaya şahit olan kişi orada bulunmayan bir kişinin göremediği olayı görür değil mi?” şeklindeki diyalog aktarılmıştır. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/177.

²² Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tevbe”, 59.

²³ Ebû'l-Hasen el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamîdullah vd. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417), 1/450.

²⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 2/218.

²⁵ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsağ*, 4/89-90.

²⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 4/41-42.

²⁷ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 3/178.

²⁸ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/164.

²⁹ İbn Abdülber, *el-İstifâb*, 4/1912.

İbn Asâkir (öl. 571/1176),³⁰ İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233),³¹ İbn Kesîr (öl. 774/1373),³² Heysemî (öl. 807/1405)³³ ve Şâmî'nin (öl. 942/1536)³⁴ eserleri aracılığı ile günümüze ulaşmıştır. Açıkça görüldüğü üzere rivayet, bazıları son derece güvenilir olan pek çok kaynakta geçmektedir.

Ancak rivayeti sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmemiz için isnadına da bakmamız uygun olacaktır. Rivayetin geçtiği kaynaklar içerisinde en sahih olarak kabul edilenlerden biri olan Müslim'in *Câmi'u's-sahih*'indeki rivayet üzerinden isnadlardan birini inceleyelim.

"Bir adam Rasûlullah'ın ümmü veled cariyesi ile itham ediliyordu. Bunun üzerine Rasûlullah, Ali'ye: 'Git, onun boynunu vur.' buyurdu. Ali adamın yanına gittiğinde onu bir kuyunun içinde serinlerken bulunca ona: 'Dışarı çık.' diyerek elinden tutup dışarı çıkardı. Adam dışarı çıkınca Ali adamın mecbûb olduğunu, yani erkeklik uzvu olmadığını gördü. Bunun üzerine Ali, derhal Rasûlullah'ın yanına dönerek: 'Ey Allah'ın Rasûlü! O adam mecbûb, onun erkeklik uzvu yok.' dedi."³⁵

Bu rivayet Enes b. Mâlik (öl. 93/711) → Sâbit b. Eslem el-Bünânî (öl. 127/744) → Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) → Affân b. Müslim (öl. 220/835) → Ebû Hayseme Züheyri b. Harb (öl. 234/849) → Müslim b. el-Haccâc aracılığı ile bize ulaşmıştır.

Rivayetin ilk ravisi olan Enes b. Mâlik sahâbî olduğu için kendisini adalet yönünden değerlendirmemize gerek bulunmamaktadır.

Rivayetin ikinci ravisi olan Sâbit b. Eslem el-Bünânî'nin rivayetleri *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almıştır. Enes b. Mâlik, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. Medîh (öl. 234/848), Ahmed b. Hanbel, İclî (öl. 261/875), Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) ve Nesâî (öl. 303/915) gibi âlimler ondan övgüyle söz etmişler ve onun sika olduğunu belirtmişlerdir.³⁶

Rivayetin üçüncü ravisi olan Hammâd b. Seleme'nin rivayetleri de *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almıştır. Hammâd b. Seleme'nin bazı kusurları bulunmakla birlikte, İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İclî ve Nesâî gibi birçok âlim onun sika olduğunu belirtmişlerdir.³⁷

³⁰ İbn Asâkir, *Târîh*, 3/44, 236-237.

³¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 5/394; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/178.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/230-231.

³³ Nûreddin el-Heysemî, *Mecma'u'l-bahreyn fi zevâ'idil-Mu'cemeyn*, thk. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 6/350; Nûreddin el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994), 9/254-255.

³⁴ eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/537.

³⁵ Müslim, "Tevbe", 59.

³⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 7/173-174; Ebü'l-Hasan el-İclî, *Ma'rifetü's-şikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-đu'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahlâbihim*, thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/259; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 2/449; Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyer a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/220-225; Hasan Cirit, "Sâbit el-Bünânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/350.

³⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 7/208; el-İclî, *Ma'rifetü's-şikât*, 1/319-320; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dil*, 3/140-142; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 7/253-269; Tayyar Altıkulaç, "Hammâd b. Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/488-489.

Rivayetin dördüncü ravisi olan Affân b. Müslim'in rivayetleri de *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında yer almıştır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813), İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, İclî, İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Zehebî (öl. 748/1348) gibi pek çok âlim kendisini sika olarak tanımlayarak ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Süleymân b. Harb (öl. 224/839) tarafından kendisine bazı eleştiriler yapılmış olmakla beraber, aynı dönemde yaşayan âlimler oldukları için bu eleştiriler dikkate alınmamıştır.³⁸

Rivayetin beşinci ravisi olan Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'in rivayetleri Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'i dışında *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında yer almıştır. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî ve İbn Kâni' (öl. 351/962) gibi âlimler onun sika olduğunu belirten tadil lafızları kullanarak kendisinden övgüyle söz etmişlerdir.³⁹

Rivayetin geçtiği kitabın yazarı olan Müslim b. Haccâc hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. Beşşâr Bündâr (öl. 252/866), Ebû Kureyş (öl. 313/925), İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), İbnü'l-Ahrem (öl. 344/955) ve Zehebî gibi pek çok âlim övgüyle söz ederek onun sika bir ravi olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰

Açıkça görüldüğü üzere rivayetin isnadı oldukça güvenilir olup ravilerinin tamamı sikadır. Dolayısıyla rivayetin pek çok kaynaktan geçen sahih bir rivayet olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda aktardığımız rivayetler ile Müslim'in rivayeti arasında bazı farkların bulunduğu açıktır. Ancak rivayetler arasındaki farklılıkları olayı reddetmek için bir gerekçe değil, birbirlerinin eksik kısımlarını tamamlayan bir zenginlik olarak değerlendirmek kanaatimizce daha doğru bir yol olacaktır.

Bu durumda rivayete mevzu denilemeyeceğine göre, rivayette açıklanması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber delil ve itiraf bulunmaksızın bir kişinin katlini emretmiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Hadis şerhlerinde konuyla ilgili üç ihtimalden bahsedilmiştir. Birinci ihtimal, Hz. Peygamber cariyesi ile konuşmamasını emrettiği halde bu şahıs emre itaat etmemiş ve böylece Hz. Peygamber'e eziyet etmiştir. Hz. Peygamber'e eziyet etmek küfür sebebi olduğu için bu kişi ölümü hak etmiştir. İkinci ihtimal, Hz. Peygamber kendisine (gaybî olarak) bildirildiği için bu adamın iğdiş edilmiş olduğunu biliyordu. Rasûlullah'ın Hz. Ali'yi onu öldürmek için göndermesindeki hikmet bu sayede gerçeğin ortaya çıkması ve dedikoduların son bulması içindi. Üçüncü ihtimal olarak da bu adamın münafık olduğu ve başka bir sebepten ötürü ölümü hak etmiş olabileceği zikredilmektedir.⁴¹

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/242; el-İclî, *Ma'rifetü's-şikât*, 2/140-141; Ebû Hâtim İbn Hibbân, *Kitâbü's-şikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 8/522; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/160-176; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/242-255; M. Yaşar Kandemir, "Affân b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/399.

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/253; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dil*, 3/591; İbn Hibbân, *Kitâbü's-şikât*, 8/256-257; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/489-492; Salih Tuğ, "Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/151.

⁴⁰ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dil*, 8/182-183; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/557-580; M. Yaşar Kandemir, "Müslim b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/93.

⁴¹ Ebû'l-Fazl Kâdî İyâz, *İlmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mansûre: Dâru'l-Vefâ', 1998), 8/304-305; Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaîhi Müslim b. Haccâc* (Kâhire: Matba'atü'l-Mısriyye, 1929), 17/118-119; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İzmir: Işık Yayınları, 2013), 6/4970.

Bize göre bu üç ihtimalden en makul olanı ikincisidir. Üstelik Şâmî'nin, İbn Hazm'dan (öl. 456/1064) aktardığı konuyla ilgili bir açıklama da oldukça tatmin edicidir. İbn Hazm konuyla ilgili olarak: "Her kim Rasûlullah'ın delil ve itiraf bulunmaksızın bu adamın öldürülmesini emrettiğini düşünürse cahillik etmiş olur. Çünkü Rasûlullah, adamın kendisine atılan iftiradan beri olduğunu biliyordu ve diğer insanların da bu adamın suçsuzluğunu görmelerini sağlamak için Hz. Ali'yi o adamın yanına gönderdi. Böylelikle gerçek ortaya çıkmış oldu. Rasûlullah'ın yaptığı bu hareket Hz. Süleymân'ın bir çocuk hakkında iki kadın arasında verdiği hükme benzemektedir. Hz. Süleymân'ın bu kssada bir bıçak isteyip çocuğu ikiye böleceğini söylemesi bunu gerçekten yapmayı düşündüğü için değil gerçeğin ortaya çıkması içindi."⁴² meâlinde bir açıklama yapmıştır.⁴³

İbn Hazm'ın gayet makul olan açıklamalarında da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in buradaki niyeti Kıpti'yi öldürmek değil, gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamaktı.

Ayrıca Hz. Peygamber'in İfk Olayı sırasındaki tutumu da bize bu konuda bir fikir verebilir. Hz. Peygamber İfk Olayı'nda Hz. Âişe ile Safvân b. Muattal'a iftira atıldığı zaman kesinlikle böyle bir yola başvurmamayı düşünmemiş, yakınlarından Üsâme b. Zeyd, Hz. Ali, Hz. Zeyneb bint Cahş ve Ümmü Eymen gibi pek çok kimse ile istişare ederek olayı aydınlatmaya çalışmıştır.⁴⁴

Tabi burada şöyle bir itham akla gelebilir: Safvân b. Muattal Arap olduğu için Hz. Peygamber, onun kabilesinden çekinerek böyle bir infaza cesaret edemezdi. Ancak Me'bûr hem köle hem de Mısır'dan gelmiş, kimsesiz bir adamdı. Dolayısıyla onu öldürmek herhangi bir problem oluşturmazdı.

Yukarıda da aktardığımız gibi Me'bûr'un Mısır'dan gelmiş olan kimsesiz bir köle olduğu açıktır. Ancak Safvân b. Muattal'ın durumu da Me'bûr'dan çok farklı değildi. Benî Süleym kabilesine mensup olan Safvân, 5/627 tarihinde gerçekleşen Hendek Gazvesi'nden önce İslâm'a girip Medine'ye hicret etmişti.⁴⁵ Safvân'ın kabilesi Benî Süleym ise

⁴² İki fahişe kadın birbirlerinden davacı olarak Hz. Süleymân'ın yanına geldiler. Bu kadınlardan birisi aralarındaki davanın sebebini şöyle anlatmaya başladı: "İkimiz aynı evde oturuyoruz ve üç gün arayla ikimiz de birer çocuk doğurduk. Oturduğumuz evde bizden başka herhangi bir kimse de yaşamamaktadır. Bu kadının çocuğu geceleyin üstüne yattığı için ölmüş, bunu fark edince kendi ölmüş çocuğunu benim koynuma bırakıp benim çocuğumu da kendisi almış. Sabahleyin çocuğumu emzirmek için kalktığımda yanımdaki çocuğun kendi evladım olmadığını gördüm." dedi. Diğer kadın da bu anlatılanların aksine ölen çocuğun kendisinin olmadığını iddia ediyordu. Bunun üzerine Hz. Süleymân kendisine bir kılıç getirilmesini isteyerek: "Çocuğu ikiye bölün yarısını birine diğer yarısını da ötekine verin." dedi. Bunun üzerine çocuğun gerçek annesi evladına kıyamadığı için çocuğun öldürülmemesini ve diğer kadına verilmesini istedi. Çocuğu ölen kadın ise ne bana ne de ona yar olsun diye düşünerek, çocuğun ikiye bölünmesinde bir mahzur görmüyordu. Hz. Süleymân bu tabloyu gördükten sonra çocuğun öldürülmemesini isteyen kadının onun gerçek annesi olduğuna hükmetti. Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen bu kıssanın son kısmı: "Kralın verdiği hükmü bütün İsrail işitti ve kraldan korktular. Çünkü gördüler ki hükmetmek için kendisinde Allah hikmeti var." şeklindedir. *Kitâbı Mukaddes* (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 2003), I. Krallar 3/16-28; krş. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Enbiyâ", 40; "Ferâiz", 30; Müslim, "Akdiye", 20.

⁴³ eş-Şâmî, *Sübilü'l-hüdâ*, 10/432.

⁴⁴ Ebû Abdillâh el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Âlemü'l-Küttüb, 1984), 2/430-431; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/329; Ebû Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrût: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1999), 1/214.

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım el-Begavî, *Mu'cemi's-Şahâbe*, thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd el-Cekeni (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), 3/337; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 3/27; Mehmet Azimli, *Hz. Safvan b. Muattal*

8/630 yılına kadar Müslümanlara düşmanlık etmiş bir kabileydi. Onlar Mekke'nin fethinden çok kısa bir süre önce İslâm'a girmişti.⁴⁶ Dolayısıyla Safvân b. Muattal'ın Medine'de neredeyse Me'bûr kadar yalnız olduğunu söyleyebiliriz. Kabilesinden çekinecek bir durum da bulunmaktaydı. Çünkü İfk Olayı'nın gerçekleştiği tarihte bu kabile zaten Müslümanlara düşman durumdaydı.

Tüm bu sebeplerden dolayı hayatının hiçbir döneminde adaletten taviz vermeyen Hz. Peygamber'in bu konuda farklı davrandığını düşünmek doğru olmayacaktır. Muhtemelen Hz. Peygamber mahiyetini bilemediğimiz bir şekilde bu olayın sonucundan haberdar olduğu için Hz. Ali'ye böyle bir görev vermişti. Ancak Hz. Ali olayın iç yüzünü öğrenerek Me'bûr'a dokunmamış, yine onun aracılığı ile diğer insanlar da Me'bûr'un itham edildiği şeyi yapmasının mümkün olmadığını anlamışlardı.

2. Şîî Kaynaklara Göre Hz. Mâriye'ye İftira Olayı

Hz. Mâriye'ye atılan iftira olayı bazı Şîî kaynaklarda Sünnî rivayetlere benzer bir şekilde aktarılmış ancak Hz. Peygamber'in bu olaydaki tavrı hususunda herhangi bir açıklama yapmaya gerek duyulmamıştır.⁴⁷ Bazı Şîî kaynaklarında ise olay hem Sünnî rivayetler üzerinden incelenmiş hem de Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Me'bûr'u öldürmesi için göndermesinin sebebi Sünnî âlimlerin yorumlarına benzer şekilde açıklanmıştır.⁴⁸

Şîî kaynakların bir kısmında ise bu olay Sünnî rivayetlerden tamamen farklı olarak Hz. Âişe'yi suçlayıcı bir şekilde aktarılmıştır. Özellikle Şîî tefsir kaynaklarında bu olay: “(Peygamber'in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir gruptur. Bunu kendiniz için bir kötülük sanmayın, aksine o, sizin için bir iyiliktir. Onlardan her bir kişiye, günah olarak ne işlemişse (onun karşılığı ceza) vardır. Onlardan (elebaşılık yapıp) bu günahın büyüklüğünü yüklenen kimse için de çok büyük bir azap vardır.”⁴⁹ âyetinin açıklaması sadedinde verilmektedir. Ehl-i sünnet kaynaklarında bu âyette iftiraya uğrayan kişinin, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe olduğu hususunda ittifak vardır.⁵⁰ Ayrıca bazı Şîî kaynaklarda da Hz. Peygamber'in en-Nûr sûresinde iftiraya uğrayan eşinin Hz. Âişe olduğu aktarılır.⁵¹ Ancak bir kısım Şîî tefsir kaynağında bu âyette Rasûlullah'ın eşlerinden iftiraya uğrayanı Hz. Mâriye olarak, iftira edeni ise Hz. Âişe olarak ifade etmektedirler. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber'in

ve Adıyaman Bölgesinin İslamlaşması (İstanbul: Step Matbaacılık, 2008), 22; M. Yaşar Kandemir, “Safvân b. Muattal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/485.

⁴⁶ Mehmet Azimli, “Süleym (Benî Süleym)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/55.

⁴⁷ Ebû Ca'fer İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*, thk. Yûsuf el-Bikâ'î (Beyrût: Dâru'l-Edvâ', 1991), 2/255.

⁴⁸ Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâ'id ve durerü'l-kalâ'id*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954), 1/77-81.

⁴⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), en-Nûr 24/11.

⁵⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, 2002), 3/187-189; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2013), 18/110-111; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'azîm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2011), 4/461-467.

⁵¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Çur'ân*, thk. Ahmed H. Kasîr el-Âmilî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/414-415; Ebû Âli et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân li-'ulûmi'l-Çur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005), 7/165-169.

oğlu İbrâhim vefat ettiği zaman Hz. Âişe derin bir üzüntü duyan Rasûlullah'a: "Niçin üzü- lüyorsun? O, Cüreyh'in oğludur." demiş, ilgili âyette Hz. Âişe'nin bu sözleri üzerine nâzil olmuştur.⁵²

Daha sonra bu Şîî kaynakları yukarıda aktardığımız rivayetlere benzer şekilde Hz. Peygamber'in Cüreyh ismi verilen bu Kıpti'yi öldürmek için Hz. Ali'yi gönderdi- ğini ancak Hz. Ali'nin bu adamın erkeklik uzvuna sahip olmadığını görünce kendisine dokunmayıp Hz. Peygamber'in yanına tekrar gelerek durumu anlattığını aktarmakta- dırlar.⁵³

Gulâtü's-Şâ'a'dan olan Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî (öl. 346/957?) ise bu olayı en-Nûr sûresi ile irtibatlandırmakla birlikte, Şîî tefsir kaynaklarından biraz farklı aktarmış- tır. Ona göre Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim dünyaya geldiği zaman hasetleri sebebiyle Hz. Âişe ile Hz. Hafsa Rasûlullah'a gelerek İbrâhim'in Cüreyh'in oğlu olduğunu ve Hz. Mâriye ile Cüreyh'in uygunsuz işler yaptıklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Pey- gamber, Hz. Ali'ye kılıcı Zülfikâr'ı alarak Hz. Mâriye'nin yaşadığı eve gitmesini, o ikisini uygunsuz bir şekilde görürse ikisini de infaz etmesini söylemiştir. Rivayetin sonraki kı- sımları daha önce aktardığımız rivayetlerdeki anlatıma kısmen benzemektedir. Ancak diğer rivayetlerde Hz. Ali ile Kıpti arasında bir konuşma geçmemesine rağmen bu riva- yette karşılıklı diyaloglar bulunmaktadır. Üstelik Cüreyh, Hz. Ali'ye "emîru'l-mü'minîn" şeklinde hitap etmektedir.⁵⁴ Cüreyh'in Hz. Ali için kullandığı "emîru'l-mü'minîn" hitabı- nın bile rivayetin sıhhati hakkında bir fikir verebileceği kanaatindeyiz. Üstelik Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî Şîîler tarafından da "yalancı ve mel'un" olarak nitelendirilmiştir.⁵⁵

Öncelikle olayın bazı Şîî kaynaklarında da Sünnî kaynaklara benzer bir şekilde akta- rılması böyle bir olayın gerçekleşmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Yine olayı Sünnî kaynaklarla benzer şekilde aktaran Şîî müelliflerin bu rivayet sebebiyle Hz. Pey- gamber hakkında olumsuz bir kanaat oluşma ihtimaline binaen Hz. Peygamber'in tavrı hakkında bir açıklama yapma gereği duydukları da görülmektedir.

Olayı Sünnî rivayetlerden tamamen farklı bir şekilde aktaran Şîî kaynaklarında göze çarpan ilk husus en-Nûr sûresiyle iftiraldan beri olduğu Kur'ân-ı Kerîm âyetleriyle or- taya konulan Hz. Âişe'den bu ayrıcalığın alınmaya çalışıldığıdır. Şîîler bu âyetlerle ilgili açıklamaları bilinenden oldukça farklı bir şekilde aktararak hem Hz. Âişe'nin "Müberrâ" sıfatını elinden almak istemişler hem de onu elebaşılık yaparak günahın büyüğünü üstle- nen bir iftiracı konumuna sokmaya çalışmışlardır.

Bazı Şîî kaynaklarda farklı olarak ifade edilen diğer bir husus da Sünnî kaynaklarda Me'bûr veya Kıpti olarak zikredilen kişinin isminin Cüreyh olarak aktarılmasıdır.

⁵² Ebû'l-Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014), 2/702; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-Şâfi* (Tahrân: Mektebetü's-Sadr, 1379), 3/423-424; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l- Qur'ân* (Kum: Cemâ'atü'l-müderrişîn fi havzeti'l-ilmiyye, ts.), 15/103-104.

⁵³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/702-703; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-Şâfi*, 3/424; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Qur'ân*, 15/104.

⁵⁴ Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ* (Beyrût: Müessesetü'l-Belâg, 1991), 297-298.

⁵⁵ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrût: Dârü't-Teârûf, 1983), 5/490-491; İlyas Üzümlü, "Nu- sayrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/271.

Yine aynı kaynaklarda Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye bir kılıç vererek Cüreyh'i öldürmeye göndermesi bir problem olarak kabul edilmemiş ve bu noktada herhangi bir açıklama yapmaya gerek duyulmamıştır. Bu eserlerde, konu hakkında herhangi bir açıklama yapmaya gerek duyulmamasının sebebi şöyle izah edilebilir: Şîîlere göre Allah tarafından seçildiğine inanılan imamlar her türlü hata ve günahattan berîdirler. Ayrıca onlarda normal insanların ulaşamayacağı Allah tarafından ihsan edilen bilgiler de bulunmaktadır.⁵⁶ İmamlar hakkında bile bu tarz bir bakış açısına sahip olan Şîîlere göre peygamberler doğumlarından itibaren her türlü hata, günah, unutmama ve yanılmadan berîdirler.⁵⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in herhangi bir hata yapma ihtimali bulunmadığı için burada ortaya koyduğu tavrı açıklamanın da bir gereği bulunmamaktadır.

Aynı kaynaklarda en-Nûr sûresinin ilgili âyetlerinin Hz. Âişe'ye iftira edilmesi üzerine indiğini düşünenler “avam”, Hz. Mâriye hakkında indirildiğini düşünenler ise “havas” şeklinde isimlendirilmektedirler.⁵⁸

Bazı Şîî gruplar gerek sahâbîler gerekse de Ehl-i sünnet Müslümanlar hakkında oldukça çarpık bir bakış açısına sahiptirler. Üstelik sahâbîlerin kahir ekseriyetinin kâfir olduğunu düşünen⁵⁹ bu insanların onlar gibi düşünmeyen Müslümanları “cahil”, kendilerini de “seçkin” kimseler olarak görmeleri kendi inanç sistemleri açısından oldukça doğaldır.

Tüm bunlara ek olarak Hz. Mâriye'ye iftira olayını tamamen farklı bir şekilde aktaran Şîî tefsirlerine baktığımızda bazı ciddi açmazlar da göze çarpmaktadır. Öncelikle İbrâhim, Zilhicce 8/Nisan 630 tarihinde dünyaya gelmiş ve on sekiz aylıkken vefat etmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla doğumundan on sekiz ay sonrasına kadar Hz. Mâriye hakkında hiçbir dedikodu olmayıp İbrâhim'in vefatından sonra dedikodunun ilk defa Hz. Âişe tarafından başlatılması ve Hz. Peygamber'in bu iftira sebebiyle Hz. Ali'yi, dedikodulara ismi karışan kişiyi cezalandırmak için göndermesi, kabul edilebilir bir kurguya sahip değildir. Şîîler en-Nûr sûresinde Hz. Âişe'nin faziletini ve temizliğini ilan eden âyetlerden rahatsız oldukları için, aslında birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan bu iki olayı oldukça basit bir şekilde birbirine eklemişlerdir. Onların, özellikle Cemel Savaşı'ndaki tavrından dolayı Hz. Âişe'ye olan nefretleri rivayet içerisindeki bu tenakuzları düşünmelerinin de önüne geçmiştir. Dolayısıyla bazı Şîî kaynaklarında geçen bu rivayetin mezhep taassubu ile oluşturulmuş uydurma bir rivayet olduğu ifade edilebilir.

⁵⁶ Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç* (İstanbul: Risale Yayınları, 1984), 133-140; Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/202.

⁵⁷ Şerif el-Murtazâ, *Tenzihü'l-enbiyâ* (Necf: Matba'atü'l-Haydariyye, 1961), 2-10; Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/136.

⁵⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/702; Feyzî Kâşânî, *Tefsîrü'ş-Şâfi*, 3/423; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 15/103.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2009), 17-18; İlyas Üziim, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/117-118.

⁶⁰ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 251; İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, 8/171-173; Köksal, *İslâm Tarihi*, 15/565; Çubukçu, “İbrâhim”, 21/273-274.

Sonuç

Hız. Mâriye ile birlikte Mısır'dan gelmiş olan Me'bûr, bazen Hız. Peygamber'in cariyesi Hız. Mâriye'nin yanına uğradı. Yurtlarından yüzlerce kilometre uzakta bulunan, kendilerine âdet ve lisan olarak tamamen yabancı bir şehre gelmiş olan bu insanların birbirleriyle görüşüp konuşmak istemeleri gayet doğal olmakla birlikte bu durum bazı insanların onlara iftira atmalarına sebep oldu. Kaynaklarımızda çok açık bir şekilde bu iftirayı atanların münafıklar olduğu zikredilmese de böyle bir söylentinin İfk Olayı sırasında olduğu gibi münafıklar tarafından başlatılmış olması uzak bir ihtimal değildir. Yine İfk Olayı sırasında olduğu gibi bazı Müslümanlar da bu iftiraya âlet olmuş olabilirler.

Özellikle Hız. Mâriye'nin İbrâhim'e hamile kaldığı süreçte bu iftiraların yoğunlaştığı düşünülebilir. Çünkü Hız. Peygamber'in Hız. Hatice hariç diğer hanımlarından çocuğu olmamıştı. Dolayısıyla bazı insanlar Hız. Peygamber'in çocuğu olsaydı diğer hanımlarından da olurdu, şeklinde bir düşünceye kapılarak İbrâhim'in babasının, Sünnî kaynaklarda Me'bûr ve Kıpti, bazı Şîî kaynaklarda ise Cüreyh olarak zikredilen kişi olduğunu iddia etmeye başlamış olmalıdırlar.

Sünnî kaynaklara bakıldığında bu olayın pek çok kaynaktan aktarıldığı görülmektedir. Yine bu rivayetler arasında bazı küçük farklar olsa da anlatımlar büyük oranda birbirine benzemektedir. Üstelik Müslim'in *Câmi'u's-sahîh*'i üzerinden yaptığımız isnad incelemesinde de açıkça görüldüğü üzere bu olay sika raviler tarafından günümüze ulaştırılmıştır.

Uydurma olmadığı açık bir şekilde görülen bu olaydaki Hız. Peygamber'in tutumu da şu şekilde izah edilebilir: Hız. Peygamber'in Hız. Ali'ye verdiği emir, Hız. Süleymân'ın: "Çocuğu ikiye bölün yarısını birine diğer yarısını da ötekine verin." hükmüne benzemektedir. Nasıl ki Hız. Süleymân aslında bu emri çocuğu ikiye bölmek niyetiyle vermeyip gerçeğin ortaya çıkması için vermişse, Hız. Peygamber'in verdiği emirde gerçeğin ortaya çıkması içindi. Nihayetinde tıpkı Hız. Süleymân'ın kıssasında olduğu gibi bu emir, Me'bûr'un öldürülmesi ile sonuçlanmamış gerçeğin ortaya çıkması ve dedikoduların son bulması ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in verdiği bu emrin kaynağını nübüvvet mahsus bir bilgi olarak değerlendirmek en uygun yorum olacaktır. Hız. Peygamber'in Câhiliye dönemi de dâhil, bir ömür boyu sergilediği adaletli tutumu bunun dışında bir ihtimali düşünmeyi de mümkün kılmamaktadır.

Şîî kaynaklarına baktığımızda ise bir kısım Şîî kaynaklarında bu olayın Sünnî kaynaklar ile benzer şekilde aktarıldığı görülmektedir. Yine bu kaynakların bazılarında Hız. Peygamber hakkında olumsuz bir kanaat oluşma ihtimaline binaen Hız. Peygamber'in bu olaydaki tavrı izah edilmeye çalışılmaktadır.

Bazı Şîî kaynaklarında ise Hız. Mâriye'ye iftira olayı en-Nûr sûresi ile irtibatlı olarak aktarılmaktadır. Onlar Sünnî kaynakların aksine en-Nûr sûresinde masumiyeti ifade edilen kişinin Hız. Âişe değil, Hız. Mâriye olduğunu iddia etmektedirler. Hatta Hız. Mâriye'ye iftirayı başlatan kişinin Hız. Âişe olduğu şeklinde bir iddiaları da bulunmaktadır. Ancak metin içerisinde işaret ettiğimiz üzere Şîî kaynaklardaki anlatımın pek çok açmazı bulunmaktadır. Üstelik bazı Şîîlerin sahâbîlere karşı objektif bir bakış açılarının olmadığı da ortadadır. Dolayısıyla Hız. Mâriye'ye atılan iftiranın Hız. Âişe tarafından başlatıldığı iddiasının mezhep taassubu ile uydurulmuş bir rivayet olduğu açıktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hammâd b. Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Azimli, Mehmet. *H. Safvan b. Muattal ve Adıyaman Bölgesinin İslamlaşması*. İstanbul: Step Matbaacılık, 2008.
- Azimli, Mehmet. "Süleym (Benî Süleym)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım. *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen. *Ensâbü'l-eyrâf*. thk. Muhammed Hamîdullah vd. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmî'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Mehmet. *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*. İstanbul: Risale Yayınları, 1984.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cirit, Hasan. "Sâbit el-Bünânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/350. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çubukçu, Asri. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 5 Cilt. İzmir: Işık Yayınları, 2013.
- Ebü Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebü Nu'aym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Feyz-i Kâşânî. *Tefsîrü's-Şâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 3. Basım, 1379.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ'. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Heysemî, Nüreddin. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Heysemî, Nüreddin. *Mecma'u'l-bahreyn fi zevâ'idü'l-Mu'cemeyn*. thk. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1992.
- Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. Beyrût: Müessesetü'l-Belâg, 4. Basım, 1991.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebü Hâtim. *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim. *Kitâbü's-sîkât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed. *es-Siretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1994.
- İbn İshâk, Ebü Abdillâh. *Siretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah. Fas: y.y., 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2011.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 55 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- İbn Şehrâşûb, Ebü Ca'fer. *Menâkıbü Âli Ebî Ṭâlib*. thk. Yûsuf el-Bikâ'î. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Edvâ', 2. Basım, 1991.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2010.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2009.
- İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî. *ed-Dürretü's-şemîne fi târîhi'l-Medîne*. thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995.
- İclî, Ebü'l-Hasan. *Ma'rifetü's-şikâṭ min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-ḍu'afâ' ve zikru mezâhibühim ve aḥbârihim*. thk. Abdülâlm Abdülâzîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 9 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ', 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Affân b. Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. "Müslim b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Safvân b. Muattal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 13. Basım, 2005.
- Kazıcı, Ziya. *H. Muhammed'in Eşleri ve Aile Hayatı*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1991.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslâm Tarihi*. 18 Cilt. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1987.
- Kummî, Ebü'l-Hasan. *Tefsîru'l-Ḳummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014.
- Makrîzî, Ebü Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Teẓẓibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Muhammed Ali Sâlih. *es-Seyyidetü'l-Mâriyetü'l-Ḳıbtıyyetü*. Kâhire: Dâru Cevâmî'i'l-Kelîm, 2008.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânü's-Ş'a*. thk. Hasan el-Emîn. 12 Cilt. Beyrût: Dâru't-Teârûf, 1983.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, 2002.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ. *el-Minhâc fi şerhi Şâhîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Kâhire: Matba'atü'l-Mısıriyye, 1929.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Peköz, Emine. "Mâriye bt. Şem'un". *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan. 559-578. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Şâmî, Şemseddin. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti ḥayri'l-'ibâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şerîf el-Murtazâ. *Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâ'id ve durerü'l-ḳalâ'id*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- Şerîf el-Murtazâ. *Tenzihü'l-enbiyâ'*. Necef: Matba'atü'l-Haydariyye, 2. Basım, 1961.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh. *el-İhtîşâs*. thk. Ali Ekber Gaffârî. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2009.

- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Şur'ân*. 20 Cilt. Kum: Cemâ'atü'l-müderrişîn fi hav-zeti'l-ilmîyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsâf*. thk. Târık b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 5. Basım, 2012.
- Tabersî, Ebü Alî. *Mecma'u'l-beyân li-'ulûmi'l-Şur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Temir, Hakan. "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 31-75.
- Tuğ, Salih. "Ebü Hayseme, Züheyr b. Harb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tûsî, Ebü Ca'fer. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Şur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uçar, İlyas. *Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Uraler, Aynur. "Mâriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâkidî, Ebü Abdillâh. *Kitâbü'l-Meğâzi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1984.
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-lügati ve'l-a'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 43. Basım, 2008.
- Zehebî, Ebü Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1982.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Ṭahāwī'nin Şerhu Müşkili'l-Āsâr'ında İhtilafı Rivayetleri Çözüm Yöntemi**Şuayip Seven**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ROR ID: 025y36b60)

İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Studies Department of Ḥadīth

Ankara/Turkey

suayip.seven@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5034-9679

Ṭahāwī's Method of Resolving Contradictory Traditions in *Sharḥ Mushkil al-Āthār***Abstract**

Abu Ja'far al-Ṭahāwī's (d. 321/933) *Sharḥ Mushkil al-Athār* is the largest work in the *mukhtalif al-hadith* (conflicting traditions) literature. In *Sharḥ Ma'āni al-Athār* he dealt only with the contradictory traditions regarding Islamic law, but in *Sharḥ Mushkil al-Athār* he focused not merely on Islamic law or theology like Imam al-Shafī'i (d. 204/820) and Ibn Qutaiba (d. 276/889) before him, but he also studied therein great number of Hadiths regarding several Islamic disciplines except kalam. To him, the term *mushkil* denotes (1) the seemingly unclear message of hadiths, (2) the contradiction in various interpretations of one and the same hadith and (3) the apparent conflict between two hadiths. Although the hadith understanding of al-Ṭahāwī has been researched from different aspects, there is hardly any work in Turkish researches which particularly deals with the Ṭahāwī's method in *mushkil* for the solution to the proplem concerning apparently contradictory hadiths. Ṭahāwī himself does not give any information about his method of treating *mushkil* traditions. He considers the authentic hadith as a revelation from God. He was, therefore, of the strong view that two authentic hadiths can in no way contradict each other as they are from Allah. In order to explain the apparent contradictions in Hadiths Ṭahāwī generally applies three methods, *jam'*, *naskh* and *tarjih*.

Jam' (جمع) method refers to *modus operandi* which consists of three dimensions. (1) *jam'* by looking at contextual differences among contradictory traditions, (2) *jam'* through semantic analysis of various words occurring in the traditions, and (3) *jam'* by speculating analogy (comparison). In the first *modus operandi*, Ṭahāwī tries to resolve the apparent differences between two narrations by tracing different contexts related to different time, place, and person due to which most people consider the two traditions contradictory. According to Ṭahāwī, by keeping in view the relevant contexts of the traditions, none can ever identify any contradiction in the Prophetic traditions. In the second *modus operandi*, Ṭahāwī analyzes all the possible meanings of the words occurring in the traditions so as to

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şuayip Seven).

Geliş/Received: 03 Ocak/January 2021 | **Kabul/Accepted:** 15 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Şuayip Seven, "Ṭahāwī'nin Şerhu Müşkili'l-Āsâr'ında İhtilafı Rivayetleri Çözüm Yöntemi = Ṭahāwī's Method of Resolving Contradictory Traditions in *Sharḥ Mushkil al-Āthār*", *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 27-54. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.852886>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

find out common imports of the apparently controversial words. In the third *modus operandi*, Taḥâwî tries to solve two narrations that seem to be mutually contradictory through analogy by taking into consideration some generally accepted higher principle.

When Taḥâwî does not succeed in resolving disputes by applying three dimensions of the *jam' modus operandi*, he applies the theory of abrogation (*naskh*). When Taḥâwî cannot resolve the dispute between the contradictory narrations with the methods of *jam'* and *naskh*, he turns to the method of preference (*tarjih*) where one narration out of two contradictory narrations is preferred to the other. He completes this process with the analysis of the chain of narrators (*sanad*) in which he determines the position of narrators as reliable or weak. The other principles Taḥâwî applies for preference are: (1) superiority of transmitters, (2) compatibility of the reported text with the the Qur'an and the highly authentic *sunnah*, (3) availability of additional information (*ziyada*) about the preferred narration, (4) preference of a more harmonious narration with analogy, (5) preference of the narration of traditions reported by majority, and (6) preference of the traditions used by well-known *Fuqaha*.

In the present article attempts will be made to identify the principles with concrete examples Taḥâwî developed in his application of the three methods. For this purpose, the edition of *Mushkil* edited by Shuayb al-Arnawût will be used.

Keywords

Ḥadîth, at-Taḥâwî, Muḥtalif al-Ḥadîth, Contradictory Traditions, Reasons of Tarjih, Naskh, Mushkil

Taḥâwî'nin Şerḥu Müşkilî'l-Âsâr'ında İhtilâflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi

Öz

Ebû Ca'fer eṭ-Taḥâwî'nin (öl. 321/933) *Şerḥu müşkilî'l-âsâr'i*, *muḥtelifu'l-ḥadîs* literatüründe yazılmış en kapsamlı eserdir. O, ihtilâflı fikhî rivayetleri değerlendirdiği *Şerḥu me'âni'l-âsâr'*ından sonra kaleme aldığı bu eserinde selefleri İmâm eş-Şâfi'î (öl. 204/820) ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) aksine fıkıh ya da kelâm gibi tek bir alana yoğunlaşmamış, kelâm tartışmaları dışında kalan çok farklı rivayetleri toplam bin iki bab başlığı altında konu takibi yapmadan incelemiştir. Taḥâwî'nin *müşkil* kavramı, rivayetlerdeki anlam kapalılıkları, bir rivayetin ihtilâflı iki farklı yorumu ve iki farklı rivayet arasındaki ihtilâf ve teâruzu kapsayan bir çatı kavramı niteliğindedir. Taḥâwî'nin hadisçiliği farklı yönleriyle daha önce araştırılmış olsa da, onun *Şerḥu müşkilî'l-âsâr'*ındaki ihtilâflı rivayetleri çözüm yöntemi, Türkçe çalışmalarda müstakil olarak ele alınmamıştır. Taḥâwî, ihtilâfların çözümünde takip ettiği metoda dair bir bilgi vermemiştir. Buna rağmen *Müşkil*'deki çözümlemelerine bakıldığında onun bir takım genel prensipler takip ettiği anlaşılmaktadır. O, iki rivayetin sahih olması durumunda normal şartlarda her birini farklı bir bağlama taşıyarak *cem'* etmenin mümkün olduğu kanaatindedir. *Nesh* ve *tercîh* metodlarını *cem'*in önüne almak, Taḥâwî'ye göre *cem'* ile aralarındaki ihtilâf giderilebilecek iki rivayetten birini *nesh* ya da *tercîh* sebebiyle hükümsüz sayma anlamına gelmektedir. Taḥâwî'nin hadisçiler arasında yaygınlık kazanmış olan *cem'*, *nesh* ve *tercîh* sıralaması, Hanefî usulcüler arasında hâkim olan *nesh*, *tercîh* ve *cem'* sıralamasına uymaz.

Taḥâwî, ihtilâflı rivayetlerin *cem'*i işleminde, bağlam farklılıklarının *cem'*i, semantik tahliller yoluyla *cem'* ve kıyas yoluyla *cem'* şeklinde üç farklı yol takip etmiştir. Bağlam farklılıklarının *cem'*inde o, aralarında ihtilâf tespit ettiği iki rivayeti öncelikle her birini ait oldukları bağlamlara hamletmek suretiyle tevfiğ etmeye çalışır. Taḥâwî'nin en sık kullandığı bu metot genel itibarı ile iki farklı bağlamı ön görmektedir. Farklı zaman, mekân, şahıs gibi unsurların yol açtığı iki bağlam arasındaki irtibatı sağlayamayanlar Taḥâwî'ye göre Hz. Peygamber'in hadisleri arasında tenakuz olduğunu zannetmişlerdir. Oysaki Hz. Peygamber'in her ifadesi kendi bağlamında değerlendirildiğinde aralarında bir çelişki olması imkânsızdır. O, rivayetler arasında görünüşteki teâruzun kimi zaman bazı kelimelerin

tam anlaşılmasından kaynaklandığını ifade eder. Bunları gidermenin yolu anlam farklılıklarını semantik tahlillerle açıklamadan geçer. Taḥâvî, birbirleriyle anlamca çelişen iki rivayeti, genel kabul görmüş bir üst prensibe kıyas yoluyla da çözmeye çalışır.

Taḥâvî, bu üç cem' metodu ile uzlaştıramadığı ihtilafları ikinci adım olarak nesh metodu ile gidermeye çalışır. O'nun cem', nesh ve terciḥ sıralamasını her zaman sistematik olarak takip etmediği görülmektedir. Taḥâvî, tearuzlu rivayetler arasındaki ihtilâfî çözüme cem' ve nesh metodlarıyla çözüme ulaşamadığında iki rivayetten birini diğerine terciḥe yönelir. O, bu işleme her şeyden önce ravi ve sened tahlilleri ile başlar. Senedinde ve ravisinde kusur tespit ettiği rivayetin aleyhinde tercihte bulunur. Taḥâvî, *Müşkil*'inde hadisleri naklederken ravilerin güvenilir ve senedlerin muttasıl olmasına bir hadisçi hassasiyetinde dikkat etmiştir. Onun ihtilaflı rivayetlerin terciḥinde esas aldığı prensipler arasında şunları sayabiliriz: 1. Sened ve râvî özellikleri bakımından daha üstün gördüğü rivayeti tercih, 2. İçeriğini Kur'an ve Sünnet'e daha uyumlu bulduğu rivayeti tercih, 3. Ziyadeli rivayeti tercih, 4. Kıyas sonuçlarına daha uyumlu rivayeti tercih, 5. Çoğunluğun rivayetini tercih ve 6. Fuḫahânın uyguladığı rivayeti tercih. Taḥâvî, *Müşkil*'inde bu esaslara ilişkin çok sayıda örnek vermiştir. Bu makalede *Müşkil*'in Şu'ayb el-Arnâvût tarafından tahkik edilen on beş ciltlik baskısı esas alınmış ve Taḥâvî'nin bu üç temel yöntemi hangi sıklıkta uyguladığı sorusuna seçilen örnek rivayetler çerçevesinde cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Taḥâvî, Muhtelifu'l-Ĥadîs, Teâruz, Terciḥ Sebepleri, Müşkil

Giriş*

Ebû Cafer eṭ-Taḥâvî (öl. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ında "Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hadislerindeki anlaşılması zor kısımları açıklamayı, onlardan hükümler çıkarmayı ve hadisler arasında çelişkiyi ortadan kaldırmayı" amaç edinmiştir.¹ O, bu amacını eserine yazdığı kısa mukaddimesinde şöyle izah eder:

"Hassasiyet, emânet ve hüsnü edâ sahibi kişilerin makbul senedlerle Hz. Peygamber'den naklettiği haberlere baktığımda çoğu insanın anlayamayacağı rivayetler gördüm. Kalbim bunlar üzerinde teemmül etmeye, müşkilini gücüm nisbetinde açıklamaya, bunlardan hükümler istinbat etmeye ve tutarsızlıkları ortadan kaldırmaya meyletti."²

Taḥâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* diye meşhur olmuş bu eserinde kendilerinde ya da bir birleri ile mukayese edildiğinde anlam sorunları içeren rivayetleri toplam 1002 bab başlığı altında konu takibi yapmadan izah etmeye çalışır.³ Taḥâvî'nin son eserlerinden olan *müşkil*,⁴ içerdiği fikhî hükümler, ayet tefsirleri, sebebi nüzûle dair rivayetler, sahabenin Kur'an

* Taḥâvî'nin *Müşkil*'inde takip ettiği ihtilaflı hadislerin çözüm yöntemine dair bir çalışmanın gerekliliğine dikkatini çekerek bu makalenin oluşumuna katkı sağlayan kıymetli Beşir Eryarsoy Hocama teşekkür ederim.

¹ "بيان مشكل أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخراج ما فيها من الأحكام ونفي التضاد عنها", Şu'ayb el-Arnâvût'in *Şerhu müşkili'l-âsâr*'a yazdığı mukaddime için bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muḥammed b. Selâme eṭ-Taḥâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/105; Fuat Sezgin eseri, *Beyânü müşkil al-aḥâdîṭ* (âṭâr) şeklinde isimlendiriyor. Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1/440.

² Taḥâvî, *Müşkil*, 1/6.

³ Hâlid Muḥammed er-Rabât, *Müşkil*'i fikhî bablarına göre tertib etmiş ve *Tuḥfetu'l-ahyâr bi tertibi Şerhi müşkili'l-âsâr* ismiyle Riyad'da 1999 tarihinde neşretmiştir.

⁴ Muhyiddîn Ebû Muḥammed Abdilḳâdir b. Muḥammed el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fi Ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*, thk. Abdülfeṭtâḥ Muḥammed (Riyad: Hicr, 1413/1993), 1/276; Bunu Taḥâvî'nin *müşkil*'inde bazı açıklamaları tekrar etmemek için *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* ve *Şerhu me'âni'l-âsâr* gibi önceden yazmış olduğu eserlere atıflarından da anlıyoruz. Bk. Taḥâvî, *Müşkil*, 7/175; 10/44.

yorumları ve garîb kelimelerin semantik tahlilleri gibi İslami ilimlerin birçok alanına hitap etmektedir. ̤ahāvî, *Müşkil*'inde İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*'inin aksine Allah Teâlâ'nın sıfatlarına dair rivayetlere ve bunlara ilişkin tartışmalara yer vermez. Buna rağmen ele alınan ortak hadisler ve bunlara getirilen bazı benzer yorumları sebebiyle ̤ahāvî'nin, İbn Kuteybe'den etkilendiği söylenmiştir.⁵

̤ahāvî *müşkil* kavramını, rivayetlerde anlaşılması izah gerektiren konuların geneli için bir çatı kavram olarak kullanır ve ihtilâf ile tenâkuz arasında teorik bir ayrıma gitmez. Tekil rivayetlerde ̤ahāvî için *müşkil* kelimesinin karşılığı, ilgili rivayette kasdedilen mânânın kapalıdır. Örneğin, “insanlar, yüz deve gibidir, içlerinde binmeye uygun bir tane deve bulamazsın”⁶ rivayetinde *müşkil* olan “إنما الإنسان” kelimesinin bütün insanları kapsayacak şekilde umum ifade etmesidir. ̤ahāvî, bu *müşkil*i, Arapça'da ‘âm bir ibarenin *hâş* anlam taşıyabileceğini ve hadisteki insanlar ifadesinin sadece kendilerinden başka kimseye yararı dokunmayan belli kişileri kapsadığını söyleyerek açıklar.⁷ Bir rivayetin mecaz içermesi de ̤ahāvî için *müşkil* kapsamına dâhildir. O, örneğin, “kıyamet günü güneş ve ayın iki öküz olarak dürülüp cehenneme atılacağına” dair rivayette, yörüngesinde yıllarca dönen güneş ve ay, yaşlanmış ve yorulmuş iki öküzü benzetilmiş diyerek mecazî anlama vurgu yapar.⁸

̤ahāvî, bunun yanında iki ya da daha fazla rivayet arasındaki ihtilâflara da değinmiş, onları gidermeye çalışmıştır. Biz bu makalede onun *Müşkil*'inde bir rivayetin iki farklı yorumunda ya da iki rivayet arasında ortaya çıkan ihtilâfı nasıl giderdiği sorusuna seçtiğimiz örnek rivayetler üzerinden cevap arayacağız.⁹

̤ahāvî, rivayetlerdeki ihtilâfları gidermede takip ettiği yöntemle ilişkin bir bilgi vermemiştir. Teâruzların çözümüne dair yaptığı yorumlar, usûl-i fıkıh'ta ve hadis ilimlerinde zamanla geliştirilmiş teâruz-tercîh kaideleri bağlamında sistematik bir yapı arz etmez.¹⁰ Örneğin o, “denizin suyu temiz, ölüsü helaldir” rivayeti ile “suyun kenara attığı balıkların yenip, su üzerine çıkmış ölü balıkların yenmeyeceği” rivayeti arasındaki teâruzu tartışırken Hz. Peygamber'in birinci hadiste ifade edilen helal ölü balıkla, ikinci hadiste zikredilen kenara atılan balığı kasdetmiş olabileceğini söyler. Ancak, birinci hadisteki ‘âm hükmün ikinci rivayetle tahşîş edildiği şekilde sistematik bir çıkarıma gitmez.¹¹ Bundan dolayı *Müşkil*'deki tercih metodunu usûl-i fıkıh'ın kaidelerine göre tasnif etmeye çalışan Hasan Abdülhamîd, *Müşkil*'de bulduğu örnekler ile esas aldığı usûl-i fıkıh prensipleri arasında her

⁵ Bahattin Akbaş, *Ebû Cafer Et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008), 104; ̤ahāvî'nin *Müşkil*'de ayrıca eserinin amacı ve yapısı itibarı ile de İbn Kuteybe'nin *te'vil*'inden etkilendiği, savunulmuştur: “*The Mushkil al-âthâr corresponds in aims and structure to the Ta'wil mukhtelif al-hadîth of Ibn Kutayba [q.v.], which was clearly an influence*”, Norman Calder, “al-̤ahâwî”, *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 13 Ekim 2020).

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Buhârî, “Rikâk”, 35 (No. 6498).

⁷ ̤ahāvî, *Müşkil*, 4/106.

⁸ ̤ahāvî, *Müşkil*, 1/172.

⁹ Rivayetlerin değerlendirilmesinde farklı anlam (ihtilâf) ile karşıt anlam (te'âruğ) ayrımına gidilmemiştir.

¹⁰ Krş. Abdullatîf Abdullâh Azîz el-Berzencî, *et-Te'âruğ ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/20 vd.

¹¹ ̤ahāvî, *Müşkil*, 10/210.

zaman birebir mutabakat sağlayamamıştır.¹² ʿAḥāwī'nin *Müşkil*'inde usûl-i hadîs kitaplarında *muhtelifu'l-hadîs* ve *el-ḥadîsu'l-muḍṭarib* kavramları altında ele alınan tercih sebeplerinden sadece senedin muttasıl olması, ravinin siḳâ ve faḳîh olması, tariki fazla olan ve ziyade bilgi içeren rivayetlerin tercihi gibi genel ilkeleri bulmak mümkündür.¹³ O, *Müşkil*'inde kendi döneminde tartışmalı hadisleri hadis ilmi kriterleri ve muteber fikhî uygulamalar çerçevesinde çözmeyi amaç edinmiştir. İlerleyen sayfalarda ele alınacağı üzere ʿAḥāwī, tercihlerinde sened özellikleri yanında, rivayetlerde Kur'an'a ve Sünnet'e uygunluk, kıyas ve fukahânın uygulamasına mutabakat gibi metin özelliklerini de dikkate almıştır. ʿAḥāwī'nin özellikle Kur'an ve Sünnet ile birlikte ve *fukahâu'l-emşâr* diye nitelediği Hicaz, Basra, Kûfe ve Mısır gibi bölgelerdeki fikhî otoritelerinin uygulaması yönünde tercihlerde bulunması Ebû Yûsûf'un *sünnet-i ma'rûfe* kavramı ile örtüşmektedir.¹⁴ Burada ʿAḥāwī'nin uzun yıllar kendisinden ders aldığı hanefî kâdîsı Aḥmed b. Ebî 'İmrân'ın (öl. 280/893), Ebû Yûsûf'un öğrencisi Bîşr b. el-Velîd'den (öl. 238/852) ders aldığını hatırlatmak gerekir. ʿAḥāwī'nin, hadis anlayışında, Irâk Hanefî ekolü ile hocaları İbn Ebî 'İmrân ve Bekkâr b. Kuteybe (öl. 270/883) üzerinden kurduğu yakın irtibatı oldukça belirleyici olmuştur. ʿAḥāwī ayrıca, Mısır doğumlu ilk büyük Hanefî faḳîh olarak da bilinmektedir.¹⁵

ʿAḥāwī, ihtilâflı rivayetler için kullandığı *teḍâd* kavramı ile prensip itibariyle görüşteki bir teâruzu kasteder. Usulcülerin her iki rivayetinin de delil olma özelliğini yitireceği (*tesâḳut*) anlamında hakiki teâruz durumunu o, daha ziyade teorik anlamda kabul etmektedir.¹⁶ Bir hadisçi için *tevaḳḳuf* anlamına gelecek bu duruma dair *Müşkil*'inde sadece bir örneğe denk gelinmiştir. ʿAḥāwī bir hadisin iki farklı yorumu arasındaki tearuzu ele aldığı bu örnekte, bâlig olmamış bir çocuğun yetişkinlere imamlık yaptığından bahseden rivayet, ilgili uygulamanın Hz. Peygamber tarafından teyid edilmediği ve bunun sadece sahabenin şahsi uygulaması olabileceği gerekçesiyle ne bunu kabul eden Şâfiîler, ne de reddeden Hanefîler lehine bir delil sayılabileceğini belirtmiştir.¹⁷ Ayrıca ʿAḥāwī, tearuzlu

¹² Hasan Abdullhamîd Abdullhakîm, "*Menhecû't-Ṭaḥâvî fî defî'l-te'ârûḍi min hilâl Şerhi müşkili'l-âsâr* (Mekke: Ümmü'l-Ḳurâ, Külliyyetü's-Şerî'â ve'd-Dirâsâti'-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001), 149, 235.

¹³ Bk. Aḥmed b. Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Asḳâlânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh ve Nuketi'l-İrâkî, thk. Mâhîr Yâsîn el-Fahl* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013), 571-603; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî, thk. Muḥammed b. Abdillâh eş-Şibrâvî* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2010), 227-230; 467-478; Sümeyye Şehide Sağır, *Müteânz Hadisler Arasındaki Tercih Sebepleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11-80.

¹⁴ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsufun Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011), 44, 45.

¹⁵ Nurit Tsafir, "Abû Ja'far al-Ṭaḥâwî (d. 321/933)", *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, ed. Ousama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spectorsky (Leiden: Brill, 2013), 125 vd.

¹⁶ Abdullâh b. Aḥmed İbn Kudâme el-Maḳdîsî, *Ravḍatu'n-nâzir ve cümnetu'l-munâzir*, thk. Abdulazîz A. es-Sa'îd (Riyad: b.y. 1399/1979), 1/372; Şükrü Özen, "Teâruz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tearuz> (15.12.2020); Ulrich Rebstock, Eİ² edisyonuna *terciḥ* (tarḡîḥ) maddesinin dahil edilmesi gerektiği yönündeki teklifinin başarısızlıkla sonuçlandığını belirtmektedir. Bk. Ulrich Rebstock, *Abwâgen als Entscheidungshilfe in den usul al-fiqh, Die Anfänge der tarḡîḥ-Methode bei al-Ġaṣṣâs, Der Islam* 80, 111.

¹⁷ ʿAḥāwī, *Müşkil*, 10/124; ʿAḥāwī, her yönüyle eşit iki tearuzlu rivayetinin hükümlerinin kalkacağını, birini bırakıp diğeri lehine hüküm verilemeyeceğini, ilgili konuda sanki hiç hadis yokmuş gibi davranılacağını ifade eder. Bk. ʿAḥāwī, *Müşkil*, 10/107 vd.

rivayetlerde her iki rivayetin de nâsiḥ ve mensûḥ olma ihtimalinin eşit sayılması durumunda her iki rivayetin hükmünün de kalkacağını, bunların yerine kıyasa başvurulacağını söyler.¹⁸

Taḥâvî'nin ihtilâflı rivayetlerin çözümünde genel itibarıyla *cem'*, *nesh* ve *terciḥ* sıralamasını takip ettiği görülmektedir. Biz de bu sıralamayı çalışmamıza esas alacağız. O, iki rivayetin sahih olması durumunda normal şartlarda her birini farklı bir bağlama taşıyarak *cem'* etmenin mümkün olduğu genel prensibinden hareket eder. *Nesh* ve *terciḥ* metodlarını *cem'*in önüne almak, Taḥâvî'ye göre *cem'* ile aralarındaki ihtilâf giderilebilecek iki rivayetten birini *nesh* ya da *terciḥ* sebebiyle hükümsüz sayma anlamına gelmektedir. Bu gözlemimizi, onun *Müşkil*'de ele aldığı teâruzlu rivayetler arasında 127'sinde *cem'*, 54'de *nesh* ve 28'inde *terciḥ* metodunu takip etmiş olması da desteklemektedir.¹⁹ Taḥâvî'nin hadisçiler arasında yaygınlık kazanmış olan *cem'*, *nesh* ve *terciḥ* sıralaması,²⁰ Hanefî usulcüler arasında hâkim olan *nesh*, *terciḥ* ve *cem'* sıralamasına uymaz.²¹ Buna rağmen Taḥâvî, İbn Abdilber'in (öl. 463/1071) ifadesiyle, "bütün mezheplerin âlimi, Kûfe ekolünün tâbisi" olarak tanınmıştır.²² Rivayetlere yaptığı tevilleri kıyas sonuçları ile desteklemesini ve teâruzlu rivayetler arasında fukahannın fetvasına bakıp bunların arasından daha çok Ebû Ḥanîfe ya da onun öğrencilerinin fetvasına mutabık olan rivayet lehinde tercihte bulunmasını onun Kûfe ekolüne yakınlığının bariz vasıfları arasında saymak mümkündür. Mamafih o, *fukahâu'l-emşâr*'ın²³ fetvaları karşısında tarafsız olmaya gayret göstermiş, yeri geldiğinde Hanefilerin görüşü karşısında görüş beyan etmekten geri durmamıştır.

1. İhtilâflı Rivayetleri Cem' Yöntemiyle Uzlaştırma

Taḥâvî'nin ihtilâflı rivayetler arasındaki sorunu ilk önce *cem'* metodunu uygulayarak gidermeye çalıştığını ve *cem'* metodunu çok ikna edici bulmaması durumunda *nesh*'i değerlendirdiğini onun nazar hadislerine ilişkin yorumlarında görüyoruz. Bunlardan bir kısım rivayetlerde Hz. Peygamber, Sehl b. Huneys'e kendisine nazarı degen Âmir b. Rebi'a'nın abdest suyu ile yıkanmasını tavsiye ederken, diğer rivayetlerde Hz. Peygamber, Sehl için sadece dua etmiş ve yıkanmasını tavsiye etmemiştir. Taḥâvî bu rivayetler arasındaki ihtilâfın ilk ihtimal olarak *cem'* edilebileceğini düşünmektedir. Buna göre Sehl iki

¹⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 10/141.

¹⁹ Hasan Abdullhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 132.

²⁰ Ebû Zekerriya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevi, *et-Taḥrîb ve't-Teysîr*, thk. Muḥammed 'Usmân el-Ḥaşet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1405/1985), 90.

²¹ Bk. Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîrû'l-Ḥâc, *et-Taḥrîr ve't-Tahrîr fi İlmi'l-Uşûl*, nşr. Dâru'l-Fikr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 3/4; Zafer Ahmed et-Tehânevi, *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadis*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Riyad: Mek-tebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1404/1984), 288; Hasan Abdullhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 107; Hanefilerin *nesh*'i öncelleyen bu sistemi kendileri de Hanefî olan Leknevi (ö. 1304/1886) ve İsmail Lütfi Çakan tarafından eleştirilmiştir. Leknevi ve Çakan'ın görüşleri için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 180 vd; Ahmed b. Ali b. Muḥammed İbn Hacer el-Asşalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuḥbeti'l-fiker*, thk. Abdullâh b. Ḍayfullâh er-Raḥîlî (Riyad: y.y. 1422/2001), 97.

²² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, 1/276 vd.

²³ İslâm Dünyasının ilk ilim merkezleri anlamındaki "emşâr" ve bu şehirlerle nisbetle anılan fukahâ için kullanılan "fukahâu'l-emşâr" kavramlarının hadis ilminin hicri ilk iki yüzyıldaki gelişi bağlamında değerlendirmesi için bk. Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 11-17.

defa nazara maruz kalmış olabilir; Hz. Peygamber ona ilk nazarda yıkanmasını tavsiye ederken, ikincisinde sadece dua etmiştir. Ṭahâvî ikinci ihtimal olarak nazara karşı Hz. Peygamber'in ilk önce yıkanmayı emrettiğini, daha sonra bu hükmü nesh ettiğini söyler.²⁴ Ṭahâvî nesh ihtimalini daha güçlü bulur ve Hz. Peygamber'in mu'avvizeteyn sureleri nazil olduktan sonra nazar için yıkanılması hükmünü bıraktığını ve nazar ve benzeri durumlar için bu iki sûreyi ve ilave duaları (ruk'ye) okuduğunu ifade eder.²⁵ Ṭahâvî'nin nesh'i burada ikinci ihtimal olarak değerlendirmesi, onun *cem'* işlemini *nesh'*e öncelemesini göstermesi bakımından önemlidir.

Ṭahâvî'ye göre sahih hadislerin arasında gerçek anlamda bir çelişkinin olması mümkün değildir. Zira kaynağı vahyî bilgi olan hadisler arasında çelişkiden bahsetmek, vahyin yapısına aykırıdır. Ṭahâvî bu görüşünü şu cümlelerle ifade eder:

"Hz. Peygamber'in ümmetine hitabını, akıl sahiplerinin iyi anlaması gerekir. Hz. Peygamber'in ümmetine hitabı onlara dinin sınırlarını, uygulamaları gereken edep kurallarını ve tatbik etmeleri gereken hükümleri göstermeye yöneliktir. Akıl sahibi kişinin Hz. Peygamber'in bu konulardaki ifadelerinde çelişki olmayacağını bilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in bir manayı ifade ederken kullandığı lafızlar, daha önce aynı türden bir anlamı ifade ederken kullandığı lafızlarla farklılık arz edebilir. Kalbine bu iki anlamın birbirine zıt olduğu ya da çeliştiği fikri düşen herkes araştırdığında, zannettiklerinin aksine, bir çelişki olmadığını tespit edecektir. Bu çelişkiyi bazılarının çözememesi, onların ilimlerinin eksikliğiyle alakalıdır. Bazılarının anlamlar arasında sorunu giderememesi, rivayetler arasında hakikaten çelişki olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber'in ifadelerinde çelişki olması Allah Teâlâ'nın şu ayetine²⁶ aykırıdır: 'Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.'²⁷

Ṭahâvî, sahih hadisler ile Kur'an arasında vahyî bilgi olmaları itibari ile ayırım yapmamaktadır. O, sahih hadisler arasında çelişki olmayacağını bazılarına hitaben şöyle ifade eder: "Bazıları Allah Rasûlü'nün hadislerinde zıtlıklar olacağını tevehhüm ediyor. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i 'o, hevasından konuşmaz, bu, ancak vahyedilmiş bir vahiydir. Bunu ona güç ve kuvvet sahibi olan öğretmiştir' ayetleriyle²⁸ vasıflandırmışken, bu nasıl mümkün olur?²⁹

Sünnet-sahih hadis eşleştirmesi ve bunların vahyî bilgi olduğu düşüncesi Ṭahâvî'yi, iki sahih rivayet arasında gerçek bir çelişkinin olamayacağına ve aralarındaki muhtemel ihtilâfların her şeyden önce *cem'* yolu ile çözüleceği kanaatine sevk etmiştir. Ṭahâvî, bundan dolayı bütün enerjisini teâruz eden iki rivayeti hitap ettikleri zaman, mekân, şahıs ve anlam farklılıklarını dikkate alarak iki farklı bağlama hamletmektedir. Ona göre, bağlam farklılıkları uzlaştırıldığında (*cem* ve *tevfik*) teâruz ortadan kalkacaktır. Başka bir ifadeyle

²⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/340.

²⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/340.

²⁶ en-Nisâ 4/82.

²⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/159.

²⁸ en-Necm, 53/3-5.

²⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 4/10; 9/408.

cem‘ işlemi ihtilâflı hadisleri ait oldukları yere koymayı gerektirir.³⁰ Taḥâvî'nin *cem*‘ meto-
duna dair vereceğimiz örnekleri bağlam farklılıklarının *cem*‘i, semantik tahlil yoluyla *cem*‘
ve kıyas yoluyla *cem*‘ olmak üzere üç alt başlıkta değerlendireceğiz.

1.1. Bağlam Farklılıklarının Cem’i

Taḥâvî aralarında ihtilâf tespit ettiği iki rivayeti öncelikle her birini ait oldukları bağ-
lamlara hamletmek suretiyle tevfiik etmeye çalışır. *Tevcih* ya da *haml* diye de isimlendiril-
miş Taḥâvî'nin en sık kullandığı bu metot genel itibari ile iki farklı bağlamı ön görmekte-
dir. Batı dillerinde *aspect* (lat. *aspectus*: yüz, vecih, bakış ve bakış açısı) kelimesi ile bilinen
bir durum ya da haberin değerlendirilmesinde onun farklı yönlerini dikkate alma anla-
mındaki *tevcih* işlemi biz en genel anlamda bağlam farklılıklarının *cem*‘i şeklinde ele ala-
cağız. Farklı zaman, mekân, şahıs gibi unsurların yol açtığı iki bağlam arasındaki irtibatı
sağlayamayanlar Taḥâvî'ye göre Hz. Peygamber'in hadisleri arasında tenakuz olduğunu
zannetmişlerdir. Oysaki Hz. Peygamber'in her ifadesi kendi bağlamında değerlendirildi-
ğinde aralarında bir çelişki olması imkânsızdır. Taḥâvî'nin bu düşüncesini şu rivayetlerin
değerlendirmesinde görmekteyiz.

Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in duasıyla onun karşısında açtığı bürdesini toplar ve
sonra göğsüne bastırır. Ebû Hüreyre, bu olaydan sonra Hz. Peygamber'in hiçbir hadisini
unutmadığını haber verir.³¹ Ancak bu haber Ebû Hüreyre'nin bir dönem rivayet ettiği,
hastalıklarda “bulaşıcılık yoktur” hadisini sonra unutmış olabileceğine dair haberlerle
çalışmaktadır.³² Bu rivayetleri senedleri ile birlikte nakleden Taḥâvî, ilk önce Ebû Hü-
reyre'nin unuttuğundan bahseden rivayetlerin, Hz. Peygamber'in onun için yaptığı dua-
sından önce olabileceğini söyler. Taḥâvî daha sonra Ebû Hüreyre'den bu rivayeti Saîd b.
Müseyyeb'den başkası nakletmiş mi diye araştırır ve A‘rec'in (öl. 117/735) rivayetini tespit
eder. A‘rec'in rivayetine göre Ebû Hüreyre'nin unutmaması, sadece onun bürdesini Hz.
Peygamber'in önünde açtığı zaman ve Hz. Peygamber'in o esnadaki sözleri için geçerlidir.
Taḥâvî, rivayet farklılıklarında İbn Müseyyeb'in aleyhine, A‘rec lehine karar verirken bir
akıl yürütme yapmaktadır. O, bunun için Ebû Hüreyre'nin “Abdullah b. ‘Amr’ın kendisin-
den daha fazla hadis bildiği, çünkü Abdullah b. ‘Amr’ın hadisleri ezberlediği ve yazdığı,
ancak kendisinin sadece ezberlediği”³³ şeklindeki rivayeti esas alır ve “hadislerin taham-
mülünde ezber ve yazmanın birlikte yapılması, hadisi sadece ezberlemeden daha meşak-
katlidir” tespitinde bulunur. Bu durumda şayet Ebû Hüreyre duyduğu hadisleri unutmamış
olsa onun bu kolaylık sebebiyle toplamda hadisi Abdullah b. Amr’ın hadisinden daha
fazla olması gerekirdi. Ancak durum Taḥâvî'ye göre aksini göstermektedir. Taḥâvî, Abdul-
lah b. Amr’ın hadislerinin Ebû Hüreyre'nin hadislerinden daha fazla olduğunu söyleyerek,
A‘rec'in rivayeti lehine karar verir.³⁴ Taḥâvî, bu değerlendirmesinde Ebû Hüreyre'nin en
fazla hadis rivayet eden sahâbî olduğu gerçeğine muhalif düşmüştür.

³⁰ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 194.

³¹ Buḥârî, “İlm”, 42 (No. 119).

³² Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh İbn Hibbân*, tertib eden Alaeddîn Alî Balbân, thk. Şu‘ayb
el-Arnâvût (Beyrut: Risâle, 1408/1988), 13/482 (No. 6115).

³³ Buḥârî, “İlm”, 39 (No. 113).

³⁴ Taḥâvî, *Müşkil*, 4/356 vd.

Anlamca birbirleri ile çelişen iki hadis arasını, onları farklı bağlamlara hamletmek suretiyle yapılan birleştirme/*cem'* metodunu Ṭahâvî'nin duran hayvanın sırtında hutbe vermeyi yasaklayan hadislerle, Hz. Peygamber'in veda hutbesinde hayvanın sırtında hutbe verdiğinden bahseden hadisler arasını tevfik etmesinde de görüyoruz. Buna göre hayvanın üzerinde hutbe irad etme yasağı buna ilişkin bir zaruret olmadığı durumla alakalıdır. İkinci rivayet ise kalabalıklara sesini daha iyi duyurma ihtiyacına yönelik zaruri bir durum için geçerlidir.³⁵ Ṭahâvî, aynı şekilde Hz. Peygamber'in "önünden ye" tavsiyesini, bir tabaktan birçok kişinin yediği durumla, "Hz. Peygamber'in tabağın içini ekmeği ile sıyırmasından" bahseden rivayetleri ise, bir tabaktan sadece bir kişinin yemesi durumu ile açıklar.³⁶

Ṭahâvî, rivayetler arasını tevfikte Hz. Aişe'nin istidrâkine de başvurur. O, "uğursuzluk kadında, atta ve evdedir"³⁷ rivayetini belli sayıda sahabeden nakleder ve Hz. Aişe'nin bu rivayete itiraz ettiğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber bu ifadeyle sadece cahiliye ehli insanların böyle düşündüğünü söylemiş ve kendisi bu kanaatte olmamıştır. Ṭahâvî, Hz. Aişe'nin bu ilavesini diğer sahâbîlerin kaçırması olabileceğini ve bu konuda Hz. Aişe'nin hıfzına güvenmenin daha doğru olacağını söyler. Ṭahâvî bu görüşünü uğursuzluk ve kuşların uçuş yönüne bakarak işleri tayin etmeyi (eṭ-ṭıyaratu) yasaklayan diğer hadislerle desteklemektedir.³⁸ O, "veled-i zina, üçün en şerlisidir"³⁹ hadisini açıklarken de yine Hz. Aişe'nin istidrâkine başvurur ve Hz. Peygamber'in bu ifadeyi kendi dönemindeki belli bir veled-i zinaya yönelik söylediğini, bu ifadenin bütün veled-i zina olanları kapsamadığını belirtir.⁴⁰

Ṭahâvî'nin *cem'* metodunu Hz. Ali'nin ikinci namazını kılması için batan güneşin yeniden geri döndürüldüğünden bahseden *reddü's-şems* hadisine karşı tutumunda da görüyoruz. Ṭahâvî bu rivayetin ravilerini teker teker inceledikten sonra hadisin sıhhatine karar verir. Ancak bu rivayet sahih kabul ettiği başka bir rivayetle çelişmektedir. İkinci rivayette Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in vefatına denk gelen güneş tutulmasını, bu vefat sebebine bağlayan Ebû Hüreyre'ye "Yûşa hariç güneş hiç bir insan sebebiyle tutulmamıştır." demektedir. Ṭahâvî iki sahih rivayetin arasındaki ihtilâfı "güneş tutulması rivayetinde söz konusu olan güneşin batmasının engellenmesi iken, reddü's-şems hadisinde batan güneşin yeniden getirilmesi söz konusudur ve dolayısı ile ikisi arasında bir teâruz yoktur" değerlendirmesini yapar.⁴¹ Bu ikinci rivayetin "Yûşâ b. Nûn hariç, güneş hiç kimse için geri döndürülmedi" tarihini ise Ṭahâvî, "bu Hz. Peygamber'in zamanında güneşin geri döndürülmeyeceği anlamına gelmez" şeklinde tevîl eder.⁴² Ṭahâvî'nin sonraki yüzyıllarda

³⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/35.

³⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/151.

³⁷ Buḥârî, "el-Cihâd ve's-Siyer", 47 (No. 2858).

³⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/252.

³⁹ Ebû Dâvûd, "İtk", 12 (No. 3963).

⁴⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/366; „Ṭahâvî, bu ve "veled-i zina cennete giremez" rivayetlerinde ifade edilen veled-i zina'nın 'zinayı ilerde alışkanlık haline getirecek bir kimse' olarak da yorumlanabileceğini belirtir. Bk. Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/375.

⁴¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/96.

⁴² Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/96.

İbnu'l-Cevzî tarafından “hiç şüphesiz uydurma bir rivayettir” şeklinde reddedilen⁴³ *reddü'ş-şems* rivayetini geçerli saymasının sebebi, rivayetin senedinin kendince sahih olması yanında onun bunu Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak teorik anlamda inkâr edilemez görmesinde yatmaktadır.⁴⁴ O, bu görüşünü güneşin benzer şekilde diğer Peygamberler için de geri döndürüldüğüne dair rivayetlerle destekler. Ṭahâvî'ye göre *reddü'ş-şems*, Peygamberliğin en değerli alametlerindendir ve her ilim ehlinin bu hadisi çok iyi bilmesi gerekir.⁴⁵

Ṭahâvî, “Kisradan başka Kisra olmayacak, Kayser'den başka Kayser olmayacak”⁴⁶ rivayeti ile Bizanslılar'ın kendi yaşadığı dönemde halen hükümran olması gerçeği arasında bir zıtlık mülahaza eder ve çözümünü rivayette geçen Kisra ile Kayser'in durumlarının farklı bağlamlarda değerlendirmesinde bulur. Ṭahâvî rivayetin tevili için önce hocalarına başvurur. Hocalarından İsmâ'îl b. Yahyâ el-Müzenî (öl. 264/877), İmâm eş-Şâfiî'nin bu hadisi Şam'ın fethi ile Kayser kalmayacak, Irak'ın fethi ile Kisra kalmayacak şeklinde tevil ettiğini aktarır. İmâm Şâfiî'ye göre hadis, Şam'daki Kayser hükümranlığından ve Irak'taki Kisra hükümranlığından bahseder ve Irak dışında hala devam eden Rum hâkimiyeti hadisin anlamıyla çelişmez.⁴⁷ Ṭahâvî, bu tevili çok ikna edici bulmamış olacak ki, bu defa Mısır'ın büyük hanefî âlimi ve hocası Aḥmed b. Ebî İmrân'a (öl. 280/893) başvurur. Aḥmed b. Ebî İmrân, Kisra'nın hâkimiyetinin mutlak anlamda yok olduğunu ve kıyamete kadar tekrar gelmeyeceğini, Kayser'in ise hâkimiyetinin hâlâ devam ettiğini ancak kıyametten kısa bir zaman önce hâkimiyetinin kaldırılacağını ve kıyamete kadar bir daha tekrar gelmeyeceğini söyler. Ṭahâvî, hocasının bu tevili “Rumlar çıkartılmadan kıyamet kopmaz” rivayeti ile destekler. Ṭahâvî'ye göre söz konusu rivayette Kisra ile Kayser'in hükümranlıklarının aynı zamanda değil, farklı zamanlarda yok olacağı kastedilmiştir. Kisra'nın hükümranlığının daha önce yok olması, onun Hz. Peygamber'in gönderdiği İslam'a davet mektubunu yırtmasıyla, Kayser'in hükmünün tehir edilmesi ise Hz. Peygamber'e iltifat etmiş olması ile alakalıdır. Ṭahâvî, bu yorumu İmâm eş-Şâfiî'nin yorumundan daha ikna edici bulur. Çünkü ilk yoruma göre Kayser'in hükümranlığı, sadece Irak'la sınırlandırılmıştır, Irak dışındaki Kayser hükümranlığı değerlendirme dışı bırakılmıştır.⁴⁸ Ṭahâvî, Kayser'in hükümranlığının sonraki zamanlarda yok olacağı yorumunu, o dönemde Rumların başkenti olan “İstanbul'un fethinin kıyamet öncesi gerçekleşeceği” rivayetleri ile desteklemiş olsa da,⁴⁹ asıl sebep Ṭahâvî'nin yaşadığı dönemde Bizanslılar'ın hâlâ ayakta olmasıdır. Bu somut gerçek karşısında Kayser'in hükümranlığının yok oluş zamanı ile Kisra'nın yok oluş zamanı arasında ayırım yapılmış ve Kayser'in durumu ilgili rivayetlerin desteğiyle kıyamet

⁴³ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahmân Muḥammed 'Üsmân (Medine: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1386/1966), 1/356.

⁴⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/96.

⁴⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/97.

⁴⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/444; Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsne'd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Risale, 1421/2001), 12/449 (No. 7478).

⁴⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/446.

⁴⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/449.

⁴⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/450; Hadis için bk.; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Fiten ve Eşrâtu's-Sâ'ati”, 12 (No. 2900).

öncesi ileri bir zamana havale edilmiştir. Ayrıca ʿAḥāwī, hadiste geçen “o ikisinin hazineleri Allah yolunda infak edilecektir” ifadesinin Kısrâ için gerçekleştğini ancak Kayser için henüz gerçekleşmediğini söyler ve ekler: “Rasûlullah'ın sözü, Allah'tan gelmektedir ve Allah vadine muhalefet etmez.”⁵⁰

1.2. Semantik Tahliller Yoluyla Cem'

ʿAḥāwī, rivayetler arasında görünüşteki teâruzun kimi zaman bazı kelimelerin tam anlaşılmasından kaynaklandığını ifade eder. Bunları gidermenin yolu kelimelerin gerçek anlamlarını bulmaktan geçer. ʿAḥāwī'nin bu filolojik tahliller için esas aldığı kaynaklar arasında hocası Alî b. Abdulazîz vasıtasıyla icazet yoluyla iktibas ettiği Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) *Garibu'l-ḥadîs*'i,⁵¹ Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824) *Mecâzu'l-Ḳur'ân*'i ile Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Me'ânu'l-Ḳur'ân*'ı dikkat çekmektedir.

ʿAḥāwī, namazda Fatiha'nın okunmasının farz olup olmadığına dair rivayetlerin değerlendirilmesinde “*ḥidâc*” kelimesinin semantik tahlilinden hareket eder. Buna göre “içinde ümmü'l-Ḳur'ân okunmayan her namaz *ḥidâc*'dir”⁵² rivayetinde geçen *ḥidâc* kelimesi yaratılışında ya da anne karnında kalma süresinde noksanı olan anlamına gelmektedir. *Ḥidâc*'in noksan olma anlamından, namazda Fatiha'yı okumamak namazı eksik kılar, ancak geçersiz kılmaz hükmünü çıkarır. ʿAḥāwī bu görüşünü rükûda imama yetişen bir kişinin Fatiha'yı okumadığı halde o rekâtı kılmış sayılacağı genel kabulü ile de destekler. “Bu durumda Fatiha'sız rekât zorunluluk dolayısıyla okunmamıştır”, şeklindeki itiraza şöyle cevap verir: “Zorunluluk bir farzı iskat etmez, kişi rükûda imama yetişse de kısa da olsa farz olan kıyâmı yapması şart koşulmuştur. Bu durumda Fatiha'nın da okunması şart olması gerekirken, şart sayılmaması Fatiha'sız namazın yok sayılmayacağını gösterir.” ʿAḥāwī, Fatiha'nın namazda farz olmadığını Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında Hz. Ebû Bekr'in kıldıracağı namaza ancak Hz. Ebû Bekr'in kiraatini tamamladıktan sonra katıldığını bildiren rivayetle de destekler.⁵³ ʿAḥāwī'nin, bu bağlamda “*ḥidâc*” kelimesinin yer almadığı “Fatiha okumayanın namazı yoktur”⁵⁴ şeklindeki daha sarîh rivayetlere yer vermemesi dikkat çekicidir.

ʿAḥāwī'nin *Müşkil*'de rivayetler hakkında yaptığı açıklamaları, farazi bir kişinin “*fe in kâle kâilun*” şeklindeki muhalif sorularına cevapları tarzındadır.⁵⁵ Mescid-i Haram ile Mescid-i Aksa arasındaki kırk senelik bir zaman farkından tam olarak ne kastedildiğine yönelik açıklaması da böylesi bir muhalif soruya cevap niteliğindedir. Buna göre Hz. Peygamber, Ebû Zerr'in, ilk mescid olan “mescid-i haram” ile daha sonra kurulan “mescid-i aksâ” arasında ne kadar zaman farkı olduğu sorusuna “kırk sene” cevabını vermiştir.⁵⁶ ʿAḥāwī

⁵⁰ ʿAḥāwī, *Müşkil*, 1/449.

⁵¹ ʿAḥāwī, *Müşkil*, 9/83.

⁵² Muslim, “Şalât”, 11 (No. 395).

⁵³ ʿAḥāwī, *Müşkil*, 3/133; hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, Müsne'd, 1/356, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, 1430/2009), “İkâmetu's-Şalâti ve's-Sünneti Fihâ” (No. 1235).

⁵⁴ Buḥârî, „Ezân“, 95 (No. 756).

⁵⁵ ʿAḥāwī, *Müşkil*, 2/168.

⁵⁶ Buḥârî, “Eḥâdîsu'l-Enbiyâ”, 11 (No. 3366), Muslim, “el-Mesâcid ve Mevâdî'u's-Şalât”, 1 (No. 520); ʿAḥāwī, *Müşkil*, 1/109.

bu rivayete şu şekilde itiraz edildiğini nakleder: “Mescid-i Haram’ın bânisi Hz. İbrahim, Mescid-i Aksâ’nın bânileri ise Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman’dır. Hz. İbrahim ile Hz. Davud ve Hz. Süleyman arasında (kırk sene değil) yüz yıllar vardır. “Tahâvî, bu soruya hadiste geçen kelimenin “وضع” olduğu ve bunun ilk defa inşa edilmeye delalet ettiği şeklinde cevap verir. Hz. Davud ve Hz. Süleyman ise Mescid-i Aksâ’nın sâdece bânileridir, yani daha önce inşa edilmiş mescidi onlar tekrar inşa etmişlerdir. Buna göre Hz. İbrahim ile Mescid-i Aksâ’yı ilk defa inşa edenler arasında kırk yıllık zaman farkı olması kabul edilebilir bir durumdur ve hadiste bir çelişki yoktur.⁵⁷ Taḥâvî, bu cevabının ardından hadislerin yorumlanmasında takip edilmesi gereken Hz. Ali’ye nispet ettiği genel bir prensibe dikkat çeker: “Size Rasûlullah’tan bir hadis nakledildiğinde, onu en kolay, takvaya ve hidayete en uygun anlamıyla yorumlayın.”⁵⁸

Taḥâvî, “Kur’ân’la tegannî yapmayan bizden değildir”,⁵⁹ rivayetinin anlamı hakkında iki farklı görüş olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinde göre rivayet “kim Kur’an’ı sesini güzelleştirerek okumazsa bizden değildir” anlamına, diğerine göre ise “kim kendini sadece Kur’an’a adayıp başka şeylerden uzak durmazsa bizden değildir” anlamına gelmektedir.⁶⁰ Taḥâvî konuyla alakalı destekleyici rivayetleri serdettikten sonra bu iki görüşten hangisinin daha isabetli olduğunu müzakereye başlar. Rivayetdeki “bizden değildir” ifadesinin, bir yerme-kınama anlamı taşıdığına, oysaki Kur’an’ı sesi güzel olmadığı için güzel sesle okuyamayanların zemmedilemeyeceğine işaret ederek ikinci anlamın daha doğru olduğunu belirtir.⁶¹

1.3. Kıyas Yoluyla Cem^c

Taḥâvî, birbirleriyle anlamca çelişen iki rivayeti, kimi zaman genel kabul görmüş bir üst prensibe kıyas yaparak çözmeye çalışır. O, kıyası hem *cem^c* hem de *terciḥ* metodunda uygular. Aşağıdaki örneklerde Taḥâvî’nin kıyas yaparak teâruzlu iki rivayet arasını nasıl tevfiik/cem ettiği görülmektedir.

Rivayetlerde Hz. Peygamber’in, akrep ve benzeri zehirli hayvanların sokmasına karşı ashabına dua öğrettiği nakledilmekte ve bunların bir kısmında bu duayı okuyanın o geceden sabaha kadar korunmuş olacağı belirtilirken,⁶² diğer bir kısmında bu duayı okuyan yolcuların, bulunduğu yeri terk edip tekrar yoluna çıkana kadar korunacağı bildirilmektedir.⁶³ Buna göre duanın koruma süresi mukim olan kimse için sabaha kadar sürerken, yolcu için onun gecelediği yerden tekrar yoluna çıkacağı zamana kadar uzun tutulmuştur. Taḥâvî bu rivayetlerde bir çelişki olmadığını, yolcunun namazı ile mukimin namazı arasındaki farka kıyas yaparak açıklar. Yolcu, nasıl mukimin namazı ve

⁵⁷ Taḥâvî, *Müşkil*, 1/110.

⁵⁸ “إِذَا حَبِطْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَبِطًا فَطَلُّوا بِرَسُولِ اللَّهِ أَهْنَاءَ وَأَتَقَاءَ وَأَهْدَاءَ”, Taḥâvî, *Müşkil*, 1/110

⁵⁹ Buhari, “Tevhîd”, 44 (No. 7527).

⁶⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/349

⁶¹ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/353.

⁶² Muḥammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, Sünen, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “el-İsti’âze”, 1 (No. 3604).

⁶³ Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, thk. Ḥabîburrahmân el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983), 5/166 (No. 9260); Muslim, “Zikr ve'd-Duâ ve't-Tevbe ve'l-İstifâr”, 16 (2708).

orucu karşısında bir takım kolaylaştırmalara sahipse, Hz. Peygamber'in yolcu için bu duanın daha uzun süre geçerli olacağını söylemesi, yolcuya verilmiş benzer kolaylaştırma olarak görülmesi gerekir.⁶⁴

Ṭahâvî'nin belli konularda hanefilerin görüşüne uygun rivayeti öncelediğini onun "baskı altında boşama ve köle azad etmek yoktur"⁶⁵ rivayetine getirdiği yorumda görüyoruz. Ṭahâvî, bu rivayeti Buhârî'nin *Târîḥ*'inden aynı ifadelerle nakleder ve rivayeti senedi bakımından makbul görür. Kelime anlamı itibari ile eşini boşamaya ya da kölesini azad etmeye zorlanan bir kişinin boşamasının ve azadının geçerli olmadığı şeklinde anlaşılmış bu rivayeti Ṭahâvî şöyle yorumlamaktadır. "Zorlama ile kölesini azad edenler, Allah Teâla'nın istemediği şekilde köle azad edenlerle bir tutulmayacaklardır. Zorlama ile eşlerini boşayanlar, eşlerini hayızlı oldukları dönemde ya da bir defada üç talakla eşini boşayanların günahına uğramayacaklardır."⁶⁶

Ṭahâvî, her ne kadar bu yorum öncesi rivayet hakkında derin teemmülde bulunduğu ve vardığı en iyi sonucun bu olduğu yönünde samimi düşüncelerini paylaşa da⁶⁷ onun söz konusu rivayete böylesi zorlama bir yorum yapmasının sebebi, bu rivayeti sıhhati bakımından reddedememesi ile açıklanabilir. Tahavî sahih bir rivayet ile hanefilerin "zorlama esnasındaki boşamayı" kabul eden görüşleri arasındaki bu teâruzu, rivayeti hanefilerin görüşüne uygun tarzda tevil etmek suretiyle gidermeye çalışır. O, vardığı sonucu boşama ve köle azadı ile doğrudan alakalı olmayan başka bir rivayete şöyle kıyas yapar. Ṭahâvî'nin ilk rivayete nisbetle "isnadı daha güzel, ravileri daha tanınmış ve manası daha açık"⁶⁸ diye nitelediği bu rivayette sahâbi Huzeyfe b. Yeman, babası Huseyl ile birlikte Medine'ye gelirken yolda Kureyşliler'le karşılaştıklarını ve kendilerini ölümle tehdit eden Kureyşliler'e Medine'ye gittiklerinde Hz. Peygamber'in yanında savaşa katılmayacaklarına dair yemin ederek söz verdiklerini belirtir. Hz. Peygamber "onları rahat bırakın, onların Kureyşliler'e verdiği söze bizim de riâyet etmemiz lazım"⁶⁹ der ve Huzeyfe ve babası Bedir savaşına baskı altında verdikleri sözden dolayı katılamazlar. Ṭahâvî bu rivayette müşriklere tehdit altında verilen söze Hz. Peygamber'in riâyet ettiğini söyleyerek bunun zorlama sebebi ile yapılan boşamanın ve köle azadının geçerliliğine delalet ettiğini belirtir.⁷⁰

2. Rivayetlerdeki İhtilafı Nesh İle Giderme

Ṭahâvî'nin *cem'*, *nesh* ve *tercîh* sıralamasını her zaman sistematik olarak takip etmediği görülmektedir. O her ne kadar tearuzlu rivayetleri daha çok *cem'* metodu ile açıklamaya gayret etmiş olsa da onun bunu rivayetler arasında *nesh* olup olmadığını araştırmadan yaptığını söylemek ya da *cem'* ile aralarını uzlaştıramadığı rivayetleri ikinci aşamada

⁶⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/29.

⁶⁵ Ebû'l-Hasan Âlî b 'Umer ed-Dâraquṭnî, *Sünen*, thk. Şua'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Risale, 1424/2004), 5/35 (No. 3988).

⁶⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/128.

⁶⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/126.

⁶⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/126.

⁶⁹ Müslim, "Cihâd", 35 (No. 1787).

⁷⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/128.

nesh ile açıklamaya çalıştığını söylemek her zaman mümkün gözükmemektedir. Bunu onun bazı rivayetler arasındaki tearuzlar için her hangi bir açıklama yapmadan direkt neshin varlığından söz etmesinde görüyoruz. Örneğin Hz. Peygamber'in "bütün yılanları öldürün" emri ile evlerde bulunan yılanları bundan muaf saymasını Ṭahâvî ilk önce *nesh* işlemi ile açıklamış, rivayetlerin iki farklı bağlam çerçevesinde değerlendirmek gibi bir *cem'* işlemine başvurmamıştır.⁷¹ Ṭahâvî'nin neshi *cem'*den önce ele alan tutumunu arazilerin ortak ekimine (müzâra'a) ilişkin rivayetlerde de görüyoruz. O müzâra'a'nın yasaklanıp yasaklanmadığına dair rivayetleri değerlendirirken Hz. Peygamber'in bunu Hayber'de uyguladığı ve bu konuda bir nehiy ya da nesh varid olmadığını değerlendirmelerinin hemen başında zikreder ve sonra *cem'* metoduna yönelir.⁷² Bu örnekte o, rivayetler arasındaki tearuzu giderirken aralarındaki bir *nesh* ihtimalini, *cem'* ve *tercîh* girişiminden önce değerlendirmektedir. Ṭahâvî'nin *cem'*i, *nesh*'den önce değerlendirmesi, nesh konusunda kesin bilgiye sahip olmadığı ya da *nesh*'in tespitinin de yoruma açık olması durumları için söz konusudur.

Nesh'in tespiti için o, bazı durumlarda fuqâhânın ilgili konudaki uygulamasını delil gösterir. Ṭahâvî, Mekke'nin Allah Teâlâ tarafından, Medine'nin ise Hz. Peygamber tarafından harem bölge ilan edildiğine dair rivayetleri naklettikten sonra Medine'de harem şartlarına uymamanın cezasının ne olduğu sorusuna cevap arar. Sa'd b. Ebî Vakğâs'ın rivayetine göre Hz. Peygamber Medine'de avlanan ve ağaç kesen insanların elinden ceza olarak üzerlerindeki elbiselerin (*seleb*) alınmasını söylemiştir ve Sa'd bunu hayatında tatbik etmiştir. Ṭahâvî, böylesi bir cezayı İslam beldelerindeki fetva sahibi fukahânın ve kendilerinden ilim alınan Mekke, Medine ve bu iki şehrin dışındaki ulemanın uygulamadıklarına dayanarak reddeder. Ṭahâvî'ye göre ulemanın bu cezayı uygulamamadaki icması, bu cezanın nesh edildiğine delalet eder. Çünkü onlar sözlerinde ve rivayetlerinde kendilerine güvenilen, Hz. Peygamber'in hiç bir sözünü terk etmeyecek güvenilir bir çoğunluktur. Ṭahâvî, bu şekilde fuqâhânın uygulamasını esas alarak Sa'd b. Ebî Vakğâs'ın rivayetindeki hükmü mensuh saymıştır.⁷³

Ṭahâvî, Hz. Peygamber'in Allah'tan başkasının üzerine yemin etmeyi yasakladığına dair rivayetlerle⁷⁴ sahabenin babaları üzerine yemin ettiklerini nakleden rivayetlerin görünürde çeliştiğini belirtir.⁷⁵ O, bu iki rivayet arasında nâsih-mensûh ilişkisi olduğunu ve çelişki olmadığını ortaya koyar. Buna göre Allah'tan başkasının üzerine yemin edilmesi hükmünü nesh eden rivayet şöyledir: "Bir Yahudi âlimi, Hz. Peygamber'e gelir ve "Ya Muhammed siz çok iyi bir topluluksunuz ancak Allah'a şirk koşmanız olmasa!" der. Hz. Peygamber, "Sübhânallâh" deyip teaccübünü belirtmesi üzerine Yahudi, "siz yemin ettiğinizde, "Kabe'ye yemin olsun diyorsunuz" der, Hz. Peygamber de belli bir müddet beledikten sonra "yemin eden kişi Kabe'nin Rabbi'ne diye yemin etsin" hükmünü verir."⁷⁶

⁷¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/378.

⁷² Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/107.

⁷³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/288.

⁷⁴ Müslim, "Eymân", 1 (No. 1646).

⁷⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/286.

⁷⁶ İbn Hânel, *Müsned*, 45/43 (No. 27093).

Ṭahâvî, bu rivayet yardımıyla nâsih olan hükmün Allah'ın dışında kimseye yemin edilme-yeceği hükmü olduğunu istinbat eder.⁷⁷

Rivayetlerde cenaze namazına katılan cemaatin ölen kişiye şefaathı olacağı, ancak bu cemaatin en az kaç kişiden oluşması gerektiği kırk ve yüz şeklinde birbirinden farklı nakledilmiştir.⁷⁸ Kırk kişiden bahseden rivayetin yüz kişiden bahseden rivayeti nesh ettiğini savunan Ṭahâvî'ye muhalifi şu soruyu yöneltir: "Neden böyle bir nesh hükmünde bulundun? Yüz kişiden bahseden Hz. Aişe'nin ve Ebû Hüreyre'nin rivayeti, kırk kişiden bahseden İbn Abbâs'ın rivayetinden daha sonra gelmedi mi?" Ṭahâvî *Müşkil*'inde teâruzların uzlaştırılmasına yönelik cevaplarına başlarken sürekli kullandığı "buna cevabımız Allâh'ın tevfiği ve inayetiyle şöyledir" ifadesini tekrarlayarak yanıt verir: "Kırk kişinin şefaathı sebebiyle bir iyilikte bulunmak, sonra bu iyilikten geri dönmek Allah Teâlâ'nın şânına terstir. Yüz kişi deyip, sonra kırka düşürmekte kullarına karşı bir kolaylaştırma vardır."⁷⁹ Ṭahâvî, burada nâsih rivayeti tespitinde, neshin bir ceza olmaması durumunda, daima bir kolaylaştırma getireceği prensibinden hareket etmiştir.

Râvînin rivayet ettiği hadisin hükmüne aykırı hareket etmesini Ṭahâvî, Hz. Aişe örneğinde başlangıçtaki hükmün nesh edilmesi şeklinde yorumlar. O, kadınların altın takınmalarının caiz olup olmadığı konusunda Hz. Aişe'nin rivayetine yer verir. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin elinde altın bir takı görmüş ve bunları çıkartıp gümüş takı takmasını ve safran ile sarıya boyamasını söylemiştir.⁸⁰ Ṭahâvî, rivayetlerde Hz. Aişe'nin kız kardeşinin kızlarına altın takılar taktığını rivayet eder.⁸¹ Hz. Aişe'nin bu uygulamasını Ṭahâvî, bir önceki altın takının kadınlara yasaklandığına dair hükmün nesh edilmesi olarak değerlendirir.⁸²

Ṭahâvî, rivayetler arasında nâsih-mensûh ilişkisini belirlemede hangi rivayetin önce hangisinin sonra söylendiğini tespit edemediği zaman akıl yürütmekte ve ihtimallerden hareket etmektedir. Bu durum onun ayakta veya oturarak su içmenin gerekliliğine dair rivayetleri değerlendirmesinde dikkat çekmektedir. Hz. Ali'den nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in ayakta su içtiği nakledilirken, Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığını bildirmektedir. Ṭahâvî bu iki grup rivayetleri senetleri ile birlikte zikrettikten sonra ayakta su içme yasağının Hz. Peygamber'in nihai hükmü olduğunu şöyle ifade eder: "Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğini gösteren rivayetler muhtemelen Hz. Peygamber'in ayakta su içmenin insan vücuduna zarar vereceği bilgisine vakıf olmadan önceki zamana aittir. Hz. Peygamber ayakta su içmenin zararına vakıf olmadan önce bunu mübah saymış, izin vermiştir. Ancak ayakta su içmenin zararını öğrendikten sonra ümmetine şefkat eseri olarak ve onların

⁷⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/294-295.

⁷⁸ Müslim, "Cenâiz", 18, 19 (No. 947, 948).

⁷⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 1/247.

⁸⁰ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu'l-Maḥbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Zine", 39 (No. 5143).

⁸¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/299.

⁸² Ṭahâvî, *Müşkil*, 12/299.

yararını gözetmek maksadıyla bunu yasaklamıştır.”⁸³ Taḥâvî, bu yasağın haram niteliğinde değil, sadece mekruh olduğunu ifade eder.⁸⁴

Vücut bakımına yönelik fitrat unsurlarının rivayetlerde üç, beş ve on şeklinde farklı nakledildiğini⁸⁵ belirten Taḥâvî bunların arasında bir çelişki olmadığını şöyle ifade eder: “Hayır burada bir çelişki yoktur. Çünkü fitratın önce üç unsurdan müteşekkil olması ve sonra Allah Teâlâ'nın onu beşe ve daha sonra ona çıkartmış olması caizdir.”⁸⁶ Taḥâvî burada rivayet farklılıklarını, ravi tasarrufu ya da Hz. Peygamber'in farklı durumlarda farklı ifadelerde bulunduğu gibi tahliller yapmak yerine, bu rivayetlerdeki ihtilâflı rakamları, Allah Teâlâ'nın bunları tedrici olarak arttırması şeklinde değerlendirir.⁸⁷ Taḥâvî kimi konularda *nesh'*in vuku bulup bulmadığına dair her hangi bir delile ihtiyaç hissetmeksizin rivayetlerdeki sayısal farklı bilgileri bir birinin devamı şeklinde değerlendirerek bir tür *nesh'* işlemini uygular. Cemaatle namazın normal namaza üstünlüğüne dair yirmi beş ve yirmi yedi sayılarını da böyle değerlendirir. Buna göre “cemaatle namaz başlangıçta yirmi beş kat faziletliyken, Allah Teâlâ'nın sonra iki fazilet daha eklemiş” olması muhtemeldir ve bundan dolayı bu rivayetler arasında bir ihtilâf aranmamalıdır.⁸⁸

Taḥâvî'ye göre nâsîḥ rivayet hem ağırlaştırıcı hem de hafifletici olabilir. Nesh, ceza nitelikli olduğunda hafif hüküm daha şiddetli hükümle değiştirilir. Taḥâvî bu tür nesh için Yahudiler'e yaptıkları zulümden dolayı daha önce helal olan şeylerin yasaklanmasına dair ayet-i kerimeyi örnek gösterir.⁸⁹ Ceza olmayan nesh'de ise hükmün hafifletilmesi esastır. Taḥâvî, cünüplü kişinin oruç tutup tutamayacağına dair ihtilâflı rivayetleri bu kural çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre Ebû Hüreyre'nin naklettiği cünüplü kişinin oruç tutamayacağı rivayeti, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den aksi yönde gelen rivayetlere nazaran uygulaması daha zor bir hükümdür. Taḥâvî, bu durum karşısında Ebû Hüreyre'nin rivayetinin, daha hafif olan Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayetleri ile nesh edildiğini belirtir.⁹⁰

O, bu prensibi cezanın ya da tehdidin arttırılması yönünde de uygulamıştır. Namaz kılan kişinin önünden geçilmemesi gerektiği ve bunun için ne kadar beklenilmesi gerektiğine dair rivayetlerde Ebû'l-Cuheyem el-Enşârî kırk gün, kırk ay ya da kırk seneden bahseder.⁹¹ Taḥâvî, burada tam olarak ne kadar beklenilmesi gerektiğine dair araştırma yapar ve Ebû Hüreyre'nin rivayetine dayanarak kastedilen sürenin ay ya da gün olmayıp kırk yıl olduğu sonucuna varır. Taḥâvî, namaz kılan kişinin önünden geçmenin cezayı gerektiren bir hareket olması ve ceza içeren neshin hafif hükmün zorlaştırılması şeklinde vuku bulması gerekçeleriyle Ebû Hüreyre'nin rivayetini, Ebû'l-Cuheyem'in rivayetine tercih eder.⁹²

⁸³ Taḥâvî, *Müşkil*, 5/354.

⁸⁴ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/288 vd.

⁸⁵ Buḥârî, “Libâs”, 63 (No. 5888); Muslim, “Taḥâre” (No. 257, 261).

⁸⁶ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/168.

⁸⁷ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/168.

⁸⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/135.

⁸⁹ En-Nisâ, 4/160-161.

⁹⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/18.

⁹¹ Muslim, “Şalât”, 48 (No. 507); Taḥâvî, *Müşkil*, 1/83.

⁹² Taḥâvî, *Müşkil*, 1/84.

3. Rivayetlerdeki İhtilâfi Tercîh Yaparak Giderme

Ṭahāvî, tearuzlu rivayetler arasındaki ihtilâfi çözmeye *cem'* ve *nesḥ* metodlarıyla çözüme ulaşamadığında iki rivayetten birini *tercihe* yönelir. O, bu işleme her şeyden önce ravi ve sened tahlilleri ile başlar. Senedinde ve ravisinde kusur tespit ettiği rivayetin aleyhinde tercihte bulunur. Ṭahāvî, *Müşkil*'inde hadisleri naklederken ravilerin güvenilir ve senedlerin muttasıl olmasına bir hadisçi hassasiyetinde dikkat etmiştir. O, bundan dolayı Bedruddin el-Aynî (öl. 855/1451) tarafından hoca sayısı, ravi ve rivayetlere hâkimiyeti bakımından Buḥârî ve Müslim ile eş tutulmuştur.⁹³ O, hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde ve onların yorumunda yaptığı geniş ve detaylı ravi ve sened tahlilleri sonucunda özgün hükümler verir. Bu yönüyle Beyhakî (öl. 458/1066) ve İbn Teymiye (öl. 728/1328) gibi âlimler tarafından eleştiriyeye maruz kalmıştır.⁹⁴

3.1. Sened Bakımından Tercîh

Ṭahāvî rivayetlerde sened tahlillerini çok titiz uygulamakta ve bunu yaparken raviler hakkında kendinden önceki ilim ehlinin verdiği bilgileri etraflıca değerlendirmektedir. Hayatının büyük bir kısmını hadis tasnifinin altın çağı olan hicri III. yüzyılda Mısır gibi büyük bir ilim merkezinde geçirmiş olması ve Şam'a yaptığı rihlesi, Ṭahāvî'ye büyük hadis otoriteleri ile irtibatı kolaylaştırmıştır. Ṭahāvî, kütüb-i sitte musanniflerinin dördü ile ortak hocalardan rivayette bulunmuştur.⁹⁵ O, Buḥârî ve Tirmîzî'nin hocaları Müsedded b. Müserhed⁹⁶ ve Muḥammed b. Beşşâr'dan⁹⁷ bir ravi (Nesâî) vasıtasıyla çok sayıda hadis nakletmiştir. Nesâî ise Ṭahāvî'nin doğrudan hadis rivayet ettiği kütüb-i sitte musanniflerindedir.⁹⁸ Onun, özellikle el-Müzenî → Şâfi'î - Süfyan b. Uyeyne → İbn Şihâb → Sa'îd b. Müseyyeb,⁹⁹ Muḥammed b. Huzeyme¹⁰⁰ → Haccâc b. Minhâl → Hammâd b. Seleme ve en-Nesâî → Muḥammed b. Beşşâr → Abdurrahmân b. Mehdî → Şu'be b. el-Haccâc¹⁰¹ tarikleri hadis otoritelerine olan yakınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Ṭahāvî, Buḥârî'nin (öl. 256/870) *et-Târîḥ*'i ve İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *Tabâkât*'ını ravileri tespit ve değerlendirmede kaynak eser olarak kullanmıştır.¹⁰² Bu durum Ṭahāvî ile aynı çağı paylaşmış Buḥârî'nin eserinin kısa zaman içinde Mısır bölgesinde kaynak eser kabul edilmesini ve bu şekilde

⁹³ Mehmed Zâhid el-Kevserî, *el-Hâvî fi sireti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Ṭahāvî* (Kahire: Maṭba'atu'l-Envârî'l-Muḥammediyye, ts.), 25.

⁹⁴ Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Vafâ, 1412/1991), 1/217; Kevserî, *Hâvî*, 26; Leknevi de, İbn Teymiye'yi Ṭahāvî'ye karşı eleştirisinde abartılı olmakla suçlamıştır. Calder, N., "al-Ṭahāvî", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 13 Ekim 2020); Takiyuddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz (İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 24/154.

⁹⁵ Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahāvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, 30.

⁹⁶ Ṭahāvî, *Müşkil*, 1/55.

⁹⁷ Ṭahāvî, *Müşkil*, 12/299.

⁹⁸ Ṭahāvî, *Müşkil*, 2/140.

⁹⁹ Ṭahāvî, *Müşkil*, 10/128 vd.

¹⁰⁰ Tahāvî'nin *Müşkil* ve diğer eserlerinde kendisinden vasıtasız çok sayıda rivayette bulunduğu Muḥammed b. Huzeyme, meşhur hadis musannifi İbn Huzeyme (öl. 311) değil, Muhammed b. Huzeyme b. Râşid Ebû Amr el-Başrî'dir (öl. 276). Bk. Şemsu'd-Dîn Ebû Abdillâh Muḥammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'fûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/607; krs. Akbaş, *Ebû Ca'fer Et-Tahāvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, 40.

¹⁰¹ Ṭahāvî, *Müşkil*, 12/467.

¹⁰² Ṭahāvî, *Müşkil*, 3/113; 6/47; 10/436 vd.; Ṭahāvî, *Müşkil*, 9/70.

Buḥârî'nin çok kısa zamanda özellikle cerḥ ve ta'dîl ilminde otorite seviyesine yükselmesini göstermesi bakımından oldukça manidardır.

Ṭahâvî, rivayetler arasında teâruzun ancak her iki rivayetin de aynı sıhhat derecesine sahip olmaları durumunda muteber sayılacağını, aksi takdirde senedi daha güçlü olan rivayet lehine karar verileceğini vurgular.¹⁰³ Rivayetlerin anlamca çelişiyor görünmesi durumunda daha fazla kişinin rivayeti daha az kişinin rivayetine tercih edilir.¹⁰⁴ O, raviler arasında hadis tahammülü esnasındaki yaşa bağlı zabt farkına dikkat etmiş, örneğin Câbir b. Abdillâh'ın rivayetini yaşça daha küçük Nu'man b. Beşîr'in rivayetine tercih etmiştir.¹⁰⁵ Râvî sayısı ve ravilerin adalet ve zabt özellikleri Ṭahâvî'nin tercihlerinde belirleyici komumdur.¹⁰⁶ Ṭahâvî bu durumu Hz. Peygamber'in tek ayakkabı giymeyi yasaklayan rivayetleri¹⁰⁷ ile Hz. Aişe'den gelen Hz. Peygamber'in tek ayakkabı ile yürürken gördüğünü belirten rivayeti karşılaştırarak ortaya koyar. Bu rivayetler arasında ihtilâf olamaz, zira hakiki ihtilâf sened ve râvî derecesi bakımından eşit iki rivayet arasında mümkün olabilir.¹⁰⁸ Ṭahâvî bu prensipten hareketle kendisi ile ihticac edilmeyecek râvî Mendel b. Alî'nin bulunduğu ikinci rivayeti reddeder ve bu rivayetin sahih olan birinci rivayete muhalefetine muteber sayılmayacağını belirtir.¹⁰⁹ Ṭahâvî, tek ayakkabı ile gezmeyi Hz. Peygamber'in yasaklamasını ise böylesi bir kişinin kendisini insanlar arasında alay konusu yapacağı ile açıklar.¹¹⁰

Râvî özellikleri Ṭahâvî için tearuzlu hadisler arasında tartışmasız bir tercih sebebi-dir. Bunun en bariz örneğini onun *gadîr hûm* hadisine karşı yaklaşımında görüyoruz. Ṭahâvî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali için *gadîr hûm*'da “من كنت مولاه فعلي مولاه” dediğinden emindir. Ancak bir kısım rivayetlere göre Hz. Peygamber *gadîr hûm*'daki konuşmasını Medine'den Mekke'ye hac yolculuğu esnasında yapmıştır ve bu esnada Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yanında mevcut değildir. Ṭahâvî, *gadîr hûm* konuşmasını Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye dönüşte yaptığını savunur ve Hz. Ali, Mekke'den dönüşte Hz. Peygamber'e katılmıştır. Ṭahâvî, bu konuşmanın Medine'den Mekke'ye giderken yapıldığını bildiren rivayeti ravi Ya'kûb b. Ca'fer b. Ebî Kesîr sebebiyle reddeder. O, bu tercihini Ya'kûb'un ilmiyle meşhur biri olmaması, hadis âlimleri tarafından rivayetlerinde *sebt* sayılmaması ile açıklar.¹¹¹

Ṭahâvî, hadisleri tercihte ravilerin fıkıh bilgisini, onların rivayeti ezberden mi yoksa yazılı metinlerden mi yaptıklarını gözetmektedir. Bunu Ṭahâvî'nin Süfyân b. 'Uyeyne'nin bir rivayetine yaptığı eleştiride görüyoruz. Bu rivayette İbn Uyeyne Hz. Peygamber'in Arap Yarımadası'ndan sürmeyi istediği gruplar arasında Hıristiyanlar ve Müşrikler olduğunu nakleder. Çoğunluğun rivayetine göre sürülmesi istenen gruplar Yahudiler ve Hıristiyanlar'dır. Ṭahâvî, İbn Uyeyne'nin fıkıh bilgisinin yetersiz oluşu ve hadisleri ezberden

¹⁰³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/388.

¹⁰⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 4/215.

¹⁰⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 13/77; Hasan Abdilhamîd, *Menhecû't-Ṭahâvî*, *Müşkil*, 207.

¹⁰⁶ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/206.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Şahîhî İbn Hibbân*, 12/274 (No. 5459, 5460).

¹⁰⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/389.

¹⁰⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/389.

¹¹⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 3/388.

¹¹¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 5/20; 9/131.

rivayet etmesi gerekçesiyle rivayetdeki Yahudiler yerine Müşrikler şeklinde naklettiğini ve bundan dolayı kendisinin İbn Uyeyne'nin rivayetinin karşısında çoğunluğun rivayetini tercih ettiğini belirtir.¹¹² Taḥâvî, sürülmesi gereken grupların müşrikler olamayacağını mantıklı izahlarla da destekler. Buna göre Hz. Peygamber bu hadisi vefatından kısa bir süre önce söylemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen önceki bir zamanda Mekkeliler ve etrafındaki müşrikler ya Müslüman olmuşlar ya da savaşlarda hayatlarını kaybetmişlerdir. Başka bir ifade ile Hz. Peygamber'in vefatından önce Mekke ve Medine çevresinde müşriklerin varlığından bahsetmek mümkün değildir.¹¹³

3.2. Kur'an ve Sünnet'e Arz

Taḥâvî, bir kısım rivayetleri Kur'an ve Sünnete aykırı bulması sebebiyle reddetmiştir. Huzeyfe (r.a.), Abdullâh b. Mes'ûd'a insanların sadece Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'da itikâf yapabileceklerini, bunların dışındaki yerlerde itikâf yapanları uyarması gerektiğini söyler. Abdullâh b. Mes'ûd, Huzeyfe'ye şöyle cevap verir: "O insanlar bu konuya vakıflar, sen ise unutmuş olabilirsin! Onlar isabet etmiş, sen yanılmış olabilirsin!"¹¹⁴ Abdullâh b. Mes'ûd'un bu cevabını Taḥâvî, neshin vuku bulduğuna ve ilk zamanlar sadece bu üç mescidde itikâf caiz iken sonraları bu hükmün nesh edildiğine ve Huzeyfe'nin bu neshten haberi olmadığı şeklinde yorumlar. Taḥâvî bu yorumunu Kur'an-ı Kerim'deki "sizler mescidlerde itikâf halindeyken"¹¹⁵ ayetindeki mescitler ifadesinin bütün mescitleri kapsadığı ve itikâfi üç mescitle sınırlamadığını söyleyerek teyid eder.¹¹⁶

Taḥâvî, ganimet malını çalan kişinin öldürüleceği ve malının yakılacağına dair rivayeti¹¹⁷ de Kur'an ve Sünnet ile karşılaştırır ve reddeder. Zira ganimet malı çalmak (gulûl) da nihayetinde bir hırsızlıktır. Kur'an-Kerim'de hırsızlık için sadece el kesme cezası ön görülmüş ve öldürme ifade edilmemiştir. Taḥâvî bu rivayetin, "Müslümanın kanununun sadece imandan sonra küfür, evliyken zina ve kasıtlı insan öldürme hallerinde caiz olduğu"¹¹⁸ şeklindeki "el-âsâru'l-makbûle" diye nitelediği hadislere de ters düştüğünü vurgular.¹¹⁹ Taḥâvî, öldürme cezasını sadece bu üç durum için ön gören hadisi Hz. Peygamber'den nakledilen genel bir prensip olarak kabul etmekte ve bu üç durum dışında kalan eylemler için ölüm cezasından bahseden rivayetleri reddetmektedir.¹²⁰

Taḥâvî, yalanın insanların arasını düzeltme, erkeğin hanımının gönlünü alması ve savaşta düşmana üstün gelme amacıyla söylenebileceğine dair Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin¹²¹ Kur'an'da yalan söylemeyi yasaklayan ayetlerle çeliştiğini belirtmektedir. O, bu rivayetler üzerinde teemmül ettiğini ve bunların "Ey iman edenler! Allah'a karşı

¹¹² Taḥâvî, *Müşkil*, 7/192.

¹¹³ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/194.

¹¹⁴ Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, 4/348 (No. 8016).

¹¹⁵ el-Bakara, 2/187.

¹¹⁶ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/205.

¹¹⁷ Ebû 'Usmân Sa'îd b. Manşûr, *Sünen-i Sa'îd b. Manşûr*, thk. Ḥabîburrahmân el-Âzâmî (Hindistan: Dâru'l-Selefiyye, 1403/1982), 2/315 (No. 2729); Abdullâh b. Muḥammed Ebû Bekr İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsûf el-Ḥût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 5/530 (No. 28690).

¹¹⁸ Buḥârî, "Diyât", 6 (No. 6878).

¹¹⁹ Taḥâvî, *Müşkil*, 10/449.

¹²⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/437-444.

¹²¹ Tirmizî, "el-Bir ve's-Şıla", 26 (No. 1939).

gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun"¹²² ve "yalandan sakının"¹²³ ayetleriyle çeliştiğini belirtir. Bu ayetlerin, yalan söylemeyi herkese ve her halukarda yasaklandığını, kişi, zaman ve durum ayrımı yapmadığını vurgular ve Rasûlullâh'ın bundan herkesten önce ve en fazla sakınan insan olduğunu belirtir. Taḥâvî, "insanların arasını düzelten kişi yalancı değildir. O (sadece) hayır söyler!"¹²⁴ anlamındaki yalanın caiz olduğunu sarih bir şekilde ifade etmeyen rivayetleri tesbit eder. Taḥâvî'ye göre üç durumda yalan söylenebileceğinden bahseden rivayetlerin bir kısmında ravinin müphem oluşundan kaynaklanan sened sorunu¹²⁵ bir kısmında ise ravi tasarrufları gözlemlenmektedir. Râviler Hz. Peygamber'in belli durumlarda zahirde yalan gibi görünüp de hakikatte yalan olmayan kelimeler kullanma ruhsatını yalan söyleme ruhsatı zannettikleri için Hz. Peygamber'in kullanmadığı yalan kelimesini rivayete idrac etmiş olabilirler.¹²⁶ Taḥâvî'ye göre Hz. Peygamber'in "bu alanlarda yalan söylenebilir" şeklinde sarih bir ifadesi yoktur.¹²⁷ Hz. Peygamber tevriye yapmayı (me'ârîdu'l-kelâm) kasdetmiş, zahir ve batın iki anlamı olan cümlelerle karşıdaki insanları yalan söylemeden kazanmayı amaçlamıştır. Taḥâvî'ye göre savaşta bile yalan söylememek gerekir. Düşmana korku salmak için öyle ifadeler seçmek gerekir ki bunların sadece zahiri gerçek dışı olsa da, bâtın anlamı itibariyle gerçeği yansıtmalıdır.¹²⁸

3.3. Ziyadeli Rivayetin Tercih

Taḥâvî'nin, bir hükmün varlığından bahseden rivayeti, o hükmü nefyeden rivayete tercih ettiğini görüyoruz. O, bu konuda "إببات الأثمياء أولى من نفعها" prensibinden hareket etmektedir. Taḥâvî, bu kurala göre Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in Medine'de Necm, İnşikâk ve 'Alaḥ surelerinde tilavet secdesi yaptığı rivayetini, İbn Abbas'ın bu secdeleri sadece Mekke'de yaptığı, Medine'ye geldiğinde bıraktığı yönündeki rivayetine tercih eder.¹²⁹ Taḥâvî, sahih iki rivayet arasında tercihte bulunurken, diğeri karşısında ilave bilgi içeren rivayeti (ziyadetü's-sıka) tercih etmiştir.

Akîka kurbanı ile ilgili rivayetlerin bir kısmında erkek çocuk ve kız çocuk ayrımı yapmadan bir koyundan bahsedilirken, diğer rivayetlerde erkek çocuğa iki, kız çocuğuna tek koyun kesileceği nakledilir. Taḥâvî, erkek çocuğa iki koyun kesilmesinden bahseden rivayeti diğer rivayete bakarak sayısal bir fazlalık (ziyâde) içerdiği için tercih eder.¹³⁰ Taḥâvî, bu uygulamayı nesh olarak değerlendirmez. O, burada her ne kadar ziyade içeren rivayeti neden diğerine tercih ettiğini açıklamasa da, onun bununla en geniş kapsamlı olan rivayetin hükmüne göre (الأحوط) hareket ettiği anlaşılmaktadır. Taḥâvî, benzeri yaklaşımını Hz.

¹²² Tevbe, 9/119.

¹²³ Hac, 22/30.

¹²⁴ Taberî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 25/188.

¹²⁵ "فَاسِدُ الْإِسْنَادِ: لَيْتَ أَنْ جُرِّجَ إِثْمًا حَدَّثَ بِهِ عَنْ رَجُلٍ مَجْهُولٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ", Taḥâvî, *Müşkil*, 7/365.

¹²⁶ "وَكَانَ الَّذِي فِيهِ مِنْ ذِكْرِ الْكُذِبِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَا عَدَّهُ قَائِلُ ذَلِكَ مِنْ رِوَاةِ هَذَا الْحَدِيثِ كَذِبًا لَيْسَ كَذِبًا فِي الْحَقِيقَةِ. وَإِنَّمَا هُوَ لِحَالِهِ ذَلِكَ", Taḥâvî, *Müşkil*, 7/365.

¹²⁷ "وَلَيْسَ فِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْكَذِبِ فِي بَلَدِ الْمُشْرِكِيَّةِ", Taḥâvî, *Müşkil*, 7/365.

¹²⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/368.

¹²⁹ Taḥâvî, *Müşkil*, 9/245; Hasan Abdülhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 218.

¹³⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 3/71; Hasan Abdülhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 224.

Peygamber'in saçlarındaki beyazı boyayıp boyamadığına ilişkin bir birinden farklı rivayetleri değerlendirirken de görüyoruz. “Bir şeyin varlığını söyleyen o şeyin yokluğunu haber verene tercih edilir” prensibine dayanarak o, Ebû Rimsete'nin Hz. Peygamber'in saçlarını boyadığını söylediği rivayetini, Enes b. Mâlik'in boyamadığını belirten rivayetlerine tercih etmiştir.¹³¹ “Beyaz saçın kıyamette mü'minin nûru olacağı ve onun boyayla değiştirilmemesi gerektiği” yönündeki merfu hadisler Ṭahâvî'ye göre Hz. Peygamber'in saçını boyadığı gerçeği ile çelişmez.¹³² Zira Hz. Peygamber başlangıçta böyle düşünmüş, sonra bu düşüncesini saçın boyanmasına engel saymamıştır.¹³³

3.4. Kıyas Sebebiyle Tercih

Tahâvi, *Müşkil*'inde kıyası, teâruzlu rivayetler arasında tercihte kimi zaman asıl sebep kimi zaman ise destekleyici sebep olarak görmüştür. O, Hz. Peygamber'in iki secde arasında “rabbiğfirî, rabbiğfirî” ifadelerini söylediğinin sahabe arasında sadece İbn Mes'ûd tarafından nakledildiğini ve buna göre amel etmenin iyi olduğunu ve kıyasın da bunu desteklediğini belirtir. Ṭahâvî bunu, namazda iftitah tekbiri ile birlikte namazın bütün aşamalarında tesbih ve zikrin varlığını, iki secde arasında zikir ve tesbihten hali olmanın bununla uyuşmaması ile açıklar. Ṭahâvî'ye göre kıyas iki secde arasının da namazın diğer kısımlarında olduğu gibi kıraatle geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹³⁴

Ṭahâvî, aynı kıyas anlayışını birinci rekatin ikinci secdesinden sonra doğrudan kıyama mı kalkılacağı yoksa kıyamdan önce kısa bir oturmanın gerekli mi olduğu yönündeki rivayetleri açıklarken de uygular. O, bu konudaki rivayetlerin çelişmediğini, Hz. Peygamber'in kıyam öncesi oturmasını, Hz. Peygamber'in o esnada çektiği bir rahatsızlık sebebine bağlayarak delillendirir. Ṭahâvî, vardığı bu sonucun kıyasa uygun bir görüş olduğunu şöyle izah eder: “Secde ile kıyam arasında bir oturma olsaydı, o oturmadan sonra da insanın tekbir getirmesi gerekirdi. Çünkü namazda bir durumdan diğer bir duruma geçişlerde tekbir veya tesbih getirilmektedir. Ancak kimse söz konusu oturmadan sonra tekbir getirileceğini iddia etmemektedir. Bu ise secde ile kıyam arasında oturmanın olmadığına delildir.”¹³⁵

Abdurrahmân b. el-Esved, Hz. Aişe'nin Medine'den Mekke'ye umre ziyareti esnasında namazını kimi zaman iki rekat kimi zaman dört rekat kıldığını, kimi zaman oruç tutup kimi zaman da kazaya bıraktığını ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığını Hz. Aişe'nin kendisinden nakleder.¹³⁶ Ṭahâvî bu rivayet üzerine düşündüğünde (teemmül) kalbinde bir red duygusunun oluştuğunu söyler.¹³⁷ Zira bu rivayet, Mesrûk ve Urve b. Zübeyr'in Hz. Aişe'den “namazların başlangıçta iki rekat olduğu, daha sonra mukimler için

¹³¹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/305.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/550 (No. 6962); Tirmizî, “Feğâ'ilu'l-Cihâd”, 9 (No. 1634).

¹³³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/309.

¹³⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 2/190-191.

¹³⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 15/359.

¹³⁶ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Âtâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/203 (No. 5427).

¹³⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 11/27.

dört rekata çıkarken seferîler için iki rekat olarak kaldığına¹³⁸ dair rivayetlere aykırıdır. Taḥâvî, Mesrûḳ ve Urve'nin Hz. Aişe'ye olan yakınlık ve fıkıh bakımından Abdurrâhmân b. el-Esved'den daha önde olduğunu belirtir ve Hz. Aişe'nin seferi namazlarını sadece iki rekat kılmış olması gerektiğini savunur.¹³⁹ Bu şekilde Taḥâvî aynı zamanda rivayeti hem sünnete arz etmiş hem de fakîh râvinin rivayetini tercih etmiştir. Taḥâvî, seferde namazın iki rekat kılınması gerektiğini kıyas yoluyla şöyle anlatır:

*“Namazın hizada dört, seferde iki rekat farz olduğunu Mesrûḳ ve ‘Urve’nin rivayetlerinde tespit etmekteyiz. Kim hizada dört rekatlık öğlenin farzını iki katı ile sekiz rekat kılsa, onun bu namazı hiç bir ehli ilim tarafından iyi karşılanmaz. Çünkü bu hareketiyle farz olanı farz olmayan ile birleştirmiştir. Aynı durum seferde iki rekat kılması gerekirken, dört rekat kılan kişi için de geçerlidir. Çünkü o da namazında farz olanla olmayana birleştirmiştir.”*¹⁴⁰

Taḥâvî, bu görüşünü ikinci bir kıyas yaparak destekler. Buna göre bir rivayette Hz. Peygamber, farz namaz kılan bir insanın selam verdikten sonra nafilâ namaz kılacaksa kalkıp insanlarla konuşmak gibi kısa bir ara vermesi gerektiğini, hemen namaza başlamamasını söyler.¹⁴¹ Taḥâvî, bu durum karşısında şu çıkarımda bulunur: *“Selam verilip sonlandırılan farz namazdan sonra kısa ara vermek şart ise, selam verilmeden farzın farz olmayanla birleştirdiği bir namazda ikisi arasında ara verilmesi evleviyetle şarttır.”*¹⁴² Taḥâvî, Hz. Aişe'nin sahip olduğu ilim, marifet ve Hz. Peygamber'e tâbi olması bakımından İslâm'daki konumu sebebiyle seferde farzları dört rekat kılmış olmasının düşünülemeyeceğini belirtir.¹⁴³

3.5. Çoğunluğun Rivayetini Tercih

Taḥâvî, ravi özellikleri bakımından eşit seviyede olan iki kişinin rivayetinin bir kişinin rivayetinden daha güvenilir olduğunu prensip olarak kabul eder ve teâruzlu hadislerin tercihinde çoğunluğun rivayeti lehinde hüküm verir.¹⁴⁴

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in evine o namazda iken girmek istediğinde, Hz. Peygamber'in giriş izni anlamında öksürdüğünü (tenaḥnaḥa) nakleder. Taḥâvî'ye göre izin verme anlamında namazda öksürmek, sahabenin çoğunluğunun rivayetlerine ters düşmektedir. Zira çoğunluğun rivayetinde Hz. Peygamber, böylesi bir durum için erkeklere seslice *sübḥânallah* demeyi, kadınlar için el çırpmayı (taşfîḳ) tavsiye eder. O, çoğunluğun rivayetini Hz. Ali'nin rivayetine tercih eder.¹⁴⁵ Onun bu tercihi, Ebû Ḥanîfe'nin, namazın içinde kıraat dışı *sübḥânallâh* demenin, namazı ifsad edeceği fetvasıyla çelişmektedir. Taḥâvî, Ebû Ḥanîfe'nin fetvasına karşı duruşunu şu ifadelerle ortaya koyar: *“Bu konuda bizim tutumumuz Hz. Peygamber'den ne rivayet edildiyse ona tabi olmak ve onun dışına ufak bir miktar dahi olsa çıkmamaktır.”*¹⁴⁶ O, bu konuda imâm

¹³⁸ Buḥârî, “Şâlât”, 1 (No. 350); Muslim, “Şalâtul-Muşâfirîn ve Kaşriḥâ”, 1 (No. 685).

¹³⁹ Taḥâvî, *Müşkil*, 11/27.

¹⁴⁰ Taḥâvî, *Müşkil*, 11/30.

¹⁴¹ Muslim, “el-Cumu'a”, 18 (No. 883); Ebû Dâvud, “Şalât”, 243 (No. 1129); Taḥâvî, *Müşkil*, 10/302.

¹⁴² Taḥâvî, *Müşkil*, 11/30; krş. Ḥasan Abdillhamîd, *Menhecû't-Taḥâvî*, 208.

¹⁴³ Taḥâvî, *Müşkil*, 11/31.

¹⁴⁴ Taḥâvî, *Müşkil*, 10/107 vd.

¹⁴⁵ Taḥâvî, *Müşkil*, 5/8.

¹⁴⁶ Taḥâvî, *Müşkil*, 5/10.

Mâlik'in kadın ve erkek için sadece sübhânellâh demek gerektiği yönündeki görüşüne de katılmadığını belirtir.¹⁴⁷

Ṭahâvî, Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de engellendiği umre ziyaretine kaç kişiyle çıktığı hususunda Zühri'den rivayette bulunan İbn İshak'ın, Zühri'nin Ma'mer ve Süfyan b. Uyeyne'den oluşan öğrencilerinin çoğunluğuna muhalefet ettiği tespitinde bulunur. İbn İshak yedi yüz kişiden bahsederken çoğunluk, Müslümanların Hudeybiye'de sayısın binin üzerinde olduğunu söylemiştir. Ṭahavi, "çoğunluk kabul ve hıfz bakımından bir kişiden üstündür", diyerek İbn İshak'ın karşısında çoğunluğun rivayetini tercih etmiştir.¹⁴⁸

3.6. Fuḳahânın Uygulamasını Tercih

Ṭahâvî, fukahânın uygulamasını destekleyen rivayetleri diğerlerine tercih etmiştir.¹⁴⁹ Bunu, onun *sidr* ağacının kesilmesini yasaklayan hükmün sonradan nesh edildiği yönündeki görüşünü fukahânın görüşü ile desteklemesinde görüyoruz.¹⁵⁰ O, benzeri tutumunu sırtlanların yenmesinin helal olup olmaması ile ilgili teâruzlu hadislere karşı da göstermektedir. O, sırtlanların yenmesinin helal olduğundan bahseden rivayetlerin¹⁵¹, her köpek dişli hayvanın etinin haram olduğunu belirten hadislerle¹⁵² çeliştiğini belirtir ve sırtlanın da köpek dişi olduğu için yenmesinin haram olduğu görüşünü tercih eder. Ṭahâvî, her köpek dişli hayvanın etinin ulema ve fetva otoritesi *fuḳahâ-i emsâr* tarafından haram sayıldığını ve sırtlanın da köpek dişli olduğu için yenmesinin kesinlikle haram olduğunu belirtir.¹⁵³

Ṭahâvî, "lâ vaşyyete li vârisin" hadisini değerlendirirken de ilim ehlinin kabulünü esas almıştır: "İlim ehli bu hadisi kabul edip, onunla ihticac etmiştir. Bundan dolayı bu hadisin senedini araştırmaya gerek duyulmaz."¹⁵⁴ O, hadis kıyasla da desteklense ulemanın uygulamasına ters düşen hadisi kabul etmemiştir. Onun bu tutumunu İbn Abbâs'ın azadlı kölesi Avsece'nin İbn Abbas tarihiyle Hz. Peygamber'den naklettiği rivayette görüyoruz. Buna göre hiç varisi olmayan bir kişinin vefat etmesi üzerine Hz. Peygamber bu şahsın azatlı kölesini onun malına varis yapmıştır.¹⁵⁵ Ulemanın genel uygulamasına göre azatlı kölenin malı önceki sahibine (mevlâ) miras kalabilir, ancak sahibinin malı azatlı köleye miras olarak verilmez, beytü'-l mâle teslim edilir.¹⁵⁶ Ṭahâvî, burada azatlı köle ile önceki sahibi arasında kıyas yapılamayacağını ve ulemanın uygulamasının esas alınacağını, Avsece'nin rivayetine göre amel edilmeyeceğini belirtir. Ulemanın çoğunluğunun bu rivayetle amel etmemiş olması, bu rivayette kendilerinin vakıf olduğu herhangi kusurla alakalı olmalıdır.

¹⁴⁷ Ṭahâvî, *Müşkil*, 5/12.

¹⁴⁸ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/7.

¹⁴⁹ Ṭahâvî, *Müşkil*, 10/230.

¹⁵⁰ Ṭahâvî, *Müşkil*, 7/430.

¹⁵¹ Tirmizî, "Eṭ'ime", 4 (No. 1791).

¹⁵² Müslim, "Şayd ve Zebâ'ih", 3 (No. 1933).

¹⁵³ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/107.

¹⁵⁴ Ṭahâvî, *Müşkil*, 9/265.

¹⁵⁵ Ṭahâvî, *Müşkil*, 10/12 vd.

¹⁵⁶ Şükrü Özen, "Velâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela> (24.12.2020); et-Tirmizî, "Ferâ'id", 14 (No. 2106).

Diğer bir ihtimal ise Hz. Peygamber'in azatlı köleye miras vermesi, köleyi önceki efendisinin varisi olarak kabul ettiği anlamında değerlendirilmez. Hz. Peygamber burada, mirasçısı kalmamış bir şahsın malını, kendi içtihadı ile köleye miras olarak değil, temlikten vermiş olabilir.¹⁵⁷

ʤahâvî'nin fukahânın kabulü lehine takındığı bu tutumu, eşlerinden ayrı esir alınmış kadınların iddet bekleyip beklememeleri gerektiğine dair iki farklı rivayet arasında karar verirken de görüyoruz. O, Hz. Peygamber'in esir kadınlar için "hamileler ile cinsel münasebetin şartı çocuğun doğması, hamile olmayanlar için adetten temizlenmesidir"¹⁵⁸ hadisinin ulema tarafından genel kabul gördüğünü ve fikhi uygulamanın buna göre yerleştiğini, iddet beklemesinden bahseden rivayetin ulemanın uygulamasına muhalefet ettiği için kabul edilemeyeceğini, içinde muhtemelen ravi tasarruflarının olabileceği söyler.¹⁵⁹

ʤahâvî, Safa ile Merve arasında sa'y yapmanın Enes b. Mâlik'in rivayetine göre nafile, Hz. Âişe'nin rivayetine göre ise vâcip olduğunu kaydeder ve ikinci görüşü tercih eder. ʤahâvî, Enes'in rivayette kendi şahsi görüşünü söylemiş olabileceğini, bu konuda *fukahâu'l-emşâr*'ın uygulamasının esas alınması gerektiğini belirtir: "Hz. Âişe, Safa ile Merve arasında sa'y yapmayanın umresi ve hacı tamam olmaz demıştır ve bu bizce de Enes'in sözünden daha isabetlidir. Kaldı ki *fukahâu'l-emşâr* bu konuda ihtilâf etmemişler, birbirlerinden bu uygulamayı hep aynı şekilde devralmışlardır. Ulemanın ittifakına muhalefet edenin sözünün kıymeti olmaz."¹⁶⁰

Onun bu tutumunu, süt akrabalığın kaç defa süt emmekle vuku bulacağına dair ihtilâflı rivayetleri değerlendirirken de görüyoruz. ʤahâvî, Urve b. Zübeyr ve Abdullâh b. Zübeyr'in Hz. Aişe'den naklettikleri bir ya da iki defa emmenin süt akrabalığına yol açmayacağı rivayetine karşı Medine ve Kûfe bölgesindeki fuğahânın görüşü olan, miktardan bağımsız olarak az ya da çok süt emmenin akrabalığa yol açtığına dair görüşü tercih etmiştir.¹⁶¹ O, bu görüşün Ali b. Ebî ʤâlib, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Ömer gibi sahâbler tarafından da tercih edildiğini belirtir.¹⁶²

ʤahâvî, "bir kişinin evine izinsiz bakan şahsın ceza olarak gözü dahi çıkarılsa, ev sahibine her hangi bir tazminat gerekmez" anlamında çok sayıda rivayet nakleder¹⁶³ ve bunların mütevâtir derecesinde olduğuna dikkat çeker.¹⁶⁴ ʤahâvî, bu sıhhat derecesine rağmen hiçbir fuğahânın bu hadisleri zahir anlamına göre uygulamadığını hatırlatır. Buna göre evine izinsiz bakan birisini ev sahibinin ilk önce sözlü tehditlerle uyarması gerekmektedir. Şayet bu sözlü uyarıyı yapmadan doğrudan gözünü çıkartırsa, tazminat ödemesi icap eder. ʤahâvî, bu görüşünü cihad meydanında düşmana hangi amaçla saldırdığını söylemenin gerekli oluşu ile kıyas eder. Düşmana sözlü uyarı yapılmassa da düşmanın

¹⁵⁷ ʤahâvî, *Müşkil*, 10/16.

¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/140 (No. 11596).

¹⁵⁹ *Müşkil*, 10/83.

¹⁶⁰ ʤahâvî, *Müşkil*, 10/93.

¹⁶¹ ʤahâvî, *Müşkil*, 11/494; 499 vd.

¹⁶² ʤahâvî, *Müşkil*, 11/491.

¹⁶³ ʤahâvî, *Müşkil*, 2/392.

¹⁶⁴ ʤahâvî, *Müşkil*, 2/396.

Müslümanların ne için cihad yaptığını bilmesi gerekir. Taḥâvî benzeri durumu mürtedler için yapılan tevbeye dönme çağrısı ile de karşılaştırır. Sağduyu (en-nazaru's-şahîh) ve akıl (ma'kûl) da bu hadisi zahir anlamına göre değil, fuḫâhanın uygulamasına göre tevill etmeye çağırır.¹⁶⁵

Taḥâvî, fuḫâhanın görüşlerini hadis rivayeteri ile destekler, hadislere aykırı bulduğu görüş Hanefiler dahi olsa açıkça reddetmekten geri durmaz. Fuḫâha'nın çoğunluğu gibi Hanefiler göre de buluntu bir çocuğun ya da İslam'a yeni giren bir kişinin *İslâm ülkesi vatanı* bir Müslümana veya zimmiye, "Sen benim hâmin ol. Ben bir cinayet işlersem benim adıma diyet ödersin, ben ölünce de sen bana vâris olursun" şeklinde teklifte bulunması, onun da bunu kabul etmesi durumunda aralarında muvâlât akdi (velâ bi'l-muvâlât) vuku bulur."¹⁶⁶ Ancak Hanefiler diğer fuḫâhanın aksine bu anlaşmanın feshedilerek başka bir hâmi ile yeni bir anlaşma yapılabilmesi için hâmi tarafından bir diyet (akîle) ödenmemiş olmasını şart koşar. Hâmi tarafın himâyeyi kabul eden taraf adına akîle ödemesi durumunda, muvâlât sözleşmesi fesh ya da devredilemez.¹⁶⁷ Taḥâvî bu konuda çok sayıda rivayetler naklederek karşılıklı rızanın varlığında muvâlât sözleşmesinin feshi ya da devri için akîle ödemiş olmanın bir engel teşkil etmediğini ortaya koyar.¹⁶⁸ Hanefilerin akîle ödenmemiş olmasını şart koşmasını Tahavî kabul etmez ve böylesi bir şartın hadislere yer olmadığını belirtir. Taḥâvî'ye göre bu şartı ileri süren Ebû Hanife, Ebû Yusûf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Rasûlüllâh'ın sözlerine muhalefet etmişlerdir. Taḥâvî bu konuda Hanefilere karşı eleştirisini şöyle ifade eder:

"Bizim, Rasûlüllâh'tan rivayet ederek açıkladıklarımız onların buna muhalif olarak söylediklerinden daha doğrudur. Zira söz ve fiilde Rasûlüllâh'tan geri durmaya hiç kimsenin hakkı yoktur. Allah Teâlâ'nın bu konudaki hükmü onların hükümlerine terstir. Rasûlüllâh'ın hadislerinde akîle ödememiş olma gibi bir şarttan bahsedilmemektedir."¹⁶⁹

Sonuç

Taḥâvî, *Müşkil*'inde diğer hadis musannifleri derecesinde güçlü bir hadis bilgisine sahip olduğunu ortaya koymuştur. Geniş râvi bilgisi, muttasıl sened hassasiyeti ve büyük hadis imamlarına olan yakınlığı onun hadisçiliğinde öne çıkan unsurlardır. Taḥâvî, hadis ilmindeki bu geniş vukufiyeti sayesinde hadislerin *tashîh* ve *taḍ'îf*ine dair özgün hükümler vermiştir. Bu hükümler onun hadis ilmindeki içtihatlarının bir sonucudur. Onun sahih gördüğü bazı rivayetlerin sonraki kimi âlimler tarafından zayıf ya da mevzu sayılması "içtihad içtihadı nakzetmez" kaidesinde değerlendirilmelidir.

O, bu sıhhat hükümleri istikametinde hadisler arasındaki ihtilâfları değerlendirmiş ve iki sahih hadisin gerçekte teârûzu mümkün değildir genel prensibinden hareket etmiştir. Taḥâvî sahih olarak tespit ettiği bir hadis ile Kur'an ayetleri arasında kaynak ve bilgi

¹⁶⁵ Taḥâvî, *Müşkil*, 2/395 vd.

¹⁶⁶ Şükri Özen, "Velâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela> (13.02.2021).

¹⁶⁷ "ما لم يكن غنله جنابة جناها، فإنه إن كان ذلك لم يكن له في قولهم أن ينقل ولاه عنه على حال من الأحوال", Taḥâvî, *Müşkil*, 7/274; Krş. Şükri Özen, "Velâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela> (20.12.2020)

¹⁶⁸ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/271.

¹⁶⁹ Taḥâvî, *Müşkil*, 7/275.

değeri bakımından ayırım yapmamaktadır. Her ikisi de Allah'tan gelmiştir ve her ikisi de amelde ve itikatta delildir. Taḥâvî bu bağlamda kendisinin sahih sayıp vahiy mertebesinde değerlendirdiği bir rivayetin başka bir âlim tarafından zayıf sayılması sebebiyle doğacak teolojik tartışmalara girmez. Sahih hadisler teâruz etmez genel ilkesi gereği o, hadisler arasındaki ihtilâfları öncelikle *cem'* metoduyla bağdaştırmaya (tevfik) çalışmıştır. Taḥâvî, Hz. Peygamber'in insanlara getirdiği ahlaki ve hukuki esasları farklı zaman, mekân ve duruma göre farklı ifade ettiğini ve insanların çoğunun rivayetlerdeki bu bağlam farkını gözden kaçırdıkları için hadislerde teâruz olduğu düşüncesine kapıldıklarını söyler. Oysaki her rivayet kendi bağlamında değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in her zaman aynı külli kaideleri farklı ifadelerle dile getirdiği anlaşılacaktır. Taḥâvî, *cem'* yoluyla uzlaştıramadığı rivayetler arasındaki ihtilâflarda *nesh'*in söz konusu olup olmayacağını inceler. Onun kimi zaman *cem'* metodunu devreye sokmadan doğrudan *nesh'* tespitinde bulunduğu da görülmektedir. Kanaatimizce Taḥâvî'yi prensip olarak ilk önce *cem'* metoduna sevk eden sebep, *nesh'*in varlığının her zaman sarih ve sahih bir şekilde nakledilmemiş olması ile alakalıdır. O, *nesh'*in varlığından emin olduğu durumlarda doğrudan *nesh'*i işleme almış ve *cem'* ya da *tercîh* metodunu uygulamamıştır. Ancak çoğu defa *nesh'*in tespiti de yorumdan hâli olmadığı için o, ancak *cem'* metodunda yaptığı teviller üzerinden çözüme ulaşamadığı takdirde *nesh'i* ve *tercîh'i* devreye sokmuştur. Taḥâvî, Hz. Aişe örneğinde gördüğümüz gibi ravinin rivayetine muhalif amelini neshin vukûuna delil saymıştır. Ayrıca o, Medine'nin haremliğine muhalefet için Sa'd b. Ebû Vakkaş'ın rivayet ettiği cezayı, ulemanın uygulamasına ters düştüğü için mensûh kabul etmiştir.

Taḥâvî, *tercîh* işleminde öncelikle hadislerin senetlerine bakmış, sened ve ravi özellikleri bakımından öne çıkan rivayeti kusurlu rivayetlere tercih etmiştir. Bu bağlamda o, özellikle senetlerin muttasıl olması, müphem ravi içermemesi, ravinin yaşı, fakîh oluşu, yazılı mı yoksa ezberden mi rivayet ettiği gibi hususlara önem vermiştir. O, rivayetler arasındaki ihtilâfı gidermede Kur'an-ı Kerim ve Sünneti bir miyar olarak görmüş ve bu iki kaynağa mutabık gördüğü rivayetleri, muhalif gördüğü rivayetlere tercih etmiştir. Ziyadeli bilgiyi tercihi, çoğunluğun rivayeti ve fuḳâhânın uygulamasını ölçü kabul etmesi Taḥavî'nin tercihlerinde dikkati çeken diğer önemli hususlardır. O, hadisler arasındaki ihtilâfları giderirken kıyas metoduna sıklıkla başvurmuştur. Taḥâvî, kıyası hem sahih rivayetin yokluğunda hem de vardığı sonucu desteklemek istediğinde bir tercih sebebi olarak kullanmıştır. Taḥâvî'nin tercihlerinde fuḳâhânın uygulamasını ve kıyası özellikle vurgulaması, onun Hanefî bir fakîh olması ve Ebû Yûsuf tarihiyle olan irtibatıyla yakından alakalıdır.

Sonuç itibarıyla Taḥavî'nin *Müşkil*'inin ihtilâflı rivayetler konusunda çok önemli zengin bir kaynak olduğunu ve daha kapsamlı çalışmalara konu yapılabileceğini belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Abdullhakîm, Hasan Abdulhamîd. *Menhecû't-Taḥâvî fî def'i't-te'ârûdî min hilâl şerḥi müşkili'l-âsâr*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Külliyyetü's-Şer'â ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye. Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Abdulmecîd Maḥmûd. *Ebû Ca'fer et-Taḥâvî ve Eseruhû f'l-Ḥadis*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1384/1964.

- Abdurrazzâk b. Hemmâm Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîburrahmân el-Azâmî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akbaş, Bahattin. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Berzencî, Abdullaṭîf Abdullâh Azîz. *et-Te'ârud ve't-Tercîḥ beyne Edilleti's-Şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Ḥüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdulmu'ṭi Emîn Ka'acî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vafâ, 1412/1991.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Ḥüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kubrâ*. thk. Muḥammed Abdulkâdir 'Âṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Calder, Norman. "al-Taḥâwî". *Encyclopaedia of Islam*. Erişim 13 Ekim 2020.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Dâraḳutnî, Ebû'l-Ḥasan Alî b. 'Umer. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Risale, 1424/2004.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle Âlemiyye.
- Ḥâlid Muḥammed Rabâṭ. *Tuhfetu'l-aḥyâr bi tertîbi şerḥ müşkili'l-âsâr*. Riyad: y.y. 1999.
- İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Asḳalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuḥbeti'l-fiker*. thk. Abdullâh b. Dayfullâh er-Raḥîlî. Riyad: y.y. 1422/2001.
- İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Asḳalânî. *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâḥ ve nuketi'l-İrâkî*. thk. Mâhir Yâsîn el-Faḥl. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed. *el-İhsân fi taḳrîbi şâhiḥ İbn Hibbân*. tertib eden Alaaddîn Alî Balbân. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Risâle, 1408/1988.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Kitâbu'l-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahmân Muḥammed 'Usmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1386/1966.
- İbn Ebî Şeybe. Abdullâh b. Muḥammed Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüçd, 1409/1989.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Aḥmed İbn Kudâme el-Maḳdisî. *Ravḍatu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir*. thk. Abdulazîz Abdurrahmân es-Sa'îd. Riyad: y.y. 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed. *Sünen İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abdillâhîm Takiyyuddin. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz. 20 Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005.
- Kevserî, Mehmed Zâhid. *el-Ḥavî fi sireti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Taḥâvî*. Kahire: Maṭba'atu'l-Envârî'l-Muḥammediyye, ts.
- Ḳuraşî, Muḥyiddîn Ebû Muḥammed Abdilkâdir b. Muḥammed. *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fi Ṭabaḳâti'l-Ḥanafiyye*. thk. Abudlfeṭtâḥ Muḥammed. Riyad: Hicr, 1413/1993.
- Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîru'l-Ḥâc. *et-Taḳrîr ve't-Taḥrîr fi İlmi'l-Uşûl*. nşr. Dâru'l-Fikr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Müslim, Ebû'l-Ḥüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *et-Taḳrîb ve't-Teysîr*. thk. Muḥammed 'Usmân el-Ḥaşet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1405/1985.

- Nesâî, Ebû Abderraḥmân Aḥmed b. Şu'ayb. *Sünen*. thk. Abdulfettâḥ Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.12.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tearuz>
- Özen, Şükrü. "Velâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.12.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela>.
- Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Rebstock, Ulrich. *Abwägen als Entscheidungshilfe in den usul al-fiqh. Die Anfänge der tarğîh-Methode bei al-Ğaşşâş*. *Der Islam* 80, 110-121.
- Sağır, Sümeyye Şehide. *Müteâriz Hadisler Arasındaki Tercih Sebepleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 9 Cilt. Leiden: Brill, 1967-1984.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl Celâleddîn. *Tedribu'r-Râvî*. thk. Muḥammed b. Abdillâh eş-Şibrâvî. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2010.
- Taḥâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme. *Şerḥu müškili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 15 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tehânevi, Zafer Ahmed. *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Abdulfettâḥ Ebû Gudde. Riyad: Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- Tirmizî, Muḥammed b. İsâ b. Sevra b. Mûsâ. *el-Camiu'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tsafirir, Nurit. "Abū Ja'far al-Taḥâwî (d. 321/933)". *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*. ed. Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Sectorsky. 121-145. Leiden: Brill, 2013.
- Zehebî, Şemsu'd-Dîn Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed. *Târîḥu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

İbnü's-Salâh'a Nispet Edilen Müsnedü'l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fimâ verede mine'l-ehâdis fi fazli'l-İskenderiyye ve 'Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme

Hasan Yerkazan

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi (ROR ID: 022xhck05)

İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Hadith

Amasya/Turkey

hasanyerkazan@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8673-0546

An Evaluation on the Work Titled *Musnad al-Hâfız Othmân b. al-Salâh al-Asar fimâ warada min al-ahâdis fi fadl al-İskandariya* ve 'Askalân Attributed to Ibn al-Salâh

Abstract

Ibn al-Salâh Shahrazûrî (d. 643/1245) had an important place in the history of hadith with his works and his students. In this article, the work named *Musnad al-Hâfız Othmân b. al-Salâh al-Asarî fimâ warada min al-Ahâdis fi fadl al-İskandariya* ve 'Askalân attributed to him has been examined and evaluated. This work is in the Berlin State Library. The book has twenty leaves and each leaf consists of fifteen lines. Although it is not certain, there is a case of belonging to Ibn al-Salâh. Because, apart from the cover, the name of Ibn al-Salah was not found in any part of the work, and a date record was not included. The narrations it contained in it, were delivered to him by the way of inscription. There is also no information that Ibn al-Salah gave these narrations to someone else, make them read or gave permission. In addition to the narrations about the virtue of Alexandria and Askalân, the hadiths about the values of being in ribat (*ribât*) in the way of Allah were narrated in this work. Alexandria is located on the Mediterranean coast and is the second largest city in Egypt. Askalân, which is a Mediterranean city in the north of Gaza, is one of the leading cities of Palestine and is today under Israeli occupation. It is. These two cities, which are important centers of military, religious, scientific, commercial, and social activities, have been hosted many cultures and civilizations in the historical process. Ribât, means keeping watch across borders against enemy attacks, preparing for jihad, and trying to protect Islamic lands.

In this work sixty-six narrations were reported. About half of the narrations are marfû' (traceable) in terms of their source. The remaining narrations are mawqûf (untraceable) and maqtu' (disconnected). In terms of content, most of the narrations are about the reward of being in the ribat and the virtue of Alexandria. It has been observed that the narrations about the value of doing ribat in

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hasan Yerkazan).

Geliş/Received: 09 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 04 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Hasan Yerkazan, "İbnü's-Salâh'a Nispet Edilen Müsnedü'l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fimâ verede mine'l-ehâdis fi fazli'l-İskenderiyye ve 'Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme = An Evaluation on the Work Titled *Musnad al-Hâfız Othmân b. al-Salâh al-Asar fimâ Warada min al-Ahâdis fi Fadl al-İskandariya* ve 'Askalân Attributed to Ibn al-Salâh", *Eskiyeeni* 43 (Mart/March 2021), 55-76. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.838001>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the way of Allah are narrated in the primary hadith resources. The source of those concerning the virtue of Alexandria and the cities has not been determined. The content of the narrations that are not marfu' is mainly about the virtue of the ribat and Alexandria. Even in the narrations about Alexandria, ribat was emphasized and in connection with this, it was stated that it was much more acceptable to have Ribat in this city.

The number of narrators in the sanads (chain) varies between two and twelve. When viewed in terms of his first and last narrators, it is possible to say that these narrations were mainly reported by several narrators. In addition to this, although it is not the first and the last narrator, it is seen that some narrators such as Hâni b. Muwakkil are included in many narrations. The information that these people reported false narrations about Alexandria leads to the conclusion that the hadiths in this work are not valid and even fabricated. It can be said that the general narrations about ribat give the impression that they are associated with Alexandria just for the purpose of keeping and protecting the city. It is seen that such narrations, which were not found in the sources in the early periods, appeared later and took place in relatively late period works.

According to the available data, the fact that someone who is an expert in the methodology, such as Ibn al-Salâh, has fabricated narrations in his work, and that there is no explanation or assessment of the validity of the hadiths, can be seen as a deficiency. However, it would also be a forced interpretation or intention reading to say that Ibn al-Salâh acted carelessly and negligently about fabricated hadiths. For, he obtained the narrations reported in this work through inscription and permission. In addition, there is no information stating that these narrations were transmitted through his students after him. In other words, the sequence of narrations ended with Ibn al-Salâh as far as it can be determined. Therefore, it is not possible to say that he allowed fabricated hadiths to become widespread and that he was not meticulous about this issue. On the occasion of this study, a work attributed to Ibn al-Salâh was examined in different dimensions and presented to the benefit of the world of science.

Keywords

Hadith, Ibn al-Salâh, Ribat, Alexandria, Askalân, Virtue of Cities

İbnü's-Salâh'a Nispet Edilen *Müsnedü'l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fazli'l-İskenderiyye ve 'Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme*

Öz

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245) kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrencileri ile hadîs tarihinde önemli bir vere sahip olmuştur. Bu makalede, ona nispet edilen *Müsnedü'l-hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fadli'l-İskenderiyye ve 'Askalân* isimli eser incelenip değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu eser, Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunmaktadır. Kitap yirmi varaktır ve her bir varak on beş satırdan oluşmaktadır. Kesin olmamakla birlikte, İbnü's-Salâh'a ait olma durumu söz konusudur. Zira kapak dışında İbnü's-Salâh'ın ismine eserin herhangi bir yerinde değinilmemiş ve bir tarih kaydı da düşülmemiştir. İçerdiği rivâyetler, kitâbet yolu ona iletilmiştir. İbnü's-Salâh'ın bu rivâyetleri başka birine verdiği, okuttuğu veya icazet verdiğine dair bir malumata da ulaşılamamıştır. Bu eserde İskenderiye ve Askalân'ın fazileti ile ilgili rivâyetlerin yanı sıra Allah yolunda ribâtta bulunmanın değerleri ile ilgili hadîsler de nakledilmiştir. İskenderiye, Akdeniz kıyısında bulunmakta olup Mısır'ın ikinci büyük şehridir. Askalân ise Filistin'in önde gelen şehirlerinden biri olup bugün İsrail'in işgali altında bulunmaktadır. Gazze'nin kuzeyinde bir Akdeniz şehridir. Askerî, dinî, ilmî, ticarî ve sosyal faaliyetlerin önemli merkezlerinden olan bu iki şehir, tarihi süreç içerisinde çok sayıda kültür ve medeniyete ev sahipliği etmiştir. Ribât ise düşman saldırılarına karşı sınır boylarında nöbet tutmak, cihad için hazırlık yapmak, İslâm topraklarını muhafaza etmeye çalışmak gibi anlamlara gelmektedir.

Bu eserde altmış altı rivâyet nakledilmiştir. Rivâyetlerin yarısı, kaynağı açısından merfûdur. Geriye kalan rivâyetler ise mevkûf ve maktûdur. Muhteva açısından rivâyetlerin büyük çoğunluğu ribâtta bulunmanın sevabı ve İskenderiye'nin fazileti ile ilgilidir. Allah yolunda ribâtta bulunmanın kıymeti ile ilgili rivâyetlerin, temel hadîs kaynaklarında nakledildiği görülmüştür. İskenderiye ve şehirlerin fazileti ile ilgili olanların ise kaynağı tespit edilememiştir. Merfu olmayan rivâyetlerin de içeriği ağırlıklı olarak ribât ve İskenderiye'nin faziletine dairdir. İskenderiye ile ilgili rivâyetlerde dahî ribâta vurgu yapılmış ve bununla bağlantılı olarak bu şehirde ribâtta bulunmanın çok daha makbul olduğu belirtilmiştir.

Senedlerde bulunan râvî sayısı iki ile on iki arasında değişmektedir. İlk ve son râvisi açısından bakıldığında bu rivâyetlerin ağırlıklı olarak birkaç râvî tarafından nakledildiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra her ne kadar ilk ve son râvî olmasa da Hânî b. Müvekkil gibi bazı râvilerin birçok rivâyetin senedinde bulunduğu görülmektedir. Bu kişilerin İskenderiye ile ilgili bâtil rivâyetler naklettikleri bilgisi, söz konusu eserde yer alan hadîslerin sahih olmadığı hatta uydurulduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Ribât ile ilgili genel manadaki rivâyetlerin, sırf şehrin elde tutulması ve korunması amacıyla İskenderiye ile ilişkilendirildiği izlenimi verdiği söylenebilir. Zira ilk dönemlerde kaynaklarında bulunmayan böyle rivâyetlerin sonradan ortaya çıktığı ve nispeten geç dönem eserlerinde yer aldığı görülmektedir.

İbnü's-Salah gibi usûlde uzman olan birinin -mevcut verilere göre- uydurma özelliğine sahip rivâyetlere eserinde yer vermesi, hadîslerin sıhhati ile ilgili hiçbir açıklama ve değerlendirmede de bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak buradan İbnü's-Salâh'ın uydurma hadîsler konusunda özensiz veya mütesahil davrandığını söylemek de zorlama bir yorum ve niyet okuma olur. Zira o, bu eserde nakledilen rivâyetleri kitâbet ve icâzet yoluyla tahammül etmiştir. Ayrıca kendisinden sonra bu rivâyetleri talebeleri aracılığı ile nakledildiğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Yani rivâyet silsilesi tespit edilebildiği kadarıyla İbnü's-Salâh ile son bulmuştur. Dolayısıyla onun uydurma hadîslerin yaygınlaşmasına imkân verdiği ve bu konuda titiz davranmadığını söylemek mümkün değildir. Bu çalışma vesilesiyle İbnü's-Salâh'a nispet edilen bir eser, farklı boyutlarıyla tetkik edilerek ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Hadîs, İbnü's-Salâh, Ribât, İskenderiye, Askalân, Şehirlerin Fazileti

Giriş

İslâm tarihinde birçok âlim, elde etmiş olduğu birikimi, öğrencileri ve yazdıkları eserlerle sonraki nesillere aktarmıştır. Yetiştirdikleri öğrenciler ve kaleme aldıkları kitaplar, onların geride bıraktığı en önemli mirasları ve sadaka-i câriyeleri olmuştur. Özellikle yazdıkları eserlerle çağlar boyu ilme büyük hizmetler etmişlerdir. Bugün kütüphanelerde bulunan birçok kitap, geçmiş dönemlerde harcanan büyük emeklerin mahsulü ve birikimidir.

Son birkaç yüzyıl içerisinde teknik imkânların da gelişmesiyle birlikte yazma eserler, tahkik veya akademik çalışmalar vesilesiyle insanlığın istifadesine sunulmuştur. Gün yüzüne çıkarılan her bir eser, ilmî ve kültürel mirasın tanınması ve yararlanılması açısından büyük önemi haizdir. Şimdiye kadar birçok yazma eser, farklı çalışmalarla matbu hale getirilmiş olsa da yazma eser kütüphanelerinde azımsanmayacak miktarda çalışma, hala araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Yazma eserlerin tanıtılarak istifadeye sunulması, ilme ve kültürel hizmetlere katkıda bulunduğu gibi yazıldığı dönemdeki insanların algısı, ihtiyaçları, ilgileri, sorunları, beklentileri, ilmî seviyeleri ve tartışmalı konuları hakkında bilgiler de

vermektedir. Bu verilerin, farklı akademik disiplinlere zengin malzeme sunacağı da izahtan varestedir.

Bu makalede hadîs tarihinde önemli bir yere sahip olan İbnü's-Salâh eş-Sehezûrî'nin (öl. 643/1245) *Müsnedü'l-hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fadli'l-İskenderiyye* ve *Askalân* olarak isimlendirilen eseri, farklı boyutları ile tetkik edilecek ve değerlendirilecektir. Yazarın hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra bahse konu eserin İbnü's-Salâh'a aidiyeti tartışılacak, nüsha tavsifi ve rivâyetlerin tahlili ile çalışma sonlandırılacaktır. Ayrıca eserin içeriğinde İskenderiye ve Askalân'ın fazileti ile ilgili rivâyetler olması hasebiyle, bu iki şehrin İslâm tarihindeki yerine özlü bir şekilde değinilecektir.

1. İbnü's-Salâh'ın Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, 577/1181 tarihinde Irak'taki Süleymaniye il sınırları içerisinde bulunan Şehrezûr'un Şerehân köyünde dünyaya gelmiştir. İbnü's-Salâh lakabı ile meşhur olmuştur. İlim ile iştigal eden bir ailenin içerisinde yetişmiştir. Küçük yaştan itibaren farklı beldeleri dolaşarak dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Başta hadîs, fıkıh ve tefsîr olmak üzere İslâmî ilimlerin her alanında kendini yetiştirmiştir. Kudüs'te el-Medresetü's-Salâhiyye (el-Medresetü'n-Nâsriyye), Dimaşk'ta Eşrefiyye Dârülhadîsi, Revâhiyye, Sittüşşâm (eş-Şâmiyyetü'l-Civâniyye) ve Şâmiyyetü's-suğrâ medreselerinde hocalık yapmıştır. Dârülhadîste verdiği hadîs usûlü ve ilimleri ilgili ders notları, onun en meşhur eseri olan *Ulûmü'l-hadîs*'in yazılmasına sebep olmuştur. Bir yandan hadîs ilimleri ile ilgili dersler verirken diğer yandan *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *es-Sünenü'l-kübrâ* gibi temel hadîs kaynaklarını talebelerine okutmuştur. Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267), İbn Hallikân (öl. 681/1282), Ebû'l-Yümn İbn Asâkir (öl. 686/1287) ve Ali b. Muhammed el-Yûnînî (öl. 701/1302) gibi hadîs tarihinde önemli yere sahip olan çok sayıda âlimin yetişmesine de vesile olmuştur. İbnü's-Salâh, 643/1245 tarihinde Dimaşk'ta vefat etmiştir.¹

İbnü's-Salâh'ın kaleme aldığı en meşhur kitabı, *Ulûmü'l-hadîs* veya *Mukaddimetü İbni's-Salâh* olarak isimlendirilen eseridir. Bu eser, onun hadîs alanında meşhur olmasını sağlamıştır. Zira bu kitapta, geçmiş dönemlerde yazılan eserlere göre hadîs usulü ile ilgili bilgiler daha sistematik ve gelişmiş bir şekilde ele alınmıştır. Bu özelliğinden dolayı eser ile ilgili çok sayıda şerh, ihtisâr ve manzûm çalışma yapılmıştır.²

¹ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 23/140-144; İbnü's-Salâh hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000), 21/198-200; Hadîsçiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mazhar Tunç, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadîsçiliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Fatih Gümüş, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadîs Usulünün Gelişimindeki Yeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

² bk. Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5 (2017), 2459-2474.

Onun ‘*Ulûmü’l-hadîs* dışında hadîs alanında kaleme aldığı eserlerin isimleri şöyledir: *Sıyânetü Sahîhi Müslim mine’l-ihlâli (haleli) ve’l-galağ ve himâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakağ, Mîsbâhu’l-mîşkât fi’l-ehâdîs, er-Red ‘ale’t-tergîb min (‘an) salâti’r-regâ’ibi’l-mevzû’a ve beyânü mâ fhâ min muhâlefeti’s-süneni’l-meşrû’a (Hükmü salâti’r-regâ’ib), Envârü’l-lûm’a fi’l-cem’ beyne’s-sihâhi’s-seb’a, el-Emâlî, el-Ehâdîsü’l-küllîyye elletî ‘aleyhâ medârü’d-dîn, Şerhu Ma’rifeti ‘ulûmi’l-hadîs, et-Tenvîr fi mevlidi’s-sirâci’l-münîr ve Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine’l-ehâdîs fi fazli’l-İskenderiyye ve ‘Askalân.*³

İskenderiye ve Askalân’ın fazileti ile ilgili rivâyetlerin bir araya getirildiği bahse konu eserini değerlendirmeden önce bu iki şehir ve tarihteki önemleri hakkında kısa bir bilgi vermek uygun olacaktır.

2. İslâm Tarihinde İskenderiye ve Askalân

İskenderiye bugün Akdeniz kıyısında bulunmakta olup Mısır’ın ikinci büyük şehridir. Büyük İskender’in (öl. MÖ. 323) emriyle kurulmuştur. Tarihî süreci içinde birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Askerî, dinî, ilmî, ticarî ve kültürel faaliyetlerin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Müslümanların İskenderiye ile ilk teması, Hz. Peygamber (sav) döneminde gerçekleşmiştir. Rasûlullah, Bizans’ın İskenderiye’de bulunan Mısır valisi Mukavkıs’a (öl. 21/642) İslâm’a davet mektubu göndermiştir. Mukavkıs, kendisine elçi olarak gelen Hâtîb b. Ebî Beltea’yı (öl. 30/650) misafir etmiş ve ona İslâm hakkında sorular sormuştur. Mukavkıs, Hz. Peygamber’e cevâbi bir mektup yazmış ve elçiyi birçok hediye ile Medine’ye göndermiştir. Bu hediyeler arasında Rasûl-i Ekrem’in müstakbel eşi Mâriye (öl. 16/637) de bulunmaktaydı. Hz. Peygamber döneminde bunun dışında Mukavkıs ve dolayısıyla İskenderiye ile bir irtibat kurulmamıştır.⁴

Hız. Ömer (öl. 23/644) döneminde Amr b. el-Âs (öl. 43/664), komutasındaki Müslümanlar 21/642 tarihinde İskenderiye’yi fethetmişlerdir. Amr b. el-Âs, Hız. Osmân (öl. 35/656) ve Muâviye (öl. 60/680) devrinde burada vali olarak görev yapmıştır. Emevîler (40-132/661-750) ve Abbâsîler (132-656/750-1258) zamanında stratejik öneme sahip bir şehir olmuştur. Tolunoğulları (254-292/868-905) devrinde vilâyetin merkezi haline gelen İskenderiye Fâtımîler (296-566/909-1171) döneminde, doğu ile batı arasında ticaretin kesime noktası olmuştur. İskenderiye, Memlûkler (648-923/1250-1517) zamanında en parlak günlerini yaşamıştır. Bu dönemde bayındırlık, imâret, ticâret, ilmî çalışmalar vs. ile şehir daha iyi seviyeye getirilmiştir. Çok sayıda medrese, hamam ve hastahane inşa edilmiştir.⁵ 1517 tarihinde gerçekleşen Ridâniye savaşından sonra İskenderiye Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Osmanlılar döneminde şehir her yönü ile önemini korumuş, devletin Mısır, Yemen, Habeşistan, Haremeyn vs. bölgelerine açılan

³ M. Yaşar Kandemir, “İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî”, 21/198-200.

⁴ Nadir Özkuyumcu, “Mukavkıs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2006), 31/137-138.

⁵ Eymen Fuâd Seyyid, “İskenderiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000), 22/574-576.

kapısı olmuştur. 11 Temmuz 1882 tarihinde İngilizler İskenderiye'yi işgal etmiştir. Daha sonra bugünkü Mısır Arap Cumhuriyeti'ne bağlanmıştır.⁶

Askalân, Filistin'in önde gelen şehirlerinden biri olup bugün İsrail'in işgali altında bulunmaktadır. Gazze'nin kuzeyinde bir Akdeniz şehridir. Hz. Ömer döneminde Muâviye tarafından 19/640 yılında fethedilmiştir. Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) zamanında Rumlar burayı işgal etmişlerdir. Daha sonra Emevîler şehri veniden ele geçirmişler ve imar etmişlerdir. Haçlıların 1099 yılında Kudüs'ü işgal etmesinden sonra Kudüs Kralı III. Baudouin 1153 tarihinde Askalân'ı ele geçirmiştir. Selâhaddîn-i Evvûbî, 1187'de Hittîn Savaşı'ndan sonra burayı geri almıştır. 1191 yılında Arsûf Savaşı'nda tekrar şehir kaybedilmiş ve İngiltere Kralı Richard burayı tahrip etmiştir. 1247'de Askalân yeniden fethedilmiştir. 1517'de Memlüklerin yıkılmasından sonra Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. 1917 tarihinde İngilizler tarafından işgal edilmiş ve daha sonra İsrail'e devredilmiştir.⁷

Üzerindeki İslâm damgasını asırlarca taşıyan ve Müslümanlar açısından oldukça önemli olan bu iki şehir hakkında çok sayıda kitap yazılmıştır.⁸ Bunlardan biri de İbnü's-Salâh'a nispet edilen *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fadli'l-İskenderiyye ve 'Askalân* isimli eserdir.

3. Eserin Aidiyeti ve Nüsha Tavsifi

Eserin tespit edilebildiği kadarıyla tek nüshası Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁹ Kitap yirmi varaktır ve her bir varak on beş satırdan oluşmaktadır. Toplam altmış altı rivâyet içermektedir. Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere bu kitapta, İskenderiye ve Askalân şehirlerinin fazileti ile ilgili rivâyetler bulunmaktadır.

Eserin giriş kısmında belirtildiğine göre bu rivâyetler, Şerîf Ebû İsmâîl İbrâhîm b. el-Hasen el-Mûşî (veya el-Muveşşî) el-Külsûmî tarafından kitâbet yolu ile Mısır'dan gönderilmiş ve bunların nakli hususunda isim de belirtilmeksizin icâzet verilmiştir.¹⁰ Bu açıklamadan sonra rivâyetler, senedleri ile birlikte ve haklarında herhangi bir açıklama veya değerlendirme yapılmadan nakledilmiştir. Eserin hangi tarihte yazıldığı ile ilgi bir malumata da yer verilmemiştir.

İbnü's-Salâh'ın ismi sadece eserin kapağında yer almaktadır. Dolayısıyla bu risâlenin ona aidiyeti hususunda kesin bir kanaate sahip olmak oldukça güçtür. Çünkü bu ismin kapağa daha sonra eklenmiş olması ihtimal dâhilindedir. Zira eserin isminde kullanılan yazı karakteri ile kitabın içerisindeki yazı sitilinde küçük farklılıklar bulunmaktadır.

⁶ Seyyid Muhammed es-Seyyid, "İskenderiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000), 22/549-580.

⁷ Mustafa Fayda, "Askalân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1991), 3/487-488.

⁸ bk. Eymen Fuâd Seyyid, "İskenderiye", 22/576; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "İskenderiye", 22/580; Fayda, "Askalân", 3/488.

⁹ Ebû Amr Takıyüddîn Osmân b. Salâhaddîn İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fadli'l-İskenderiyye ve 'Askalân* (Berlin: Die Staatsbibliothek, Islamische Handschriften. Sprenger 197).

¹⁰ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 1b.

Eser ile ilgili bir diğer problem de rivâyetleri İbnü's-Salâh'a kitâbet yolu ile ulaştırılan ve nakli konusunda icâzet veren Şerîf Ebû İsmâîl İbrâhîm b. el-Hasen'in hayatı hakkında bir bilgiye ulaşılamamasıdır. Böyle olunca bu ismin İbnü's-Salâh ile aynı dönemde yaşayıp yaşamadığı da tespit edilememektedir. Bahse konu kişinin ismine sadece *Bugyetü't-taleb fi târihi Haleb* isimli eserde Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed es-Silefî'nin¹¹ (öl. 576/1180) nakletmiş olduğu bir rivâyetin senedinde rastlanmaktadır. Ebû Tâhir es-Silefî onun ismini Ebû İsmâîl İbrâhîm b. el-Hasen b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Mûsevî olarak belirtmektedir.¹² Bu kişi ile İbnü's-Salâh'a rivâyetleri ulaştıran şahsın nispetleri farklı olsa da isimleri aynıdır. Ancak el-Mûşî veya el-Müveşşî ile el-Musevî kelimelerinin yazılışlarında bir benzerlik olduğu da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Ebû Tahir'in yaşadığı dönem ve Ebû İsmâîl'den nakilde bulunduğu kabul edildiği takdirde, 577/1181 yılında dünyaya gelen ve 613/1216¹³ tarihinde Dimaşk'ta yaşayan İbnü's-Salâh'ın onunla çağdaş olduğu düşünülecek, dolayısıyla söz konusu eserdeki rivâyetleri ondan aldığı söylenebilecektir.

Eserin aidiyeti konusunda başka bir problem de onun, Suyûtî'ye (öl. 911/1505) nispet edilen *Fadlû Sagri'l-İskenderiye* isimli risâle ile tamamen benzeşiyor oluşudur.¹⁴ Suyûtî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda bu eserin ona kitabetle ulaştırılması mümkün değildir. Dolayısıyla Suyûtî'ye nispet edilmekle fahiş bir hata yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda eğer eser birine nispet edilecekse, İbnü's-Salâh daha uygun görünmektedir.

4. Rivâyetlerin Sened Tahlili

İbnü's-Salâh'a nispet edilen bu eserde daha önce de belirtildiği üzere toplam altmış altı rivâyet nakledilmiştir. Rivâyetlerin senedlerindeki râvî sayısı, iki ile on iki arasında değişmektedir. En uzun sened, ilk rivâyette bulunmaktadır ki şu isimlerden oluşmaktadır:

“Şerîf Ebû İsmâîl İbrâhîm b. el-Hasen el-Mûşî (veya el-Muveşşî) el-Külsûmî > Ebû'l-Feth Abdullah b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Matar > Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer Ebû'l-Hasen b. Ebî İshâk el-Fakîh İbnü's-Sebbâğ > Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Harûf b. el-Velîd b. el-Kâmil el-Medenî > Velîd b. el-Abbâs b. Müsâfir > eş-Şeyh Ebû'l-Hasen b. et-Tücînî > Ebû Sâlih > Hâlid b. Humejd > Saîd b. Ebî Urve > Câbir > Saîd b. Cübeyr > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber.” Bu rivâyete göre Ebû Hureyre Şâm'da karşılaştığı Saîd'e “nereden geldin” diye sormakta, onun “İskenderiye'den” cevabı üzerine “Ben Rasûlullah'ın (sav) şöyle dediğini işittim” diyerek şu hadîsi nakletmektedir: “Riyasız üç gün orada kalan kimse, Rum ve Araçlar arasında yetmiş sene Allah'a ibadet etmiş gibidir.”

¹¹ bk. Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/21-39.

¹² Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî, *Bugyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/392-393.

¹³ M. Yaşar Kandemir, “İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî”, 21/198-200.

¹⁴ *Fadlû Sagri'l-İskenderiye*, el-Mektebetü'l-Ezheriye'de 54924 numara ile kayıtlıdır. 13 Rebiu'l-evvel 1367/24 Ocak 1948 tarihinde Muhammed Kunâvî Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Toplam otuz yedi varaktan oluşmaktadır.

İlk üç râvînin ismi sadece bu rivâyette yer almaktadır. Daha sonraki rivâyetlerde bu kişilerin isimleri, her bir senedin başında tekrar edilmemiştir. Yani rivâyetler senedlerdeki dördüncü râvînin ismi ile başlamaktadır.¹⁵ Ayrıca biyografi kaynaklarında Şerîf Ebû İsmâîl İbrâhîm b. el-Hasen el-Mûşî (veya el-Muveşşî) el-Külsûmî'ye ilaveten Ebü'l-Feth Abdullah b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Matar¹⁶ ve Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer Ebü'l-Hasen b. Ebî İshâk el-Fakîh İbnü's-Sebbâğ¹⁷ hakkında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu risâledeki rivâyetleri sıkı bir sened tenkidine tâbi tutmak mümkün değildir. Zira eseri nakleden râvîlerin meçhul olması, rivâyetlerin tamamını sıhhat yönüyle etkilemektedir.

Bu eserde nakledilen rivâyetlere kaynağı açısından bakıldığında otuz dördünün merfû, on dördünün mevkûf ve on üçünün maktû olduğu görülmektedir. Geriye kalan beş rivâyet ise İskenderiye'nin fazileti ile alakalı şiir, hikâye ve sözlerden oluşmaktadır. Otuz dört merfû rivâyetten sadece on ikisi temel hadîs kitaplarında tespit edilebilmektedir. Bunlar hakkında daha sonra malumat verilecektir. Diğerlerinin ise kaynakları tespit edilemediği gibi senedlerinde de kopukluklar bulunmaktadır. Böyle olunca her birini teker teker ele alıp değerlendirme ihtiyacı duyulmamıştır.

Aşağıda bu eserde bulunan rivâyetleri nakleden râvîler hakkında tablolar halinde bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Rivâyetleri Hz. Peygamber'e nispet eden râvîler ve rivâyet sayıları şöyledir:

Tablo 1: Rivâyetleri Son Nakleden Râvîlerin İsimleri ve Rivâyet Sayıları

No	Rivâyeti Son Nakleden Râvî	Rivâyet Sayısı
1	Ebû Hureyre	12
2	Ka'b el-Ahbâr	5
3	Amr b. el-Âs	4
4	Enes b. Mâlik	3
5	Zühre b. Ma'bed	3
6	Hz. Ali	2
7	Sa'd b. Ebî Vakkâs	2
8	İbn Ömer	2
9	Hasan el-Basrî	2
10	Abdülazîz b. Ebû Revvâd	2
11	Muhammed b. Kab el-Kurazî	2
12	Hz. Osman	1
13	Abdullah b. Abbâs	1
14	Selmân el-Fârisî	1
15	Ukbe b. Âmir	1
16	Salim'in babası	1
17	Ensâr'dan biri (meçhul)	1
18	Ebû Abbâs	1

¹⁵ Tablo 2'de bu kişilerin kimler olduğu ile ilgili bilgilere bulunmaktadır.

¹⁶ Kâsım Ali Sa'd, *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-mâlikiyye* (Dubay: Dâru'l-Buhûs, 2002), 2/703-704.

¹⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 22/58.

19	Atâ	1
20	Ameş	1
21	Said b. Cübeyr	1
22	Mukatıl b. Süleyman	1
23	Leys	1
24	Muhammed b. Abdullah	1
25	Fudâle b. Ubeydullah	1
26	Ebû Kabîl	1
27	Vehb b. Abdillâh	1
28	İbn Mübarek	1
29	Tâvûs	1
30	Muhammed b. İyaz	1
31	Umare b. Guzayye	1
32	Utbe b. Münzir	1
33	Beliğ	1
34	Humeyd	1
35	Alkame b. Yezîd b. Katîfî	1
36	İbnü'l-Hanzaliyye	1
37	Matrûh b. Muhammed	1
38	Muhammed b. Huzeyme babasından	1

Bu tablodan anlaşıldığı kadarıyla eserinde bulunan rivâyetler, son râvî itibariyle toplam otuz sekiz kişi tarafından nakledilmiştir. En çok hadîsin Ebû Hureyre (öl. 58/678), Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652-3) ve Amr b. el-Âs (öl. 43/664) aracılığı ile rivâyet edildiği görülmektedir. Bu üç kişi tarafından nakledilen rivâyetlerin toplamı yirmi birdir. Bu da eserdeki rivâyetlerin 1/3'ne tekabül etmektedir. Geriye kalan 2/3'lik kısmı ise diğer otuz beş râvî tarafından nakledilmiştir.

Rivâyetleri ilk nakleden râvîler ve rivâyet sayıları ise şöyledir:

Tablo 2: Rivâyetleri İlk Nakleden Râvîlerin İsimleri ve Rivâyet Sayıları

No	Rivâyeti İlk Nakleden Râvî	Rivâyet Sayısı
1	Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ömer b. Osmân b. Saîd	37
2	Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Haruf	7
3	Ahmed b. Ubeyd el-Hımsî	4
4	Matrûh b. Muhammed	2
5	el-Hüseyn b. Ca'fer es-Sa'dî	2
6	Hânî b. Müvekkil	1
7	Sivâr	1
8	Ebü Bekir Ahmed b. Abdullah b. Sivâr el-Bezzâz	1
9	Ebü Bekir Ahmed b. Muhammed b. Müyesser	1
10	Ahmed b. Süleyman	1
11	Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem	1
12	Osmân b. Şabân el-Kurazî	1
13	Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Hâmid el-Ezrak	1
14	Hârûn b. Muhammed b. Hârûn el-Mûsîlî	1

15	Ali b. Mansûr et-Tayyibî	1
16	İbn Yûsuf Ya'kûb b. el-Mübârek	1
17	Muhammed b. Ali b. Selâme	1
18	el-Hüseyn b. Ömer	1
19	Muhammed b. Huzeyme	1

Tablodan da anlaşılacağı üzere eserde bulunan rivâyetler, ilk râvî açısından değerlendirdiğinde toplam on dokuz kişi tarafından nakledilmiştir. En çok rivâyet Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ömer b. Osmân b. Saîd el-İskenderî (öl. 345/956),¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Harûf el-Medenî el-Mısrî (öl. 353/964)¹⁹ ve Ebû Bekir Ahmed b. Ubeyd b. Ahmed b. Ubeyd b. Saîd es-Saffâr el-Hımsî (öl. 341-352/952-963)²⁰ aracılığı ile rivâyet edilmiştir. Bu üç kişi tarafından nakledilen rivâyetlerin toplamı kırk sekizdir. Bu da eserdeki rivâyetlerin yaklaşık 4/5'ne tekabül etmektedir. Bununla birlikte bahse konu kişilerin İskenderiye ve Askalân ile ilgili özel bir çalışması da tespit edilememiştir.

Râviler ile ilgili olarak dikkat çeken bir diğer husus ise bazılarının isimlerinin senelerde sıkça geçmesidir. Bunların en başında Ebû Hâşim Hânî b. el-Müvekkil b. İshâk el-İskenderânî (öl. 242/856) gelir ki altmış altı rivâyetin otuz ikisinin senesinde ismini görmek mümkündür. Yani bahse konu eserde rivâyetlerin neredeyse yarısı bu kişi üzerinden nakledilmiştir. Hânî b. el-Müvekkil, İmâm Mâlik'ten (öl. 179/795) hadîs almıştır. Müftî ve muammerundandır. Yani bir asırdan fazla yaşamış hadisçilerdendir. Nitekim Bakî b. Mahled'in (öl. 276/889) en yaşlı şeyhi olduğu söylenmektedir.²¹ Ancak Zehebî (öl. 848/1348), *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* isimli eserinde Hânî b. el-Müvekkil'den İskenderiye'nin fazileti ile ilgili batıl rivâyetler nakledildiğini belirtmektedir.²² Bu durumda İskenderiye'nin fazileti ile ilgili Hânî b. el-Müvekkil aracılığı ile nakledilen rivâyetlerin sıhhati konusunda, ilim ehlinin bir kanaati bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Ebû Hâşim Hânî'nin İskenderiye ve Askalân ile ilgili bir eserinin varlığından bahsedilmemektedir.

5. Rivayetlerin Muhteva Tahlili

Muhteva tahlili yapılırken merfû rivâyetler ve mevkûf, maktû ve diğer rivâyetler şeklinde iki ana başlık halinde konu ele alınacaktır. Merfû rivâyetler ayrıntılı bir şekilde burada tahlil edilecek, diğer rivâyetlerin ise içeriği hakkında genel bilgiler verilmekle yetinilecektir.

¹⁸ Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/339.

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003) 8/60. Zehebî bir cüzünün varlığından bahsetmektedir.

²⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 8/40.

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 5/127; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *et-Tekmil fi ma'rifeti's-sikât ve'z-zu'afâ' ve'l-mecâhil*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâim Âl Nu'mân (San'a: Mektebetü İbn Abbâs, 2011), 10/450.

²² Ebû Abdullah Muhammed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/126; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2006), 8/84.

5.1. Merfû Rivâyetler

Bu eserde nakledilen otuz dört merfû rivâyeti, muhteva açısından Allah yolunda ribâtta bulunmanın değeri ve İskenderiye'nin fazileti şeklinde iki kısımda ele almak mümkündür.

5.1.1. Allah Yolunda Ribât

Ribât, düşman saldırılarına karşı sınır boylarında nöbet tutmak, cihad için hazırlık yapmak, İslâm topraklarını muhafaza etmeye çalışmak gibi anlamlara gelmektedir.²³ Ribât'ın fazileti ile ilgili hadîs kaynaklarına çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetler, "Allah yolunda bir gece nöbetin/ribâtın bir ay oruç tutmaktan daha hayırlı olduğu", "murâbitın amel defterine kıyâmete kadar sevap yazılacağı" ve "onu kabir azabından koruyacağı" gibi konuları içermektedir.²⁴ Araştırma konusu yaptığımız eserde ise ribâtın fazileti ile ilgili şu rivâyetler nakledilmiştir:

a. Füdâle b. Ubeydullah el-Ensârî'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Her vefat edenin ameli, Allah Teâla'nın yolunda ribâtta bekleyenler hariç sona erer. Onların ameli ise kıyâmet gününe kadar çoğalır ve kabrin fitnesinden emin olurlar.*"²⁵

b. Ebû Hureyre Allah Rasûlü'nün (sav) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "*Kim Allah yolunda murâbit olarak vefat ederse onun yapmış olduğu sâlih ameli yazılmaya ve rızkı verilmeye devam eder. Fitnelerden emin olur ve Allah Teâla onu kıyâmet günü büyük korkudan emin kılar.*"²⁶

c. İbn Ömer'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Kim Rum denizinin kenarında tekbir getirirse, bununla da sadece Allah Teâla'nın rızasını ve âhîret yurdunu isterse, Allah kıyâmet günü onu terazisine yedi gök ve yeryüzünden ve bunların arasında bulunanlardan daha ağır bir kaya koyar.*"²⁷

d. Utbe b. Münzir'den nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Düşmanınız bağlı olduğunda, azim çoğaldığında ve ganimet helal kılındığında, cihadın en hayırlısı ribâtıdır.*"²⁸

²³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1993), 7/302-303; İsmail Yiğit, "Ribât", *Türkiye Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2008), 35/76-79.

²⁴ bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyânihî*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Cihâd", 73; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arâbî, ts.), "İmâre", 163; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977), "Fezâ'ilü'l-Cihâd", 2; Ebû Dâvûd Süleymân b. Es'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 1425/2004), "Cihâd", 16.

²⁵ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 9a; hadîs için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/138; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 10/484.

²⁶ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 9a-9b; hadîs için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Suayb el-Arnâvût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cihad", 7.

²⁷ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 11a-11b; hadîs için bk. Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemedânî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/521.

²⁸ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 14b; hadîs için bk. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 11/195; Ebû'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arâbî, 1983), 17/135.

e. Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Rasûlullah'a (sav) ribâtın sevabı sorulmuş ve o da şöyle buyurmuştur: “Kim Müslümanların arkasında onları korumak için ribâtta kalırsa, ona geride kalanların tutmuş oldukları oruç ve kılmış oldukları namazın sevabı verilir.”²⁹

f. Ebû Abbâs'tan nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâla'nın yolunda ayakları toza bulanana kimseye cehennem asla dokunmaz.”³⁰

g. Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Sema yağmur yağdırdığı, yer bitki bitirdiği sürece cihad, pek tatlı olmaya devam edecektir. Doğu tarafından bir nesil ortaya çıkacak ki onlar, cihad ve ribât yoktur diyecekler. İşte onlar cehennem yakıtıdır. Bir gün Allah Teâla'nın yolunda ribât tutmak, bin köle azat etmekten dünya ehlinin tamamının sadakasından daha hayırlıdır.”³¹

h. İbn Hanzaliyye'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Atların alınlarına sarkan saçlarında kıyâmet gününe kadar hayır düğümlenmiştir...”³²

ı. Utbe b. Âmir'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Murâbit hariç, her vefat edenin ameli sona erer. Onun ameli, Allah onu diriltinceye kadar devam eder.”³³

i. Osmân'dan nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah yolunda bir gece nöbet tutmak, gündüzu oruçlu gecesi kıyamı bin gecedenden daha faziletlidir.”³⁴

j. Selmân-ı Fârisî'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah yolunda bir gün ve gece ribâtta kalmak, bir ay oruç tutmaktan ve kıyamda durmaktan daha hayırlıdır. Kim bu hal üzere vefat ederse, işlemiş olduğu bu ameli yazılmaya ve rızkı verilmeye devam eder ve fitnelerden emin olur.”³⁵

k. Sâlim babasından naklettiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kim Cuma gecesi sadece Allah rızasını gözeterek onun yolunda murâbit olarak kılıç kuşanırsa ve sonra vefat ederse, Allah onu murâbit olarak yazar.”³⁶

²⁹ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 14b-15a; Hadîs için bk. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 8/90; İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-İlelu'l-mutenâhiye fî'l-ehâdişî'l-vâhıve*, thk. İrsâdu'l-Hakki'l-Eserî (Faysalâbâd: İdâretü'l-'Ulûmî'l-Esriye, 1981), 2/92.

³⁰ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 15a; hadîs için bk. Buhârî, “Cuma”, 16.

³¹ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 15a-15b; benzer rivâyet için bk. Ebû Amr Osmân b. Sa'd ed-Dânî, *es-Sünenü'l-vâride fî'l-fiten* thk. Ridâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mubârekfûrî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416), 1/751.

³² İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 15b; hadîs için bk. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Abîsî, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 2015), 23/480; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/2232; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/81.

³³ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 15b; hadîs için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/589; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Müsned*, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 2/512.

³⁴ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 15b-16a; hadîs için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/471; Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-İtkî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Adil b. Sa'd, Sabrî 'Abdulhâlık eş-Şâfi'î (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 2/12.

³⁵ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 16b; hadîs için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/589; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nîsâbü'rî, *Mustahreçu Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimaşkî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 4/497.

³⁶ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 16b-17a; hadîs için bk. Ebû Abdullâh Ziyâuddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî, *el-Muntekâ min mesmû'âti Merv* (Dimaşk: Zâhiriye Küttiphanesi, 344 (1-10)) 289a.

l. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâla'nın yolunda on iki gece yahut gündüz ribâtta kalana, mescitte ibadet edenler Allah'ın ona verdiği (mükâfata) ulaşmaya çalışsınlar. Kırk sekiz gün ribâtta kalan selamete ulaşır ve kazanç elde eder. Bu hal üzerinde iken vefat ederse, Allah onun ruhunu cennette bir yeşil kuşun içine koyar ve burada dilediği yerde dolaşır, arşın altında istediği kandile sığınır/konar. Ona bundan sonra cemaatten ayrılmadığı ve bir mü'mini öldürmediği sürece asla günah ulaşmaz.”³⁷

m. Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “İlim, sekinet, hac, imân ve fazilet batıda; cefa ve küfür doğudadır.”³⁸

n. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Ey Ebû Hureyre! sahil kenarında ölen ümmetimden bir kavme ne mutlu! Onlar kıyâmet günü kabirlerinden çıkacaklar. Her biri arşa ulaşınca kadar yetmiş bin kişiye şefaât edecektir. Bunun üzerine Allah Teâla ‘Bunlar sahilde oturanlar mı?’ diye soracak ve cevaben ‘Evet’ denecek. Bunun üzerine Allah Teâla şöyle buyuracaktır: ‘Size herhangi bir hesap yoktur. Haydi, birbirinize günahsız olarak sarılın.’”³⁹

o. Tâvûs'tan nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Deniz kenarında Allah Teâla'nın yolunda murâbit olarak görev yapanın her gün bir duâsı kabul edilir.”⁴⁰

ö. Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Sizin şeyhleriniz olacaktır. En hayırlı şeyhleriniz batıda bulunacaktır.” bununla İskenderiye'yi kastediyor.⁴¹

Yukarıda yer alan on yedi rivâyette Allah yolunda ribâtta bekleyenlerin kıyâmet gününe kadar amel defterlerine sevap yazılmaya devam edeceği, onların kabir ve cehenem azabından emin olacağı, büyük sevap elde edecekleri, geri kalanların (cihattan) tuttukları oruç ve namazın sevabını alacakları, ribâtın bin köle azat etmekten daha değerli olduğu, ribâtta olanların duâlarının kabul edileceği ve bir gece ribâtın bir ay ibadet ve oruçtan hayırlı olduğu vs. konulardan bahsedilmektedir. Dikkat edileceği üzere burada yer alan rivâyetlerin hiçbirinde İskenderiye veya Askalân'ın fazileti ile ilgili herhangi bir konuya değinilmemiştir. Dolayısıyla otuz dört merfû rivâyetin yarısında doğrudan bu iki şehrin fazileti ile ilgili bir bilginin olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca rivâyetlerin son beşi hariç hadîs kaynaklarında nakledildiği tespit edilmiş ve bunlara dipnotlarda işaret edilmiştir. Merfû rivâyetlerin diğer yarısı ise İskenderiye'de ribât tutma ve bu şehrin fazileti ile ilgilidir.

5.1.2. İskenderiye'de Ribât ve Fazileti

İskenderiye'de ribât tutma ve oranın fazileti ile ilgili Hz. Peygamber'e (sav) isnad edilen rivâyetler şöyledir:

a. Ebû Hureyre, Şâm'da Saîd b. Cübeyr ile karşılaşmış, ona nereden geldiğini sormuş, o da İskenderiye'den diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın (sav) İskenderiye ile ilgili şöyle dediğini söylemiştir: “Rıyasız üç gün orada

³⁷ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 16a-b.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 9b.

³⁹ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 10a.

⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 10b.

⁴¹ İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 1b-11a.

kalan (murâbit), Rum ve Araplar arasında yetmiş sene Allah'a ibadet etmiş kimse konumundadır."⁴²

b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "İskenderiye ve Askalân iki gelin gibidir. İskenderiye gelin olarak o ikisinin en büyüğüdür. Muhakkak ki kıyâmet günü oranın halkı düğün alayı içerisinde Beyt-i Makdis'e getirilecektir. Kim İskenderiye'de kırk gün ribâtta kalırsa Allah Teâla ona cehennemden azat be- raatı yazar, azaptan (kabir azabından) emin kılar. Ora halkının seçkinleri, onun dışındaki başka yerlerin seçkinlerinden daha faziletlidir. Oranın kötülere, başka yerlerin kötülerinden daha hayırlıdır. O çift boynuzlu bir şehirdir. Allah oradan dolunay gecesi ayın parlaklığı gibi yüzlere sahip yetmiş bin şehit diriltecektir. Onlardan olan kimseye sıratla nur verilecektir. Yetmiş bin kişiye şefa'at edeceklerdir. Orada ribâtta bulunana ne mutlu. O çift boynuzlu bir şehirdir. Musa'nın Tevrat'ında, Dâvûd'un Zebûr'unda, İncil'de ve Furkan'da yazılıdır. Kitaplarda vâsf edilmiştir ve ehl-i ilm onu bilir. Hadrâ olarak isimlendirilir. Zebûr'daki ismi beydâdır. Tevrat'taki ismi Müzehheb'tir. Ehl-i İncil'in tefsirinde ve Furkân'da böyledir."⁴³

c. Ensâr'dan bir adam Ömer b. Abdulaziz'in yanına geldi ve dedi ki: "Sana bir hadîs nakledeyim mi?" (Ömer) "Evet", dedi. Bana babam, dedesinden Rasûlullah'ın şöyle dediğini nakletti: "İki şehir, eski şehirlerdendir. O ikisi ümmetimin tarafından fethe- dilecektir. Onlardan biri Rum şehirlerindedir ki İskenderiye denilmektedir. Diğeri ise Deylem şehirlerindedir ki Kazvin denilmektedir. Kim, o ikisinden birinde bir gece ribâtta kalırsa günahları ve hataları ondan çıkar ve annesinden doğduğu gün gibi olur."⁴⁴

d. Süleyman el-Amesş'ten nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) eşlerinin birinin yanında ve başı da onun kucağında idi. Rasûlullah uyudu ve bir müddet sonra başını kaldırdığında gülümsedi. Bunun üzerine eşi ona 'Allah senin yüzünü güldürsün, Ey Allah'ın Rasûlü! Seni güldüren nedir?' dedi. Bunun üzerine o da şöyle buyurdu: "Rüyamda babalarının sülblerinde olan ve kadınların rahimlerinde hala taşımadığı ümmetimi gördüm. Allah Teâla onları İskenderiye'de şehitler olarak diriltecektir."⁴⁵

e. Hz. Ali, Rebî' b. Husaym'a 'İçinde bulunduğumuz yerde bize katılmak ister misin?' diye sormuştu. Rebî' 'Ne seninle birlikte olmaya ne de sana karşı olmaya geldim. Fakat bana amellerin en faziletlisinin ne olduğunu söylemeni isterim' diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dedi: 'Amellerin en faziletlisi, Allah yolunda cihat etmektir.' Bunun üzerine Rebî' 'Hangi yön/cihet daha faziletlidir?' diye sordu. Ali dedi ki: 'Rasûlullah'ın şöyle dediğini işittim: 'İskenderiye ve Kazvin'de cennet kapılarından iki kapı vardır. Kim bunlardan birinde bir gece nöbet tutarsa, cennet ona vacip olur.'⁴⁶

f. İbn Ömer'den nakledildiğine göre, bir adam ona 'Hangi mekân ribât konusunda sana daha sevimlidir?' diye sorunca 'İskenderiye' cevabını verdi ve Rasûlullah'ın şöyle

⁴² İbnü's-Salâh, Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî, 1b, 2a, 10b, 14a-14b.

⁴³ İbnü's-Salâh, Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî, 2b; 2b-3a.

⁴⁴ İbnü's-Salâh, Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî, 3a-b, 5b-6a.

⁴⁵ İbnü's-Salâh, Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî, 5a.

⁴⁶ İbnü's-Salâh, Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî, 5a-b.

dediğini nakletti: “Allah’a en sevimli ribât İskenderiye’dedir. Çünkü o kıyâmet günü şehir suretinde mahlûkata karşı yüksek bir konumda yer alacaktır. Şehitlerinin faziletinden dolayı nuru parlayacak, inci ve yakut ile bezenecektir.”⁴⁷

g. Enes b. Mâlik ‘Ey Allah’ın Rasûlül İnsanlar kıyâmet günü nerede olacaklar?’ deyince “En hayırlı ve Allah’a en sevimli yerde. Orası Sâhire olarak bilinmektedir. O, Filistin toprağı, Ürdün’ün alt kısmı ve İskenderiye’dir. Orası yeryüzünün en hayırlısı ve Allah’a en sevimli olanıdır. Orada öldürülenler başka bir yerde dirilmezler. Orada öldürülenler, orada hesaba çekilirler, orada diriltirler ve orada cennete girerler” diye karşılık verdi. Enes ‘Bunlar ne ile bilinirler Ey Allah’ın Rasûlül!’ diye sorunca şöyle buyurdu: “Savaşıkları gün gibi ellerindeki kılıçlarla bilinirler, onlardan birinin uzunluğu seksen, genişliği kırk zira’dır. Cennette, Allah yolunda başka bir yerde öldürülenlerden yüz kat daha fazla lezzet elde edeceklerdir.”⁴⁸

h. Hasan b. Hasan el-Basrî’den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Şam, Mısır ve İskenderiye size feth olunacak. Orada ribât tutulsun ve burada bulunanlar bulunmayanlara bildirsün. Allah Teâla İskenderiye ehline, kalpler öfkeden boğaza gelinceye kadar emin bir makamı garanti etmiştir.”⁴⁹

ı. Mukatil’e ‘Hangi ribât sana daha sevimidir?’ diye soruldu. ‘İskenderiye’ dedi ve Rasûlullah’ın (sav) şöyle buyurduğunu söyledi: “Allah Teâla’ya en sevimli ribât İskenderiye’de olandır. Orası kıyâmet günü cennet şehirlerinden bir şehir gibi mahlûkatın üstünde olacaktır. İnci ve yakut ile bezenerek parlayacaktır. ...”⁵⁰

i. Ebû Hureyre’den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kim Askalân’da yahut Filistin Kayseriye’de yahut İskenderiye’de dört rekât ve duha namazı kılsa ve kırk gün buna devam ederse, Allah Teâla onu cehennemden uzaklaştırır. Onu saptırmak için iblis musallat olduğunda Allah meleklerini gönderir ve derler ki: Ey mel’ûn! Allah Teâla onu korudu, kefaletini altına aldı, onu rızıklandırdı ve ondan (ibâdetini) kabul etti. Affedilmiş oldu.”⁵¹

j. Ebû Hureyre’den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “İsra gecesini İskenderiye’nin kapılarında üçüncüsünde namaz kıldım. Cebrâil yetmişbin melek içinde benimle beraberdi. İskenderiye ona dedi ki: ‘Ey Hatemül’-Enbiya! Ve Resul-i Rabbi’l-âlemin! Üzerimde namaz kıl. Beni şirkten temizle!’ Allah duâmı kabul etti ve ona dedi ki: ‘Yarattıklarımın en hayırlısı senin üstünde dolaşacak ve ben en hayırlı kullarımı üstünde iskan ettireceğim. Seni beldelerimin en hayırlısı kılacağım.’”⁵²

Bu rivâyetlerde, İskenderiye’de üç gün ribâtta bulunmanın yetmiş yıl ibadete denk geldiği, orada kırk gün kalanın cehennemden azat edileceği, bu şehrin mukaddes kitaplarda güzel vasıflarla anıldığı, İskenderiye’nin fethedileceği, burada ribâtta bulunanın günahları affedileceği ve cennetin o kimselere vacip olacağı, Rasûlullah’ın İskenderiye’de şehit olarak diriltilecekleri rüyasında gördüğü, Allah katında en sevimli ribâtın İskenderiye’de olduğu, kıyâmet günü bu şehrin inci ve yakutla bezeneceği, burada

⁴⁷ İbnü’s-Salâh, *Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 6a.

⁴⁸ İbnü’s-Salâh, *Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 6a-b.

⁴⁹ İbnü’s-Salâh, *Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 7a-b.

⁵⁰ İbnü’s-Salâh, *Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 7b-8a.

⁵¹ İbnü’s-Salâh, *Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 8a-b.

⁵² İbnü’s-Salâh, *Müsnedü’l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 9b-10a.

ribâтта bulunana İblis'in ilişemeyeceği ve meleklerin koruması altında olacağı vs. konulara değinilmiştir.

Yukarıda belirtildiği üzere İskenderiye'de ribât ve şehrin fazileri ile ilgili de toplam on yedi merfû rivâyet nakledilmiştir.⁵³ Bu rivâyetlerden biri hariç diğerlerinin kaynakları bulunamamıştır. Kaynağı bulunan rivâyet ise (a) maddesinde yer alan hadîstir ve eserin muhtelif yerlerinde beş kez tekrarlanmıştır. Tespit edilebildiğini kadarıyla bu rivâyeti, sadece Dârekutnî (öl. 385/995) *el-Efrâd* isimli eserinde nakletmiştir. O, bu hadîsi garîb ve münkerü'l-isnâd olarak değerlendirmiştir.⁵⁴ İbn Arrâk (öl.963/1556) da *Tenzîhu'ş-şer'ati'l-merfû'a* isimli eserinde, bu rivâyetin Dârekutnî tarafından *el-Efrâd* isimli eserinde nakledildiğini ve münker olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Ayrıca Suyûtî, Dârekutnî'yi kaynak göstererek *ez-Ziyâdât 'alâ'l-Mevdû'ât* isimli eserinde bu rivâyeti nakletmiştir.⁵⁶ Buna göre bu eserde en çok nakledilen İskenderiye ile ilgili bir rivâyetin dahi sıhhat açasından sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kaynağı bulunamayan rivâyetler de göz önünde bulundurulduğunda İskenderiye ve orada ribât tutma ile ilgili rivâyetlerin Hz. Peygamber'e isnadını tespit etmek mümkün olmamıştır.

5.2. Mevkûf, Maktû ve Diğer Rivâyetler

Bu eserde bulunan rivâyetlerin diğer yarısını mevkûf ve maktû haberlerden oluşturmaktadır. Temel olarak şehrin faziletine ve özellikle burada ribâtın önemine işaret eden bu rivâyetlerin içeriği genel hatlarıyla şöyledir:

İskenderiye'de kırk, yirmi dört veya on iki gün ribâtın, altmış defa hac yapmaktan, yetmiş yıl ibadetten ve dünyadaki her şeyden daha sevimli olduğu, İskenderiye'de ribâtta beklemenin İsmâil evladından bir köle azat etmekten değerli olduğu, Tevrât'ta İskenderiye şehitlerinden bahsedildiği, Allah Teâla'nın hacc-ı ekber günü meleklerle ile Arafat ehlini yarıştırdığı gibi İskenderiye, Kayseriye ve Askalân ehlini yarıştıracağı, İskenderiye'de beş tane mukaddes mescidin bulunduğu, İskenderiye'de üç gün ribâtta kalmanın başka bir yerde gündüzleri sâim geceleri kâim bin yıl ibdet etmekten daha hayıllı olduğu, Şâm sahillerinin Hz. Peygamber'e Cebrâil tarafından arz edildiği, İskenderiye'de vaki olacak büyük günü idrak edenlerin müjdelendiği ve burada bulunanlardan Allah'ın razı olacağı, Allah Teâla'nın İskenderiye'de şehit olan kullarına yapmış olduğu ikramı yeryüzünde başka bir kullarına yapmayacağı, Kur'ân'da "yüksek sütunlara sahip olduğuna" işaret edilen⁵⁷ İrem'in İskenderiye olduğu gibi şehrin fazileti ve burada ribâtın önemi ile ilgili konulara değinilmiştir. Ayrıca bazı rivâyetlerde Hz. Osmân döneminde Amr b. el-Âs'ın İskenderiye'yi fethettiği, Muâviye'nin buradan asker gönderdiği, Ömer b. Abdulaziz'in bu şehre önem verip evinin veya kabrinin orada olmasını temenni ettiği gibi konular yer almaktadır.

⁵³ Mükerrer rivâyetlerin sadece biri verildi. Diğerlerine dipnotlarda işaret edildi.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *el-Efrâd*, thk. Câbir b. Abdullâh es-Serî (b.y.: y.y., 2012), 115.

⁵⁵ Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdurrahman b. Arâk el-Kenânî, *Tenzîhu'ş-şer'ati'l-merfû'a 'ani'l-ehbârî'ş-şeni'ati'l-mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullâh Muhammed es-Sadîk el-Gamârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399), 2/57.

⁵⁶ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ez-Ziyâdât 'alâ'l-Mevdû'ât*, thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasen, (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1431/2010), 338-339

⁵⁷ Fecr, 89/7.

Eserin muhtevası ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, başlığında işaret edilmesine rağmen Askalân'a sadece üç yerde temasta bulunulmasıdır. Kaldı ki burada dahî ona İskenderiye ile birlikte yer verilmektedir. Birincisinde Askalân ve İskenderiye iki geline benzetilmiş; ikincisinde Allah Teâla'nın hacc-ı ekberde Arafat ehlini meleklerle yarıştırdığı gibi Kayseriyye, İskenderiye ve Askalân ehlini yarıştıracığı ifade edilmiş; üçüncüsünde ise Askalân, Kayseriyye veya İskenderiye'de dört rekât ve duha namazı kılan kimseyi Allah Teâla'nın cehennem azabından uzaklaştıracağı ve şeytanın o kimseye zarar veremeyeceğinden bahsedilmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla ismine rağmen eserde Askalân şehrine dair oldukça az rivâyete yer verildiği söylenebilir. Askalân isminin yer aldığı bu rivâyetlere temel hadîs kaynaklarında rastlanmamıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'inde nakledilen merfû bir rivâyette, Askalân iki gelinden biri olduğu, burada yetmiş bin kişi diriltileceği ve onlara hesap sorulmayacağı bildirilmektedir.⁵⁹ Ne var ki iki rivâyet birbirinden içerik olarak farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte bu risalede yer verilmediği halde Askalân ve orada ribât tutmanın fazileti ile ilgili rivâyetlerin hadîs kaynaklarında yer aldığına işaret etmek gerekir.⁶⁰

Diğer taraftan Kayseriyye ile ilgili iki rivâyete yer verilmesine rağmen eserin isminde buraya atıf yapılmadığı da bir tenkit olarak ifade edilebilir. Buna göre rivâyetlerin genel olarak Allah yolunda ribât ve İskenderiye ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Hatta tespit edilebildiği kadarıyla İskenderiye'nin fazileti ile ilgili en fazla rivâyetin⁶¹ İbnü's-Salâh'a nispet edilen bahse konu eserde yer aldığı söylenebilir.

⁵⁸ bk. İbnü's-Salâh, *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî*, 2b, 5a, 8a-b.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/65.

⁶⁰ Askalân ile ilgili rivâyetler için bk. et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/19, 11/88, 11/92; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 7/25, 8/237; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984), 1/160; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef fî'l-hadîs*, thk. Habîb er-Rahmân el-Azâmî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403) 5/287; el-Bezzâr, *el-Müsned* (el-Bahrü'z-zehhâr), 6/291.

⁶¹ Bu eserin dışında İskenderiye ile ilgili rivâyetler ise şöyledir: Enes b. Mâlik, Rasûlullah'a "Ey Allah'ın Rasûlül Kıyâmet günü insanlar nerede olacaklar?" diye sormuş. Şöyle cevap vermiştir: "Allah'ın en hayırlı toprağı ve ona sevimli olanı Şâm'dır. Orada Filistin toprağı ve yeryüzünün en hayırlı yeri İskenderiye bulunmaktadır. Orada öldürülenleri, Allah başka bir yerde diriltmez. Orada diriltileceklerdir ve orada hesaba çekileceklerdir." Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmîyyin*, thk. Hamdî b. Abdulme'cîd es-Selefi (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 3/297; Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâla kıyâmet günü üç şehri/karyeyi zümrütlerle bezeyecektir: Askalân, İskenderiye ve Kazvin." Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-asfiyâ'*, 8/237; "Kim deniz sahilinde/sâhil'l-bahr güneşin batması esasında sesini yükselterek tekbir getirirse Allah ona denizdeki damlalar adedince sevap verir." Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir*, thk. Mâzin es-Sersâv (Kahire: Dâru İbn 'Abbâs, 2008) 2/245. Ukaylı bu rivâyeti naklettikten sonra bu konuda sahih bir rivâyetin gelmediğini ve İskenderiye'de ribât ile ilgili bilginin sabit olmadığını söylemektedir. Ayrıca İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) mevzû hadîslerle ilgili yapmış oldukları çalışmalarda şu iki rivâyete yer vermişlerdir: "Cennetin dünyada açılmış dört kapısı vardır: İskenderiye, Askalân, Kazvin, Abâdân." Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî, *Ma'rifetü't-tezkira fî'l-ehâdîsî'l-mevdû'a*, thk. Şeyh İmâd ed-Dîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1985), 98; "Cennetin dünyada açılmış dört kapısı vardır: İskenderiye, Askalân, Kazvin, Abâdân. Cidde'nin bunlara fazileti Beytullah'ın diğer evlere üstünlüğü gibidir." İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-Mevdû'ât*, thk. Nureddin Şükrü Boyacılar (Riyad: Edvâ'u's-Selefi, 1997), 2/ 310.

Sonuç

İbnü's-Salâh, kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler vesilesiyle hadîs tarihi ve edebiyatında önemli bir yere sahip olmuştur. Böyle bir âlimin ve yapmış olduğu çalışmaların tüm yönleri tanınması hadîs ilminin cesitli dalları için büyük bir önem arz etmektedir. Bu makalede ona nispet edilen *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fadli'l-İskenderiyye ve Askalân* isimli eser farklı yönleri ile tetkik edilmiştir.

Bu eser, Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunmaktadır. Kesin olmamakla birlikte, İbnü's-Salâh'a ait olma durumu söz konusudur. Zira kapak dışında İbnü's-Salâh'ın ismine eserin herhangi bir yerinde rastlanmıştır ve bir tarih kaydı da düşülmemiştir. İçerdiği rivâyetler, kitâbet yolu ona ulaştırılmıştır. İbnü's-Salâh'ın bu rivâyetleri başka birine verdiği, okuttuğu veya icazet verdiği dair bir malumata da ulaşılammıştır. Yani bu eserdeki rivâyetlerin daha sonra başkalarına nakledildiğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır.

Eserde toplam altmış altı rivâyet nakledilmiştir. Yarısına yakını merfû kaynaklıdır. Diğerleri ise mevkûf, maktû ve değişik rivâyetlerden oluşmaktadır. Eserde bulunan rivâyetlerde, “Allah yolunda ribâtın fazileti” ve “İskenderiye'nin fazileti ve burada ribât tutmanın değeri” olmak üzere iki temel konudan bahsedilmektedir. Ribât ile ilgili olan merfû rivâyetlerin büyük bir kısmının kaynakları temel hadîs kitaplarında tespit edilmiştir. Ancak İskenderiye'nin faziletine işaret edenlerin kaynakları bulunamamıştır.

Merfu olmayan rivâyetlerin de içeriği ağırlıklı olarak ribât ve İskenderiye'nin faziletine dairdir. Aslında İskenderiye ile ilgili rivâyetlerde dahî ribâta vurgu yapılmış ve bununla bağlantılı olarak bu şehirde ribâtta bulunmanın çok daha makbul olduğu belirtilmiştir.

Senedlerde bulunan râvî sayısı iki ile on iki arasında değişmektedir. İlk ve son râvî açısından bakıldığında bu rivâyetlerin ağırlıklı olarak birkaç râvî tarafından nakledildiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra her ne kadar ilk ve son râvî olmasa da Hânî b. Müvekkil gibi bazı râvîlerin birçok rivâyetin senedinde bulunduğu görülür. Bu kişilerin İskenderiye ile ilgili bâtil rivâyetler naklettikleri bilgisi, söz konusu eserde yer alan hadîslerin sahih olmadığı hatta uydurulduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Esasen tarihî süreç içerisinde İskenderiye'nin stratejik öneme sahip olması, buranın sürekli olarak göz önünde bulundurulmasına ve cazip hale gelmesine sebep olmuştur. İskenderiye'yi elinde tutan devletler, Akdeniz geçiş yolu üzerinde siyasî, askerî ve ticârî alanda başarılar elde etmişlerdir. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra dahi önemini hiç yitirmemiştir. Özellikle Abbasilerin son dönemlerinde kurulan devletler arasında sürekli el değiştirmesi, burayı daha çekici hale getirmiştir. Bu çerçevede ribât ile ilgili genel manadaki rivâyetlerin, sırf şehrin elde tutulması ve korunması amacıyla İskenderiye ile ilişkilendirildiği izlenimi verdiği söylenebilir. Zira ilk dönemlerde kaynaklarında bulunmayan böyle rivâyetlerin sonradan ortaya çıktığı ve nispeten geç dönem eserlerinde yer aldığı görülmektedir.

İbnü's-Salah gibi usûlde uzman olan birinin -mevcut verilere göre- uydurma özelliğine sahip rivâyetlere eserinde yer vermesi, hadîslerin sıhhati ile ilgili hiçbir açıklama ve değerlendirmede de bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak buradan

İbnü's-Salâh'ın uydurma hadîsler konusunda özensiz veya mütesahil davrandığını söylemek de zorlama bir yorum ve niyet okuma olur. Zira o, bu eserde nakledilen rivâyetleri kitâbet ve icâzet yoluyla tahammül etmiştir. Ayrıca kendisinden sonra bu rivâyetlerin talebeleri aracılığı ile nakledildiğine dair bir bilgeye de ulaşılammıştır. Yani rivâyet silsilesi tespit edilebildiği kadarıyla İbnü's-Salâh ile son bulmuştur. Dolayısıyla onun uydurma hadîslerin yaygınlaşmasına imkân verdiği ve bu konuda titiz davranmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu risâledeki rivâyetler şayet İbnü's-Salâh tarafından değerlendirilmiş olsaydı, eserin daha fazla bir kıymete sahip olacağı ve farklı okumalara imkân sunacağı da izahtan varestedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5 (2017), 2459-2474.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-İtkî. *el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Adil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlık eş-Şâfi'î. 28 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *es-Sünenü'l-vâride fî'l-fiten*. thk. Rıdâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mubârekfûrî. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *el-Efrâd*. thk. Câbir b. Abdullâh es-Serî. b.y.: y.y., 2012.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî. *el-Müsned*. thk. Heyet. 3 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Deylemî, Ebû Şucâ' el-Hemedânî. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. thk. Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbü'rî. *Mustahrecu Ebî Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım. 1425/2004.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Fayda, Mustafa. "Askalân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/487-488. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1991.
- Gümüş, Fatih. *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İbn Arâk, Nûruddîn Alî b. Muhammed el-Kenânî. *Tenzîhu's-ser'ati'l-merfû'a 'ani'l-ehbâri's-sen'ati'l-mevdû'a*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf - Abdullâh Muhammed es-Sadîk el-Gamârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1399.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe el-Absî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 2015.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *et-Tekmil fi ma'rifeti's-sikât ve'z-zu'afâ' ve'l-mecâhil*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâim Âl Nu'mân. 4 Cilt. San'a: Mektebetü İbn Abbâs, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Ma'rifetu't-tezkira fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*. thk. Şeyh İmâd ed-Dîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-Mevdû'ât*. thk. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-İlelu'l-mutenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdu'l-Hakki'l-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâretü'l-'Ulûmi'l-Esriye, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbnü's-Salah, Ebû Amr Takiyüddîn Osmân b. Salâhaddîn eş-Şehrezûrî. *Müsnedü'l-hâfiz Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdîs fi fazli'l-İskenderiyye ve Askalân*. Berlin: Die Staatsbibliothek, Islamische Handschriften, Sprenger 197.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/198-200. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000.
- Kâsım Ali Sa'd. *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-mâlikiyye*. 3 Cilt. Dubay: Dâru'l-Buhûs, 2002.
- Makdisî, Ziyâuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Muntekâ min mesmû'âti Merv*. Dimaşk: Zâhiriye Kütüphanesi, 344 (1-10).
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, ts.
- Özkuyumcu, Nadir. "Mukavkıs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/137-138. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2006.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musanneffî'l-hadîs*. thk. Habîb er-Rahmân el-Azâmî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "İskenderiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/574-576. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000.
- Seyyid, Seyyid Muhammed. "İskenderiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/549-580. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1983.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977.
- Tunç, Mazhar. *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. thk. Mâzin es-Sersâv. 6 Cilt. Kahire: Dâru İbn 'Abbâs, 2008.
- Ukaylî, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Bugyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/76-79. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2008.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Osmân. *Mîzanü'l-i'tidâl fi nakdi'-ricâl*. thk. Ali el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Osmân. *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

EK-1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقِيينَ وَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ
قَالَ أَخْبَرَنِي الشَّرِيفُ أَبُو إِسْمَاعِيلَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَسَنِ النَّوْصَرِيُّ الْكَلْبِيُّ
فِي كِتَابِهِ الْيُنَانِ مِنْ مِصْرَ وَأَجَازِي الرَّوَايَةَ عَنْهُ قَالَ — أَخْبَرَنِي
أَبُو الْفَتْحِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي مَطْرٍ فِي الْعَشْرِ الْأَوْسَطِ مِنْ
جُمَادِ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعِ مِائَةٍ بَنَغْرًا لِاسْتَنْدَرِيَّةِ الْمُحَرَّمَةِ
حَمَاهَا اللَّهُ تَعَالَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي
إِسْحَاقَ الْفَقِيهِ وَيَعْرِفُ بِابْنِ الْقُبَاعِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ
مُحَمَّدِ بْنِ خُرُوفِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْكَامِلِ الْمَدَنِيِّ بِالْفِسْطَاطِ قَالَ حَدَّثَنَا
وَالِيدُ بْنُ الْعَبَّاسِ بْنِ سَافِرِ سَنَةِ اثْنَيْنِ وَسِتِّينَ وَثَلَاثًا مِائَةً قَالَ —
حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ التَّيْمِيَّيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ كَاتِبُ اللَّيْلِ
قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ حَمِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عُرْوَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَعِيدِ
ابْنِ جَبْرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ مِنْ أَيْنَ جِئْتَ
وَقَدْ كَانَ لَقِيَهُ بِالسَّامِرِ فَقَالَ مِنْ الْأَسْتَنْدَرِيَّةِ فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ الْمُقِيمَ بِهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ

197, a. Traditions bearing on Alexandria and Asecalon,
collected by Ibn al-Qalib. d. 613. m. 39 pp.

هذا مسند الحافظ عثمان بن
القتلاحي الأديبي قدس سره
في فضائله من الأحاديث في فضل
الأسكندرية وهو
عليه الحمد والبركات
أمر

Traditions

Alexandria and

Asecalon collected by

Ibn al-Qalib

39 pp

Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbi'ûnun Tefsire Katkıları**Ceyda Gürman**

Dr. Arş. Gör., Sinop Üniversitesi (ROR ID: 004ah3r71)

İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Ph.D. Research Assistant, Sinop University, Faculty of Teology, Department of Tafsir

Sinop/Turkey

cey827@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4136-9766

Contributions to Tafsir of the female Şahâbe and Tâbi'ûn from Medina**Abstract**

The efforts of the şahâba, who constitute the most important circle in the tafsir and of the tâbi'ûn (successors of şahâba) who grew up in their hands to understand the Qur'ân, took their place in the studies on the history of tafsir. However, it is seen in the researches conducted on the first century of hijrî that certain names are emphasized, and especially the women şahâba and tâbi'ûn are seems to be undervalued and not noted attention. However, with the construction of the Masjid an-Nabawî after the hijra, The Prophet Muḥammad (pbuh) encouraged women to participate in mosques through various occasions for the purpose of worshiping and knowledge, and made them aware of the verses of the Qur'ân. Such practices were continued during the şahâba and tâbi'ûn period and women gained the basis of sciences such as qirâ'a, ḥadith, fiqh and tafsir that would be formed in the future. Medina, where a vibrant scientific life shaped around the Masjid an-Nabawî was lived, offered opportunities for women to participate in this scientific vitality. Ḥafsa bt 'Umar (d. 45/665) and Umm Salama (d. 62/681), especially 'Ā'isha (d. 58/678), one of the ladies of the Prophet (pbuh), played an important role in the education of women. Apart from the wives of The Prophet (pbuh), there are many other women şahâba who have knowledge such as al-Shifâ bt. 'Abd Allāh (d. 20/641 around), Umm Waraqâ bt. 'Abd Allāh b. Ḥārith (before d. 23/644), Asmâ' bt. Yazid (d. 30/650), Asmâ' bt. Abi Bakr al-Siddiq (d. 73/692) and Samrâ bt. Nuhayk (d.?) in Medina. Outstanding among scholars of the period of tâbi'ûn, who acquired most of her science from 'Ā'isha, 'Amra bt. 'Abd al-Raḥmān (d.106 / 724), has been emphasized. In addition to the narrations reflected in the tafsir sources, many famous scholars have received knowledge from her, reveals that it is among the important names of Medina. Other than 'Amra, the names Umm

* Bu makale, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Tâbi'ûn Dönemi Tefsiri ve Medineli Müfessirler" adlı doktora tezimizin ilgili başlıklarından istifade edilerek hazırlanmıştır./This article has been prepared by benefiting from the related titles of my doctoral thesis named "Tafsir of Tâbi'ûn Period and Medina Mufasssirs" completed in Yalova University Institute of Social Sciences.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ceyda Gürman).

Geliş/Received: 03 Ocak/January 2021 | **Kabul/Accepted:** 07 Mart/March 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Ceyda Gürman, "Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbi'ûnun Tefsire Katkıları = Contributions to Tafsir of the female Şahâbe and Tâbi'ûn from Medina", *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 77-93. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.853094>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Kulthûm bt. Abî Bakr al-Siddîq (after d. 58/678); Zaynab bt. ‘Alî b. Abî Tâlib (d. 62/682); Hâfşa bt. ‘Abd al-Rahmân b. Abî Bakr al-Şiddîq (d. 80/699 around), Şafiyya bt. Abî ‘Ubayd (d. 90/709 around), ‘Ā’isha bt. Tâlha b. ‘Ubayd Allâh (d. 101/719), ‘Ā’isha bt. Şa’d b. Abî Waqqâs (d. 117/735) and Fâtîma bt. al-Mundhir b. Zubayr b. al-‘Awwâm (48/668- d. ?) can be mentioned. In this study, the scholar women from şahâba and tâbi’ûn were touched, the narrations recorded in tafsîr sources were examined and the results to be attained from the information obtained were discussed. In the determination of the names, tabaqât and terâcîm type works were used, for the interpretation of the tafsîr, ‘ulûm al-Qur’ân and hadîth sources were used as well as the tafsîr sources. As a result of the readings made, it has been observed that the information given about women şahâba and tâbi’ûn in these sources is highly limited. Similarly, there is no reference to their position in the science of tafsîr. One of the limitations of our research is the minority of commentaries and narrations coming from them numerically. This situation was evaluated considering the socio-cultural structure of the period and ‘Amra, who was accepted as the transmitter of ‘Ā’isha’s knowledge, compared to another student of ‘Urwa b. al-Zubayr (d. 94/713) the situations such as recording much less of his narrations have been criticized. In today’s studies, it is aimed to reach a general opinion about the place of women in education and their contribution to tafsîr in Medina in the first century, based on the fact that the place of early women in scientific life has not been mentioned sufficiently.

Keywords

Tafsîr, Medina, Şahâba, Tâbi’ûn, Woman

Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları

Öz

Tefsirde en önemli halkayı oluşturan sahâbilerin ve onların elinde yetişen tâbiûnların Kur’ân’ı anlamaya yönelik büyük gayretleri tefsir tarihine dair çalışmalarda hak ettiği yeri almıştır. Bununla birlikte hicri ilk asra dair araştırmalarda, belirli isimler üzerinde durulduğu özellikle kadın sahâbe ve tâbiûneler yeterli ölçüde dikkat çekilmediği görülmektedir. Hâlbuki hicretten sonra Mescid-i Nebevî’nin inşasıyla birlikte, Hz. Peygamber kadınların ibadet ve ilim maksadıyla mescitlere katılımlarını teşvik etmiş ve çeşitli vesilelerle onların da nâzil olmaya devam eden Kur’ân âyetlerinden haberdar olmalarını sağlamıştır. Bu tür uygulamalar sahâbe ve tâbiûn döneminde de sürdürülmüş kadınlar kıraat, hadis, fıkıh ve tefsir gibi geleceğin ilimlerine temel teşkil edecek bilgilere vakıf olmuşlardır. Mescid-i Nebevî etrafında şekillenen canlı bir ilmî hayatın yaşandığı Medine, kadınların da bu ilmî canlılığa katılımı için imkânlar sunmuştur. Başta Hz. Peygamber hanımlarından Hz. Âişe bint Ebû Bekr es-Siddîk (öl. 58/678) olmak üzere Hz. Hafsa bint Ömer b. Hattâb (öl. 45/665) ve Hz. Ümmü Seleme (öl. 62/681) kadınların eğitiminde önemli roller üstlenmişlerdir. Medine’de Hz. Peygamber hanımları haricinde Şifâ bint Abdullah (öl. 20/641 civarı), Ümmü Varaka bint Abdullah b. Hâris (öl. 23/644’ten önce), Esmâ bint Yezîd (öl. 30/650), Esmâ bint Ebû Bekr es-Siddîk (öl. 73/692) ve Semra bint Nüheyk (öl. ?) gibi ilim sahibi birçok kadın sahâbe daha bulunmaktadır. Tâbiûn dönemi âlimleri arasında ise ilminin büyük kısmını Hz. Âişe’den edinen Amre bint Abdurrahmân (öl. 106/724) ön plana çıkmaktadır. Tefsir kaynaklarına yansıyan rivayetlerinin yanı sıra çok sayıda meşhur ulemanın kendisinden ilim alması, Medine’nin önemli isimleri arasında olduğunu göstermektedir. Amre haricinde Ümmü Külsûm bint Ebû Bekr (öl. 58/678’den sonra); Zeyneb bint Ali b. Ebû Tâlib (öl. 62/682); Hafsa bint Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Siddîk (öl. 80/699 civarı), Safiyye bint Ebû Ubeyd (öl. 90/709 civarı), Aişe bint Talha b. Ubeydullah (öl. 101/719), Aişe bint Sa’d b. Ebû Wakkâs (öl. 117/735) ve Fâtîma bint el-Münzir b. Zübeyr b. Avvâm’ın (d. 48/668- öl. ?) isimleri sayılabilir. Sahâbe ve tâbiûndan Medineli âlim kadınlara temas ettiğimiz bu çalışmada, onların tefsir kaynaklarında kaydedilen rivayetlerinin çoğunluğu incelenmiş ve elde edilen sonuçlar tartı-

şılmıştır. İsimlerin tesbitinde tabakât ve terâcim türü eserlerden istifade edilmiş, tefsir yorumları için, tefsir kaynaklarının yanı sıra ulûmü'l-Kur'ân ve hadis kaynaklarına da başvurulmuştur. Yapılan okumalar neticesinde bu kaynaklarda, kadın sahâbî ve tâbi'iler hakkında verilen bilgilerin son derece sınırlı olduğu görülmüştür. Benzer şekilde onların tefsir ilmindeki konumlarına dair bir atfa da rastlanmamıştır. Sayısal olarak onlardan gelen tefsir, yorum ve rivayetlerin azlığı araştırmamızı sınırlayan âmillerdendir. Bu durum, dönemin sosyo-kültürel yapısı da göz önünde bulundurulurken değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve Hz. Âişe'nin ilminin aktarıcısı kabul edilen Amre'nin, Hz. Âişe'nin bir diğer talebesi Urve b. Zübeyr'e (öl. 94/713) kıyasla çok daha az rivayetinin kaydedilmesi gibi spesifik durumlar kritik edilmiştir. Günümüz araştırmalarında, erken dönem kadınların ilmî hayattaki yerlerine yeterli ölçüde değinilmemiş olmasından hareketle, bu araştırmayla ilk sırada Medine'de, kadınların eğitim-öğretim hayatındaki yerleri ve tefsire katkıları hakkında genel bir kanaate ulaşma hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Medine, Sahâbe, Tâbi'ün, Kadın

Giriş

Hz. Peygamber, kadınların gerek ibadet gerek ilim tahsili için mescitlerde bulunmalarını önemsemiş, ashâbına “Kadınlarınız mescitlere gitmek için sizden izin istedikleri zaman onları engellemeyin.”¹ buyurmuş, erkekler gibi kadınlar da Mescid-i Nebevî'de namazlara katılarak² dine dair bilgilerin öğrenilmesi ve icrası hakkında istifade etmişlerdir. Kaynaklarda geçen rivayetlere göre kadınların, ibadetlere iştiraklerinin yanı sıra ilim tahsilinde de istekli oldukları ve onlara bu imkânın tanıdığı anlaşılmaktadır. Bir gün kadınlar “Ey Allah'ın Rasûlü! Erkeklerden bize imkân kalmıyor. Bizim için özel bir gün ayıramaz mısın?” demişler, Hz. Peygamber de bir gün belirleyerek onların eğitimine tahsis etmiştir.³ Ümmü Hişâm bint el-Hârise b. Nu'mân'ın “Kâf'ı (sûresini) bizzat Rasûlullah'tan ezberledim. Zira o her cuma hutbede bu sûreyi okurdu.”⁴ sözü kadınların aktif bir şekilde Mescid'de bulduklarını göstermektedir. Onlar, karşılaştıkları bir sorunu, merak ettikleri bir konuyu ya da haksızlığa uğradıkları bir durumu Hz. Peygamber'e arz ediyor ve islâmî esasları, dinin kuralları ile emir ve yasaklarını öğrenmede iştiaqlı davranıyorlardı. “Hz. Ömer'in bir gün, kadınlara fazla mehir verilmemesi üzerine hutbe irad ettiğini işiten bir kadının en-Nisâ 4/20. âyeti okuyarak halifeye itiraz etmesi”⁵ örneğinden hareketle sahâbe döneminde de Peygamber (s.a.s) uygulamalarının devam ettiği ve kadınların, dinin emrettiği emir-yasaklar ile kendilerine tanıdığı haklara muttali oldukları anlaşılmaktadır.

¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991), “Salât”, 134; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürsid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 9/79.

² Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, ts.), “Salât”, 2, 13, “İdeyn”, 7.

³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “İlim”, 35; “İ'tisâm”, 9; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Birr ve's-sîla ve'l-âdâb, 152.

⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Salât”, 228.

⁵ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/380. İlgili âyet meali şöyledir: “Bir eşinizin yerine başka bir eş almak isterseniz, ilkinde yüklerle mal vermiş olsanız bile ondan hiçbir şeyi geri almayınız. Ona iftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizini geri alacaksınız?”

Hız. Peygamber'in, ferdî ve ictimâî hayatı şekillendiren bu uygulamaları gerçekleştirdiği şehir olan Medine, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde de ilmî faaliyetlerin yoğun bir şekilde sürdürüldüğü önemli bir ilim merkezidir. Onu, dönemin şehirleri arasında ayrıcalıklı kılan; Mescid-i Nebevî etrafında şekillenen canlı bir ilmî hayatın yaşanması, hulefâ-i râşidin döneminin son zamanlarına kadar yönetim merkezi olması, sahâbenin ve onların elinde yetişen tâbiûn-i kebîrin çok büyük bir kısmının burada ikamet etmesi, Acem nüfusun azlığı ve farklı kültürlerle çok fazla karşılaşılmamış olması dolayısıyla yoğun itikâdî ve amelî tartışmalardan nisbeten uzak kalması gibi birçok hususiyeti bulunmaktadır. Fıkıhta amel-i ehl-i Medine ve fukahâ-i seb'a ile haklı bir şöret kazanması, hadislerin resmî tedvininde Medineli ulemâya başvurulması, siyer ve megâzide yine Medineli isimlerin öncü olması gibi özellikleri de Medine'yi özel kılmaktadır. İşte bu önemli şehir, kadınların ilmî hayata katılımı için de imkân sunmaktaydı. Bu çalışmada, ders halkalarında ilimle meşgul olan ve tefsir kaynaklarında belli oranda rivayeti bulunan Medineli kadın sahâbe ve tâbiûn ele alınmıştır. Konuyla ilgili daha önce müstakil bir araştırmanın yapılmamış olması çalışmanın gerekliliğini göstermektedir. Diğer taraftan, tabakât kitaplarında Medineli kadın sahâbe ve tâbiûn hakkında geniş malumat bulunmaması ve tefsir eserlerinde sınırlı sayıda kadın âlimin rivayetlerinin yer alması araştırmayı zorlaştıran etkenler arasındadır.

1. Kadın Sahâbîler ve Tefsire Katkıları

Sahâbeden tevârüs edilen ilmî miras; Hız. Peygamber'in tefsiri ile sebep-i nüzûl, siyer ve megâziye dair bilgileri aktarması ve tâbiûn tefsirinin şekillenmesini sağlaması açısından önemli olduğu gibi, günümüz sahih Kur'an yorumu için de vazgeçilmez bir kaynaktır. Zeyd b. Sâbit'ten gelen "Bir gün Rasûlullah'ın dizi benim dizimin üzerindeydi ve birden dizi ağırlaşmaya başladı öyle ki, neredeyse dizim kırılacak sandım ve âyet-i kerîme nâzil oldu."⁶ rivayetinden anlaşıldığı üzere ashâb, vahyin nüzûlüne bizzat şahit olmakta ve Hız. Peygamber'in tedrisinden geçmekteydiler. Abdullah b. Mes'ûd'un "Bizden biri on âyet öğrendiğinde, bu on âyetin mânasını iyice öğrenmeden ve onunla amel etmeden yeni âyet öğrenmeye geçmezdi."⁷ sözü, onların Kur'an'ı; hıfz, anlama ve amel şeklinde bir yaklaşımla öğrendiklerini ve hayatlarına tatbik ettiklerini göstermektedir.

Kadın sahâbe arasında kuşkusuz Hız. Peygamber'in hanımlarından Hız. Âişe, Hız. Hafsa ve Hız. Ümmü Seleme ilmiyle ön plana çıkmaktadır.⁸ Bizzat Hız. Peygamber'den öğrendikleri sayesinde büyük bir ilme sahip muksirûn ve fakih Hız. Âişe'nin tefsire katkısı azımsanmayacak kadar çoktur. "Sahâbe herhangi bir konuda şüphe ettiğinde Âişe'ye sorarlardı ve sordukları hususta mutlaka onun bir bilgisi olurdu."⁹ şeklindeki rivayet onun ilminin genişliğini ortaya koymaktadır. Hız. Âişe'den hemen hemen her belde ule-

⁶ Buhârî, "Salât", 12; "Cihad", 31; Ebû Dâvûd, "Cihad", 19.

⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-İbn Teymiyye, ts.), I, 80.

⁸ Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye (Medine, ts.), 2/468.

⁹ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 2/322.

ması rivayette bulunmuştur. Bu durumda şüphesiz, Hz. Aîşe'nin diğer sahabeye göre daha uzun ömür sürmesi ve çok kere hacca gitmiş olmasının etkisi vardır. Zira hac mevsimi, ibadetin yanı sıra âlimlerin bir araya geldiği ve ilim alışverişinde bulunduğu çok kıymetli bir zaman dilimidir. Ondak nakleden hanımlar arasında; karesi Abdurrahman'ın (öl. 53/673) kızları Hafsa ve Esmâ ile ablası Esmâ bint Ebû Bekr, Âişe bint Talha, Hz. Ümmü Seleme'nin mevlâsı, Hasan Basrî'nin annesi Hayre ve onun ilminin en kuvvetli aktarıcısı olduğu söylenen Amre bint Abdurrahman sayılabilir. *Câmi'u'l-bevân*'da en sık rastlanan tâbiî ravileri; Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725), Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652) önde gelen talebelerinden Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (öl. 104/722), Mekkeli müfessirler arasında zikredilen Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), Basralı meşhur müfessir Katâde (öl. 117/735), muhadramûndan Mesrûk b. Ecdâ' (öl. 63/683) ve Hişâm b. Urve b. Zübeyr'dir (öl. 146/763).¹⁰ Hz. Aîşe ravileri arasında fukahâ-i seb'a'dan Urve b. Zübeyr'in özel bir yeri vardır. Onun, Hz. Peygamber'den rivayet ettiklerinin dörtte üçü Urve kanalıyla gelmektedir.¹¹ Urve, aynı zamanda teyzesi de olan Hz. Âişe için "Kur'ân'ı, ferâizi, helâl ve haramı Âişe'den daha iyi bileni görmedim." demektedir.¹² Ravileri arasında dikkat çeken bir diğer isim bir sonraki başlıkta değinilecek olan Amre bint Abdurrahman'dır ki; Hz. Âişe'nin ilmine sahip olma yönünden Urve ile kıyaslanmıştır. Kendisine ait bir mushafı da olan¹³ Hz. Âişe'nin *Câmi'u'l-beyân*'da üç yüzü aşkın rivayeti vardır ve bu rivayetlerin yarısına yakını Hz. Peygamber'den merfû' olarak nakledilmektedir. Bunun yanı sıra kendi içtihadıyla da âyetleri tefsir etmekte, lugavî izahlar, sebeb-i nüzûl, kıssa ve kıraatlere dair bilgi vermektedir. Tefsirinin en belirgin özelliği ise fikhî açıklamalarıdır. "Gözler O'nu idrak edemez; O ise bütün gözleri görür." (el-En'âm 6/103) âyetini, "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, ya da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder." (eş-Şûrâ 42/51) âyetiyle izah etmesi örneğinde olduğu gibi Kur'ân'ı Kur'ân'la,¹⁴ oruç emrinden bahsedilen el-Bakara 2/185. âyeti, "Hamza, Rasûlullah'a yolculukta oruç tutup tutamayacağımı sorunca, Rasûlullah 'İster tutarsın, ister tutmazsın.' dedi." rivayetindeki gibi sünnetle,¹⁵ "Allah'ın açığa vuracağı şeyi gizliyor, insanlardan çekiniyordun."¹⁶ âyetiyle ilgili ise "Hz. Peygamber Kur'ân'dan bir şey gizleyecek olsaydı bu âyeti gizlerdi."¹⁷ diyerek kendi yorumuyla tefsir etmektedir.

Hz. Âişe'den sonra Peygamber hanımları arasında en çok hadis rivayet eden Hz. Ümmü Seleme'dir. Ümmü Seleme, Medine'de Kur'ân öğretken özel mushaf sahibi kurrâ

¹⁰ Sevgi Tütüen, *et-Taberî'nin Câmi'u'l-beyân İsimli Eserinde Hz. Aîşe'den Yapılan Rivayetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 19-23.

¹¹ Abdullah Ebüssüüd Bedr, *Tefsîru ümmi'l-mü'minîn Aîşe* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1416/1996), 44.

¹² Bedr, *Tefsîru ümmi'l-mü'minîn Aîşe*, 78.

¹³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fezîlü'l-Kur'ân", 6.

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/16.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/470.

¹⁶ el-Ahzâb 33/37.

¹⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânül-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420), 6/425.

sahâbîlerdendir.¹⁸ Ümmü Seleme'nin *Câmi'u'l-beyân*'da elliye aşkın rivayeti bulunmaktadır. Onun tefsir rivayetleri, Hz. Peygamber'in tefsirini ihtiva etmesi açısından son derece önemlidir. Aynı zamanda sebab-i nüzûl, vakf ve ibtida, müteşâbihât, nesh gibi Kur'ân ilimlerine dair mâlumat vermekte ve hamile kadının iddeti, süt emzirme hükümleri gibi fikhî açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁹ Ümmü Seleme'nin fikhî konulardaki donanımı ve isabetli izahları dikkat çekmektedir. Örneğin, Hudeybiye anlaşmasının ardından Hz. Peygamber'e yaptığı tavsiyede bunu görmek mümkündür. Anlaşmadan sonra ashâb, umduğunu bulamamış, âdeta yenilgiye düşülmüş gibi Mekkeli müşriklerin isteklerinin kabul edilmesine üzülmüş bu sebeple Hz. Peygamber'in kurbanlarını kesmeleri ve tıraş olmaları yönündeki emrini ilk başta yerine getirmemişlerdir. Bunun üzerine Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'e kurban kesip tıraş olmasını tavsiye ederek, kendisinin yaptığı takdirde ashâbının da yapacağı yönünde teşvik ve telkinde bulunmuş, nitekim onun öngörüsünde olduğu gibi Müslümanlar Hz. Peygamber'in ardından kurbanlarını kesip tıraşlarını olmuşlardır.²⁰

Ümmü Seleme'nin tefsir rivayetlerinden birisi; "Saklı inciler gibi iri gözlü hûriler"²¹ âyeti hakkındadır: "Ey Allah'ın Rasûlü, Allah'ın 'iri gözlü hûriler' kavline dair bana bilgi verir misin, dedim. O, 'حَوْرٌ /Hûr, beyaz demektir. عَيْنٌ /Ayn ise gözü büyük, kaşları siyah demektir.' dedi. Allah'ın 'Saklı inci (الْأَلْوُ الْكُنُونِ)' sözü ne demektir?" dedim. Rasûlullah, 'Onların parlaklıkları, sedef içerisinde olup da el değmemiş inci parlaklığındadır.' buyurdu."²² Bu örnek Peygamber (s.a.s) tefsirini kapsamaktadır. Onun "Biz kadınların Allah katında bir payı yok mudur? Niçin Kur'ân'da bizden bahsedilmiyor?" şeklindeki sözü üzerine; "Rableri onlara şu karşılığı verdi; "Ben, erkek ya da kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayı etmeyeceğim."²³ âyeti ile "Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mü'min erkeklerle mü'min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlara ... Allah mağfîret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır."²⁴ âyetinin nâzil olduğu ifade edilmiştir.²⁵

Hz. Peygamber'in bir diğer eşi hafız ve kurrâ sahâbeden Hafsa bint Ömer de okuma bilmekte ve kendisi için yazdırdığı bir mushafının olduğu kaydedilmektedir.²⁶ Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde vahiy kâtibi Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) riyasetinde toplanıp mushaf haline getirilen Kur'ân, Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer (öl. 23/644) tarafından

¹⁸ M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 329; Serpil Başar, "Ümmü Seleme'nin Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Şubat 2012), 429.

¹⁹ Misaller için bk. Başar, "Ümmü Seleme'nin Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", 431-436, 440.

²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/39; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin lemâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1467/2006), 19/328.

²¹ el-Vâkıa 56/22-23.

²² İbn Keşîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 7/532.

²³ Âl-i İmrân 3/195.

²⁴ el-Ahzâb 33/35.

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002), 1/322.

²⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1958), 3/1, 281; Süyûtî, *İtkân*, 2/468.

muhafaza edilmiş, Hz. Ömer vefat edince ise Hz. Hafsa'nın korumasına verilmiştir. Hz. Osman, mushafın istinsahında bu nüshayı Hafsa'dan istetmiş, istinsah işi bitince ise kendisine iade etmiştir.²⁷ Hz. Ömer'in mevlâsı tâbiünden Amr b. Râfi',²⁸ Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/693) hanımı Safiyye bint Ebû Ubeyd,²⁹ Abdullah b. Ömer'in oğlu Sâlim (öl. 106/725) ve mevlâsı Nâfi' (öl. 117/735) gibi tâbiiler, Hafsa'dan rivayette bulunmaktadır. "Hani peygamber eşlerinden birine bir sır vermişti. Fakat eşi o sırrı başkasına haber verince, Allah bu durumu nebisine bildirmiş, Peygamber de o sırrın bir kısmını açıklamış bir kısmını ise haber vermemişti. (Sır verdiği eşine) haber verince o, 'Bunu sana kim bildirdi?' dedi. O da 'Bunu bana, alîm ve habîr olan Allah bildirdi.' dedi." (et-Tahrîm 66/3) âyetinde bahsedilen hanımın da Hz. Hafsa olduğu ifade edilmiştir.³⁰ Amr b. Râfi'nin naklettiğine göre, Hafsa ondan kendisine mushaf yazmasını istemiş ve "Bana bir mushaf yaz, orta namaz (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) ayetine³¹ gelince, 'orta namaz, ikinci namazdır, yaz!' demiştir."³² Mushafının kenarına düştüğü bu notlar onun tefsir hususiyetlerini yansıtmaktadır. Peygamber (s.a.s) bir gün, "Bedir ve Hudeybiye'ye şahit olan hiç kimsenin cehennem girmeyeceğini ümit ediyorum." buyunca Hz. Hafsa, "Ey Allah'ın elçisi! Allah, 'Sizden cehenneme girmeyecek hiç kimse yoktur.'³³ buyurmaktadır." deyince Hz. Peygamber (bu âyetin devamında yer alan âyeti kastederek) "Sen Allah'ın 'Sonra muttaki olanları kurtarırsın. Zalimleri ise diz üstü çökmüş olarak orada bırakırsın.'³⁴ buyurduğunu işitmedin mi?" şeklinde cevapladığı rivayeti de bizzat Hz. Peygamber'den Kur'ân mânalarını sorup öğrendiğini gösteren misallerden biridir.³⁵

Medine'de Hz. Peygamber hanımları haricinde eş-Şifâ bint Abdullah, Ümmü Varaka bint Abdullah b. Hâris, Esmâ bint Yezîd, Esmâ bint Ebû Bekr es-Siddîk ve Semra bint Nühvevk gibi ilim sahibi birçok kadın sahâbe daha bulunmaktadır. Tefsir kaynaklarında sınırlı sayıda rivayeti bulunan bu hanımlardan eş-Şifâ Ümmü Süleyman b. Ebû Hayseme olarak da adlandırılan Şifâ bint Abdullah; ilk hicret edenlerden olup, yazı bilen az sayıda sahâbe arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber onu muhtesip olarak çarşı-pazar denetlemeyle görevlendirmiştir. Bir rivayette Hz. Peygamber Şifâ'ya, "Hafsa'ya yazmayı öğret-

²⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/60-61; Süyûtî, *İtkân*, 2/388.

²⁸ Medine ehlinin ilk tabakasındandır. Hz. Hafsa'nın mevlâsı olduğu da ifade edilmiştir. bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhim (Kahire, 1422/2001), 10/168.

²⁹ Sahâbi olduğu da söylenmiştir ancak tâbiünden olması daha doğrudur (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/82.).

³⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 8/153.

³¹ el-Bakara 2/238.

³² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3(1)/281; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/213; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'ü't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001), 6/227. Benzer rivayet Ümmü Seleme için de zikredilmektedir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/176).

³³ Meryem 19/71.

³⁴ Meryem 19/72.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/336. Hz. Hafsa, Kur'ân kıraatinde önemli bir yere sahiptir. Mâtürîdî (öl. 333/944) tefsiri onun kıraat vecihlerine en geniş yer veren tefsirdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nesrişah Saylan, "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Vecihlerin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi", *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020)/402. Hz. Peygamber'in diğer eşleri, ilmi hayattaki durumları ve tefsire katkılarına dair bilgi için bk. Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 57-87.

tiğin gibi karınca rukyesini de öğretsene.” demiştir.³⁶ Onun gibi çarşı-pazar denetleme ve “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” vazifesiyle görevlendirilen muammerûndan Semra bint Nuheyk de vardır.³⁷ Kur'ân'ı ezberleyen âlim sahâbe arasında zikredilen Ümmü Varaka³⁸ ise Allah Rasûlü'nden şehit olma ümidiyle Bedir'e katılmak için izin talep etmiş, Peygamber Efendimiz ise ona evinde kalmasını ve Rabbinin izniyle şehit sevabı kazanacağını salık vermiştir. Ümmü Varaka, yine Hz. Peygamber'in emriyle ev halkına imamlık da yapmıştır.³⁹ Bir diğer sahâbî Ümmü Seleme el-Ensâriyye diye de bilinen Esmâ bint Yezîd; âkil, fazilet sahibi ve dindar bir kadındır. Bey'atü'r-rıdvân'da Hz. Peygamber'e biat eden ensar arasında yer almıştır. Kadınların elçisi olarak Hz. Peygamber'e yönelttiği “Biz kadınlar, eşlerimizi memnun ediyor, çocuklarımıza bakıyor ve ev işlerini üstleniyoruz. Erkekler ise cuma namazına gidiyor, cenaze ve cihadda hazır bulunuyorlar. Biz onlara bu işleri dolayısıyla verilecek sevaplarına ortak olabilecek miyiz?” şeklindeki soru, Hz. Peygamber'in hoşuna gitmiş ve onu övmüştür.⁴⁰ Hz. Zübeyr b. Avvâm'ın (öl. 36/656) eşi, Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ bint Ebû Bekr ise, Hz. Âişe'nin ablası olması hasebiyle Hz. Peygamber'in sünnetini yakinen öğrenebilme şansını yakalamıştır.⁴¹ Çocuklarından Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) sahâbî, Urve ise tâbiûnunun meşhur âlimlerdendir. Kütüb-i sitte gibi muteber hadis kaynaklarında rivayetleri bulunmaktadır. “Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurdunuzdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz.”⁴² âyetinin Esmâ hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir. Medine günlerinde iken henüz Müslüman olmamış annesini eve almakta ve onun kendisine getirdiği hediyeleri kabul etmekte tereddüt gösteren Esmâ, Hz. Peygamber'e durumu arz ettiğinde ilgili âyetin indirildiği ifade edilmiştir.⁴³ Farklı tefsir kaynaklarında onun rivayetlerini görmek mümkündür. Örneğin; en-Necm 53/14. âyetle ilgili “Hz. Peygamber'den işittim ki *sidretü'l-müntehâ* için yüz yolcu o ağacın dallarının gölgesi altında yürüyordu/orada ağırlanıyordu, buyurmuştur.” demektedir.⁴⁴ Yine ashâbın Kur'an okunduğunda ne yaptıkları sorulunca, onların gözlerinden yaşlar akararak Allah'a yalvardıklarını ve ez-Zümer 39/23. âyette buyrulduğu üzere âdetâ tüylerinin

³⁶ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18; Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Âdil Mürşid (Ürdün: Dâri'l-A'lâm, 1423–2002), 915; Ömer Rıza el-Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ' fi'l-'âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/300-301. “Hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla dua okuyup üfleme” mânasına gelen rukyenin dindeki durumu, Hz. Peygamber'in yasaklama veya cevaz vermesiyle ilgili rivayetlerin değerlendirilmesiyle ilgili bk. İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 219-222.

³⁷ Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen*, “Tıb”, 18; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 914; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 2/260.

³⁸ Süyûtî, *İtkân*, 2/472.

³⁹ Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 5/284-285. Sahâbî Sa'de bint Kumâme'nin de hanımlara imamlık yaptığı ifade edilmiştir (İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/142.)

⁴⁰ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 873; Ebû Abdurrahman Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahabâri'n-nisâ' min Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 372; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 1/66-67.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebürr*, 10/237.

⁴² el-Mümtehine 60/8.

⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 8/90.

⁴⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 22/38; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/143.

ürperip derilerinin çekildiğini söylemektedir.⁴⁵ Tebbet sûresinin nüzûl sebebi hakkında ise; sûrede zikredilen ve Ebû Leheb'in eşi olan Ümmü Cemîl'in Hz. Peygamber'e vurmak üzere elinde taşla öfkeli bir şekilde Kâbe'ye yöneldiğini ancak Hz. Peygamber'in "Kur'an okuduğun zaman seninle âhirete inanmayanlar arasına görünmeyen bir perde çekeriz" (el-İsrâ 17/45) âyetini okuduğunu ve bu sayede Ümmü Cemîl'in onu göremediğini, "Zemmedilmiş birine isyan ediyoruz/Onun emirlerinden yüz çeviriyoruz/Dininden nefret ediyoruz" sözleriyle Hz. Peygamber'i hicvederek oradan ayrıldığını aktarmaktadır.⁴⁶

2. Kadın Tâbi'iler ve Tefsire Katkıları

Tâbi'ün dönemi ilmî faaliyetlerin en yoğun devam ettiği şehir şüphesiz İslâm'ın toplumsal hayatta da yaşanır hale geldiği ve İslâm devletinin kurulduğu Medine'dir. Hz. Peygamber döneminde elde ettiği otoriteyi uzun yıllar koruyan Medine, ilimlerin merkezi olma ayrıcalığını tâbi'ün döneminde de sürdürmüştür. Sahâbenin tedrisinden geçen tâbi'ün, onlardan aldıkları ilmî mirası kendilerinden sonraki nesillere özenle aktarmış, vârisi oldukları kültürü yeni yorum ve ilmî birikimleriyle zenginleştirmiştir. Tefsire katkı sunan birçok isim Medine'nin ilmî ortamından istifade etmiş, gittikleri beldelerde ilim halkaları kurarak öğrenciler yetiştirmiştir. Tefsirde adına sıklıkla rastlanan başta Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (öl. 118/733) ve Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) olmak üzere Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720), Atâ b. Yesâr (öl. 103/721), Nâfi' mevlâ İbn Ömer, Muhammed el-Bâkr (öl. 114/733) ve İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742) gibi meşhur tâbi'ün Medinelidir.

Kadın tâbi'ün hakkında bilgi vermeden önce bu konuyu ele alırken karşılaştığımız birtakım engellere kısaca değinmek istiyoruz. Klasik kaynaklarda, tabakât ve terâcim türü eserlerde, kadın sahâbe ve tâbi'ün hakkında yeterli bilginin yer almamış olması, vefat tarihlerinin dahi çok az kaynaktan zikredilmesi karşılaşılan ilk engeldir. Bu kaynaklarda, haklarında etraflı bilgiye ulaşmak zor olduğu gibi ilmî hayatlarına dair malumat da verilmemiş, tefsire katkıları açısından ise hiçbir kayıt ya da değerlendirme düşünülmüştür.⁴⁷ Son dönemde kaleme alınmış Ahmed Halil Cum'a'nın *Nisâ' min asri't-tâbi'în*⁴⁸ adlı eseri konumuzla doğrudan ilişkili olmakla beraber, eserde klasik kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilmesinden öteye gidilememiş; yazar, herhangi bir yorum ya da değerlendirmede de bulunmamıştır. Aynı zamanda çalışmada akademik dil yerine daha çok edebî

⁴⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/231.

⁴⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm mûseneden 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 10/3472; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/92; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 5/82

⁴⁷ Klasik ve modern eserlerin, kadın tâbi'ünün tefsirle ilişkilerine yer verip vermedikleriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Aydar, *Hanım Müfessirler*, 27-56. Tefsir tarihi çalışmalarındaki eksiklikler ve bu çalışmalarda kadın müfessirlere yer verilmemesiyle ilgili eleştiriler için bk. İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşasının Gerekliliği Üzerine", *İslâmîyât Dergisi* 8/1 (2005), 11-23. Hadis ilminde kadın tâbi'ünün hakkında bk. Nusrettin Bolelli, *Kadınlarn Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 3-12.

⁴⁸ Ahmed Halil Cum'a, *Nisâ' min asri't-tâbi'în* (Dimaşk: Dâru İbn Hazm, 1416/1996).

dil kullanılması ve sahâbe isimleri geçtiğinde zikredilen dua cümlelerinin uzunluğu gibi hacmi arttırıcı ancak esasa taalluk etmeyen ziyade cümlelerin bulunması bu çalışmadan istifadeyi zorlaştırmaktadır. Serpil Başar'ın *Erken Dönemde (Hicrî I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları* adlı önemli tez çalışması ise kadın sahâbeyi ve sahâbe arasında da özellikle Hz. Âişe'yi incelemekte, yer yer kadın tâbiûnun görüşlerine atıf yapmaktadır. Hidayet Aydar'ın *Hanım Müfessirler* adlı kitabı bu alandaki ilk eser özelliği taşımakla birlikte sahâbeden günümüze kadar uzun bir süreci ve bu süreçteki kadın müfessirleri incelediğinden tâbiûn dönemi hakkında ayrıntıya girilmediği bununla birlikte kıymetli bilgilerin verildiği önemli bir çalışmadır.⁴⁹ Medinelî tâbiû kadınlar hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Aynı durum, Mekke, Basra ve Kûfe gibi diğer bölgeler için de gözlenmektedir.

Tâbiûn dönemi Medine'de başta Hz. Âişe olmak üzere sahâbeden ilim tahsil eden âlim kadınlardan; Ümmü Külsûm bint Ebû Bekr; Zeyneb bint Ali b. Ebû Tâlib; Hafsa bint Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Siddîk, Safiyye bint Ebû Ubeyd, Aişe bint Talha b. Ubeydullah Amre bint Abdurrahman b. Sa'd, Âişe bint Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Fâtıma bint el-Münzir b. Zübeyr b. Avvâm'ın isimleri sayılabilir. Bu isimlerin tefsir kaynaklarındaki rivayetlerinin son derece az olduğu görülmektedir. Genellikle evlerinde vakit geçiren ve yine evlerindeki ilim halkalarında Kur'ân, hadis ve fıkıh öğrenen kadınların, mescitlerde ilimle iştigal eden erkekler kadar ilmî hayatta rol oynamadıkları aşikârdır. Sayısal olarak onlardan gelen yorum ve rivayetler az olsa da dönemin sosyo-kültürel yapısı da göz önünde bulundurularak, kadınların toplumsal hayatta belli bir yer edindikleri ve eğitim-öğretim faaliyetlerine katıldıkları anlaşılmaktadır.

Ümmü Külsûm bint Ebû Bekr es-Siddîk; Hz. Ebû Bekr'in vefatından sonra doğan en küçük kızıdır. Ablası Hz. Âişe'nin gözetimi altında büyümüş ve onun ilminden pek çok şey öğrenmiştir. Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656) Cemel savaşında vefat edinceye kadar onunla evli olan Ümmü Külsûm, aynı zamanda eşinin ilminden de istifade etmiştir. Kendisinden Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), tâbi'î Ebû'l-Ezher Mugîre b. Hakîm es-San'ânî ile tâbiû Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr el-Mekkî (öl. 113/731) rivayette bulunmaktadır.⁵⁰ en-Nisâ 4/34. âyetin tefsirine dair "Erkeklerin kadınlara vurması yasaklanınca, erkekler Hz. Peygamber'e şikayette bulundular. Bu durum üzerine Allah rasûlü, onları olduğu hal üzere bıraktı ancak 'Sizin hayırlılarınız eşlerine vurmaz' buyurdu." demektedir.⁵¹

Zeyneb bint Ali b. Ebû Tâlib; Hz. Ali (öl. 40/661) ve Hz. Fâtıma'nın (öl. 11/632) kızları, Hz. Hasan (öl. 49/669) ve Hüseyin'in (öl. 61/680) kardeşidir. Eşi sahâbî Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'dir (öl. 80/669). Onun, bir tefsir meclisi olduğu ve bu meclisteki hanımlara Kur'ân öğrettiği; zeki, bilgili, fesahat ve belagatta ilim sahibi olduğu ifade edil-

⁴⁹ Şu çalışma da alana katkı sunmaktadır: Hidayet Aydar - Mehmet Atalay "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam (İslam Tarihinde Kadın Müfessirler)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 1-34.

⁵⁰ Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 4/251; Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, 140; Gülgün Uyar, "Ümmü Külsûm bint Ebû Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 324; Aydar, *Hanım Müfessirler*, 140.

⁵¹ Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire 1424/2003), 4/404.

miştir. Yeğeni Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin b. Ali (öl. 94/712) onun ibadetlerine düşkün, âbid ve âlim bir hanım olduğunu söylemektedir.⁵²

Hafsa bint Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Sıddîk; sika ravilerdendir. Babası Abdurrahman'dan, teyzesi Hz. Âişe'den ve Hz. Ümmü Seleme'den aktarmakta ondan da Irak b. Mâlik (öl. 101/720), Atâ b. Ebû Rebâh, Abdurrahman b. Sâbit el-Cumahî (öl. 118/736) ve Avn b. Abbas rivayet etmektedir. Fıkıh bilgisinde temayüz ettiği kaydedilmiştir.⁵³ Safedî'nin (öl. 746/1363) verdiği bilgiye göre 80/699'lu yıllar içerisinde vefat etmiştir.⁵⁴

Safiyye bint Ebû Ubeyd; Abdullah b. Ömer'in hanımıdır. Sahâbeden olduğu da söylenmiş;⁵⁵ çoğunluk ise onu tâbiünden kabul etmiştir. Eşinden, Hz. Ömer, Âişe, Ümmü Seleme, Hafsa ve fukahâ-i seb'a arasında yer alan Kâsım b. Muhammed'den rivayet etmekte, kendisinden Abdullah b. Ömer'in mevlâsı Nâfi', Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Dînâr (öl. 127/745), Mûsâ b. Ukbe (öl. 141/758) ve Ömer b. Osman b. Abdüddâr el-Kuraşî aktarmaktadır. Buhârî (öl. 256/870), İclî (öl. 261/875), Muhammed b. Hibbân (öl. 354/965) ve Mizzî (öl. 742/1341) gibi hadis ulemasınca sika kabul edilmiştir.⁵⁶ Safedî'nin verdiği bilgiye göre 90/709'lu yıllar içerisinde vefat etmiştir.⁵⁷ Taberî (öl. 310/923) tefsirinde Allah'a iman eden bir kadının kocasının ardından yas tutmasıyla ilgili aktardığı bir rivayetini tespit edebildik.⁵⁸

Âişe bint Sa'd b. Ebû Vakkâs; babası Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (öl. 55/675) ve Hz. Peygamber hanımlarının çoğundan rivayette bulunmuş kendisinden Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749), Hakem b. Uteybe (öl. 115/733), Abdullah b. Ubeyde ez-Zebîdî er-Rebezî (öl. 130/747), Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (öl. 130/748), Sahr b. Cüveyriye, İsmail b. İbrahim b. Ukbe (öl.170/786 civarı), yeğeni Osman b. Abdurrahman el-Vakkâsî (öl. 170/786'dan sonra), Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Ubeyde bint Nâbil ve Medine ehlinin ekseriyeti rivayet etmiştir. Sika raviler arasında yer almaktadır.⁵⁹ Babası Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan yazı yazmayı öğrenmiştir.⁶⁰

Âişe bint Talha; babası sahâbî Talha b. Ubeydullah, annesi ise Hz. Ebû Bekir'in kızı tâbiû Ümmü Külsûm'dür. Teyzesi Hz. Âişe'den ilim öğrenmiş, hadis rivayet etmiştir.

⁵² Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahabâ'in-nisâ'*, 259-260; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/92-99; Aydar, *Hanım Müfessirler*, 88-89.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/435; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1393/1973), 4/194; Cemâlüddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983-1413/1992), 35/153; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 1/274.

⁵⁴ Salâhüddin Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Tezkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 13/67.

⁵⁵ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 917; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 7/172.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/483; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sikât*, 4/386; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/213; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/346.

⁵⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 16/190.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/81.

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/433; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sikât*, 5/288-289; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/236; Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürsîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 4/681; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/135.

⁶⁰ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrut, 1407/1987), 661.

Kendisinden Atâ b. Ebû Rebâh, yeğeni Talha b. Yahya (öl. 147/764) ve Muâviye b. İshak b. Talha gibi isimler nakletmiştir.⁶¹ Okuma-yazması olduğu ve Hz. Âişe'ye kâtiplik yaptığı aktarılmaktadır. Kaynaklarda; sika, âlim, fazilet sahibi şeklinde vasıflanmaktadır. Edebiyat ve şiirde bilgi sahibidir.⁶² Yine bir diğer tabîi, Fâtıma bint el-Münzir b. Zübeyr b. Avvâm'dır. Hişam b. Urve'nin eşi olan Fâtıma; Esmâ bint Ebû Bekr, Ümmü Seleme, babası ve Amre bint Abdurrahman'dan iştmiş, kendisinden ise eşi ve tarihçi İbn İshak (öl. 151/768) rivayette bulunmuştur.⁶³

Bu isimler arasında Medine'de özellikle Amre bint Abdurrahman Sa'd b. Zürâre ön plana çıkmaktadır. Hadis ve fıkıh âlimi olmasının yanı sıra tefsir kaynaklarında da rivayetleri bulunmaktadır. İbn Ebû Dâvûd (öl. 316/929), "Tâbiûn kadınlarının en üstünü Hafsa bint Sîrîn, Amre bint Abdurrahman ve o ikisinden sonra da Ümmü'd-Derdâ'dır." demektedir.⁶⁴ Hz. Âişe'nin yanında yetişen ve ondan çok şey aktaran Amre bint Abdurrahman bu yönüyle Urve ile kıyaslanmıştır. İbn Sa'd, tabakâtında Amre'yi; Urve, Saîd b. Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725) gibi isimlerle birlikte "Hz. Peygamberin ashâbından sonra Medine'de fetva verenler" başlığı altında zikretmektedir.⁶⁵ Ali b. Medîni (öl. 234/848) ise "Amre, Hz. Âişe'nin hadis bilgisine sahip, önemli âlimlerden biridir."⁶⁶ demektedir. Ömer b. Abdülazîz, Medine valisi Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'e (öl. 120/738) "Etrafı iyice araştır, Rasûlullah'ın bir hadisi, bir sünneti veya Amre'ye ait bir beyanını bulursan bana bildir. Çünkü ben, ilmin zayı olmasından endişe ediyorum."⁶⁷ demiş; Amre vefat ettiğinde ise "Aramızda Hz. Âişe'nin bilgisine sahip başka biri kalmadı."⁶⁸ demiştir. İttifakla sika kabul edilen Amre, Hz. Âişe haricinde; Ümmü Seleme, sahâbeden Habîbe bint Sehl b. Sa'lebe el-Ensârîyye, Mervân b. el-Hakem (öl. 65/685), Râfî' b. Hadîc (öl. 73/692), Abdullah b. Ebû Bekr b. Hazm (öl. 135/752) ve Bey'atürırdvân'da Hz. Peygamber'e biat edenler arasında yer alan Ümmü Hişam bint el-

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/433; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/288; Hâlid b. Hüseyin, *Câmî'u ahhâri'n-nisâ'*, 401.

⁶² Mehmet Zihni Efendi, *Meşâhiru'n-nisâ'* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1982), 2/17. Hakkında geniş bilgi için bk.Fatimatüz Zehra Kamacı, "Tâbiûn Döneminden Seçkin Bir Kadın Portresi Âişe bint Talha", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 127-160.

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/442; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sikât*, 5/301; Mizzî, *Tehtibü'l-Kemâl*, 35/265; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 4/146.

⁶⁴ Celâlüddin es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Keşer, 1415), 2/710; Hâlid b. Hüseyin, *Câmî'u ahhâri'n-nisâ'*, 404. Hafsa bint Sîrîn (öl. 101/719) Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/709) kardeşi olup Basralı ulemadandır. Ümmü'd-Derdâ ise Dimaşklı'dır. Her ikisi hakkında ilerleyen sayfalarda kısaca bilgi verilmiştir.

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 2/332. Amre'nin fıkıh bilgisine ve saygınlığına işaret eden bir rivayet şöyledir: "Bir gün Amre, Medine valisi Ebû Bekr b. Muhammed'in, demirden yapılmış bir yüzük çalması sebebiyle Nabatlı birine el kesme cezası vermek için hapsedtiğini öğrenir. Bu haber üzerine mevlâsını Ebû Bekr'e göndererek, 'Ey kardeşimin oğlu! Bu Acemî' basit bir şey için alkoydun. Ona el kesme cezası uygulayacağını öğrendim. Bu ceza ancak dinarın dörtte biri ve daha fazlası için uygulanır.' der. Ebû Bekr, Amre'nin bu ikazı üzerine cezayı uygulamaz ve adamı salar." (Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed M. el-A'zamî (Ebûzabî, 1465/2004), "Serika", 30).

⁶⁶ Mizzî, *Tehtibü'l-Kemâl*, 35/442.

⁶⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 2/333; Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdülğaffâr Ali (Kahire: Dârü'l-İstikâme, 1429/2008), 136.

⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 2/333; Mehmet Zihni Efendi, *Meşâhiru'n-nisâ'*, 2/82.

Hârise'den rivayet etmektedir. Süleyman b. Yesâr, Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr (öl. 126/744), Ebû Bekr Muhammed b. Amr, Fâtıma bint el-Münzir ve Medine'de kadılık yapan Yahya b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760) gibi çok önemli isimler onun ilminden istifade etmiştir.⁶⁹ Amre'nin *Kütüb-i tis'a*'da üç yüz otuz üç hadisi tespit edilmiştir.⁷⁰

Onun tefsirlerde başta fıkha⁷¹ dair olmak üzere sebab-i nüzûl⁷² nâsîh ve'l-mensûh⁷³ ve fezâilü'l-Kur'ân⁷⁴ ile ilgili rivayetleri yer almakta ve Amre bu rivayetlerin tamamını Hz. Aîşe'den aktarmaktadır. Senedi tam aktaran tefsirlerde kadın tâbiûndan Amre ve Basralı Hafsa bint Sîrîn gibi meşhur olanlarının dahi rivayetleri sınırlı sayıdadır. Sika, âlim, fazilet sahibi, fakih gibi vasıflarla anılan ve Hz. Âişe'nin ilmini en iyi bilen kimse olarak nitelendirilen Amre'nin *Câmi'u'l-beyân*'da sadece on rivayeti bulunurken⁷⁵ Hz. Âişe'nin aynı tefsirde üç yüzü aşkın rivayeti yer almaktadır.⁷⁶ Yine Hz. Aîşe'nin bilgisine sahip olma bakımından Urve'yle kıyaslanan Amre'nin neredeyse Urve kadar rivayetinin olması beklenirken Urve'nin Hz. Âişe'den aktardığı rivayetler çok daha fazladır. Durumun beklediği gibi gerçekleşmemesinin muhtemel sebepleri üzerinde durulabilir. Örneğin; meseleye o günkü sosyal yapı ve kadınların toplumdaki görünürlüğü açısından bakmak mümkündür. Kadınlar, genellikle evlerinde ve ev ortamlarındaki ilim meclislerinde ders yaparken, erkekler toplum içerisinde ve meşitlerdeki ders halkalarında ilimle iştigal etmekteydiler. Dolayısıyla örneğin Urve'den herhangi bir haberi aktaran onlarca kişi bulunurken aynı haberi Amre'den aktaracak kişi sayısı çok daha az olacaktır. Bu da Amre'nin rivayetlerinin belirli ve sınırlı bir grup tarafından aktarılmasına ve sonraki dönemlerde telif edilmiş eserlere daha az yansımaya neden olmuştur, denilebilir. Amre hakkında "Amre bint Abdurrahman ve ârâühe'l-fikhiyye dirâse fikhiyye mukârene" adlı bir makale kaleme alınmıştır.⁷⁷

Son olarak Medine haricinde diğer bölgelerdeki ilim sahibi kadın tabiilerden kısaca bahsedebiliriz. Bunlar arasında Mekke'de Safiyye bint Şeybe b. Osman el-Mekkî el-

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 2/333, 10/445; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/288; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/241-242; Mehmet Zihni Efendi, *Meşâhiru'n-nisâ*, 2/82; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 3/356; Bolelli, *Kadınların Hadis İlimindeki Yeri*, 53; Serpil Başar, *Erken Dönemde (Hicrî I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 174.

⁷⁰ Hatice Tozlu, *Amre Bint Abdurrahmân'ın Hayatı ve Rivayetleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 46.

⁷¹ Örneğin bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/225, 506; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/411, 3/911; Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 2/189; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/615.

⁷² Örneğin bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (thk.Türkî), 17/204, 224; 19/89; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/90.

⁷³ Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali (Medine, 1423/2003), 1/167.

⁷⁴ Örneğin bk. Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/404; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416), 253.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/543; 4/225, 442, 506, 553; (thk. Türkî) 17/204, 224; 19/89.

⁷⁶ Tütûn, *et-Taberî'nin Câmi'u'l-beyân İsimli Eserinde Hz. Aîşe*, 23.

⁷⁷ Esmâ Velid Taha es-Seyyide, "Amre bint Abdurrahman ve ârâühe'l-fikhiyye dirâse fikhiyye mukârene", *Mecelletü'l-ülâmi'l-İslâmiyye (Irak)*, 11 (1433). Makaleye ulaşmak için: <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=37120>

Hacebiyye (öl. 90/709 civarı),⁷⁸ Dimaşk'ta Ümmü'd-Derdâ Hüceyme el-Vassâbiyye es-Suğrâ (öl. 81/701)⁷⁹ ve Ömer b. Abdülaziz'in eşi Abdülmelik b. Mervan'ın kızı Fâtıma bint Abdilmelik (öl. 86/705),⁸⁰ Basra'da Muâze el-Adeviyye (öl. 83/702),⁸¹ Hasan Basrî'nin annesi, Hz. Ümmü Seleme'nin mevlâsı Hayre,⁸² Hafsa bint Sîrîn⁸³ ve Sekîne bint Hüseyin b. Ali (öl. 117/735),⁸⁴ Kûfe'de ise Cesre bint Decâce⁸⁵ gibi isimler sayılabilir.

Sonuç

Bu çalışmada, sahâbe ve tâbiûn dönemi uleması arasında kadınların tefsir ilmindeki yerleri ele alınmıştır. Sahâbeden Hz. Âişe'nin hem kadın hem erkek sahâbe ve tâbiûn âlimleri üzerinde ciddi bir ağırlığı bulunmakta ve bu durum tefsir kaynaklarına yansımaktadır. Onun yanı sıra Hz. Peygamber'in diğer hanımları Hz. Ümmü Seleme ve Hafsa ile eş-Şifâ bint Abdullah, Ümmü Varaka bint Abdullah b. Hâris, Esmâ bint Yezîd, Esmâ bint Ebû Bekr es-Siddîk ve Semra bint Nühevk gibi ilim sahibi kadın sahâbe Kur'an'ı öğrenme, anlama ve öğretme çabası içerisinde olmuşlardır. Hz. Âişe'nin öğrencisi tâbiû Amre, ilmî yetkinliğiyle dikkat çekmektedir. O, Hz. Âişe'nin ilmine sahip olması bakımından Urve'yle kıyaslanmıştır. Medine'de fetva verenlerden biri olan Amre'nin *Kütüb-i tis'a*'da üç yüzden fazla rivayeti kaydedilmiştir. Amre haricinde; Ümmü Külsûm bint Ebû

⁷⁸ Peygamber hanımları Hz. Ümmü Habîbe (öl. 44/664), Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme'den, Esmâ bint Ebû Bekr'den işitmiş ondan da oğlu Mansûr b. Abdurrahman (öl. 129/747), tâbiû Abdullah b. Safvân b. Ümeyye (öl. 73/692), kârî Humeyd b. Kays el-A'rec (öl. 130/747), Meymûn b. Mihrân (öl. 117/735), Katâde ve Nâfî işitmiştir. Sika kabul edilmiştir. Hicâbe görevi babası Şeybe b. Osman (öl. 59/679) ve onun nesli tarafından yürütüldüğünden Safiyye de, el-Hacebiyye lakabına sahiptir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/436; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/386; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 917; Mizzî, *TeHzibü'l-Kemâl*, 35/211; Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahbâri'n-nisâ*, 392). Sahâbe ya da tâbiûndan olduğuyla ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte (İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/170; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/213; Mizzî, *TeHzibü'l-Kemâl*, 35/211; Mehmet Zihni Efendi, *Meşâhîru'n-nisâ*, 1/430). İbn Hibbân, Dâreknûnî, Kelâbâzî tarafından tâbiûn olarak kaydedilmiştir (İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/386; Alî b. Ömer ed-Dâreknûnî, *Zikru esmâ'it-tâbi'in ve men ba'dehüm mimmeh sahhat rivâyetühû 'inde'l-Buhârî ve Müslim*, thk. Bürân ed-Denâvî - Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut, 1406/1985), 1/181). Safedî'nin verdiği bilgiye göre 90/709'lu yıllar içerisinde vefat etmiştir (Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 16/190).

⁷⁹ Tâbiûnun kıraat, hadis ve fıkhıta meşhur isimlerindedir. Süyûtî, tefsirde bilgi sahibi olduğunu ifade etmektedir. Eşi Ebü'd-Derdâ'dan çok sayıda rivayeti vardır. Hz. Âişe'den de işitmiştir. Dimaşk mescidinde ders halkası bulunduğundan Mekhûl (öl. 112/730), Zeyd b. Eslem, Ebû Hâzîm el-Medenî ve daha birçok sayıda isim ondan rivayet etmiştir. Dimaşk'ta vefat etmiştir (Mehmet Zihni Efendi, *Meşâhîru'n-nisâ*, 1/98; Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahbâri'n-nisâ*, 396; Ayrıca bk. Ayşe Esra Şahyar, "Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 427 316).

⁸⁰ Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, 52.

⁸¹ Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahbâri'n-nisâ*, 406.

⁸² Mizzî, *TeHzibü'l-Kemâl*, 35/166.

⁸³ Ümmü Hüzeyl el-Ensârî el-Basrî olarak künyelenmiştir. Muhammed b. Sîrîn'in kardeşidir. Mevlâsı olduğu Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711), Selmân b. Âmir (öl. 35/656 civarı), Ümmü Atıyye el-Ensârî (öl. 70/680) ve Ebü'l-Âliye gibi sahâbe ve tâbiûndan rivayet etmekte ondan da muhaddis tâbiû Âsım el-Ahvel (öl. 142/759), Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Sîrîn, Hâlid el-Hazzâ' (öl. 141/758) rivayet almaktadır. Kıraat, hadis ve fıkhıta şöhret kazanmıştır. Muhammed b. Sîrîn, Kur'an'a dair bir müşkilte karşılaştığınızda "Hafsa'ya sorun, o Kur'an'da bunu nasıl okuyor?" demektedir. (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 10/448; Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahbâri'n-nisâ*, 403).

⁸⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/352; Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u ahbâri'n-nisâ*, 407.

⁸⁵ Mizzî, *TeHzibü'l-Kemâl*, 35/143.

Bekr, Zeyneb bint Ali b. Ebû Tâlib, Hafsa bint Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Siddîk, Safiyye bint Ebû Ubeyd, Aişe bint Talha b. Ubeydullah, Âişe bint Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Fâtıma bint el-Münzir b. Zübeyr b. Avvâm Medineli tâbiûnun önemli isimleridir. Araştırmanın sonucunda; özellikle tâbiûn döneminde kadınların toplumsal ve ilmî hayattaki görünürlüklerinin arttığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte genellikle evlerinde vakit geçiren ve yine evlerindeki ilim halkalarında Kur'ân, hadis ve fıkıh öğrenen kadınların, mescitlerde ilimle iştigal eden erkekler kadar ilmî hayatta ön plana çıktıkları söylenemez. Bu durumun tek istisnası Hz. Aişe'dir. Onun ilminin aktarıcısı olduğu söylenen Amre'nin bile *Câmi'u'l-beyân*'da sadece on rivayeti vardır. Dolayısıyla onların rivayetleri sonraki dönem kaynaklarına beklenildiği oranda yansımamıştır. Aynı şekilde, tabakât ve terâcim türü eserlerde haklarında verilen bilgiler son derece sınırlı olup, tefsir ilmindeki konumlarına ise herhangi bir atıf yapılmamıştır. Sayısal olarak onlardan gelen yorum ve rivayetler az olsa da dönemin sosyo-kültürel yapısı da göz önünde bulundurularak, kadınların toplumsal hayatta belli bir yer edindikleri ve eğitim-öğretim faaliyetlerine katıldıkları açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Son olarak; bu çalışma Medineli sahâbê ve tâbiî kadınların tefsir ilmine dair rivayetlerinin değerlendirilmesine bir giriş sayılabilir. Burada bahsedilen şahısların ve rivayetlerinin ayrıntılı tahlil ve tasnifi, ayrıca Medine'nin yanı sıra Mekke, Basra ve Kûfe gibi diğer bölgelerdeki kadınların tefsirle ilgileri de araştırıldığı takdirde ilk devir ilim-kültür mirasında kadınların özellikle tefsir ilmindeki yerlerine dair daha net bir harita çıkarılabilecektir. Buradan hareketle günümüze doğru geldikçe kadınların ilimlerde ve tefsirdeki konumu yeni bir araştırma konusu yapılarak, nihayet çağımızda büyük bir sıçrama yapan kadın ilim insanları ile bu hareketin geldiği nokta üzerine odaklanma imkânı doğacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Aydar, Hidayet. *Hanım Müfessirler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydar, Hidayet - Atalay, Mehmet. "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam (İslam Tarihinde Kadın Müfessirler)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 1-34.
- Başar, Serpil. *Erken Dönemde (Hicrî I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Başar, Serpil. "Ümmü Seleme'nin Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Şubat 2012), 427-448.
- Bedr, Abdullah Ebüssuûd. *Tefsîru ümmi'l-mü'minîn Aişe*. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1416/1996.
- Begavî, Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.
- Belâziirî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrut, 1407/1987.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Bolelli, Nusrettin. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebir*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, 1958.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşasının Gerekliliği Üzerine". *İslâmiyat Dergisi* 8/1 (2005), 11-23.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/ 219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Zikru esmâ'i't-tâbi'în ve men ba'dehüm mimmen sahhat rivâyetühû 'inde'l-Buhârî ve Müslim*. Thk. Bûrân ed-Denâvî - Kemal Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut, 1406/1985.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaûf - Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Hâlid b. Hüseyin, Ebû Abdurrahman. *Câmi'u ahabârî'n-nisâ' min Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Takyidü'l-ilm*. Thk. Sa'd Abdülğaffâr Ali. Kahire: Dârü'l-İstikâme, 1429/2008.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Âdil Mürşid. Ürdün: Dârü'l-A'lâm, 1423-2002.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*. Thk. Esad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/ 1997.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbü's-Sikât*. Thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Fezâilü'l-Kur'ân*. Thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Eşref Ali. 2 Cilt. Medine, 1423/2003.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kamacı, Fatimatüz Zehra. "Tâbiûn Döneminden Seçkin Bir Kadın Portresi Âişe bint Talha". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 127-160.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmü'n-nisâ' fi'l-âlemeyil-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin lemâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1467/2006.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta'*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Ebûzabî, 1465/2004.
- Mehmet Zihni Efendi. *Meşâhiru'n-nisâ'*. 2 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınları, 1982.

- Mizzî, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf . *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983-1413/1992.
- Moğultay b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhim. 12 Cilt. Kahire, 1422/2001.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991.
- Safedî, Salâhüddin Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût - Tezkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Süyûtî, Celâlüddin. *ed-Dürü'l-mensûr*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire 1424/2003.
- Süyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Merkezi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medine, ts.
- Süyûtî, Celâlüddin. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tozluk, Hatice. *Amre Bint Abdîrahmân'ın Hayatı ve Rivayetleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Tütün, Sevgi. *et-Taberî'nin Câmi'u'l-beyân İsimli Eserinde Hz. Aişe'den Yapılan Rivayetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Uyar, Gülgün. "Ümmü Külsûm bint Ebû Bekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı**Fatih Çınar**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi (ROR ID: 03h8sa373)

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,

Department of Islamic Law

Osmaniye/Turkey

fatih11982@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5901-3135

The Maqâsîd Approach of Ibn Qayyim al-Jawziyya**Abstract**

In this article, the science of the maqâsîd which is one of the most important issues of fiqh method is discussed. Ibn Qayyim al-Jawziyya's (d. 751/1350) views about the maqâsîd are taken into the center. For this reason, the main purpose of this study is to identify and analyze his views. He made evaluations about the science of maqâsîd in many of his works, especially in *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. However, he did not touch the classical theory of maqâsîd, which was shaped within the framework of the necessity. Instead, he adopted an applied understanding of maqâsîd. By emphasizing the benefits often, he mentioned that the shari'ah is based on wisdom and the servants' benefits in the world and the hereafter. He clarified various fiqh sciences by means of the maqâsîd. The qiyas, justification of provisions (ta'lîl), ijtihad, means (wasa'il) and change of judgment were among these sciences.

Ibn Qayyim al-Jawziyya stated that there is a very close relationship between the maqâsîd and qiyas. He emphasized the appropriate qualification that expresses the relationship among 'illah (reason-cause). He said that the word of qiyas includes both valid and invalid qiyas. He used many phrases to express the qiyas that he deemed valid. He described the valid qiyas as a tool of measurement. Instead of invalid qiyas, he mentioned many words, especially invalid qiyas. He mentioned three different groups against the qiyas. According to his statements, the views of these three groups are inconsistent and criticized these views from various perspectives. The fourth view, which he mentioned and described as balanced, should be taken as the basis. Because the leading scholars are united in this view. He stated that the 'illah in religious texts are clearly stated. The 'illah in the verses are determined by Allah; the 'illah in the hadiths are determined by Prophet. In this context, he has made feel the importance of the inductive method (istiqrâ) to achieve the goals of religion. He attached great importance to the justification of the provisions.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih Çınar).

Geliş/Received: 11 Ekim/October 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Fatih Çınar, "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı = The Maqâsîd Approach of Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Eskiyeeni* 43 (Mart/March 2021), 95-118. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.809102>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The provisions are handled in three groups: comprehensible with the reason, incomprehensible with the reason and those between the two. In fact, he stated that some defected provisions were considered as ritual. According to him, some issues such as iddah (period of waiting) are not rituals, because it is possible to understand the wisdom of iddah. It is seen that he pioneered scholars in the contemporary period on this issue. He has established a close connection between the maqâsîd and ijtiḥad. According to his statement, the claims that the door of ijtiḥad was closed do not reflect the truth. Because to accept that these claims are true would mean the disappearance of science. Therefore, it is not possible to take these claims into account. He stated that the problems of fiqh should be solved with a vivid and effective understanding of ijtiḥad within the framework of maqâsîd. In the context of the maqâsîd, he also attached great importance to the issue of means. Because the means depend on the maqâsîd, it follows its footsteps. According to him, both the aim and the means have become the purpose. For this reason, paths leading to haram are prohibited. If the paths leading to the haram are not prohibited, a situation such as encouragement to haram occurs. He stated that the words and actions that cause harm are combined under four groups. He said that changing the provisions is necessary for the benefit of people. In terms of changing the provisions, he has determined five elements as time, place, situation, intention and custom. According to him, the idea of changing the provisions has great benefits. Those who do not understand this benefit properly caused the people to have problems.

Hence, İbn Kayyim al-Jawziyya attached great importance to meaning and purpose besides the literal meanings of religious texts. As a result of this, he adopted the idea of changing the fatwa practically. On the other hand, he was generally opposed to cheating. In conclusion, it can be easily said that he made valuable contributions to the science of maqâsîd. As a matter of fact, frequent reference to his views in today's works confirms this claim.

Keywords

Islamic Law, Methodology of Fiqh, Maqâsîd, İbn Kayyim al-Jawziyya, Benefits

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Makâsîd Anlayışı

Öz

Bu makalede, fıkıh usûlünün önemli konularından biri olan makâsîd ilmi ele alınmaktadır. Çalışmada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) makâsîd konusundaki görüşleri merkeze alınmıştır. Bu sebeple asıl amaç onun görüşlerinin tespit ve tahlil edilmesidir. İbn Kayyim el-Cevziyye, başta *İ'lâmu'l-muvakkî'in* olmak üzere pek çok eserinde makâsîd ilmine ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte zarûriyyât çerçevesinde şekillenen klasik makâsîd teorisine temas etmemiştir. Bunun yerine uygulamalı bir makâsîd anlayışı benimsemiştir. Şeriatın hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğunu ifade ederek sık sık maslahata vurgu yapmıştır. Çeşitli fikhî ilimlere makâsîdla bağlantılı açıklık getirmiştir. Kıyas, hükümlerin ta'fili, ic-tihad, vesâil ve ahkâmın değişimi bu ilimler arasında yer almıştır.

İbn Kayyim, kıyasla makâsîd arasında çok yakın bir ilişki olduğunu belirtmiştir. İlet ortaklığını ifade eden münâsîp vasfa vurgu yapmıştır. Kıyas lafzının hem sahih hem de fâsîd kıyası kapsadığını söylemiştir. Geçerli gördüğü kıyası ifade etmek için pek çok tamlama kullanmıştır. Sahih kıyas, mizan olarak nitelemiştir. Geçersiz olarak nitelediği kıyas yerine başta fâsîd kıyas olmak üzere birçok lafız zikretmiştir. İbn Kayyim, kıyasın karşısında üç muhtelif gruptan söz etmiştir. Onun ifadelerine göre söz konusu bu üç grubun görüşleri tutarsızdır. İbn Kayyim bu görüşleri çeşitli açılardan eleştirmiştir. Onun zikrettiği ve dengeli olarak nitelediği dördüncü görüş esas alınmalıdır. Çünkü önde gelen fakihler bu görüşte birleşmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, şer'î metinlerdeki illetlerin açık bir şekilde belirtildiğini ifade etmiştir. Ayetlerdeki illetlerin bizzat Allah Teâlâ; hadislerdeki

illetlerin Hz. Peygamber tarafından tayin edildiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda şeriatın amaçlarına ulaşmak için istikra/tümevarım yönteminin önemini ihsas ettirmiştir. Hükümlerin ta'fili hususuna büyük önem vermiştir. Hükümleri, akılla kavranabilen, kavranmayan ve bu ikisi arasında olanlar şeklinde üç grupta ele almıştır. Aslında muallel bazı hükümlerin taabbudî olarak telakki edildiğini belirtmiştir. Ona göre iddet gibi kimi meseleler taabbudî değildir. Çünkü iddetin hikmetlerini anlamak mümkündür. İbn Kayyim'in bu konuda çağdaş dönemdeki bilginlere öncülük ettiği görülmektedir. O, makâsîdla ictihad arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Onun ifadesine göre ictihad kapısının kapandığı şeklindeki iddialar doğruyu yansıtmamaktadır. Çünkü bu iddiaların doğru olduğunu kabul etmek ilmin yok olması anlamına gelir. Bu nedenle bu iddiaları dikkate almak mümkün değildir. İbn Kayyim, fikhî problemlerin makâsîd çerçevesinde canlı ve etkin bir ictihad anlayışıyla çözülmesi gerektiğini dile getirmiştir. Makâsîd bağlamında, vesâil meselesine de büyük ehemmiyet vermiştir. Zira vesile, maksada bağlı olduğundan onun izinden gider. Ona göre gerek maksûd gerekse de vesile amaç haline gelmiştir. Bu sebeple harama götüren yollar yasaklanmıştır. Harama götüren yolların yasaklanmaması durumunda harama teşvik gibi bir durum ortaya çıkar. İbn Kayyim, mefsedete neden olan söz ve eylemlerin toplamda dört grup altında birleştiğini belirtmiştir. Hükümlerin değişmesinin insanların maslahatı açısından zorunluluk arz ettiğini söylemiştir. Hükümlerin değişmesi adına zaman, mekân, durum, niyet ve âdet şeklinde beş unsur tayin etmiştir. Ona göre hükümlerin değişmesi fikri büyük faydalar barındırmaktadır. Bu faydaya geçince vakıf olamayanlar kulların problem yaşamasına neden olmuştur.

Neticede İbn Kayyim, nasların literal anlamlarının yanında mana ve maksadına büyük önem vermiştir. Bunun bir sonucu olarak fetvanın değişimi fikrini tatbiki olarak sahiplenmiştir. Diğer yandan hilelere genel olarak karşı çıkmıştır. Ezcümle onun, makâsîd ilmine kıymetli katkılar verdiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim günümüz eserlerinde onun görüşlerine sıklıkla başvurulması bunu doğrular niteliktedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Makâsîd, İbn Kayyim el-Cevziyye, Maslahat

Giriş

Makâsîd düşüncesi, mütekaddimûn döneminde usûl-i fikh eserlerinde ekseriyetle kıyas çerçevesinde ele alınmıştır.¹ Ayrıca ona istidlâl, istislâh ve mesâlih-i mürsele kapsamında da temas edilmiştir.² Makâsîd ilminin teorik olarak belirlenmeye başlaması h. beşinci asra denk gelmiştir. Teorik gelişimi açısından belirli bir mesafe kat eden makâsîd, ilerleyen zamanlarda usûl eserlerinin önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Makâsîd'ın Şâtîbî (öl. 790/1388) tarafından temel usûl konuları arasında zikredilmesi, muasır dönemde müstakîl çalışmalar halinde ele alınmasına zemin hazırlamıştır.³

Yakın zamanda hakkında pek çok eserin kaleme alındığı makâsîd ilmi, âlimlerin ilgisinin her daim canlı kaldığı, dahası güçlendiği bir konu olmaya devam etmektedir. Son yıllarda İslam dünyasında makâsîd merkezli çalışmalara yenilerinin eklendiği ve böylelikle

¹ Bk. Ebü'l-Me'âlî Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/3-161; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/3-376; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 3/183-301.

² Ömer Yılmaz, *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 16.

³ Hammâdî Ubeydî, *eş-Şâtîbî ve Makâsîdu's-Şer'î'a* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992), 137.

Türkçede de mebzul derecede bir makâsîd literatürü olduğu görülmektedir. Bu çalışmaların nirengi noktasını Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Abdüselâm (öl. 660/1262), Tûfî (öl. 716/1316), Şâtıbî ve İbn Âşûr'un (öl. 1973) makâsîd görüşleri oluşturmaktadır.⁴

Makâsîd konusuna yakından ilgi duyan İbn Kayyim⁵, başta *İ'lâmu'l-muvakkî'in*⁶ olmak üzere pek çok eserinde makâsîd ilmine dair açıklamalarda bulunmuştur. Makâsîd konusuna önemli katkılar verdiği savından hareketle bu alanda önde gelen âlimlerden biri kabul edilmiştir.⁷ Nitekim Abdurrahman Haçkalı'nın maslahata dair İbn Kayyim'in kurduğu kimi cümlelerin âlimlerin bakış açılarını yansıttığını belirtmesi⁸ bu minvalde değerlendirilebilir. Günümüzde pek çok eserde ona atıf yapılması onun konumunu göstermesi bakımından zikre değerdir.⁹

Makâsîd merkezli Arapça-Türkçe pek çok eserde İbn Kayyim'in görüşlerine kısmen temas edilmiştir. Rahmi Yaran, "Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi"¹⁰ başlıklı makalesinde birkaç fakihin ve bilhassa İbn Kayyim'in görüşlerini yoğun bir özet halinde ele almıştır. Bu vb. çalışmalar olsa da İbn Kayyim'in makâsîda dair görüşlerinin müstakil bir çalışma çerçevesinde ele alınmadığı görülmektedir. Bu durum, hocası İbn Teymiyye hakkındaki bazı iddiaların, kendisi hakkında da kimi ön yargılar oluşturmuş olması şeklinde izah edilebilir. İbn Kayyim'in, makâsîd literatüründe temel olarak zikredilen zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bilhassa zarûriyyât çerçevesinde açıklanan beş tümele dair herhangi bir açıklamada bulunmaması bir diğer gerekçe olarak görülebilir. Kanaatimizce onun makâsîda dair görüşleri, müstakil çalışmalarda değerlendirilmeyi hak etmektedir.¹¹ Bu çalışmaların henüz yapılmamış olmasının İbn Kayyim'in görüşleri ve

⁴ Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 94.

⁵ Müellifin adı, el-Cevziyye kelimesi kullanılmadan söylendiğinde dil kuralları gereği İbnu'l-Kayyim olarak telaffuz ve telif edilir. Hatta kimi Türkçe kaynaklarda da bu şekilde kaydedildiği görülmektedir. Ancak *DİA*'da ilgili madde başlığını "İbn Kayyim el-Cevziyye" şeklinde yazan Apaydın madde içinde İbn Kayyim ihtisarını tercih etmektedir. Türkçede bu şekilde yaygın bir kullanım olduğundan ana metinde bizim de tercihimiz bu şekilde olmuştur.

⁶ *İ'lâmu'l-muvakkî'in*'in makâsîdı öne çıkaran birkaç eser arasında zikredilmesi önemi ve şöhretini göstermesi bakımından zikre değerdir. Bk. Abdurrahman Haçkalı, "Makasîd Teorisî Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 119.

⁷ İzzeddin İbn Zugaybe, *el-Makâsîdu'l-âme li's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü's-Safva, 1996), 94.

⁸ Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İçtihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 452; a.mlf., "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 47-48.

⁹ Muasır etkileri için bk. Ahmed Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh* (y.y. el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999), 44, 92-93, 95; Muhammed Sad Yûbî, *Makâsîdu's-şer'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye* (Riyad: Dârü'l-Behce, 1998), 582, 585; Yusuf Hâmid Âlim, *el-Makâsîdu'l-âme li's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994), 184; Ali Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 115.

¹⁰ Rahmi Yaran, "Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 21-26.

¹¹ Bizim çalışmamızın olgunlaşması sonrasında başlayan ve hali hazırda devam etmekte olan "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin maslahat anlayışını konu edinen doktora çalışması bulunduğunu ifade etmek gerekir.

makâsîd ilminin önemi açısından eksiklik doğurduğu yadsınamaz bir gerçektir. İçinde bulunduğumuz asırda makâsîd ilminin Müslümanların sorunlarını çözmedeki işlevi dikkate alındığında bu bahiste yapılacak çalışmaların bu sorunların çözümüne yardımcı olması umulmaktadır.

Makâsîdın işlevine karşılık, klasik kimi fakihlerin, bilhassa da ehli hadisin şer'î nasları literal açıdan ele aldığı, dolayısıyla mana ve maksadı ihmal ettiği yolunda bazı ifadeler bulunmaktadır. Bu bağlamda neo-selefi kimi hareketlerin ilham kaynakları arasında olduğu ileri sürülen İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının tespit ve tahlil edilmesi söz konusu iddiaların -en azından İbn Kayyim açısından- karşılık bulup bulmadığının tespiti önem arz etmektedir. Zikri geçen gerekçeler çerçevesinde İbn Kayyim'in makâsîd anlayışının tespiti, ilgili literatüre katkı sağlayacak niteliktedir.

Bu çalışmada, bazı somut örnekler üzerinden İbn Kayyim'in makâsîd görüşlerinin fûrû-i fıkha yansması tatbiki olarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Çalışmaya genişlik ve mukayese imkânı vermesi bakımından klasik ve muasır çalışmalardan da istifade edilecektir. Her bir başlık altında konu ile alakalı olarak önce girizgâh niteliğinde kısa bilgiler verilecek, daha sonra İbn Kayyim'in görüşleri ele alınacaktır. Böylelikle İbn Kayyim'in değerlendirmelerinin genel görüşler bağlamında durduğu yer tespit edilecektir.

1. Makâsîdu's-Şer'î'a Mefhumu

1.1. Makâsîdın Tanımı

Makâsîd, ekseriyetle fakihler tarafından kullanılan bir kavramdır.¹² Zira makâsîdu's-şer'î'a şeriatın amele dönük maksadlarını ifade eder. Klasik âlimler nazarında makâsîd genellikle, *maslahatın sağlanması ve zararların def edilmesi* şeklinde tanımlanmaktadır.¹³ Muhtelif makâsîd tanımlarından anlaşıldığı kadarıyla fakihlerin lafızların delalet şekillerini bilmeleri yeterli değildir. Bunun yanında Şâri'in, hükümleri teşrî kılmasındaki umumi gayelerini de bilmeleri gerekmektedir.¹⁴

İbn Kayyim, teorik makâsîd tanımı yapmamıştır. Makâsîdın klasik dönemde sistematik ve teknik bir tanımının yapılmadığı şeklindeki ifadelere¹⁵ bakılırsa İbn Kayyim bu konuda yalnız değildir. Öte yandan İbn Kayyim, kendi mefkuresindeki makâsîd tanımına ışık tutacak kimi ibâreler dile getirmiştir. Örneğin, *şeriat ve esasının hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu ve İslam şeriatının tamamının adalet, rahmet, maslahat ve hikmet olduğu* şeklindeki ifade bunun tipik örneğidir.¹⁶ Bu cümleden hareketle İbn Kayyim'in, makâsîdın maslahat yönünü güçlü bir şekilde vurguladığı söylenebilir.

¹² Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdu's-Şer'îa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 27/423.

¹³ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/416; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/271; İsmail Habîb Muhammed Bekri, *Makâsîdü's-Şer'îati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tefîlen* (Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427), 17.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/172.

¹⁵ Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasîd", 96.

¹⁶ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *f'lâmu'l-muvakk'în 'an Rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/11.

Keza *kâmil şeriatın adalet, hikmet ve maslahat ihtiva ettiği* yönündeki sözü de bunu ihsas ettirmektedir.¹⁷ Buna göre İbn Kayyim'in de makâsıdı, mesâlihi sağlamak, mefsedeti def etmek olarak tanımladığını söylemek yanlış olmaz. Çünkü İbn Kayyim'in ifadelerinde, makâsıdu'ş-şerî'anın kulların mefsedetine olamayacağı fikri yatmaktadır. Kendisinin, *Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu dinde maslahatlar, hikmet ve övülmüş gayeler bulunduğu; bunun zıddına bir şeyin bulunmadığı* sözü¹⁸ de bunu ifade etmektedir. Zira bu ibâre Şâri'in maksadına muvafık bütün hükümlerin insanlar açısından maslahat barındırdığını güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Bu sebeple maslahatların sadece insanların menfaatlerine göre değil şer'î ölçülere göre maslahat olarak kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁹

İbn Kayyim'in zikri geçen ibârelerinin, makâsîd geleneğinde sürekli zikredilen cümleler arasında yer aldığı ifade edilmektedir.²⁰ Nitekim Allâl el-Fâsî, bilhassa *şeriat ve esasının hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu...* sözünün makâsıdın yekününü yansıttığını ifade eder.²¹ Keza Abdurrahman Haçkalı'nın -yukarıda da geçtiği üzere- İbn Kayyim'in maslahata dair serdettiği bazı ibârelerin âlimlerin bakış açısını yansıttığını ifade etmesi söz konusu cümlelerin literatürdeki önemini ve etkisini göstermesi bakımından ehemmiyet arz eder.

1.2. Makâsıdın Naslardaki Fikri Esası

Makâsîd eserleri dikkate alındığında makâsîd ilminin pek çok ayetten mülhem olduğu görülmektedir. “*Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık.*”²² ayeti vb. ayetlerin ortak özelliği kâinatın boşa yaratılmadığı ve mutlaka bir amacının olduğu noktasında birleşmektedir.²³ Zira Şâri' hiçbir hükmü amaçsız yere teşrîf kilmaz.²⁴

İbn Kayyim, bu ayeti makâsîd, bilhassa da ibadetin gayeleri ve hikmetleri bağlamında kaydetmektedir. “*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır.*”²⁵ ve “*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” ayetlerini de zikrederek yerlerin ve göklerin yaratılış amacına makâsîd çerçevesinde temas eder. Bu ayetlerin illet ve hikmetinin olduğunu belirterek aksi yöndeki iddiaları reddeder.²⁶

1.3. Makâsıda Dair Kavramlar

Makâsıdu'ş-şerî'a terkiğini kullanan ilk fakihin Cüveynî olduğu belirtilmektedir.²⁷ Cüveynî öncesi ve sonrası dönemde bu terkihi karşılamak üzere birçok lafız ve tamlama

¹⁷ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/448.

¹⁸ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/145.

¹⁹ Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 299.

²⁰ Yusuf Karadâvî, *Dirâse fi fikhi makâsıdu'ş-şerî'a* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2008), 13.

²¹ Allâl Muhammed Fâsî, *Makasıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 54.

²² el-Hicr, 15/85.

²³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2014), 13.

²⁴ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 6/110.

²⁵ el-Kıyamet, 75/36.

²⁶ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002), 1/118-119.

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/94.

kullanılmıştır. Fıkıh literatürünü oluşturan çeşitli eserlerde ve özellikle usûl kitaplarında “makâsîdu’ş-Şâri, makâsîdu’t-teşrî, el-makâsîdu’ş-şeriyye” şeklinde benzer tamlamalarla da ifade edilen makâsîd ilminin, muasır bazı eserlerde “ehdâfû’ş-şerî’a, rûhu’ş-şerî’a” gibi kalıplarla da ifade edildiği görülmektedir.²⁸

İbn Kayyim de makâsîda dair eş veya yakın anlamlı pek çok kavram zikretmiştir. Bu kavramlardan bazıları şöyledir: makâsîdu’ş-şerî’a²⁹, makâsîdu’l-Kur’ân³⁰, makâsîdu’ş-şerî’a,³¹ makâsîdu’r-rasûl,³² makâsîdu’r-risâle,³³ maksûdu’ş-Şâri,³⁴ maksûdu’ş-şerî’a,³⁵ maksûdu’ş-şerî’a,³⁶ kasd’ş-Şâri,³⁷ garadu’ş-Şâri,³⁸ hikmetü’ş-Şâri,³⁹ hikmetü’ş-şerî’a,⁴⁰ hikmetü’ş-şerî’a,⁴¹ kemâlî’ş-şerî’a,⁴² kemâlî hikmeti’ş-Şâri,⁴³ esrârü’ş-şerî’a,⁴⁴ esrârü’ş-şerî’a,⁴⁵ mehâsinü’ş-şerî’a,⁴⁶ mehâsinü’l-İslâm,⁴⁷ maslahatu’n-nâs,⁴⁸ mesâlihu’l-ibâd,⁴⁹ mesâlihu’n-nâs,⁵⁰ mesâlihu’l-ümme,⁵¹ mesâlihu’d-dünya ve’l-âhira.⁵²

Makâsîd manasında kullanılan ve ilk eserlerde karışımıza çıkan bu kavramların müelliflere göre farklılık arz ettiği göz önünde bulundurulursa makâsîd düşüncesinin terimleşerek literatürde ortak bir kullanıma kavuşmasının uzun bir döneme yayıldığı ifade edilebilir.⁵³ İbn Kayyim ve diğer âlimlerin muhtelif kullanımları dikkate alındığında makâsîd fikrini, değişen vurgu ve anlama göre çeşitli kavramlarla ifade etmek nüans açısından isabetli bir tasarruf olarak görülmektedir.

²⁸ Fatih Çinar, “Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar”, *Al Farabi 8th International Conference on Social Sciences*, 2020, 195.

²⁹ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/235.

³⁰ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Miftâhu dâri’s-sa’âde* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/205.

³¹ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’ş-şeriyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Müeyyed, 1989), 168; a.mlf., *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1975), 1/168; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 5/166.

³² İbn Kayyim, *İğâse*, 1/187; a.mlf., *İ’lâm*, 1/63; 3/67.

³³ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 2/91.

³⁴ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 250; a.mlf., 1/227, 236, 239; 2/82; 3/19; 107, 144, 147, 227; a.mlf., 1/301; 2/77; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 4/144; 5/453.

³⁵ İbn Kayyim, *İğâse*, 2/119.

³⁶ İbn Kayyim, *Medâric*, 3/120.

³⁷ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/235, 239.

³⁸ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 3/146, 147, 148, 193.

³⁹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 2313; 5/329; a.mlf., 1/79, 216, 226, 302; 2/47, 56, 63, 65, 85, 91-92, 99, 102, 104.

⁴⁰ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 1/17; 5/353; a.mlf., *İ’lâm*, 2/84-85; 3/277.

⁴¹ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 2/54, 3/10, 124, 132, 182.

⁴² İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/80; 2/63-64, 69, 91.

⁴³ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 5/329; a.mlf., *İ’lâm*, 1/226; 2/85, 91.

⁴⁴ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 2/30; 3/36; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 3/370.

⁴⁵ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 1/209; 5/359; a.mlf., *İ’lâm*, 2/43, 56, 87, 113; 4/86.

⁴⁶ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 98; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 5/392; a.mlf., *İ’lâm*, 2/13, 32, 44.

⁴⁷ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 257.

⁴⁸ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 58, 208, 222, 262; a.mlf., *İ’lâm*, 2/110.

⁴⁹ İbn Kayyim, *İ’lâm*, 1/77, 81; a.mlf., *Şifâü’l-alil fi mesâili’l-kazâ ve’l-kader ve’l-hikme ve’t-talil* (Riyad: Mektebetü’l-Riyâdi’l-Hadîse, 1323), 188; a.mlf., *et-Turuk*, 4, 13; a.mlf., *Medâric*, 1/217, 382.

⁵⁰ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 173; a.mlf., *İ’lâm*, 1/302.

⁵¹ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, 5/89; a.mlf., *et-Turuk*, 202, 222; a.mlf., *İ’lâm*, 1/116.

⁵² İbn Kayyim, *Şifâü’l-alil*, 229; a.mlf., *Zâdu’l-me’âd*, 4/192; a.mlf., *Medâric*, 2/166.

⁵³ Çinar, “Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar”, 197.

1.4. Makâsîdın Mahiyeti

İcra ettiği işlev açısından makâsîd, müctehidlerin kiblesi olarak nitelenmiştir.⁵⁴ Bu itibarla makâsîdla fıkıh arasında ruh-beden ilişkisi olduğu söylenebilir. Makâsîdla Şâri'in maksadları belirleyici bir konumda olduğundan bunlarda çelişki bulunmaz. Diğer yandan insanların maksadları çelişki barındırabilir. Bu itibarla maslahatın tayininde Şâri'in kasdı dikkate alınmalıdır, değilse makâsîdın iptali gibi bir durum ortaya çıkar.⁵⁵ Şâri'in maksadlarının Kitap, Sünnet ve icmâ ile bilinebileceğine işaret ederek onları insanların maksadlarından ayıran Gazzâlî, şeriata uymayan maslahatların bâtil olduğunu dile getirir.⁵⁶ Kitap, Sünnet ve icmâyâ kıyası da ekleyen İbn Abdüsselâm şeriatın tamamının maslahat olduğunu belirtir.⁵⁷

Şâri'in makâsîdının asla çelişki barındırmadığı şeklindeki görüşü teyit eden İbn Kayyim, şeriatın adalet ve hikmetle tesis edildiğini; temelinin ve binasının maslahat ve rahmete dayandığını dile getirmiştir.⁵⁸ Aslında çelişki gibi görünen kimi meselelerin şeriatın kaynaklanmadığını, insanların şer'î hile adı altında türettiği birtakım meseleler olduğunu beyan etmiştir.⁵⁹ Bu ifadeleriyle İbn Kayyim, kimi çelişkilerin Şâriye nispet edilmesinin hata olduğuna işaret etmiştir. Ona göre hükümlerin hikmetlerini anlamayarak çelişkiye düşen kimi âlimler Şâri'in maksadını aşan görüşlere imza atmıştır. Hülle gibi bir yola tevessül edilmesi bunun somut bir örneği olmuştur. Oysaki üç talâkla boşanmış kadının başka bir erkekle evlenmeden ilk kocasına helal olmaması çeşitli hikmetler barındırmaktadır. Bu hikmetlere muttali olmayanlar hülle hilesini icat etmiştir. Onun ifadelerine göre üç talâkın hikmetine/illetine ancak şeriatın sırlarını, hikmet ve küllî maslahatlarını kavrayabilenler vakıf olabilirler.⁶⁰

İbn Kayyim, hülle hilesine başvuranları şeriatın sırlarını, bir diğer ifadeyle makâsîdını anlamamakla itham eder. Onun kaydına göre Şâri'in maksadını anlayan ashap böyle bir yola tevessül etmemiştir.⁶¹ Çünkü sahabîler hakikate vakıf olduktan sonra ona tabi olmuş ve asla muhalefette bulunmamıştır.⁶² İbn Kayyim, çelişkili davranış sergileyenler şeklinde nitelediği hilecilerin tasarruflarının Şâri'in maksadını iptal etmeye dönük bir tasarruf olduğunu dile getirir.⁶³ Bir diğer ifadeyle haram hilelerin Allah'ı aldatmaktan başka bir manaya gelmediğini söyler.⁶⁴

Karadâvî, Şâri'in maksadının hilafına hileler türetenleri ahkâm cüziyye ile gereğinden fazla meşgul olup küllî makâsîdı ihmal edenler olarak niteler. İbn Kayyim'e de atıfta

⁵⁴ Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 90-91.

⁵⁵ Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkelere Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 29.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/430.

⁵⁷ İzzeddin Abdulaziz İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/5, 10.

⁵⁸ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/162.

⁵⁹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/236.

⁶⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/56.

⁶¹ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 168.

⁶² İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/168.

⁶³ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/144.

⁶⁴ İbn Kayyim, *İğâse*, 1/185, 341; a.mlf., *İ'lâm*, 3/128.

bulunarak onun paralelinde değerlendirmeler yapar.⁶⁵ Bu fikri destekleyen Fâsî de pek çok hilenin İslâm'ın adalet ruhuyla örtüşmediğini belirtir.⁶⁶ Diğer yandan İbn Kayyim'in hiyel konusunda yaptığı kimi değerlendirmeleri yerinde bulmayan Bûtî ise pek çok şer'î hilenin meşru olduğunu çeşitli nakillerle temellendirmeye çalışır.⁶⁷

İbn Kayyim, Raşid halifelerin uygulamaları bağlamında hakkında vahiy inmeyen, hatta Hz. Peygamber'in tayin etmediği kimi siyasî tasarrufların, fesattan uzak; salaha yakın bir alan olduğunu belirterek bazı âlimlerin bu vb. uygulamaları anlamaktan uzak olduğunu dile getirir. Onun kaydına göre Hz. Osman'ın, siyaset gereği İmam Mushafı dışındaki nüshaları yaktırması, Hz. Ali'nin zındıkları çukurlarda yaktırması, Hz. Ömer'in Nasr b. Haccac'ı sürgün cezasına çarptırması ve daha pek çok uygulama, ümmetin maslahatına uygun olacağı düşüncesine dayanmaktaydı. Bütün bu uygulamaları maslahat açısından isabetli bulan İbn Kayyim, bu konunun ayakları kaydıran, fikirleri çarpıştıran netameli bir yönü olduğunu ifade eder. Onun kaydına göre aşırı giden bir grup hadleri iptal etmekle kalmayarak şeriati insanların maslahatlarını gözetemez yani yetersiz olmakla niteledi. Böylelikle gerçeği bilmenin sahih yollarını ve uygulamalarını görmezden gelip hakkı iptal etmiş oldular. İbn Kayyim, bütün bunları yaparken şeriata uyduklarını zanneden bu grubun ileri sürdüğü eksikliğin gerçekte var olmadığını, aksine asıl eksikliğin onların anlayışlarında olduğunu belirtir. Şeriati ve vakayı anlamamalarının buna neden olduğunu dile getirip Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatta aykırılık olmadığını tekraren zikreder.⁶⁸

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim'in Şâri'in naslara yüklediği manaları yani makâsıdı asıl hedeflenen anlam olarak nitelediği görülmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte cüzî delilleri hafife aldığı gibi anlam çıkarılamaz. Zira Karadâvî'nin ifade ettiği gibi küllî delil olan makâsîd dikkate alınmadan nasların doğru anlaşılması mümkün gözükmemektedir.⁷⁰ Vurgularına bakıldığında İbn Kayyim'in de bu görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların lafızlarına verdiği önemden anlaşıldığı gibi İbn Kayyim, makâsıdı sadece Şâri' açısından ele almamış, aksine mükellefler cihetinden de değerlendirmiştir.⁷¹ Nitekim makâsîd literatüründe, kasdu'ş-şâri ve kasdu'l-mükellef şeklindeki ayırım bunun bir yansımasıdır.⁷²

İbn Kayyim'in çok defa tekrarladığı kulların dünyevî ve uhrevî maslahatları sözü, makâsıdı iki yönlü anladığını göstermektedir.⁷³ Kişinin maslahatı elde etmesi ve mefsedetden kurtulması dünya hayatı açısından önem arz eder. Zira mefsedet kişiye meşakkat

⁶⁵ Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-şer'î ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahliliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 44.

⁶⁶ Fâsî, *Makasîd*, 38.

⁶⁷ Ramadân Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 293-314.

⁶⁸ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 12-13.

⁶⁹ Bazı örnek şer'î naslar çerçevesinde Bk. Orhan Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18.

⁷⁰ Karadâvî, *Makâsıdu'ş-şer'î'a*, 41-42.

⁷¹ İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/88.

⁷² Ebû İshak Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2/261.

⁷³ İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/30.

verebilir. Bu itibarla maslahatların sağlanması hayatın idamesi açısından gereklidir. İbn Kayyim'in ifadesiyle uhrevî maslahat, sevabı ve ecri dolayısıyla cenneti elde etmekle sağlanabilir. Azap ve ateşten sakınmak ise mefsedetten kurtulmak anlamına gelir. Öte yandan İbn Kayyim'in dünyevî ve uhrevî maslahatları keskin bir çizgiyle ayırdığını söylemek doğru olmaz. Nitekim o, şeriatın imkân ölçüsünde kulların maslahatlarını sağlamak için vaz' edildiğini sarıh bir şekilde belirterek⁷⁴ dünyevî ve uhrevî maslahatların bir bütün halinde elde edilebileceğine temas eder. Bu çerçevede namazı zikreden İbn Kayyim, bu ibadetin dünyevî ve uhrevî maslahatları elde etmek; mefsedeti def etmek adına büyük bir görev icra ettiğini belirtir.⁷⁵

İbn Kayyim'in maslahatların dünya ve ahiret olarak iki yönlü olduğunu vurgulamasının altında maslahattan sadece dünyevî hazzı elde etmeye çalışan anlayışa bir reddiye yatmaktadır.⁷⁶ Nitekim Fehmi Ulvan'ın ifadesine göre İbn Kayyim'in çağdaşı Şâtıbî'nin, lezzet ve menfaat taraftarlarının fikirlerini kabul etmeyerek maslahatı ulvî ahlakî değerler açısından ele alması⁷⁷ bu bağlamda değerlendirilebilir. Bûtî'nin de belirttiği gibi lezzetin ruh beden ilişkisi çerçevesinde dengelenmesi gerekir.⁷⁸ Buna göre dünyevî ve uhrevî maslahatların birbirlerine doğrudan bağlı olduğunu, dolayısıyla uhrevî maslahatları elde etmenin yollarının dünyevî maslahatlardan geçtiği rahatlıkla söylenebilir.⁷⁹

İbn Kayyim'in ictihad ve fetvada makâsîdı etkin bir şekilde kullandığı görülmektedir. Pek çok meselenin hükmünü tespit ettikten sonra bu hükmün makâsîda uygunluğuna bilhassa vurgu yapması bunun açık bir göstergesidir. Ayrıca makâsîda, Kitap, Sünnet, sahabî sözü ve kıyastan hemen sonra yer vermesi⁸⁰ de bu minvalde değerlendirilebilir. Bütün insanların ictihad ehli olmakla mükellef tutulması halinde pek çok olumsuzluk çıkacağını vurguladığı ifadesinde ilk sıraya kulların maslahatını koyması buna hamledilmelidir.⁸¹ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim, makâsîdın, fikhın esasından olduğu fikrindedir.

2. Makâsîdın İlişkili Olduğu İlimler

İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in* adlı eserinde hikmetlere yani makâsîda selefleri gibi kıyas bağlamında değinmekle birlikte çeşitli vesilelerle diğer konular çerçevesinde de temas etmiştir. İbn Kayyim'in makâsîda geniş ve kapsamlı fasıllar ayırarak onu hükümlerin tespitinde belirleyici bir konumda ele alması⁸² makâsîda verdiği önemin açık göstergelerindedir.

⁷⁴ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/151.

⁷⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 4/192.

⁷⁶ Bu anlayış için bk. Haçkalı, "Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", 50-53.

⁷⁷ Fehmi Muhammed Ulvan, *el-Kiyemü'z-zarûriyye ve makâsîdu't-teşrî'il-İslâmî* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989), 29-30.

⁷⁸ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 54-55.

⁷⁹ Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 289, 291.

⁸⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/81, 218, 303; 2/14.

⁸¹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/142, 181.

⁸² Abdulaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsîdî-ş-Şâri'* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002), 66.

İbn Kayyim, kıyas, ta'îl ve vesâil gibi ilimler çerçevesinde makâsîd fikrinin hükümlere yansımaları konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Diğer yandan Gazzâlî'nin geliştiricisi olduğu zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki üçlü taksimden⁸³ söz etmemiştir. İbn Kayyim'in makâsîd anlayışını sistematik diyebileceğimiz tanım ve tasnifler çerçevesinde ele almaması nedeniyle kuram geliştirmekten uzak olduğu ileri sürülmüştür.⁸⁴

Kuram geliştirmekten uzak şeklindeki ifade tespitten çok menfi bir yön taşıdığından bu hususun tartışmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Zira makâsîd-fıkıh usûlü, bilhassa da gaye-ictihad ilişkisine son derece önem verdiği görülen İbn Kayyim'in makâsîd nazariyesini zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bu çerçevede zikredilen beş tûmelle sınırlamadığı görülmektedir. Öte yandan İbn Kayyim bu konuda yalnız değildir. Makâsîd konusunda adından sıklıkla söz ettiren İbn Abdüsselâm ve İbn Teymiyye de zarûriyyât teorisine sistematik açıdan temas etmemiştir.⁸⁵ İbn Teymiyye, beş tûmel esasa dolaylı olsa da işaret etmiştir. Şöyle ki üçlü tasnif kapsamında beş zarûrî küllî ilkeyle ilgilenmekten diğer maslahatların bilhassa da ibadet ile ilgili olanların ihmal edildiğini belirtmiştir.⁸⁶ İbn Kayyim'in "*Cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"⁸⁷ ayetine atıfla yaratılış gayesinin Allah'ı tanımak, sevmek ve ona ibadet etmek olduğunu dile getirmesi⁸⁸ hocasına paralel bir tutum sergilediğini göstermektedir. Bu itibarla İbn Kayyim'in makâsîd konusunda hocası İbn Teymiyye'nin yolunu takip ettiği söylenebilir. Diğer pek çok meselede hocasının yolunu takip etmiş olması⁸⁹ bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Makâsîd, fıkıhın alt dalı olduğundan fikhî diğer konularla doğrudan ilintili bir ilimdir. Makâsîd merkezli eserlerde bu yakın ilişki açık bir şekilde vurgulanmıştır. Bu sebeple İbn Kayyim'in makâsîd anlayışını geniş bir çerçevede tespit ederek değerlendirmek için kıyas, ta'îl, ictihad, vesâil ve fetvanın değişimi konularına makâsîd bağlamında temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.1. Makâsîd ve Kıyas

Makâsîd ile kıyas arasında yakın bir ilişki vardır. Munzabit ve zâhir vasfını haiz olan münâsebetin kıyasın rûkûnlarından olan illet için şart koşulması bunun açık bir göstergesidir.⁹⁰ Çünkü münâsebet maslahatın dünyevî ve uhrevî celbi ve mefsetetin defi açısından Şâri'in maksadına ulaşmak için gerekli görülmüştür.⁹¹ Bu cihetten kıyasın cari olması makâsîde bağlıdır.⁹² Hükümlerin illetlerinin naslarla tayin edilmesi kıyasa imkân

⁸³ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/418.

⁸⁴ Ali Pekcan, *Makâsîd Teorisine Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 57.

⁸⁵ Cemâleddin Atiyye, *Nahvu tefîli makâsîdi ş-şerî'a* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 29.

⁸⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Melikî Fehd, 2004), 32/234.

⁸⁷ ez-Zariyat, 51/56.

⁸⁸ İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alîl*, 266; a.mlf., *Medâric*, 1/118; a.mlf., *Miftâh*, 2/120.

⁸⁹ Hayreddin b. Mahmud Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 2002), 6/56; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 438.

⁹⁰ Ulvan, *el-Kiyemü'z-zarûriyye*, 40; Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 52; Yûbî, *Makâsîd*, 519-520.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/159.

⁹² İbn Rebîa, *İlmu makâsîd*, 303.

vermiş ve böylece asırlar boyunca fakihlerin yeni meselelerle ilgili icthad yapmalarının öni açılmıştır.⁹³

Eserlerinde, bilhassa *İ'lâmu'l-muvakkâ'in*'de kıyasa uzun uzadıya temas eden İbn Kayyim, kıyasla makâsîd arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ihsas ettirir. Bu çerçevede illet ortaklığını ifade eden münâsîp vasfa çeşitli vesilelerle atıfta bulunur.⁹⁴ Kıyas lafzının mücmel olduğunu belirterek bu lafzın hem sahih hem de fâsîd kıyası ihtiva ettiğini söyler.⁹⁵ Bu itibarla kabul ettiği kıyası nitelemek için başta *el-kıyâsu'l-sahîh* olmak üzere sıklıkla, *mahdu'l-kıyâs*, *sarihu'l-kıyas* ve *el-kıyâs esah* gibi tamlamalar kullanır.⁹⁶ İsa-betli bulmayarak reddettiği kıyas içinse şu kalıpları tercih eder: *eb'adu'l-kıyâs*, *efsedü'l-kıyâs*, *el-kıyâsü'l-fâsîd*, *el-kıyâsü'l-bâtıl* ve *kıyâs fâsîd*.⁹⁷

İbn Kayyim, sahih kıyasın Allah Teâlâ'nın indirdiği mîzan olduğunu ifade eder.⁹⁸ İlet açısından kıyasın çeşitli yönlerden ele alındığını kaydederek üç firkadan söz eder. Onun açıklamasına göre ilk grup, nasların, olayların hükümlerini ihata edemeyeceğini savunmaktadır.⁹⁹ Onlardan aşırı bir zümre ise naslar, olayların hükümlerinin yüz de birini dahi içermediğini ileri sürmektedir. Bundan ötürü kıyasa olan ihtiyaç nassa olandan daha fazladır. Bu grup nasların sınırlı, kulların olaylarının sınırsız olduğunu savunarak sınırlı nas- sını, sınırsız kuşatamayacağını öne sürmektedir. İbn Kayyim, bu gerekçelendirmenin bir- çok açıdan fâsîd olduğunu ifade ederek onlara cevap olarak şu üç maddeyi sıralamaktadır:

I- Çeşitlilik sınırlı olduğundan fertlerin fiilleri bunlardan birinin kapsamına girer.

II- Fiiller gibi onun çeşitleri ve amaçları da sınırlıdır.

III- Fiillerin sınırsız olduğu kabul edilse dahi insanların ebedî değil de kıyamete kadar yaşayacak olması, fiillerinin de sınırlı olmasını gerektirir.¹⁰⁰

İbn Kayyim, kıyasın tamamını bâtil ve din dışı gören ikinci grubun celî ve zâhir, yani sahih kıyası dahi inkâr ettiğini belirtir.¹⁰¹ Bu grubun birbirine benzer ve denk meseleleri birbirinden ayrı değerlendirdiklerini ifade eder. Dahası Şâri'in hiçbir hükmü hikmete binaen vaz' etmediğini iddia ederek ta'îli de reddettiklerini kaydeder. Nasları sadece literal açıdan ele alan bu grubun -İbn Kayyim açıkça ifade etmese de- Zâhirîler olduğu izahıtan varestedir.¹⁰² Nitekim Karadâvî, konu bağlamında İbn Kayyim'in ifadelerini onlara reddiye olarak değerlendirir.¹⁰³ İbn Kayyim'in ifadesine göre üçüncü grup ikinci

⁹³ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV, 2014), 47.

⁹⁴ İbn Kayyim, *Miftâh*, 2/7; a.mlf., *Şifâü'l-alîl*, 196.

⁹⁵ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/290.

⁹⁶ İbn Kayyim, *et-Turuk*, 135, 140, 160, 187, 250; a.mlf., *Zâdu'l-me'âd*, 3/306, 387; a.mlf., *İğâse*, 2/8; a.mlf., *İ'lâm*, 1/64, 103; 2/32; a.mlf., *İ'lâm*, 2/706.

⁹⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5/684; a.mlf., *et-Turuk*, 142, 250; a.mlf., *İ'lâm*, 1/206, 210, 300, 2/191.

⁹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 3/356; a.mlf., *İ'lâm*, 1/103.

⁹⁹ İsnad edilen bu görüş Hanefîlere ait olmalıdır. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 6/75.

¹⁰⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/251-252.

¹⁰¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/178-195.

¹⁰² Bk. Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 25; Fâsî, *Makâsîd*, 128-129; Karadâvî, *Makâsîdu's-şerî'a*, 39; Âlim, *el-Makâsîd*, 126-127.

¹⁰³ Karadâvî, *Makâsîdu's-şerî'a*, 50.

grubun aksine kıyası kabul etmekte, ancak onlar da ikinci grup gibi hikmet, ta'fîl ve sebepleri kabul etmemektedirler. Eşârî, ona bağlı fakihler ve daha başka âlimlerin¹⁰⁴ bu görüşte olduğunu zikreden İbn Kayyim, onların Şâri'in ortaya koyduğu illetleri emâre ve alâmet olarak telakki ettiklerini, bunun doğal sonucu olarak ta'fîli reddettiklerini belirtir.¹⁰⁵

İbn Kayyim'in ifadesine göre hakikat yolcusu, bu üç grup arasındaki sözlerin tutarsızlığını gördüğü vakit hayretler içinde kalacaktır. Ona göre bu üç görüşün ötesinde mutedil ve vasat olan dördüncü bir görüş vardır. İbn Kayyim, bu görüşü ümmetin önde gelen fakihlerinin tercih ettiğini belirtir. Onun nakline göre bu fakihler naslardaki hikmetleri, sebepleri ve övülmüş gayeleri kabul etmektedirler. Zaten akıl ve fitrat buna işaret etmekte, Kitap ve mizan da bu konu üzerinde ittifak etmektedir. Nasların ahkâma müteallik bütün olayları ihata ettiğini belirten İbn Kayyim, Allah Teâlâ'nın salt kıyas ve re'yi meşru kılmadığını dile getirir. Zira bütün hükümler Allah Teâlâ tarafından açıklanmıştır ki naslar bu hususta kifayet eder. Bu ifadelerden İbn Kayyim'in kıyası inkâr ettiği gibi bir mana çıkmaz. Zira onun ifadesine göre şer'î naslara mutabık olan sahih kıyas, hakikat olup, bu naslar ve kıyas iki muteber delildir. Onun değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla nassın delaleti kendisine gizli kalmış veya ulaşmamış bir âlim kıyasa yönelir ve bu kıyas nassa muvafakat ederse sıhhat kazanır, muhalefet ederse fâsid olur.¹⁰⁶

İbn Kayyim, açıklamalarıyla kıyas ve makâsîd arasındaki bağın ne denli sağlam ve güçlü olduğunu hissettirir. Ona göre bu bağ kıyasa imkân sağlayan illettir ki bu ya bizzat Şâri tarafından zikredilmiş ya da âlimlerin anlayışına bırakılmıştır. İbn Kayyim buna maslahat-ı mutebere ve mürsele şeklinde atıfta bulunmuştur.¹⁰⁷

İlletin tespiti/mesâlikü'l-ille Şâri'in maksadlarını anlama adına önem arz eder. İbn Kayyim, şer'î naslardaki illetlerin açık bir şekilde işaret edildiğini ifade eder. Ayetlerdeki hükümlerin ta'fîlinin bizzat Allah Teâlâ tarafından "bâ, lâm, key, min ecli vb." sebep bildiren harf ve ibârelerle, keza hadislerdeki ta'fîlin ve müessir vasıfların da bizzat Rasûlullah tarafından tayin edildiğini belirtir.¹⁰⁸ Buna göre İbn Kayyim, hükümlerdeki illetin nas, icmâ ve ima gibi yollarla tespit edileceği şeklindeki genel görüşe¹⁰⁹ muvafakat etmiş olur dersek yanlış olmaz.

Şer'î hükümleri küllî olarak anlamaya imkân veren, böylelikle illetleri tespit ederek Şâri'in maksadına ulaşılmasını sağlayan istikra/tümevarım yöntemi makâsîd açısından gerekli görülmüştür.¹¹⁰ Sarih bir şekilde olmasa da İbn Kayyim'in bazı ibareleri istikra yöntemini çağrıştırmaktadır. Örneğin onun hüлле nikâhı bağlamında

¹⁰⁴ Bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947), 97; Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", 114.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *i'lâm*, 1/252-253.

¹⁰⁶ İbn Kayyim, *i'lâm*, 1/253-254.

¹⁰⁷ İbn Kayyim, *i'lâm*, 1/220.

¹⁰⁸ İbn Kayyim, *i'lâm*, 1/150-152.

¹⁰⁹ Bk. Âdil Şuveyh, *Ta'lîlü'l-ahkâm fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000), 165-178; Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 64-65; Abdulvahhab Hallâf, *Masâdiru't-teşri'î'l-İslâmî fimâ lâ nassa fih* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 62-63.

¹¹⁰ Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 208.

yaptığı açıklamada istikranın izlerine rastlanmaktadır. Şöyle ki ona göre haktan ayrılarak hüllüye tevessül etmek üç talâkla boşanmış kadının başka bir erkekle evlenmeden ilk kocasına helal olmaması şeklindeki ilkedeki çeşitli hikmetleri ilga etmektedir. Zira bu ilkenin hikmetini ancak şeriatın sırlarını, hikmet ve küllî maslahatlarını kavrayabilenler bilebilirler.¹¹¹ Bu ifadeler, bilhassa da küllî maslahatlar sözü istikra fikrinin temelleri niteliğindedir. Bununla birlikte İbn Kayyim'in istikra konusuna ciddi manada katkı verdiği iddiasında değiliz. Boynukalın'ın bir yöntem olarak istikranın nasıl gerçekleşeceğini yeterli düzeyde ilk açıklayanın İbn Âşûr olduğunu belirtmesi¹¹² aslında istikra konusunun muğlak kaldığını göstermektedir. Şâtîbî'nin sık sık zikretmesine rağmen istikraya ayrı bir fasıl ayırmaması bu ifadeleri doğrular niteliktedir.

2.2. Makâsîd ve Hükümlerin Ta'fîli

Fıkıh ve usûlünün alanını amelî hükümler oluşturduğu için makâsîd teorisinin işletileceği saha doğal olarak amelî-şer'î hükümler olmaktadır.¹¹³ Hükümlerin ta'fîli, kıyas bağlamında ele alınan husus olmakla birlikte meselenin önemine binaen bu konunun ayrı bir başlık altında ele almasına karar verildi.

Hükümlerin ta'fîli meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Makâsîd ilmiyle uğraşan âlimlerin ta'fîli kabul ettikleri görülmektedir ki Âmidî (öl. 631/1233), bunda görüş birliği olduğunu zikretmiştir.¹¹⁴ Karadâvî ve Yusuf Hâmid Âlim'in ifadesine göre ta'fîli kabul edenler, fakihlerin cumhurunu oluşturmaktadır.¹¹⁵ Ta'fîl cihetinden şer'î hükümler genellikle taabbudî ve muallel/makûlü'l-mana olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.¹¹⁶ Genel olarak ibadetlerin taabbudî, muamelat hükümlerinin ise muallel olduğu kabul edilmiştir.¹¹⁷

İbn Kayyim, hükümlerin ta'fîl edilmesi meselesine büyük ihtimam göstermiştir.¹¹⁸ Bu çerçevede onun yer yer taabbudî ve muallel vurgusu yaptığı görülmektedir. İbadetler bağlamında zikrettiği, *akıl sahipleri ibadetin sırlarını genel olarak kavraya da tafsili olarak onu keşfedemez* cümlesi, taabbudî hükümlere matuftur. İbn Kayyim, Şâri'in hükümler için tespit ettiği ve her şart ve durum için müessir kıldığı sahih illetler vurgusuyla muallel hükümlerin varlığına işaret eder.¹¹⁹ Başka bir fasılda bu illetleri yani müessir vasıfları bizzat Şâri'in zikrettiğini ifade eder¹²⁰ ki bu, yukarıda geçmişti.

İbn Kayyim, esasında muallel olmasına rağmen taabbudî olarak telakki edilen bazı meselelere temas eder ki talâk iddeti onlardan biridir. Ona göre iddetin hikmetlerine ve illetlerine vakıf olmak mümkündür. Yalnız iddeti sadece rahim temizliğiyle ta'fîl etmek

¹¹¹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 2/56.

¹¹² Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 78.

¹¹³ Zekiyüddin Şaban, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 11-12.

¹¹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/236.

¹¹⁵ Karadâvî, *Makâsîdu's-şer'î'a*, 47; Âlim, *el-Makâsîd*, 128.

¹¹⁶ Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/177; H. Yunus Apaydın, "Ta'fîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/512.

¹¹⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/513; Boynukalın, *Gaye Problemi*, 61.

¹¹⁸ İbn Rebîa, *İlmu makâsîd*, 67.

¹¹⁹ İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alil*, 196; a.mlf., *İ'lâm*, 1/37; a.mlf., *Zâdu'l-me'âd*, 5/390.

¹²⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/150-152.

doğru değildir. İbn Kayyim, her ne kadar iddetin temel hedefinin hamileliğin tespiti olduğunu belirtse de daha pek çok hikmet ve maksad ihtiva ettiğini zikreder. İddetin hikmetlerini göz ardı edenlere eleştiriler yönelterek onun taabbudî bir mesele olmadığını dile getirir. Çünkü ona göre iddet salt olarak ibadet konularından değildir. Her hükmün de hikmet barındırdığına göre bunu en azından bir kısım âlim kavrayabilir. Kimi âlimlerin bunu kavrayamaması iddetin hikmeti ve maksadı olmadığı anlamına gelmez.¹²¹

İbn Kayyim'in, iddetin ibadet kapsamında değerlendirilemeyeceği sözünün altında nikâhla ibadet arasındaki yakın ilişki fikri yatmaktadır.¹²² Nitekim İbn Kayyim, bu yakınlığı sarıh bir şekilde ifade etmiş, dahası nikâhın nafiye ibadetlerden evla olduğunu kaydetmiştir.¹²³ Bununla birlikte lafızlarla kurulması ve akit olması cihetinden esasında ibadet sayılamayacağını belirtmiştir.¹²⁴ Bu itibarla nikâh aktinin vaki olduğu sözlere temas ederken bunların Şâri'in belirli lafızlarla sınırladığı taabbudî ibadet konularından olmadığını belirtmesi bunun bir sonucudur.¹²⁵ Onun ifadesine göre nikâh aktini inşa eden sözler, ezan ve namazda Fatıha kıraati gibi lafızlar değildir, dolayısıyla bunların taabbudî sayılması hatadır.¹²⁶

İbn Kayyim, musarrât¹²⁷ hâdisesi sonrası bir sâ' (2175 gr.) hurma verilmesinin de taabbudî bir mesele olmadığını ifade eder. Binâenaleyh ona göre bir sâ' hurma verilmesi bütün ülkelerde geçerli olacak âm bir hüküm olamaz. Aksine bu hüküm muallel olduğundan bir sâ' hurma verilebileceği gibi her ülkenin temel gıda maddeleriyle tespit edilen başka bir madde de verilebilir.¹²⁸

İbn Kayyim'in ibadet bahsinde tabbudî vurgusu yapması; muamelata dair hükümleri ise muallel olarak telakki etmesi ve yaptığı değerlendirmelerden genel olarak hükümlerin muallel olan ve olmayan şeklindeki tasnifini benimsediği anlaşılmaktadır. Diğer yandan o, bazı ibareleriyle muallel ve taabbudî arası hükümler bulunduğu işaret eder. İbn Kayyim'in bir hükümle ilgili, *bunun illetini ancak hikmet ve küllî maslahatları ihtiva eden İslam şeriatının sınırlarına vakıf olanlar bilebilirler*, şeklinde bir söz kaydetmesi bu fikre binaendir.¹²⁹

Buradan hareketle İbn Kayyim'in hükümleri ta'fil edilebilirlik açısından iki değil üç kısma ayırdığı söylenebilir. Nitekim İbn Âşûr, hükümleri muallel, taabbudî ve bu ikisi arasında olan meseleler olmak üzere üç başlık altında ele alarak bunu açıkça zikretmiştir.¹³⁰

¹²¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5/390.

¹²² Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2/94.

¹²³ İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/102; 4/138.

¹²⁴ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Demam: Ramâdî l'n-Neşr, 1997), 2/636.

¹²⁵ İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/51-52.

¹²⁶ İbn Kayyim, *i'lâm*, 1/221.

¹²⁷ Müşteriyi yanıltmak amacıyla satışa çıkarılmadan önce bir süre sütü sağılmamış hayvan.

¹²⁸ İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/119.

¹²⁹ İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/56.

¹³⁰ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 47-48. Ayrıca bk. Yusuf Bulutlu, *Muhammed Tâhir Bin Âşûr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 43-44.

Buna göre muasır dönemde İbn Âşûr vb. âlimlerin ifade ettiği hakikati İbn Kayyim gibi âlimlerin çok daha önce işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Ezümle İbn Kayyim'in ta'fîl meselesinde gayet ısrarcı olduğu, dahası bu düşünceye ciddi manada katkı sağladığı ifade edilebilir. Kimi müelliflerin ta'fîli, makâsîd ilminin özü olarak nitelendirmesi¹³¹ dikkate alındığında İbn Kayyim'in vurgusundaki ısrar anlaşılır bir hal alır. Öte yandan bazı fakihlerin lafızların zâhîrîne tutunduğu bilgisi¹³² de bu ısrardaki haklılığına hamledilebilir. Bir diğer ifadeyle İbn Kayyim'in çabalarının hükümlerin ta'fîli meselesine olumsuz yaklaşan veya çerçeveyi daraltan fakihlere dönük bir yön barındırdığı söylenebilir.

2.3. Makâsîd ve İctihad

Makâsîdla ictihad arasındaki yakın ilişki kendisini, bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasında göstermektedir.¹³³ Bu çerçevede pek çok âlim müctehidin makâsîdu-ş-şerî'ayı bilmesini şart koşturmuştur.¹³⁴ Hatta Şâtîbî, şer'î hükme ancak Şârî'in maksadına vakıf olmakla ulaşılabileceği savından hareketle makâsîd ictihadın en önemli şartı olarak zikretmiştir.¹³⁵ İbn Âşûr ise, ictihadın vâcip olduğunu, dolayısıyla müctehid âlimlere de şiddetle ihtiyaç duyulduğunu dile getirmiştir.¹³⁶

İbn Kayyim'in de ictihada son derece önem verdiği görülmektedir. Ashabın yeni meselelerle ilgili ictihad ettiğini ve bazı hükümleri diğer meselelere kıyasladıklarını ifade eden İbn Kayyim, Rasûl-i Ekrem'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderme rivayetine¹³⁷ atıfta bulunur.¹³⁸ Kurayzaoğulları hâdisesinde Sa'd b. Mu'âz'ın verdiği hüküm¹³⁹ ve Rasûlullah'ın bu hükmü onaylaması gibi pek çok örnek zikrederek ashabın ictihadı etkin olarak kullandığını dile getirir. Yine Rasûlullah'ın, "Herkes ikindi namazını Kurayzaoğulları yurdunda kulsun!"¹⁴⁰ buyruğuna rağmen ikindi namazını Kurayzaoğulları mıntikasına varmadan kılan ashabın mana yani makâsîd önem verdiklerini ifade eder.¹⁴¹

İbn Kayyim, sahabîlerin ictihad yaparak meselelerin hükmüne vakıf olmalarının ulemâ için ictihad kapısını açtığını belirtir.¹⁴² Bu itibarla ona göre ictihad kapısının kapandığı şeklindeki görüş¹⁴³ isabetli değildir. Zira bu durum ilmin ortadan kaldırılması

¹³¹ Yûsuf Ahmed Bedevî, *Makâsîdu-ş-şerî'a 'inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000), 139.

¹³² Bk. İbn Âşûr, *Makâsîd*, 48.

¹³³ Yaman, "Makâsîd İctihadının İlkeleri Üzerine", 26.

¹³⁴ Karadâvî, *el-İctihâd*, 1/61.

¹³⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/372-374.

¹³⁶ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 156.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 36/382; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Akdiye", 11. Daha geniş bilgi için bk. Ömer Korkmaz, "Şifî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri", *Eskiye* 42 (2020), 909-925.

¹³⁸ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/154.

¹³⁹ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Cihâd ve Siyer", 165; Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Cihâd ve Siyer", 64-66.

¹⁴⁰ Buhârî, "Salâtu'l-Havf", 5.

¹⁴¹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/155-156.

¹⁴² İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/166.

¹⁴³ Bk. Wael b. Hallaq, "İctihad Kapısı Kapandı mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, trc. Kamil-Enes Yelekeriyılmaz, 29 (2017), 459.

anlamına gelir ki böyle bir görüş kabul edilemez.¹⁴⁴ İbn Kayyim bu fikri, her asırda müctehid âlimlerin bulunmasının gerekliliğine bağlar. Çünkü ona göre şu hadis bunun ilmi dayanağıdır: “Yüce Allah bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini yenileyecek bir âlim gönderir.”¹⁴⁵ Yine Hz. Ali'nin, “Yeryüzü Allah'ın hüccetlerini kaim kılabacak âlimlerden hali olamaz.” sözü bu minvaldedir.¹⁴⁶ Zaten bizzat Rasûlullah'ın ictihad yapması bunu gerektirir ki sahabiler bu sahayı genişletmiş, imamlar da bu yöneme bağlı kalmıştır.¹⁴⁷ İbn Kayyim'in görüşüyle, özellikle mutlak/müstakil müctehidlerin varlığının müteahhirûn döneminde sonlandığı görüşünde olan âlimlere¹⁴⁸ karşı çıkmaktadır. Bu arada diğer Hanbelî fakihlerin de onunla aynı görüşte olduğu bilinmektedir.¹⁴⁹

İbn Kayyim, meselelerin zaman ve mekânın maslahatlarına göre fukaha tarafından ictihadla hükme bağlanması gerektiğini belirtir. Onun ifadelerine göre hakkında nas ve icmâ bulunmayan meselelerde ictihada dayanarak fetva verilmesi gerekir.¹⁵⁰ İctihadın, nasların bilinçli boşluklarındaki şer'î-amelî hükümleri elde etmeye dönük beşerî çaba tarifi¹⁵¹ tam da bu anlayışa dayanmaktadır.

İbn Kayyim'in ictihad konusundaki fikrinin altında canlı ve etkin makâsîd anlayışı olduğunu söylemek gerekir. Nitekim o, miktarı tayin edilmemiş cezalar konusuna temas ettiği sırada da bunu sarıh bir şekilde vurgular. Onun kaydına göre ta'zîr cezaları âlimler ve emir sahiplerinin ictihadiyle maslahata binaen tayin edilir. Zira ta'zîr, miktar açısından had gibi olmadığından ta'zîrin muhtelif dönemlerde değişkenlik göstermesi kaçınılmaz bir durum olup bunda belirleyici temel saik makâsîddir. Bu itibarla İbn Kayyim, farklı zaman ve mekândaki insanlara ta'zîr çerçevesinde aynı cezayı veren kimsenin şeriatın hikmetini anlamadığını dile getirir.¹⁵² Böylelikle açıkça anlaşıldığı üzere onun ictihaddan kastettiği maslahata dayanan ve duruma göre değişkenlik arz eden fikhî amelîyedir.

2.4. Makâsîd ve Vesâil

Vesâil, hükümlerin gerçekleştirilmesi kendisine bağlı olan ve bu amaçla teşrî kılınmış hükümlerdir. Maksûd ise doğrudan kastedilen hükümlerdir. Makâsîd ve vesâil arasında biri maksûd, diğeri ise ona ulaştırıcı olması hasebiyle doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Tabiatıyla vesâil, maksûdun hükmüne tabi olmaktadır ki bu, âlimlerin

¹⁴⁴ İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/190-191.

¹⁴⁵ Ebû Dâvud, “Melâhim”, 1; Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/323; Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/567.

¹⁴⁶ İbn Kayyim, *i'lâm*, 4/163.

¹⁴⁷ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV, 1996), 40-44.

¹⁴⁸ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/186.

¹⁴⁹ Ahmed İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380), 17; Ebu'l-Hasan Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 12/259.

¹⁵⁰ İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/224.

¹⁵¹ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

¹⁵² İbn Kayyim, *i'lâm*, 2/75, 84.

çoğunluğunun görüşünü yansıtmaktadır.¹⁵³ Buna göre hükümler maslahat ve mefsedet yönünden maksûd ve vesâil olmak üzere iki kaynağa dayanır. Vesâilin umumiyetle klasik kaynaklarda sedd-i zerâîc kapsamında ele alındığını ifade eden İbn Âşûr'un açıklamalarına göre İbn Abdüsselâm ve Karâfî (öl. 684/1285) bu kuralın dışına çıkmıştır.¹⁵⁴ Nitekim bu iki âlimin eserlerinde bu farklılık açıkça görülmektedir.¹⁵⁵

İbn Kayyim, vesâili, sedd-i zerâîc başlığı altında ele almıştır. Onun ifadesine göre vesilenin maksada tabi olması, haram olan ve olmayan şeklinde iki yönlü sonuç meydana getirir. İbn Kayyim, gerek maksûd gerekse vesilenin amaç haline geldiğini belirterek maksûd ve vesile arasında ayırım olmadığını ihsas ettirir. Bu itibarla harama giden yolların yasaklandığını, yasaklanmaması halinde bu durumun, insanları harama teşviki anlamına geleceğini dile getirir. Allah'ın hikmetinin kabul etmeyeceği bu durumu hükümdarların siyasetinin dahi onaylamayacağını belirtir. Daha başka örnekler sıralayarak kulların tasarruflarında bile bulunması münasip olmayan böyle bir çelişkinin hikmet, maslahat ve kemal açısından en yüce olan şeriatla var olmasının söz konusu olmadığını dile getirir.¹⁵⁶

İbn Kayyim'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla vesile ile maksûd aynı derecede öneme sahiptir. Raysûnî'nin, *makâsîd için geçerli olan hüküm, vesâil için de geçerlidir*, sözünü ulemânın tekrarlamayı âdet haline getirdiğini kaydetmesi bu durumu ifade etmektedir.¹⁵⁷ Tûfî'nin, *vesâil, makâsîde tabidir* ifadesi bunun güzel bir misalidir.¹⁵⁸ Keza Kâsânî'nin *farzı edâ etmeye vesile olan şey farzdır*, sözü de bu minvaldedir.¹⁵⁹

Vesâil ve sedd-i zerâîc kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılan İbn Kayyim, mefsedete götüren söz ve eylemlerin temelde iki, daha sonra her iki kısmın da ikiye ayrılmasıyla toplamda dört grup olduğunu zikreder. Bunları şu şekilde tasnif eder:

I- Mefsedete götüren fiiller. Alkollü içkileri içmek, iftira ve zinada bulunmak.

II- Mubahlık için vaz^c edilmesine rağmen kendisiyle mefsedetin kastedildiği fiiller. Hülle, faiz amaçlı alış-veriş vb.

III- Mubahlık için vaz^c edilmesine ve mefsedete vesile kılınmamasına rağmen çoğunlukla mefsedete götüren ve mefsedeti maslahatından fazla olan fiiller. Örneğin kabir önünde veya mekruh vakitlerde namaz kılmak.

IV- Mubahlık için vaz^c edilmesine rağmen mefsedete götürebilen; fakat maslahatı mefsedetinden daha baskın olan fiiller. Buna dünürücü olunan kıza bakmak örnek verilir.

¹⁵³ Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 118.

¹⁵⁴ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 161.

¹⁵⁵ İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/123-129; Ebu'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 448.

¹⁵⁶ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/107-109. Doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması esası açısından bk. Nasırlan, "İslam Hukukunda Makâsîd/Gâîlî Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 13/3 (2018).

¹⁵⁷ Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 82.

¹⁵⁸ Necmeddin Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/89.

¹⁵⁹ Alâeddîn Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâî fi tertibi'ş-şerâî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1986), 2/3.

İbn Kayyim İslam şeriatının bu dördüncü kısmı mubah veya müstehap kıldığını, hatta maslahat gereğince onun vâcip de olabileceğini belirtir.¹⁶⁰

Sedd-i zerâî'ye oldukça geniş bir yer veren İbn Kayyim, teklifi hükümlerin dörtte birinin zerâî' kapsamında olduğunu belirtir. Bu çerçevede teklifi hükümlerin temelde emir ve nehiy olmak üzere iki başlık altında ele alındığını, daha sonra ise emir ve nehiyin iki kısma ayrıldığını dile getirir. Onun kaydına göre bu dört türden biri olan mefsedetle götüren, yani vesile kılınan kısım tam olarak sedd-i zerâî' nin tatbik sahasına dâhil olmaktadır.¹⁶¹

Açıkça anlaşıldığı üzere İbn Kayyim, vesâil meselesini genel olarak harama sed, yani sadece sedd-i zerâî' cihetinden değerlendirmiştir. Oysaki vesâil, Karâfi'nin de belirttiği gibi harama sed olma yanında helale fetih olma şeklinde iki yönlüdür.¹⁶² Bu sebeple birincisi sedd-i zerâî', ikincisi feth-i zerâî' olarak adlandırılmaktadır.¹⁶³ Ağırlıklı olarak sedd-i zerâî' vurgusu yapan İbn Kayyim'in kısmen de olsa yer yer feth-i zerâî'ye işaret ettiğine rastlanmaktadır.¹⁶⁴

İbn Kayyim'in vesâili daha çok haram olarak nitelediği hileler bağlamında ele alması problemi çoğunlukla sedd-i zerâî' açısından değerlendirmesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Böylelikle bu cihetten mefsedetle engellenmesi makâsıdın himaye edilmesi olarak da nitelenebilir. Zira Şâri'in makâsıdı ile bâtul, dolayısıyla muteber olmayan hilelere tevessül eden insanların maksadının muvafık kalması düşünülemez.¹⁶⁵

2.5. Makâsîd ve Fetvanın Değişmesi

İslam şeriatının ebedilik, genişlik ve esneklik gibi özellikleri her zaman ve mekâna uygun olarak yürürlükte kalmasına imkân verir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamada fetvanın değişimi ilkesinin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Bu değişim faktöründe kulların maslahatının belirleyici olduğu aşikârdır.¹⁶⁶ Şelebî'nin de ifade ettiği gibi maslahatların değişimi ahkâmın değişimini kaçınılmaz kılar. Ona göre buna karşı çıkmak sahabe icmâına muhalefet etmek anlamına gelir.¹⁶⁷ Bu itibarla maslahatın elde edilmesi için makâsıdın gözetilmesi gereklilik arz etmektedir.¹⁶⁸

Mecellede' de kendisine yer bulan *ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz,* şeklindeki şer'î küllî kaide fetvanın değişmesi fikrinin söze dökülmüş halidir. İbn Kayyim, bu değişimin kulların maslahatı çerçevesinde zarûret arz ettiğini belirtmiştir. Fetvanın değişimi için zaman, mekân, durum, niyet ve âdet şeklinde beş unsur zikrederek bu fikrin büyük faydalar içerdiğini dile getirmiştir. Onun kaydına göre değişim faktörünün bazı âlimler tarafından yeterince kavranmamış olması insanların pek çok zorluk ve sıkıntı çekmelerine neden olmuştur.¹⁶⁹

¹⁶⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/109-110.

¹⁶¹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/126.

¹⁶² Karâfi, *Şerhu Tenkîh*, 449.

¹⁶³ Fâsî, *Makâsîd*, 162.

¹⁶⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 4/144; a.mlf., *İ'lâm*, 3/108.

¹⁶⁵ Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 67.

¹⁶⁶ Yusuf Karadâvî, *Mücibâtü tağayyürü'l-fetvâ fi asrinâ* (Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007), 18-19.

¹⁶⁷ Şelebî, *Ta'lîl*, 38.

¹⁶⁸ Yusuf Karadâvî, *Avâmîlû's-sia ve'l-murûne fi ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Devha: Câmîatu Katar, 1994), 74.

¹⁶⁹ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/11.

İbn Kayyim'in değişim konusundaki çabaları değerli olmakla birlikte bu fikrin yeni olduğu veya İbn Kayyim gibi âlimlerle başladığı söylenemez. Değişimin bizzat tatbiki olarak asr-ı saadet döneminde vaki olduğunu ifade eden İbn Kayyim'in kendisi zaten böyle bir iddiada bulunmaz.¹⁷⁰ Bununla birlikte Ahmet Yaman'ın ifadesine göre *zaman, mekân, durum, niyet ve âdetin farklılığına göre fetvanın değişmesi* şeklinde müstakil başlık altında meseleye temas eden ilk âlim İbn Kayyim'dir.¹⁷¹ İbn Kayyim'in zikrettiği üç talâkin Hz. Ömer'in hilafetinin ilk birkaç yılına kadar tek olarak telakki edildiği, daha sonra Hz. Ömer'in hilafetinin ilerleyen yıllarında üçünün geçerli sayıldığı şeklindeki mesele, değişim fikrinin sahabedeki pratik yansımasıdır.¹⁷² İbn Kayyim, Hz. Ömer'in böyle bir tasarrufla insanları bidî talâk uygulamasından sakındırmak istediğini, bir diğer ifadeyle mefseleti kaldırmayı ve maslahatı gerçekleştirmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Ona göre böyle bir uygulama şer'î kaidelere ve Şâri'in hikmetine muvafaktır.¹⁷³ Hz. Ömer'in bu uygulaması tam da zamana göre fetvanın değişimine örnektir.¹⁷⁴

Fetvanın değişimi hususunda daha pek çok örnek zikreden İbn Kayyim'in hac ibadeti sırasında âdet gören kadın misalini nakletmek, meselenin onun nazarındaki önemini anlama noktasında yeterli olacaktır. İbn Kayyim, âdet görmesi nedeniyle ziyaret tavafı yapamayan kadını hac kafilesinin beklemesinin mümkün olmadığı kendi döneminde bu kadın için şu sekiz ihtimalin bulunduğunu dile getirir:

I- Kafilenin ülkesine dönmek için yola çıkması, âdet gören kadının ise Mekke'de kalarak ziyaret tavafı için temizlenmeyi beklemesi ki bu durumda geride kalan kadın için bazı musibetler söz konusu olabilir.

II- Tavaf şartının, acziyetten ötürü kadından sakıt olması,

III- Kadının tavafı, âdetin başlayacağı endişesiyle vaktinden önce eda etmesi,

IV- Âdet günlerine denk gelen hac ibadetinin sorumluluğunun menopoz dönemine kadar kadından kalkması,

V- Kadının diğer hac menâsikini eda ederek ihramdan çıkmadan memleketine dönmesi ve gelecek hac yılına kadar ihramlı halde beklemesi,

VI- Muhsar gibi ihramdan çıkması, dolayısıyla hacca gitme imkânı bulunca gitmesi ve haccını iade etmesi,

VII- Yerine hac yapacak bir nâib göndermesi,

VIII- Kadından, hayızdan temizlenme gibi takatını aşan mükellefiyetlerin sakıt olması ve bu durumda kadının hac menâsikini eda etmesi.

İbn Kayyim, ilk yedi maddede zikredilen görüşlerin bâtil olduğunu ifade eder. Sekizinci maddenin hakikat olduğunu söyleyerek bunu zarûret ilkesiyle temellendirir. Bu sebeple âdet gören kadından tahâret şartı sakıt olacağından kadın ziyaret tavafını hayızlı olduğu halde eda eder. Onun kaydına göre hastalık veya susuzluktan ötürü tahâretin düşmesi, kibleye yönelme, kıyam, rukû ve orucun farziyetinin acziyet sebebiyle ilgası

¹⁷⁰ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/38.

¹⁷¹ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 201.

¹⁷² İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/33.

¹⁷³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5/247-248; a.mlf., *et-Turuk*, 18.

¹⁷⁴ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/32-33, 35.

zarûret fikrine dayanak oluşturur. İbn Kayyim, fetvada bu şekilde yapılan değişikliğin şeriatın kurallarına muhalefet etmesi gibi bir durum söz konusu olmadığını, aksine tam da muvafakat olduğunu belirtir. Zira acziyet olduğunda vâcip, zarûret bulunduğu haram söz konusu olamaz.¹⁷⁵

Fetvanın değişimine örnek olarak İbn Kayyim'in zikrettiği diğer bir örnek Rasûl-i Ekrem'in savaşta el kesmeyi yasaklama hadisesidir.¹⁷⁶ İbn Kayyim, savaşta el kesme haddinin sedd-i zerâi' ilkesi gereği tatbik edilemeyeceğini belirtir. Ona göre suçlunun kâfirlerin saflarına katılmaması adına bu haddin uygulanması ilga edilmelidir. Aksi durumda suçlunun kâfirlerin saflarına katılması daha büyük bir mefsetin oluşmasına neden olur.¹⁷⁷ Bu örneklerden hareketle İbn Kayyim nazarında ahkâmın değişiminden kasdın zarûrete binaen muvakkaten/belirli bir zaman fetvanın değişmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

İbn Kayyim'in, zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve özellikle zarûriyyât çerçevesinde açıklanan beş tümele dair herhangi bir açıklamada bulunmaması makâsîd anlayışını söz konusu üçlü taksim ve beş tümel esasla sınırlamadığını göstermektedir. İbn Kayyim'in, çeşitli münasebetlerle makâsîd dair sarf ettiği *şeriat ve esasının hikmetler ve kulların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulduğu...* şeklindeki kimi cümlelerin makâsîd literatüründe sürekli zikredilen ibâreler arasında yer alması, dahası makâsîdın yekûnünü yansıttığı şeklindeki ifadeler bakılırsa sistemli makâsîd teorisine temas etmemesi bir kusur veya eksiklik olarak nitelendirilemez. Buna göre İbn Kayyim'in makâsîd anlayışına mesafeli olduğu, hatta kuram geliştirmekten uzak olduğu şeklindeki birtakım değerlendirmelerin isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Onun makâsîd anlayışını basitleştirecek bir söylemde bulunmak doğru olmaz. Zira salt olarak zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyâtın İslam hukukunda gaye probleminin cevabı olarak görülmesi doğru bir yaklaşım değildir.

İbn Kayyim'in, makâsîdın tatbiki yönüne ağırlık vermesinde İbn Teymiyye'nin klasik makâsîd teorisine gereğinden fazla ilgilenmekten ötürü diğer maslahatların, bilhassa da ibadete ilişkin makâsîdın ihmal edildiğini dile getiren ifadesinin başat rol oynadığı söylenebilir. Bu itibarla onun fıkıh anlayışının merkezinde makâsîd fikrinin yer aldığını söylemek doğru olacaktır.

İbn Kayyim'in makâsîd-ictihad ilişkisi bağlamında ahkâmın değişimi fikrini güçlü bir şekilde savunması hükümlerin ta'îlî meselesine büyük ihtimam göstermesine sebebiyet vermiştir. Ahkâmın değişmesi fikrini fûrû-i fıkhîde tatbik etmesi uygulamalı makâsîd anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Hükümlerin değişmesi fikrini müstakil başlık altında ele alarak ona kapsamlı bir şekilde temas eden ilk âlimin İbn Kayyim olduğu şeklindeki ifadeler bunu doğrular niteliktedir. İbn Kayyim'in

¹⁷⁵ İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/20-23.

¹⁷⁶ Ebû Dâvud, "Hudûd", 18; Ebû İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962), "Hudûd", 20.

¹⁷⁷ İbn Kayyim, *i'lâm*, 3/114.

makâsîdla doğrudan ilintili olan kıyas, hükümlerin ta'fili, icthad vb. meseleler hakkında yaptığı değerlendirmelerin makâsîd ilmine ciddi katkı sağladığı rahatlıkla ifade edilebilir.

İbn Kayyim'in, musarrât hâdisesi gereği satıcıya bir sâ' hurma, yanında her şehrin gıda maddesi yerine geçen diğer besin maddeleri de verilebileceğini ifade etmesi bu anlayışı ve daha başka örnekler şer'î nasları sadece literal açıdan değil, mana ve maksad cihetinde de değerlendirdiğini göstermektedir. Bu itibarla Şâri'in maksadlarına son derece ehemmiyet verdiği görülen İbn Kayyim'i kendilerine önder addeden kimi selefi akımların anlayış ve algılarını gözen geçirmeleri dinin doğru anlaşılması ve anlatılması yönünden gerekli gözükmektedir. İbn Kayyim'in fikirlerini doğru anlamaktan uzak olan bu grupların onu kendilerine imam edinmiş olmaları bir tutarsızlıktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Âlim, Yusuf Hâmid. *el-Makâsîdu'l-âmmе li'-ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'fil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aslan, Nasi. "İslam Hukukunda Makâsîd/Gâî İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası". *Turkish Studies* 13/3 (2018), 79-90. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.13083>
- Atiyye, Cemâleddin. *Nahvu tefîli makâsîdi'-ş-şer'î'a*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Bedevî, Yûsuf Ahmed. *Makâsîdu'-ş-şer'î'a 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdu'-ş-Şerî'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bulutlu, Yusuf. *Muhammed Tâhir Bin Âşûr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bûtî, Ramadân. *Davâbitu'l-maslaha fi'-ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çınar, Fatih. "Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamli Kullanılan Kavramlar". *Al Farabi 8th International Conference on Social Sciences*. 2020. 194-198.
- Duman, Soner. *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dimaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV, 2014.

- Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Fâsî, Allâl Muhammed. *Makasidu'ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Haçkâlî, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihât Anlayışında Maslahatın İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 451-466.
- Haçkâlî, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 47-62.
- Haçkâlî, Abdurrahman. "Makasid Teorisi Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?" *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 115-129. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hallâf, Abdulvahhab. *Masâdiru't-teşrii'l-İslâmî fimâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Hallaq, Wael b. "İctihât Kapısı Kapandı mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Trc. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz. 29 (2017), 457-503.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin Abdulaziz. *Kavâ'idu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Küliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdü'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2014.
- İbn Hamdân, Ahmed. *Sifatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Ahkâmu ehlî'z-zimme*. Thk. Beşir Muhammed Uyûn. Demam: Ramâdî li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şeriyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Şifâü'l-'alîl fi mesâli'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1323.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Rebîa, Abdulaziz. *İlmu makâsîdi's-Şârî*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Zugaybe, İzzeddin. *el-Makâsîdu'l-âmme li's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Safva, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Avâmilü's-sia ve'l-murûne fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Devha: Câmîatu Katar, 1994.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fi fikhi makâsîdi's-şer'â*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Mûcibâtü taqayyüri'l-fetvâ fi asrinâ*. Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkâhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tıbbâti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihâd*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Kâsânî, Alâeddîn. *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şer'â*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

- Korkmaz, Ömer. “Şîf Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri”. *Eskiye*ni 42 (2020), 909-925. <https://doi.org/10.37697/eskiye.668889>
- Merdâvî, Ebu'l-Hasan. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.
- Muhammed Bekri, İsmail Habib. *Makâsîdü'ş-şer'ati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen*. Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Pekcan, Ali. *Makâsîd Teorisine Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Pekcan, Ali. “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 113-142.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh*. b.y.: el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947.
- Şüveyh, Âdil. *Ta'lîlü'l-ahkâm fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ubeydî, Hammâdî. *eş-Şâtîbî ve Makâsîdü'ş-şer'â*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992.
- Ulvan, Fehmi Muhammed. *el-Kiyemü'z-zarûriyye ve makâsîdu't-teşrî'il-İslâmî*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 25-52. <https://doi.org/10.33420/marife.800963>
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123.
- Yaran, Rahmi. “Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 5-30.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasîd İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Orhan. “İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18. <https://doi.org/10.18498/amaufd.01147>
- Yılmaz, Ömer. *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yûbî, Muhammed Sad. *Makâsîdu'ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti'ş-şer'îyye*. Riyad: Dâru'l-Behce, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zeydan, Abdulkarim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu**Hikmet Yağlı Mavil**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi (ROR ID: 01x1kqx83)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,

Department of Kalam and History of Islamic Sects

Bolu/Turkey

hmavil@ibu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0251-5019

The Problem of Divine Will in the Thought of Kalâm and the Philosophy**Abstract**

The divine will (irâdah) is one of the most discussed issues in the context of the relationship between God and the universe. In the tradition of kalâm and philosophy, this problem has been discussed in a broad framework including various sub-problems such as the relationship of the will with the attributes such as omniscience ('ilm) and omnipotence (qudra), the eternity of the will, togetherness of will and willed things (irâdah-murâd) and its role in the creation. In this study, the meaning given to the divine will by the theologians, who maintain that the universe was created from nothing and qualify the attribute of the will to Allah, and the Peripatetic philosophers such as al-Fârâbî and Avicenna, who think that the world came into being out of God's essence, will be considered comparatively and will be pointed out that the understanding of the will of philosophers is different from majority of the mutakallimûn. In this context, although he does not defend the theory of şudûr, Ibn Rushd's views are also included due to his criticism of the theologians' approach to will.

Dealing with the subject according to the general assumptions of the Ancient Greek thought such as the proposition that there is no time before the universe and only one entity arises from an entity, the philosophers evaluated the relationship between god and the will within the framework of causality. The understanding of natural causality which is adopted by the Islamic philosophers in the physical world prompted them to name God as the *cause* ('illa) in metaphysical thought and to examine the God-universe relationship on the basis of necessity. Although philosophers attribute knowledge, will, and power to God in some of their works, in reality, there is no obvious difference between these attributes. As a matter of fact, according to al-Fârâbî and Avicenna, it is sufficient for God to know His own essence for existence to come into being by overflowing from him. Since he has known His Self from eternity, the universe that came into

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hikmet Yağlı Mavil).

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2021 | **Kabul/Accepted:** 03 Mart/March 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu = The Problem of Divine Will in the Thought of Kalâm and the Philosophy", *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 119-144. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.857794>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

being as a result of this knowledge is also eternal in terms of time, but not in terms of entity. This approach, which eliminates the temporal separation between God and the world, leaves no real need for the attributes of the will and the power. Thus, in the system of Islamic philosophers, the divine will does not have a different meaning than the divine knowledge. At the same time, it means a deficiency for him that the will attributed to the *Necessary Being* contains benefits and wisdom, as some theologians claim. Because God does not act on account of any intention, on the contrary, the act overflows from His existence as a result of His generosity.

Most of the Başra Mu'tazila and all Sunni theologians shared a common attitude that the world was chosen and created from the different alternatives of the world which are in absolute possibility. On the one hand, to defend that the world exists outside the will of God means to accept a mechanical determinism in the relationship between God and the world. However, this claim leads to the conclusion that divine acts are compulsory. According to the mutakallimîn, on the other hand, the *possible existents* are essentially equal in terms of existence and non-existence, and necessarily need an external reason to exist, which is the divine will. This will, first prefers the existence of the contingent to its non-existence, and then determines when it will exist and allocates a certain period of time to it in equal time periods. For this reason, in kalâm, the will is defined as "an attribute that requires the choice and assignment of one of the two options in an issue that is equal to do or not to do without an obligation." The concept of *assignment* in the definition of the will is the most basic feature that distinguishes theologians from the philosophers who defend the theory of *sudur*. According to the theologians, the attribute of will in the visible world indicate that whoever has it is free and is not under coercion. As a result, while the concept of divine will corresponds to the action of *choosing* and *determining* in a theological sense, the philosophers who adopted the emanation interpreted it as a kind of *contentment* and *willingness* towards the overflow of beings from the divine essence.

Keywords

Kalâm, Philosophy, Divine will, Emanation, Creation

Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu

Öz

İlahî irade meselesi Allah-âlem ilişkisi bağlamında üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu problem kelâm ve felsefe geleneğinde iradenin ilim ve kudret gibi zatî sıfatlarla ilişkisi, iradenin ezeliği sorunu, irade-murad birlikteliği ve yaratmadaki rolü gibi çeşitli alt problemleri de içine alan geniş bir çerçevede tartışılmıştır. Bu çalışmada evrenin yoktan yaratıldığını savunan ve Allah'a irade sıfatı nispet eden kelâmcılar ile âlemin Allah'ın zâtından taşarak meydana geldiğini düşünen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarının ilahî iradeye yükledikleri anlam mukayeseli olarak ele alınmakta ve felsefecilerin irade anlayışının kelâmcıların çoğunluğunun tasavvurundan farklı olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda *sudûr* nazariyesini savunmamakla birlikte kelâmcıların irade konusundaki yaklaşımlarını eleştirmesi sebebiyle İbn Rüşd'ün görüşlerine de yer verilmektedir.

Konuya Antik Yunan düşüncesinin evrenin öncesizliği ve birden ancak birin çıkması gibi genel kabulleri doğrultusunda yaklaşan filozoflar, tanrı-irade ilişkisini nedensellik çerçevesinde değerlendirmişlerdir. İslâm filozoflarının fizik âlemde kabul ettikleri tabii nedensellik anlayışı, onları metafizik düşüncede de Tanrı'yı *illet* olarak isimlendirmeye ve Tanrı-evren ilişkisini zorunluluk temelinde incelemeye sevk etmiştir. Filozoflar bazı eserlerinde Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatı nispet etseler de gerçekte bu sıfatlar arasında bariz bir fark bulunmaz. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Allah'ın kendi zâtını bilmesi, varlığın O'ndan taşarak meydana gelmesi için yeterlidir. O, zâtını ezelden beri bildiğine göre bu bilginin bir sonucu olarak meydana gelen âlem de zât

bakımından olmasa da zaman bakımından ezeldir. Allah ile âlem arasındaki zamansal ayrılığı ortadan kaldıran bu yaklaşım, irade ve kudret sıfatına gerçek anlamda ihtiyaç bırakmamaktadır. Böylelikle İslâm felsefecilerinin sisteminde ilahî irade, ilahî bilgiden farklı bir anlam taşımaz. Aynı zamanda *Zorunlu Varlık*'a nispet edilen iradenin, bazı kelâmcıların iddia ettiği gibi, fayda ve hikmet barındırması kendisi için bir noksanlık anlamına gelir. Çünkü Tanrı, herhangi bir niyetten dolayı eyleme yönelmez, aksine fiil cömertliğinin sonucu olarak O'nun varlığından taşmaktadır. İrade sıfatının mahiyeti ve ilahî zât ile ilişkisi hususunda aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen Basra Mu'tezilesi'nin çoğu ve bütün Sünnî kelâmcılar, İslâm filozofları karşısında mutlak imkân halinde bulunan âlemin farklı alternatifleri içerisinde irade sıfatı sayesinde seçilip yaratıldığı konusunda ortak bir tavır sergilemişlerdir. Nitekim âlemin Allah'ın iradesi dışında var olduğunu savunmak Allah-âlem ilişkisinde mekanik bir determinizmi kabul etmek demektir. Oysa bu iddia ilahî fiillerin zorunlu olduğu sonucunu doğurmaktadır. Diğer taraftan *mümkünler*, var olma ve olmama bakımından özünde eşittir ve var olmak için mutlaka dışardan bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise kelâmcılara göre ilahî iradedir. Bu irade önce mümkünün var olması için varlığını yokluğuna tercih etmekte, sonra da hangi zamanda meydana geleceğini belirleyerek ona eşit zaman dilimleri içerisinde belli bir zaman dilimi tahsis etmektedir. Bu sebeple kelâm ilminde irade "bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması eşit olan bir hususta iki taraftan birini tercih ve tahsis etmeyi gerektiren sıfat" olarak tanımlanır. İradenin tanımında geçen *tahsis* kavramı kelâmcılarla *sudûr teorisini* savunan felsefecileri birbirinden ayıran en temel özelliktir. Kelâmcılara göre görünür âlemden irade sıfatı, ona sahip olanın hür olduğunu ve zorlama altında bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla Allah'ın da fiillerini tercihe dayalı gerçekleştirdiğini ifade etmek için O'na irade sıfatı nispet edilmelidir. Aynı zamanda âlemin cevher ve arazlardan meydana gelmesi ve Allah'ın arazları sürekli yaratarak evrene müdahalede bulunması koşulsuz bir iradeyi zorunlu kılar. Sonuçta ilahî irade kavramı kelâmî anlamda *seçme* ve *belirleme* fiiline karşılık gelirken sudûr sistemini savunan felsefecilerde daha ziyade varlıkların ilahî zâtın taşınmasına yönelik bir tür *hoşnutluk* ve *gönüllülük* hali olarak anlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Felsefe, İlahî İrade, Sudûr, Yaratma

Giriş

Mütekaddimûn kelâm döneminde iradenin tanımı, zorunluluğu ve sınırı gibi meseleler sünnî kelâmcılarla Mu'tezile âlimleri arasında tartışılırken, Gazzâlî ve sonrasında felsefe konularının kelâm ilmine dâhil olmasıyla başlayan yeni süreçte ilahî irade, kelâmcılarla İslâm felsefecilerini karşı karşıya getirmiştir. Buna göre Allah-âlem ilişkisinde yoktan yaratmayı benimseyen kelâm âlimlerinin çoğu, hem fizik evrende hem de metafizik sahada nedenselliği reddederek her şeyin doğrudan sebebi olarak ilahî iradeyi göstermişlerdir. Kelâmcıların çoğunun filozoflar tarafından benimsenen nedensellik görüşünü çürütmeye çalışırken dayandıkları en temel esas "irade" sıfatıdır. İrade sıfatının varlığı âlemin Allah'ın tercihinine göre yoktan meydana geldiğini kabul etmeyi gerektirirken, yokluğu ise âlemin O'ndan zorunlu olarak var olduğu sonucunu gerekli kılar.¹ Bu sebeple kelâm âlimleriyle felsefeciler arasında tartışılan ilahî irade meselesi müteahhir dönemde tehâfüt türü eserlerinin önemli bir konusu haline gelmiştir.

¹ Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 50.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ay üstü ve ay altı âlemin var oluşunu izah şekillerinde Yeni Eflâtunculuğun önemli tesiri görülmekle birlikte Allah'a bazı olumlu nitelikler atfedip O'nun iradesi ve rızası dışında bir şeyin gerçekleşmeyeceğini söylemeleri dikkat çeker. Nitekim Tanrı'nın sırf iyilikle özdeş olmanın dışında hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini söyleyen Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus'a göre O iradesiz, düşünmeyen ve hareketsiz bir varlıktır. Akıl, ilk varlıktan sudûr ederken Bir'in irade ve ihtiyarına bağlı değil, tabîi olarak kendiliğinden çıkar. İrade ve ihtiyarın var olması O'nu kararlılığından, sakinliğinden ve birliğinden uzaklaştırır.² İlk neden hakkında O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığını söylemenin daha doğru olduğunu düşünen Proclus da³ Tanrı'nın biza-tihî cömert olduğunu, bu cömertliğin âlemin varlığının illeti olduğunu kabul eder. O'nun cömertliği kadîm ve kesintisiz olduğu için âlemin de kadîm ve kesintisiz olması gerekir. Tanrı'nın bir zaman cömert, bir başka zamanda ise cömert olmaması düşünülemez.⁴

Fârâbî Tanrı'nın hikmet, hayat sahibi, âlim, kâdir ve mürid olduğunu söylerken,⁵ İbn Sînâ'ya göre de Allah'ın ilim, hayat, irade ve kudret sahibi olması, konuşan, işiten ve gören şeklinde nitelendirilmesi gerekmektedir. Zira varlıktaki düzen ve mükemmellik en ideal düzeyde olup bilgiden çıkan her fiil iradeyle gerçekleşmiş demektir.⁶ İbn Rüşd de Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olduğunu, âlim olan fâilden bir şeyin meydana gelmesi için, o fâilin o şeyi irade etmiş olmasının şart olduğunu söyler.⁷ Neticede Yeni Eflâtunculuğun Bir'i her türlü olumlu niteliklerden uzakken Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'sı ise kendi söylemleriyle ilim, irade ve kudret niteliklerine sahip, insanlarla bağ kuran bir yaratıcı konumundadır. Bu durum Meşşâî filozoflarının Platon, Aristo ve Yeni Eflâtuncu unsurlarıyla birlikte felsefe ile İslam'ı uzlaştırma çabalarının bir sonucu olarak dikkat çekmektedir.⁸

Sıfatların Allah'ın zatında çokluğu ve farklılığı gerektirecek şekilde anlaşılama-yaçağını belirten İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın ilk göz önünde bulundurulması gereken sıfatı “var olma”sıdır. İbn Sînâ bunun dışındaki diğer tüm sıfatların Allah'a izafî veya selbî yolla ya da hem selbî hem de izafî yolun birleşimi olmak üzere üç şekilde nispet edilebileceğini savunur.⁹ Sıfatlar bu şekilde yorumlanırsa sıfatların çokluğu

² İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 14/1 (2001), 174-175.

³ Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/425.

⁴ Ebü'l-Feth Abdülkerim Şehristânî, *Mîlel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 356; krş. Cemalettin Erdemci, “Proclus'un Âlemin Kademine İlişkin Delilleri Üzerine”, *Hittit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 158.

⁵ Ebü Nasr Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 119.

⁶ Ebü Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvve*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 315.

⁷ Ebü'l-Velid el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 71-72.

⁸ Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr”, 181.

⁹ Ebü Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 113.

Allah'ın birliğine ters düşmeyeceği gibi Zorunlu Varlık oluşuyla da çelişmez. Örneğin kıdem sıfatı selbî bir sıfat olup Allah için öncelikle yokluk fikrini, sonra sebeplilik kavramını ortadan kaldırır. Yaratan, yoktan var eden (bârf) ve suret veren (musavvir) gibi bütün fiilî sıfatlar ise izafidir. Diğer taraftan mürid ve kâdir sıfatı, bilme ve yaratıklarla olan ilişkileri yönünden üçüncü yolla Allah'a nispet edilir.¹⁰ Allah'a mürid denildiğinde, Zorunlu Varlığın akıl olması, yani maddenin O'ndan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik düzeninin ilkesi oluşu ve bu düzeni akletmesi kastedilir. Bu bakımdan mürid vasfı bünyesinde hem izafet hem de olumsuzlamayı barındırmaktadır.¹¹

Gazzâlî'ye göre İslâm filozofları, felsefî kavramların yanı sıra din dilinde yer alan sıfatları da Allah'a nispet etmektedir. Buna göre Tanrı ilktir (evvel), vardır (hay), cevherdir, birdir, ezeldir, ebedîdir, bilendir (âlim), akıldır (akl), akledendir (âkil), akledilendir (ma'kûl), fâildir, yaratıcıdır, irade sahibidir (mürid), kâdirdir, hayat sahibidir, sevendir, sevilendir, haz kaynağıdır, cömerttir (cevâd) ve salt iyiliktir (el-hayru'l-mahz). Ancak filozoflara göre bütün bu sıfatlar ne kadar çok olsa da hepsinin Tanrı'daki tek anlamı, O'nda çokluk bulunmamasıdır. Aksi takdirde zata zaid kabul edilen her bir sıfat Allah'ın zatında çokluğa yol açacaktır.¹² Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre irade Allah'ın zatının dışında bir sıfat değildir.¹³ Bu görüşün aynı zamanda Mu'tezile kelâmcılarının sıfat anlayışı olduğunu söyleyen Gazzâlî,¹⁴ felsefecileri sıfatları inkâr edip ardından "Allah, âlemin yaratıcısıdır, âlem de O'nun eseridir" sözünü söylemelerinin müslümanları kandırmak anlamına geldiğini, kendisinin bunu ortaya çıkarmak için meseleyi tartışacağını söyler.¹⁵ Tûsî de filozofların Allah'a sıfat atfetmelerinin sadece mecazî olduğunu belirtir.¹⁶ Sıfat konusunda Mu'tezile'yi eleştiren İbn Sînâ ise onların Allah'ın cisim olmadığını ispat etmeye çalıştıklarını, oysa detaylarda el-Evvel'i insana benzettiklerini söyler. Ona göre Mu'tezile, insanın fiilleri, kudret ve irade gibi konularda gâibi şâhîde kıyaslayarak el-Evvel'in iyilikte ve yücelikte hakkını tam verememiş, Tanrı için hakikî olgunluğun ne olduğunu bilememiştir. Mu'tezile âlimlerinin Tanrı'ya ilim, hikmet, sem', basar ve irade sıfatı nispet etmek isteyip bu sıfatların O'nun zatından olduğunu kabul etmeleri, İbn Sînâ'ya göre eksik bir izahtır. O bunu şöyle ifade eder: "el-Evvel, tüm şeyleri kendi varlığının bir gereği olarak yapan bir varlıktır ve O, Mu'tezilîlerin gitmiş olduğu yoldan çok daha yücedir".¹⁷ Dolayısıyla Gazzâlî her ne kadar filozoflarla Mu'tezile'nin sıfat görüşü arasında benzerlik kurmuş olsa da Mu'tezile'nin Tanrı anlayışı tenzih noktasında filozofları ikna etmekten uzak görünmektedir.

¹⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 313.

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113; a.mlf, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 250-251.

¹² Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (Eleştirmeli Metin-Çeviri), çev. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 194, 208.

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 120.

¹⁴ Gazzâlî *Esmâ'ül-Hüsna* isimli eserinde de Mu'tezile ile filozofların sıfatları tek zata indirgediklerine dair müstakil başlık açmıştır. bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, çev. M. Ferhat (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 215.

¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

¹⁶ Alâeddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife: Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran (İstanbul: Hece Yayınları, 2013), 118.

¹⁷ Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 98-99.

Şu hâlde filozofların sıfatları, zatının birer yansıması şeklinde ortaya çıkan nispi, görelî ve selbî kavramlar olarak tasarladıkları anlaşılmaktadır. Kelâm bilginlerinin sıfat teorisi ise büyük oranda ispat niteliği taşır. Bu iki yaklaşım farkı temelde “Tanrı-evren” ilişkisine yüklenen anlamla bağlantılıdır. İrade sıfatı ise aşağıda işaret etmeye çalışacağımız üzere, söz konusu tanrı tasavvurları arasındaki ayırımı anlama noktasında anahtar bir kavram özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, sudûr teorisini kabul eden felsefecilerin irade sıfatına yükledikleri anlamın, Tanrı anlayışlarına bağlı olarak kelâmcılardan farklılaştığını ileri sürmekte, bu bağlamda filozofların ilahî iradeye dair görüşlerinin kelâmcılar tarafından hangi açılardan eleştirildiğini açıklamayı hedeflemektedir.

1. Kelâm ve Felsefede Tanrı-Âlem İlişkisi

1.1. Kelâm’da ‘Fâil-i Muhtâr’ Tanrı Tasavvuru

Tanrı’nın varlığı ve birliğini evrenin yapısı ve değişiminden hareketle ispatlama (hudûs) yöntemini benimseyen kelâmcılar, nasların geneline yansıyan düşünceyi dikkate alarak Yüce Yaratıcı dışındaki her şeyi içine alan “âlem”in sonradan yaratılmış olduğunu, bir sınırı ve sonunun bulunduğunu savunmuşlardır. Âlemin yapısını oluşturan unsurlar söz konusu olduğunda kelâmcılar arasında üç türlü yaklaşım dikkati çeker. Dirâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr gibi bazı kelâmcılar âlemin bütünüünün sadece arazlardan teşekkül ettiğini ve cisimlerin arazların birleşmesiyle meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Hişam b. Hakem ile Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Esam ve Nazzâm evrenin cisimlerden oluştuğunu savunmuştur. Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre ise âlem, cevher ve arazların bir araya gelmesinden oluşmuştur.¹⁸ Atomculuk şeklinde de adlandırılan son görüşe göre cisimlerin parçalanamayan cüzlerden oluştuğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim “O, her şeyi ihâta etmektedir”¹⁹ ve “Her şeyi sayı olarak saymıştır”²⁰ meâlindeki âyetlerden hareketle, cisimleri oluşturan atomların sonsuza kadar bölünemeyeceğini, bölünmenin bir sınırının olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Zira onlara göre sonsuza kadar bölünebilen şeylerin kuşatılması ve sayılması imkânsızdır. Sayma ve ihâta, sınırı olan şeyler için söz konusudur.²¹

Çoğu kelâmcının Tanrı’nın varlığı, evrenin yaratılmışlığı, kulların fiilleri ve ahiret halleri vb. pek çok meseleyi açıklamak üzere başvurdukları atom teorisine göre Allah’ın dışındaki her şey, kendi başına bulunabilen cevherlerle, var olmak için cevhere muhtaç olan arazların bir araya gelmesinden oluşur. Arazlar kendi başına var olamaz ve ardışık iki zaman diliminde varlıklarını sürdüremezler. Bu sebeple bir mahalden bir mahalle intikal etmeleri de düşünülemez. O halde arazlar sürekliliklerini ancak hârici

¹⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay – Ş. Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I /70-72; Demir, *Kelâm’da Nedensellik*, 134-141.

¹⁹ en-Nisâ 4/126.

²⁰ Cin 72/28.

²¹ Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr: Mu’tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüys Yayınları, 2018), 38; Ebû'l-Hasan el-Eş’ârî, *Risâle fî İstihâni'l-havz fî İlm’l-keâm*, thk. Muhammed es-Seyyid Celyend (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2013), 178.

bir gücün onları yenilemesiyle sağlayabilir. Bu güç ise ilahî iradedir. Çünkü Allah'ın, cisimlerin sahip olduğu arazların benzerlerini yeniden yaratmayı dilemesi (teceddüd-i emsâl), evrendeki tüm niteliklerin sürekliliğini sağlamaktadır. Niteliklerin sürekliliği de cevherlerin cisimleri meydana getirmesini olanaklı kılmaktadır.²² Allah'ın âlemi irade ederek yoktan var etmesi ve her an arazları yeniden yaratmak suretiyle ona müdahale etmesi, kelâmında koşulsuz bir iradeyi ve Tanrı ile fiilleri arasında zorunlu bir nedensellik bulunmamasını gerektirmektedir.

Atomcu düşüncenin sonucunda ortaya çıkan “âdet teorisi”, âlemdeki düzenliliğin sebebi olarak nedensellik ilkesi yerine sürekli ve art arda meydana gelen şeylerin insan zihninde oluşturduğu “alışkanlık” fikrine işaret etmektedir. Örneğin Eş'arî, dünyanın yerinde sabit durmasının Allah'ın iradesinden başka sebebi olmadığını, dünyanın her defasında Allah tarafından yaratılan sükûn arazıyla sabit kaldığını söyler.²³ Ona göre ateşte yükselme ve taştan alçalma hareketi, âdette böyle oldukları için bu şekildedir. Yine bir kimse taş attığında Allah onda gitme filini yaratmayabilir ve bir başkası taşı atmasa bile Allah o taştan gitme filini yaratabilir.²⁴ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-Esam, Hişam el-Fuvâtî ve Cübbâiler gibi çoğunluk Basralı Mu'tezilîler de tabiatla sebep-sonuç arasında kısmi zorunluluğu kabul etmekle birlikte bunun varlıkların doğasından kaynaklandığını reddetmişler, olayları Allah'ın iradesine bağlayarak ilahî âdet fikrine yer vermişlerdir.²⁵ Nitekim Kâdî Abdülcebâr ve İbn Metteveyh gibi Mu'tezilî âlimlerin eserlerinde âdet kavramına rastlamak mümkündür.²⁶ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali Cübbâi Allah'ın ağır bir taş ile havayı, düşme ya da inme yaratmaksızın ve bunun yerine durma (sükûn) meydana getirerek birden çok vakitte bir arada tutmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde onlar, Allah'ın yanma olayını yaratmaksızın ateş ile pamuğu bir arada tutmasının da imkân dâhilinde olduğunu vurgularlar. Buna göre ilahî irade tecelli etmediği zaman ateş pamuğu yakmaz.²⁷

Gazzâlî, dış dünyadaki bu düzenin tamamen Allah'ın iradesinden kaynaklandığını, her an değişebileceğini ve mucizeler yoluyla da ihlal edilebileceğini savunmaktadır. O, ateş ve pamuk ilişkisine dair verdiği meşhur örnekte ateş ile pamuk arasında zorunlu bir ilişki olmadığını, bu ikisinin birbirlerine temas ettiği halde Allah'ın istemediği sürece yanmayacağını, diğer taraftan ateşe temas etmese de pamuğun yanıp kül haline

²² Cağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimirâr, Hudûs-i Dâim-, Usûl” *İslam Araştırmaları*, 8 (2007), 9-14.

²³ Ebû Bekir İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 275.

²⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 132-133.

²⁵ Metin Yıldız: *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüst Yayınları, 2020), 91; Ahmet Mekin Kandemir, “Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader] 18/1 (2020), 18.

²⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebbüvvât ve'l-Mu'cizât*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire, y.y., ts.), 15/182-183; Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-araz*, thk. Sâmi Nasr Lütf - Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975), 552.

²⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 392-393.

gelmesinin mümkün olduğunu belirtir. Çünkü yanmanın Allah'ın iradesinden başka hakikî bir sebebi yoktur.²⁸ Dolayısıyla zorunlu nedenselliği inkâr eden kelâmcılar, aynı mekânda iki zıddın aynı anda bir araya gelmesinin aklen imkânsız olduğunu kabul ederken diğer taraftan da tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını göstermek için yukarıdaki olağan dışı durumların varlığını kabul etmekte bir sakınca görmemiştir.²⁹ Onlara göre sebep-sonuç arasında bir ilişki vardır, fakat bu ilişki zorunlu olmayıp Allah tarafından konulan âdetin bir sonucudur. Zira fiiller her zaman aynı tarzda meydana gelmediği gibi, aynı sebepler her zaman aynı sonuçları doğurmaz.³⁰

Diğer taraftan Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Câhız, Ka'bî ve Sümame b. Eşres gibi bazı Mu'tezile kelâmcıları ise atomculuğa karşı çıkararak nesnelere mevcut ve sürekliliği olan tabiatların varlığını kabul etmişlerdir. Nazzâm'a göre âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından içine yerleştirilen ve O'nun iradesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Örneğin hafifin özelliği yükselmek, ağırın özelliği aşağı düşmektir. Hafif bir şey serbest kaldığında Allah'ın ona verdiği tabiat gereği yükselir. Nazzâm'ın bu düşüncesi, sürekli yaratma teorisine karşı olduğu gibi eşyada sabit tabiatların varlığını kabulüyle de nedenselliğe zemin hazırlamıştır.³¹ Nazzâm, Hayyât, Ka'bî ve Câhız aynı zamanda Allah için irade sıfatının kabul edilemeyeceğini iddia ederek Basra Mu'tezilesi'nin görüşünden farklılaşmaktadır.³²

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile Basra Mu'tezilesinin çoğu, ezeliyeti yönünden farklı düşünmekle birlikte, Allah'ın irade sıfatıyla mürid olduğu, O'nun ilim ve kudretten ayrı bir irade sıfatının bulunması gerektiği ve Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda bu sıfatın yaratmaya tesir eden bir yönünün bulunduğu konusunda hem fikirdir.³³ Bu kelâmcıların filozoflara karşı irade sıfatını ispatlarken başvurdukları en güçlü delilleri ise fiil-fâil ilişkisinin sebr ve taksim yöntemiyle incelenmesine dayanır. Buna göre fiil herhangi bir fâilden ya irade ile ya baskı altında veya sehven meydana gelir. Hikmet sahibi Allah'ın fiillerinin ise sehven ya da baskı altında gerçekleşmesi mümkün değildir.³⁴ Allah'ın irade sahibi olduğunu kabul eden kelâm âlimlerine göre fiil, gerçekte irade sonucu meydana gelen şeydir ve fiilin en önemli özelliği "sonradan yaratılmış" olmasıdır. Gerçek "fâil" ise fiilini zorunlu olarak yapan değil, iradesiyle kendisinden fiil meydana gelen kimsedir. Çünkü irade zorunlu olarak bilmeyi, aynı şekilde fiil de zo-

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 336-340.

²⁹ Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 218; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37.

³⁰ Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 285; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi*, 90-92.

³¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 69; Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 56, 233.

³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175-176, 358; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) 2/214.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/216; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/136

³⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 382.

runlu olarak iradeyi içerir.³⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî sonradan meydana gelen her şeyin, onu gerektiren herhangi bir sebep veya onu doğuran bir illet olmaksızın Allah'ın ilim ve iradesiyle meydana gelen bir fiili olduğunu belirtir. O'nda iradenin olmaması ilahî zatın fiillerini baskı altında ya da sehven yapması demektir. Yaratma seçeneğinin olabilmesi için Allah'ın irade sıfatının var olması gerekir.³⁶

İradeli fiillerin karşısı olarak “tab'an” ifadesini kullanmayı tercih eden Mâtürîdî'ye göre ilahî fiilin hikmete uygun bir biçimde düzenli ve peşi sıra devam etmesi, fiile konu olan şeyin, fâilin iradesiyle meydana geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan âlemin yoktan yaratılması, sadece irade sıfatına sahip bulunan zatın fiilidir. Tab'an meydana gelen şeyin statüsü ise irade değil cebirdir. Mâtürîdî bu bağlamda nesnelere yoktan yaratan bir varlığın fiilinin zorunlu olmasının imkânsız olacağını ifade eder. Zira bir şeyin zorunlu olarak (tab'an) vücut bulması yaratıcısının başkasının emri altında olması demektir. Bu ise Allah için acizlik ve zafiyet alametinden başka bir şey değildir.³⁷

Gazzâlî'ye göre bir kimse bir insanı ateşe atar, o da ölürse, bu durumda lisanen, örfen ve aklen ateşe değil o kişiye kâtil denir. Burada ateş yakın sebeptir. Ancak ateşle o insanı bir araya getirme iradeyle, ateşin etkisi ise iradesiz olduğu için bunu yapana kâtil denmiştir. Dolayısıyla fâil-meful ilişkisi illet-ma'lûl ilişkisinden farklı olarak iradeyle dayanmak zorundadır. Bu sebeple kelâmcılara göre filozofların Tanrısının iradeyle fiilde bulunmaması, O'nu sadece mecazi olarak “yapan (fâil)” konumuna düşürmektedir.³⁸ Allah'ın âleme ya iradeli ya da zorunlu olarak tesir edebileceğini belirten Fahreddin er-Râzî'ye göre de birinci anlayışı savunanlar yaratıcının “fâil-i muhtâr”, ikinci görüşü savunanlar ise “mûcib bi'z-zât” olduğunu söylemişlerdir. Ona göre Allah kuşkusuz fâil-i muhtârdır.³⁹

1.2. Felsefede ‘İllet-i Ūlâ’ Tanrı Tasavvuru

Kelâm ve felsefede illet meselesi, varlık felsefesi açısından ele alınarak özellikle illet-i ūlâ bağlamında tartışılmıştır. İlet bir şeyin kendisine muhtaç olduğu şeydir.⁴⁰ İlliyyet (sebeplilik) ise her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi olduğunu belirtmektedir. Aristo tarafından ortaya atılmış olan sebeplilik ilkesine göre her şeyin madde, sûret, fiil ve gaye olmak üzere dört sebebi vardır. Bu teoriyi benimseyen İslâm filozoflarına göre “her hadise bir sebebin sonucudur” önermesi, fizik evrende kesin bir hüküm olduğu gibi metafizikte de bütün tabîi sebepler zinciri, tek ve ilk illet olan Allah'ta son bulmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla Aristo'nun bütün varlıkları kuşatan sebeplilik ilkesi,

³⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücceredü makâlât*, 69, 131.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 59.

³⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134-136.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûlî'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 96-98.

⁴⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007), “İllet”, 230.

⁴¹ İlhan Kutluer, “İlliyyet, Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121.

İslâm felsefecilerini metafizik düşüncede Tanrı'yı "fâil" olarak değil "illet" olarak isimlendirmeye ve illet ile mâ'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul etmeye sevk etmiştir.⁴²

Filozofların metafizikte kabul ettikleri illet olan Tanrı anlayışı, fâilinden kendisinden zorunlu olarak meydana gelen fiilin de (âlem) ezeli olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ, kelâmcıların kabul ettiği yoktan yaratma düşüncesinin pek çok problemi beraberinde getirdiğini düşündüklerinden bunun yerine kaynağını Plotinus'tan alan sudûr teorisini benimsemiştir. Fârâbî bu bağlamda şöyle der: "O'ndan başkasının varlık kazanması, O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O'nun varlığından çıkması ileldir."⁴³ Bu sistemde varlıklar O'nun cömertliğinden taşarak var olmakta, bütün mevcutlar mertebelerine ve her biri varlıktaki sırasına göre O'ndan payını alarak meydana gelmektedir. Önce bunların en mükemmeli, sonra daha eksiği meydana gelir. Bu şekilde eksikten eksiğe gidilerek tam bir hiçliğe varılmış olur.⁴⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemin ortaya çıkışını açıklamak üzere savundukları sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma'kûl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur ve maddî ve mânevî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiştir. Sistemin en başında ve en üstünde mutlak bir olan Allah, ardından O'nun cömertliği neticesi zorunlu olarak taşan on göksel akıl gelir. Hiçbir mevcudun bulunduğu varlık mertebesinden başka bir mertebeye geçmesi mümkün değildir. Bu sistemde Tanrı böylece birinci aklın doğrudan nedeni, diğer varlıkların ise dolaylı nedenidir.⁴⁵ Sudûr teorisinde âlem sebeplinin sebeple, ışığın güneşle birlikliği gibi Allah ile beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaraticının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir; bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir.⁴⁶ Felsefecilerin kabul ettikleri bu sistem, kelâmcılara göre Allah'ın iradesini işlevsiz bırakan determinist bir yapı arz etmektedir.

Kelâmcılara göre sudûr teorisinin Allah'ın iradesini dışlamasının bir sebebi de Aristo tarafından ortaya atılıp İslâm filozofları tarafından savunulan "birden bir çıkar" ilkesidir. İslam filozofları sudûr teorisıyla çokluk ve fiil ifade eden âlemin Bir'den doğrudan meydana gelemeceğini, bir olan fâilden ancak bir mâ'lûlün ortaya çıkacağını kabul etmişlerdir. Nitekim sudûrda bu ilke gereği Zorunlu Varlık'tan ancak birinci akıl meydana gelir. Bu akıl, maddesiz bir cevher olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder. İlk mevcudu akletmesiyle de ondan ikinci akıl ve üçüncü akıl taşar. Bu sistem böylece onuncu akla kadar devam eder. Hiçbirinde madde bulunmayan semavî cisimler sona erince hava, su, toprağı oluşturan tabîi cisimler ve madenîler meydana gelir.⁴⁷ Böylece birden bir çıkmış ve nihayet çokluk başlamış olmaktadır.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 183-184.

⁴³ Ebû Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebdâ'ü'l-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 55.

⁴⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 30-31.

⁴⁵ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467; Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 96.

⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 44.

⁴⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 30-35.

Fârâbî'nin Proclus'un görüşlerini anımsatan şu sözleri, âlemin zorunlu olarak var olduğunu göstermekte ve kelâmçıların çoğunluğu tarafından kabul edildiği şekliyle irade sıfatını ortadan kaldırmaktadır: “el-Evvel (Tanrı), kemâlinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık nizamını, irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak “tabî zorunluluk”la meydana getirir. Âlem, Yüce Varlık'ın kemaline hiçbir şey katmaz ve onu herhangi bir gaye bakımından tayin etmez, tersine onun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir.”⁴⁸

Neticede felsefecilerin Tanrı hakkındaki görüşlerini kelâm geleneğinden farklı kılan Tanrı'nın illet olmasıdır. Kelâmçılar illiyet tartışmalarında Allah'a illet değil, fâil demeyi tercih eder. Çünkü illet, şuarsuz ve mekaniktir, fâil ise şuurlu ve irade sahibidir.⁴⁹ İlet, ma'lûlün varlığını zorunlu olarak gerekli kılarken fâil ise mefulün kendisiyle birlikte var olmasını gerektirmez. Hatta kelâmçılara göre fâilin gerçekten var olabilmesi için kendi fiilinden önce bulunması gerekir. Yani ma'lûl illet ile beraber bulunurken meful fâilden sonra meydana gelir. Tanrı'nın illet kabul edilmesi durumunda fâillik şartlarına sahip olduğunda sonucunu zorunlu kılacaktır. Bu da Tanrı'nın sebep âlemin ise sonuç olduğunu, Tanrı'nın âlemi ezelde var ettiği anlamına gelecektir.⁵⁰

Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde değerlendiren İbn Sînâ, illetin zatı bakımından “zorunlu (Allah)” ya da “mümkün (âlem)” olmak üzere ikiye ayrıldığını, illetin (Allah) zorunluluğunu zatından, ma'lûlün (âlem) ise illetinden aldığını söyler. Ma'lûl, illet zorunlu olduğu için zorunlu olur. Bu sebeple ma'lûlün zatı kendine kıyasla mümkün, illete kıyasla zorunludur.⁵¹ İbn Sînâ bu bağlamda Zorunlu Varlık'ı şöyle tanımlar: “Zorunlu Varlık, kendisinden meydana gelen şeyin de zorunlu olmasını gerektir. Aksi halde O'nun var olmayan bir hali olur, bu durumda da bütün yönlerinden Zorunlu Varlık olmaz.”⁵² Böylelikle kelâm âlimlerine göre Tanrı fiillerinde irade sahibi fâil (muhtâr) iken filozoflara göre ise ilk illet (el-illetü'l-ülâ) ve ilk sebeptir.

Kelâmdaki Allah'ı anlatan fâil kavramı felsefede yerini illete, irade sıfatı da yerini Tanrı'nın cömertliğine (cûd) bırakır. Her şeyin ilk sebebi olan Tanrı, kadîm olan cömertliğinden dolayı kadîm olarak varlık kaynağıdır.⁵³ Kelâm bilginleri Allah'ın yaratıcı olmasından, O'nun zaman içinde âlemi yoktan yaratmasını anlarken âlemin ezeliğini kabul eden Müslüman filozoflarda ise bu tarzda yoktan yaratma düşüncesi yer almaz.⁵⁴ Yine çoğu kelâm âlimlerine göre fiilin en önemli özelliği Allah'ın iradesiyle sonradan

⁴⁸ Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, 28; krş. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 111.

⁴⁹ Bulut, “Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, 283.

⁵⁰ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 91-92; Hüsâmeddin el-Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1967), 34.

⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 23.

⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 119.

⁵³ Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kidem Tartışmaları: Kelâmçılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları*, 10/2 (2012), 271.

⁵⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, 35; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, 320; Şaban Ali Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 161.

yaratılmasıdır.⁵⁵ Filozoflara göre ise Allah'ın cömertliğinden taşan âlemin akıllar yoluyla sudûr etmesi, ezeli bir fiildir. Ezeli bir fâilden ezeli olmayan fiil meydana gelmez. Allah'ın fâil olmasıyla da O'nun kendinden başka bütün varlığın sebebi olduğu, âlemin varlığını devam ettirmesinin O'na bağlı bulunduğu kastedilmektedir.⁵⁶ Felsefeciler yaratıcının irade sahibi olduğunu kabul etmenin Allah'ın cömertliğini ihlal ettiğini düşünmektedir.⁵⁷ Neticede kelâmıda Allah-âlem ilişkisi iradeye dayalı yaratan-yaratılan ilişkisi iken felsefede bu ilişki iradeye dayanmayan neden-nedenli veya illet-ma'lûl ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelâmın Tanrısı *fâil-i muhtarken* felsefenin Tanrısı ise *mûcib bi'z-zâtıtır*. Bu sebeple kelâmıda Allah'ın varlığıyla ilgili en temel delil âlemin hâdis olması, yani yaratılmadan önce var olmadığı esasına dayanırken felsefede ise Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış değil ilahî zat açısından mümkün olduğu esasına dayanmaktadır.

2. İradenin Mahiyeti

Kelâm ilminde akıl bir şeye ontolojik açıdan üç türlü hüküm verir. Buna göre bir şey mevcut olma açısından ya vâcib ya mümkün veya muhaldir (imkânsızdır). İrade sıfatının ise mümkünün tanımıyla yakından ilişkisi vardır. Nitekim mümkün “varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan ve zâtına nispetle varlığıyla yokluğu eşit bulunmaktadır.” Mümkünler var olma ve olmama bakımından özünde eşittir. Allah'ın dışında kalan bütün varlıkların dâhil olduğu mümkün, var olmak için mutlaka dışardan bir sebebe muhtaçtır, bu sebep onun varlığını yokluğuna tercih etmektedir.⁵⁸ Gazzâlî ve Râzî'nin ifade ettiği gibi bu sebep, ilahî zatın kendisi olamaz. Çünkü O'nun karşıt alternatiflere nispeti tektir, yani bu fiilin zatını iki zıdda nispet etmek ayındır. Bu ilahî kudret de olamaz, çünkü kudret ayırt edici değildir. Yalnızca bir şeyin varlığına ve yokluğuna etki eder, yoksa o şeyin hangi zamanda olacağını veya olmayacağını belirleyemez. Şu hâlde iki zıttan birisinin bir durumda ortaya çıkıp diğer durumda ortaya çıkmamasını belirleyen sıfatın “irade” olduğu anlaşılır. Dolayısıyla iradenin görevi kendi fiilini belirlemektir (tahsîsü'l-irade).⁵⁹

Kelâm bilginlerine göre Allah için zorunlu olan ilim sıfatı vâcib, mümkün ve muhale taalluk ederken irade, yukarıda işaret edildiği gibi yalnızca mümkünlere taalluk eder. Bu noktada iradenin fonksiyonu, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkünün varlık sahasına çıkması için varlık imkânının tercih, belli bir zamanda varlığa çıkmasının tahsis edilmesidir.⁶⁰ Bu sebeple kelâm ilminde irade “bir zorunluluk söz konusu olmak-

⁵⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fil-İtikâd: İtikâdda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 75.

⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

⁵⁷ Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 74.

⁵⁸ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal: Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 70; İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/466.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 75; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, 62; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 106; Demir, *Kelâm'da Nedensellik*, 51.

⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 60.

sızın yapılması veya yapılmaması eşit olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” olarak tanımlanır. Bu özelliğinden irade hakkında “sıfat-ı muhassısa” (farklı alternatifler içerisinde birini seçip belirleyen sıfat) nitelmesi yapılmıştır.⁶¹

Tanımda geçen “tahsis” kavramı, kelâmcılarla filozoflar arasındaki en temel farklılıklardan biridir. Nitekim kelâm âlimlerine göre tahsis, Allah’ın evreni muayyen bir zamanda ve belirlenmiş bir şekilde yarattığını ifade etmektedir.⁶² Kelâmda mümkün, Allah’ın iradesiyle yoktan yaratılan varlıkken felsefede ise mümkün varlık, gerçekliğini Allah’ın hür iradesiyle değil, “Vâcibu’l- Vücut”dan kaynaklanan bir zaruret sonucunda kazanmaktadır. Onun meydana gelmesinde hâkim unsur bu mecburiyettir.⁶³ Bu bağlamda kelâmda âlemin mümkün olması Allah’ın onun varlığını belli bir zamana tahsis ettiğini gösterirken filozoflarda âlemin mümkün oluşu, âlemin bir nedene dayanması anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴ Âlem tek başına düşünüldüğünde zatı bakımından mümkün olsa da Tanrı’nın zorunlu bir fiili olarak zaman bakımından zorunludur.⁶⁵

Gazzâlî, âlemin şu anda var olduğu şekil, nitelik ve mekânda olmasının sebebinin “irade” sıfatı olduğunu söyler. Çünkü irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. İradenin böyle bir özelliği olmasaydı sadece kudret sıfatı ile yetinilirdi. Ona göre “irade iki benzerden birini niçin belirlemiştir?” sorusu, “ilim sıfatı niçin bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektirir?” sorusu kadar anlamsızdır. Çünkü irade, zatı itibarıyla “eşitler arasında tercihte bulunmayı gerektiren” sıfatın adıdır.⁶⁶

Eş’arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre irade, Allah için kemal ifade eden zatî bir sıfattır. Bir sıfatın kemal ifade etmesi Allah’a nispetinin zorunlu, zıddının ise O’nun için imkânsız olduğu anlamına gelir. Onlara göre yeryüzünde Allah’ın dilemediği bir hayır veya şer yoktur. Varlıklar Allah’ın dilemesiyle meydana gelir. Nitekim Allah “Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁶⁷ buyurmuş, Müslümanlar da “Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz” görüşünde ittifak etmiştir.⁶⁸ Hayat, ilim, kudret vb. zata ilave mânalar şeklindeki sübûtî sıfatları kabul etmeyen Mu’tezile kelâmcılarının çoğu da

⁶¹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: ISAM Yayınları, 2009), 158.

⁶² Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 457. İbn Meymûn, kelâmcıların Allah’ın varlığını ispatlamak üzere başvurdukları deliller içerisinde “tahsis delili”nden söz eder. Bu delile göre âlemin hem zaman hem de şekil bakımından başka türlü olması mümkündür. Bu da iki mümkündür birini irade eden muhtar bir tahsis edicinin (muhassıs) varlığına bir delildir. Âlemin her bir cüzün muhassısa muhtaç olması onun hâdis olduğunu gösterir. Kelâmcılar bu delili sadece âleme değil, genel veya özel pek çok şeye uygulamışlardır. Mesela aynı toprak ve aynı suda yetişmesine rağmen çiçeklerin renkleri farklı olabilmektedir. Bu farklılık onları tahsis eden bir muhassısın olduğuna delâlet etmektedir. İbn Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn*, 228.

⁶³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 1997), 57.

⁶⁴ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütlar Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 115.

⁶⁵ Mütteahhîr dönem kelâmcısı Teftâzânî felsefecilerin etkisinde kalarak kadîmi zat ve zaman açısından ikiye ayırır. Sadece Allah zatıyla kadîmken filozoflar âlemi; kelâmcılar Allah’ın sıfatlarını; Mu’tezile ise zatla sabit hâller olarak kabul ettikleri “âlimiyet”, “kâdiriyet”, “hayiyet” ve “mevcûdiyyet”i zaman açısından kadîm kabul etmiştir. Sa’deddîn Teftâzânî, *Makâsıdu’l-kelâm fi ‘Akâidi’l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 200.

⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 62.

⁶⁷ et-Tekvîr 81/29.

⁶⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 237-238.

âlemin Allah'ın iradesiyle yaratıldığını söyleyerek yaratılmış ve mahalsiz iradenin varlığını kabul etmişlerdir. Ancak onlar, bu sıfatın mahiyetini “adalet” ilkesi çerçevesinde yalnızca iyi (hasen) olan şeylere yönelik ilahî bir fiil olarak değerlendirmiştir.⁶⁹ Örneğin Allah'ın iradesinin iki vecihten birini tercih şeklinde gerçekleştirdiğini düşünen Kādî Abdülcebbar, O'nun fiillerinden farklı şekilde meydana gelenler olduğunu, bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde vuku bulmasının ise ancak tahsis edici bir irade ile gerçekleştiğini söyler.⁷⁰

Sünnî kelâmcılarla Basra Mu'tezilesinin geneli iradenin mahiyetini açıklarken şâhit âlemden hareketle gâib âlem hakkında delil getirme (el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib) yöntemine dayanmışlardır. Mesela Kādî Abdülcebbar şâhitteki insanın iradesinin istidlâlî değil zorunlu yolla bilinebilecek kadar açık olduğundan hareketle Allah'ta da iradenin bulunması gerektiğini savunur.⁷¹ Öte yandan İslâm filozofları da aynı yöntemle Tanrı'nın iradeli olmasını reddetmişlerdir. Nitekim onlara göre irade bilen açısından “iyilik ve yetkinlik olanın bilinmesi”, sudûr söz konusu olunca “fâilin fiili bilmesi” ya da en genel anlamıyla canlılarda bulunan “yönelme (meyelân) hali” şeklinde tanımlanır.⁷² Fârâbî iradeyi “duyu kuvveti, tahayyül kuvveti ya da akıl kuvveti ile idrak edilen bir şeyi arzulamak veya ondan kaçınmak” şeklinde açıklar.⁷³ Ona göre faal akıl tarafından insana verilen irade, nefsin duyumu sağlayan gücü ile bu güce bağlı istek ve nefreti doğuran arzuya meydana gelir. İrade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek (şevk) gelişir ve böylece birinciden sonra ikinci bir irade ortaya çıkar. Bu iki iradenin oluşmasından sonra faal akıldan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler meydana gelir ve insanda üçüncü bir irade doğar, bu da ihtiyar adını alır. İlk iki irade bütün canlılarda ortakken üçüncü irade ise insana özgü olup, insanın bu iradeyle güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter.⁷⁴

Kelâmcıların iddiasının aksine ilahî iradenin iki şeyden birini tercih etmesinin söz konusu olmayacağını belirten İbn Sînâ, şâhit âlemde ise irade edilen nesnelere kendileri dolayısıyla irade edildiğini, yine iradenin amaç ve niyetle gerçekleştiğini kaydeder. Ona göre irade niyetlere göre değişir ve farklı alternatifleri gerektirir. Allah için söz konusu irade ise bunların hiçbirini barındırmamalıdır. Çünkü bütün bu şartlar O'nun zâtı için değişim (tegayyür) demektir. Mesela Tanrı'nın iradesi nesnelere değil, kendi zâtı dolayısıyla. O irade ederse niyet ve amaç gözetmemesi ve bu iradenin imkân halini barındırmaması gerekir. İbn Sînâ, neticede Zorunlu Varlık'taki iradenin “akıl” olduğunu ve bu bakımdan onun ilme nispet edilmesi gerektiğini söylemek zorunda kalır. Başka bir ihtimale göre ise irade taşmanın kendisinden başka bir şey değildi ve o da hakikatte cömertliktir (cud).⁷⁵

⁶⁹ Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din: Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 71.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/216.

⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/214.

⁷² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 316.

⁷³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 69.

⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 84.

⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26-33; a.mlf., *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113.

Şu hâlde İbn Sînâ'nın "Allah mürididir" ifadesiyle kastettiği şey, var olanların zorunlu varlığın kendini bilmesi ve düşünmesi neticesinde O'nun zatından taşarak (feyz) meydana gelmesi, buna karşı zorunlu varlığın da bunların kendisinden taşıdığını bilmesidir. İrade bu sürecin genel adıdır.⁷⁶ Dolayısıyla bu ilişkide iradenin rolü Allah'ın bu sürece muhalefet etmemesi ve âlemin ilmi ile meydana gelmesine rıza göstermesinden ibarettir. Bu sebeple filozoflarda ilahî irade akıl, ilim, rıza ve cömertlik sıfatını içine alan genel bir durumdur.⁷⁷

Diğer taraftan filozoflar irade ile bilgiyi aynileştirmek suretiyle bilgidен yoksun olmayan varlıkların iradeden de yoksun olamayacağını kabul etmeye "inâyet" ismi vermişlerdir.⁷⁸ Nitekim Fârâbî, Allah'ın inâyetinin bütün varlıkları kuşattığını ve bu inâyetin herkese ulaştığını söyler.⁷⁹ Sudûrun bir inâyet olduğunu kaydeden İbn Sînâ da onu şöyle tanımlar: "İnâyet, bizatihi Zorunlu Varlığın akletmesi olayıdır. Öyle ki, Zorunlu Varlığın bilgisi, olabilecek düzen sistemlerinin en iyisini ifade eder. İşte bu inâyetin bizzat kendisidir. Zorunlu Varlığın iradesi, bilgisinin kendisidir, yine O'nun iradesi inâyetin ta kendisidir. Böyle bir irade sonradan var olmuş değildir."⁸⁰ İslâm felsefecilerinin kabul ettikleri inâyet kavramı böylece irade sıfatının yerini almakta ve ona yer bırakmamaktadır.

İbn Sînâ'nın şu sözü de kelâmcıların irade sıfatına verdiği rolü, ilim sıfatına yüklediğinin bir delilidir: "İlk olan Allah, bilgisiyle diğer varlıklardan ayrıdır. En güzel düzende tam ve kâmil olan, en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden tüm varlığın sebebi O'nun bu bilgisidir. İşte irade denilen şey budur. Diğer bir açıdan iradenin kendisi cömertliktir."⁸¹ Dolayısıyla filozofların doğrudan Tanrı'nın kâdir ve mürid olmasını reddetmek yerine ilim sıfatı gibi iradeyi de çokluğa yol açmayacak şekilde O'nun zatı ile birleştirmek yoluna gittikleri anlaşılmaktadır.⁸²

Allah'a kâdir sıfatı nispet ettikleri için Mu'tezile âlimlerini sert bir dille eleştiren İbn Sînâ, el-Evvel'in kâdir olmakla nitelendirildiği zaman, kendisinden fiil ortaya çıkmasının söz konusu olacağını ve böylece Allah'ın dilediği zaman fiilde bulunabilmesi (irade) ihtimalinin doğacağını söyler. Bu ise ona göre dilediği zaman fiilini yapmaya güç yetiren insanlar için geçerli bir durumdur. Çünkü ancak insan tercih edici bir sebep olduğu zaman iradesiyle fiil işler. Oysa Tanrı'nın kudretli olması ilminin kendisi, kendisinden fiil sudur etmesinin caiz olması halidir.⁸³ İbn Sînâ, bu bağlamda ilahî bilginin iradeden, bu ikisinin de yaratmadan ayrı düşünülmemeyeceğini kanıtlamak için "kûn" (ol) ayetini örnek verir.⁸⁴ Yaratıcı ol der, o şey de hemen olur.⁸⁵

⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113. krş. Kaya, "Sudur", 37/467-468.

⁷⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 316; Gazzâlî, *Esmâü'l-Hüsna*, 216.

⁷⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/134; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 397; Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265.

⁷⁹ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, 126.

⁸⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 31; a.mlf., *en-Necât*, 284.

⁸¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 316; a.mlf., *en-Necât*, 250.

⁸² Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütetekellimîn*, 76.

⁸³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 99-100.

⁸⁴ "Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz 'ol!' demekten ibarettir, o da hemen olur." en-Nahl 16/40.

Kâdî Abdülcebbar, filozofların iradenin manalarını karıştırdığını ve “Allah mürîd ve kârih olsaydı, müştahi (şehvet) ve nâfir (nefret) de olması gerekirdi” bahanesiyle irade sıfatını reddettiğine dikkat çeker. Ona göre bu yanlış bir düşüncedir. Çünkü insan bazen hoşuna gitmeyen ilaçları içme örneğinde olduğu gibi arzu etmediği şeyi dilemekte, bazen de içki içmek gibi nefsin hoşlandığı şeyleri kerih görebilmektedir. O halde iradenin anlamının şehvet ve nefrete dayanması mümkün değildir.⁸⁶ Ehl-i sünnete göre de eğer irade sıfatı ilim sıfatına indirgenirse, sudûr teorisinde olduğu gibi Allah’ın bildiği her şeyi yaratması gerekecektir. Hâlbuki Allah bildiği her şeyi değil, bildikleri içerisinden iradesiyle tercih ettiği şeyleri yaratır.⁸⁷ Geç dönem Mu’tezile kelâmcısı İbnü’l-Melâhimî el-Hârizmî ise felsefecilere karşı kaleme aldığı eserinde onların ilim ile iradeyi bir kabul etmelerine itiraz ederek yüksek bir yerden aşağı doğru yuvarlanan bir kimsenin bu yuvarlanmanın kendisinden çıktığını bilmesine rağmen bunu irade etmemesinin mümkün olduğuna dikkat çeker. O halde bilgi irade demek değildir.⁸⁸

3. İrade-Murad İlişkisi

Kelâmcıların ilahî fiillerde ilim ve kudretten ayrı olarak tahsis edici bir irade sıfatını zorunlu görmeleri beraberinde irade-murad ilişkisi problemini gündeme getirmektedir. Şayet Allah Teâlâ kulların fiilleri de dâhil hayır ve şer her şeyi irade sıfatıyla ezelde irade ediyorsa, nasıl oluyor da irade ettiği şey (murad) ezelde değil de gelecekte ortaya çıkmaktadır? Başka bir deyişle iradenin ezeli olması durumunda irade edilen şeylerin de ezeli olması gerekmez mi? Felsefeciler tarafından iradenin zatî ve dolayısıyla ezeli bir sıfat olması fikrine yöneltilen bu itirazı⁸⁹ Nazzâm, Ka’bî, Câhız ve Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât gibi Mu’tezile âlimleri, iradenin murad ile aynı olduğu şeklindeki görüşle aşmaya çalışmışlardır. Onlar bu yaklaşım neticesinde Allah’ın kendi fiilleriyle ilgili iradesini ilim şeklinde yorumlamış ve bir bakıma irade sıfatını reddetmişlerdir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ise bütün sıfatları “âlimiyet” adını verdiği tek bir sığata irca ederek filozoflar gibi düşünmüştür.⁹⁰ Diğer taraftan Basralı Mu’tezile bilginlerinin bu problemi çözmek için bulduğu formül ise Allah’ın mahalli bulunmayan irade sıfatıyla mürid olmasıdır. Allah bir fiili yaratmak istediği zaman hâdis bir irade ile diler. Böylece irade ile murad arasına zamanın girmesine de gerek kalmaz. Sünnî kelâmcılara gelince onlar bu problemi irade sıfatı ile irade edilen nesnelere arasına “taalluk” kavramını koyarak aşmaya çalışmışlardır. Buna göre irade ezeli olmasına karşın tek tek fiillerle ilişkisi zaman içinde bir taalluktan ibarettir. Böylece ezeli irade yaratılmış fiilden hem zat hem de mahiyet bakımından farklı olmaktadır.⁹¹

⁸⁵ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 182.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2/222.

⁸⁷ Halife Keskin, “İslam Kelâmında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 75-76.

⁸⁸ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütেকellimin fir-red ale’l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî (Tahran: Müessesese-i Pejuheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1387), 93.

⁸⁹ İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci’l-edille* 142, 220.

⁹⁰ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 261.

⁹¹ Keskin, “İslâm Kelâmında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”, 77-78.

Sünnî kelâmcılarının kabul ettiği bu yaklaşımda Allah ezeli iradesiyle eşyaların belli zamanlardaki varlığını ezelde irade ederken, irade edilenler hiçbir değişiklik olmadan, O'nun ezelde dilediği kadere uygun olarak tahsis edilen zamanlarda vücut bulup ortaya çıkacaktır.⁹² Kadîm iradenin murada taalluku belli bir zamanda gerçekleşir, bu zaman ise içinde muradın varlığa geldiği vakitten ibarettir.⁹³ Böylelikle ezeli irade tek, muradlar ise çok olmakta ve ezeli iradeden farklı fiiller ortaya çıkabilmektedir.

Bu konudaki eleştirilerini daha çok Eş'arîlere yönelten İslam felsefecilerine göre ise Allah'ın bilgisi, objesini ve nesnesini hemen var kılan bir bilgi olduğu için O'nda bir sıfatın potansiyel anlamda bulunması imkânsızdır. Bu noktada sudûrun ilkesi Tanrı'nın bilgisi olup O'nun bilgisi ve iradesi nihai anlamda zatına indirgenir. Böylece O'nun bilmesi ile irade etmesi arasına herhangi bir zamansal aralık girmez.⁹⁴ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık söz konusu olduğu zaman kuvve halinde bulunan hiçbir sıfatın olamayacağını şu sözleriyle anlatır: “Zorunlu Varlık'ın suretleri kabul eden maddî bir sebebinin bulunmadığı sabit olduğuna göre O'nun için hiçbir şey kuvve halinde değildir ve O'nun (ileride ortaya çıkması beklenen) bir sıfatı da bulunmamaktadır. Aksine O bilfiil yetkin olarak vardır.”⁹⁵ Yine İbn Sînâ bu tür bir sıfat anlayışına fâilînin zatı dışında fiillerinin meydana gelemeyeceği görüşüyle itirazda bulunur. Nitekim fiilin çıktığı şey, kendisi dışında başka bir şeydir ve ondan da başka bir şey çıkar. Bu durumda iki farklı durum ve iki farklı yön ortaya çıkar. Bu sebeple el-Evvel'den sadece basit bir fiilin çıkması gerekmektedir. Bu basit fiil de O'nun için lazım bir fiildir. O fiilde herhangi bir birliklik de iki farklı durum da söz konusu değildir.⁹⁶

İbn Sînâ, kelâmcıları da dâhil ettiği genel halk topluluğunun Allah'ın iradesi konusunda gaflet içinde olduklarını, onların kudret sahibi varlığın dilediği zaman fiilde bulunduğu, dilediği zaman da fiilde bulunmadığı görüşünü savunduklarını belirtir. Oysa İbn Sînâ'ya göre “Zorunlu Varlık'ın iradesi bizdeki irade gibi değildir. Zorunlu Varlık'taki irade aklın bizzat kendisidir. Çünkü böyle düşünülmezse O'nda imkân durumu ortaya çıkar ki, Zorunlu Varlık bundan münezzehtir.”⁹⁷

Eserinde Eş'arîleri sık sık eleştiren İbn Rüşd ise Allah'ın yarattığı şeyleri kadîm bir iradeyle dilemesi görüşünün bidat olduğunu, halk açısından anlaşılır olmadığı gibi âlimleri de ikna etmediğini söyler. Ona göre en uygun olan “Allah bir şeyin olmasını o şey vaki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez” denilmesidir. Kur'an'daki “*Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözüümüz; sadece 'ol' dememizden ibarettir. O da hemen oluverir*”⁹⁸ ayetini de böyle anlamak gerekir.⁹⁹

⁹² Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 1/231; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 359.

⁹³ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille* 220.

⁹⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 150.

⁹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 311.

⁹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 48.

⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 33.

⁹⁸ en-Nahl 16/40.

⁹⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, 71-72.

İbn Rüşd'e göre kadîm ve ezeli bir fâilden hadis bir fiil meydana gelemez. Bu sebeple Eş'arî kelâmcılarının savunduğu "hâdis fiil kadîm irade ile vaki olur" sözü ona göre yanlıştır. Çünkü irade mefule taalluk eden fiilden başka bir şeydir. Meful hâdis olduğu zaman onun icadıyla ilgili olan fiilin de hadis olması gerekir. Ona göre "hadis bir şey kadîm bir iradeden meydana gelebilir" sözü kabul edilse bile kadîm bir fiilden hadis bir şeyin vasıtasız olarak varlığa gelmesi mümkün değildir.¹⁰⁰

4. İradenin Zamansallığı ve Yoktan Yaratma

Kelâmcılara göre âlemde var olan her şey hâdistir. Hâdis varlıklar ise var olabilmek için bir yaratma zamanına ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla irade, bu mümkün varlıkların vaktini tayin ve tahsis eden bir sıfattır.¹⁰¹ Bu yaklaşım temelde Allah'ın âlemi yaratmayı sonraya bıraktığı, irade sıfatı sayesinde belli bir zaman diliminin Allah ile diğer varlıklar arasını ayırdığı düşüncesine dayanmaktadır.

Kelâm bilginleri nazarında Allah, âlem ve zamandan önce iken filozoflara göre Allah ile O'nun zatından taşan varlık arasında bir zaman boşluğu söz konusu değildir. O'nun bir şeyi düşünmesi, o şeyin hemen meydana gelmesini gerekli kıldığı için âlem Allah ile birlikte hep vardır. Ay üstü âlemle ay altı âlem arasına keskin bir sınır çizen filozoflara göre ay altı âlem yaratılmış olmakla beraber ay üstü âlem ezeldir, üzerinden bilkuvve ve zaman geçmemiş olup varlıkları zorunludur. Bu sebeple kelâmcıların kabul ettiği gibi iradenin yaratma zamanını tahsisi, Allah'ın varlık vermesine bir başlangıç tayin etmekte ve bu başlangıçtan önce O'nun zatına eylemsizlik (ta'til) nispeti söz konusu olmaktadır. Allah'ın bir şeyin varlığını irade etmezken sonradan irade etmesi bir durumdan başka bir duruma geçtiği (tegayyür) sorununu da beraberinde getirmektedir.¹⁰² Mesela Allah'ın âlemi yaratmadan bir veya birkaç yıl önce yaratmaya kâdir olduğu halde bekleyip yaratmaması, sonradan yarattığını gösterir. Oysa Tanrı'nın kudretinin de bir sonu yoktur. Bu durumda bekleme süresi ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Sonlu olsaydı, yaratıcının varlığı da sonlu olurdu. Sonsuz olursa, o takdirde içinde sayıca sonsuz imkânların bulunduğu sürenin sona ermesi gerekecektir. Bütün bunları Zorunlu Varlık için imkânsız gören filozoflar ilahî iradeyle olan ilişkileri açısından bütün zamanları eşit kabul ederek belli bir zamanın önceki veya sonraki zamanlardan ayrılmasının mümkün olmadığını düşünmüşlerdir.¹⁰³

Fârâbî'ye göre Allah'ın bilgisi küllî ve zaman üstü olup onun hakkında geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkün varlıklar arasında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar söz konusu değildir. Zira Allah'ın kendi zatını bilmesi, her şeyi bilmesi ve varlığın meydana gelmesi için yeter sebep sayılmaktadır.¹⁰⁴ Ona göre fâil şayet bütün yönleriyle tam ve mükemmel bir illet veya fâil ise bu fâil ya ezeli olarak harekette bulunmalı veya ebedî olarak harekette bulunmamalıdır. Zira Tanrı ezelde olmayan bazı nitelikler-

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci'l-edille*, 142.

¹⁰¹ Cürcânî, "İrade", 73.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/224.

¹⁰³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 60.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/155.

le bilmeye, dilemeye ve hareket etmeye başlarsa, bu bizi O'nun bütün yönleriyle mükemmel olmadığı gibi bir sonuca götürecektir.¹⁰⁵

“Allah dilerse yapar, dilemezse yapmaz” sözünün şartlı bir önerme olduğunu belirten İbn Sînâ, bu ifadenin “Allah dilerse ezelden beri yapar, dilemezse hiçbir zaman yapmaz” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre kelâmcılar, Allah'a ezelde hem kudret hem irade sıfatı nispet etmişler, fakat bu önermenin ilk kısmı olan “Allah dilerse” sözünü “Allah ezelde diler, ancak bir müddet sonra yapar” şeklinde yorumlayarak büyük bir çelişkiye düşmüşlerdir. Kelâmcıların buradaki hatası âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmelerine dayanmaktadır.¹⁰⁶

Gazzâlî, “Allah âlemi sonradan yaratmayı irade ettiyse, âlem niçin var olduğundan daha önce var olmamıştır? sorusunun filozofların en kafa karıştırıcı ve cevaplanması en zor itirazı olduğunu söyler. İbn Rüşd de “yoktan yaratmada kelâm ve felsefede uzmanlaşmış kimselerin dahi kurtulamayacakları çözümü zor şüpheler ve çıkmazlar vardır”¹⁰⁷ şeklinde bir tespitte bulunur. Nitekim bu durum Allah'ın âlemi yaratmaktan âciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız oluşuna bağlanamaz. Böyle bir anlayış ezelinin âciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir. Daha önce Allah'ın bir amacı yoktu, sonradan ortaya çıktı da denilemez. Bu husus yaratmayla ilgili organların, önceden bulunmayıp sonradan var olmasına da bağlanamaz. O halde en doğru yaklaşım olarak O'nun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu durumda “O önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla, iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiş olur. O zaman da iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah ise yaratılmışlara mahal olmayacağından irade O'nun zatında meydana gelemez. Zatinin dışında meydana gelmiş olması ise O'nu irade sahibi kılmaz.”¹⁰⁸

Bu konudaki ihtilaf filozoflarla kelâmcıların hareket ve zaman kavramına yükledikleri anlamların farklılığından kaynaklanmaktadır. Kelâmcılara göre Allah'ın iradesinin belli bir zamanı tahsis edici özelliğinin olması zamanın mahiyetiyle alakalıdır. Şayet zaman feleklerin hareketine bağlıysa felekler yaratıldığı için zaman da muhdestir. Filozoflara göre ise zaman hareketin ölçüsü olup ezeldir. Feleklerinin hareketi ezeli olunca zaman da ezeli olmuş olur.¹⁰⁹ Filozofların hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanı zorunlu olarak kadîm saymaları, onları hareketin ve dolayısıyla âlemin yaratılmasının da ezeli ve sürekli olduğunu kabule sevk etmiş görünür. Kelâmcılara göre ise âlem yoklukla öncelenmiş olup zamanın da bir başlangıcı vardır. Bu bağlamda iki geleniğin hudûs kavramına verdikleri anlam da farklılaşır. Kelâmda hudûs yoktan yaratma anlamına gelirken İbn Sînâ ise muhdesin iki yönünün bulunduğunu söyler: İlki zatının kendisiyle var olduğu bir ilkesinin olması, diğeri ise zaman açısından bir başlangıcının olmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zaman yoktu, öncesinde ise yokluk vardı sözü böylece geçersiz olmaktadır. Çünkü zaman her halükârda vardır.¹¹⁰

¹⁰⁵ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 163.

¹⁰⁶ Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, 93-94.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille* 143.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 46-48. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 124.

¹⁰⁹ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, 162.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 218.

5. İradenin İleti Olarak Maslahat ve Hikmet

Eş'arî âlimleri Allah'ın irade ve fiillerinin herhangi bir maslahat ve illet sebebiyle iyi olduğu düşüncesini reddederek aklın, fiillerinin iyi veya kötü olması noktasında hiçbir hüküm koyma yetkisine sahip olmadığını savunmuşlardır.¹¹¹ Teftâzânî'nin ifadesiyle yırtıcı bir hayvandan kaçan kimsenin karşısındaki birbirine eşit iki yoldan birine sapsması nasıl sebepsizse Allah'ın fiilleri irade etmedeki durumu da aynıdır.¹¹² Bu konuda Gazzâlî, "imkân açısından âlemin varlığı ve yokluğu eşitse, iradenin niçin varlık yönünü tercih ettiği" sorusu karşısında ezeli olan hakkında "niçin" sorusunun sorulmayacağını söyleyerek adeta mezhebin görüşünü özetler.¹¹³ Kâdî Beyzâvî de iradenin bir amaca taalluk etmesinin Allah'ın zatıyla noksan olduğu ve başkasıyla kemale erdiği anlamına geleceğini söyleyerek iradenin illetlendirilmesine karşı çıkar.¹¹⁴ Dolayısıyla Eş'arîlere göre ilahî fiiller hem irade etme hem de yaratma bakımından hikmet ve sefeh gibi ahlakî değerlerle sınırlandırılmış değildir.

Mu'tezile'ye göre her ilahî fiilin bir ileti vardır. Duyulur dünyada nasıl illetsiz fiili işlemek abes ise Allah'ın ileti olmaksızın bir fiili işlemesi de aynı şekilde abes olur.¹¹⁵ Onların çoğuna göre irâde, "Allah'ın faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmesi"dir. Allah fiilin hikmet açısından vacip olduğunu bildiğinde onu yaratmayı irade eder, fiilin kabih olduğunu bildiğinde ise onu yaratmaz, bu da kerâhettir.¹¹⁶ Allah'ın âlemin yaratılışını belli bir vakte tahsis etmesi de âlemin bu vakitte vücut bulmasının maslahat (fayda) içerdiğini ve eğer başka bir vakitte vücut bulursa maslahatın olmayacağını bilmesinden dolayıdır. Zira biz bilemesek de Allah'ın fiillerinin bir maslahatı mutlaka vardır.¹¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, kişi ne yaptığını bildiği, yaptığı işte bir amacı olduğu ve şartlar yerine geldiği zaman ondan iradeli fiilin meydana geleceğini söyler. Bu sebeple her şeyi bilen Allah'ın amaçsız bir fiil yapması söz konusu olamaz.¹¹⁸ İbnü'l-Melâhimî'ye göre de Allah'ın fiillerinde kasıt olmadığını söylemek, Allah'ın iradesi olmadığı sonucunu doğurur.¹¹⁹

Mu'tezile âlimlerinin irade ile ilim arasında kurduğu bağa benzer bir yaklaşım İmam Mâtürîdî'de ortaya çıkar. Hikmet kavramının "bilgi" ile yakından alakalı olduğunu düşünen Mâtürîdî'ye göre her şeyi bilen bir yaratıcının fiillerinin hikmetten uzak kalması düşünülemez. Duyulur âlemde kişi hikmetsiz fiil işliyorsay bu onun bilgisizliğine

¹¹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 140- 143.

¹¹² Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 316.

¹¹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 62.

¹¹⁴ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 194.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 276.

¹¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 316, 543.

¹¹⁷ Mu'tezile'nin bu görüşünü şu şekilde somutlaştırmak mümkündür: Dünyaya özürlü olarak gelen birinin bu durumu Tanrı'nın hikmetine tâbidir. Bu kişinin hali, onun sağlam bir şekilde doğmasından daha iyidir ve biz bu iyiliğin ne olduğunu bilemeyiz. Bu durum o kimse için bir ceza değil, aksine bir ihsandır. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 464.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/48.

¹¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 92-93. Ayrıca bk. Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, 78-79.

işaret eder. Bu durum Allah için de geçerlidir. O'nun fiilleri hikmetten yoksun olamaz. O, ilahî fiillerin hikmete bağlı olarak ortaya çıkmasını da ilahî fiillerin irade ile meydana geldiğinin bir delili olduğunu söyler.¹²⁰

Özellikle Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcılarının Allah'ın iradesinin gerisinde hikmet gibi yönlendirici bir sebep kabul ederek iradeyi, Allah'ın iki fiilden birini faydaya ve hikmete göre seçmesi şeklindeki yorumları Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en çok itiraz ettiği konuların başında gelir. Varlığını Tanrı'dan alan bir şeyin hiçbir şekilde O'nun için sebep teşkil etmeyeceğini belirten Fârâbî, pek çok fiilin insanlardan birtakım gayeler sebebiyle zuhur etmesine karşın el-Evvel'in diğer şeyleri gaye edinmeyeceğini vurgular.¹²¹

Bu konudaki eleştirilerini daha çok Mu'tezile'ye yönelten İbn Sînâ, hem Allah'tan hem de göksel nefislerden farklı fiillerin çıkmayacağını belirtir. Nitekim fiillerin farklılaşması amaçların farklılaşması demektir.¹²² O, Allah'ın fiillerinde bir maksadın olamayacağını çeşitli sebeplere dayandırır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Bu sebeplerin ilki Tanrı'nın "Salt İyilik" ve "Cömert" olmasıdır. Bir şey ya karşılık bekleyerek ya da cömertlikten dolayı yapılır. Bir şeyi karşılığını bekleyerek yapmada bir istek ve niyet vardır. Cömertlik ise kendisi dışındakine herhangi bir niyet ve amaç olmadan iyiliği vermek, uygunluğu yaymaktır.¹²³ O'nun salt iyi olması varlıkların irade ile değil, bu iyilik ve cömertlik neticesinde O'nun zatından taşarak meydana gelmesini gerektirir. Bu anlamda bir şeyin tercihle değil, cömertliğinden karşılıksız taşması kemâlin sıfatıdır. Zorunlu Varlık, bir fiili yapmayı istememeli ve onu amaç edinmemelidir. Aksine fiil O'nun cömertliği sebebiyle kendiliğinden meydana gelmiş olmalıdır. İrade ederken bir sebebe bağlı kalmak insana özgüdür. Zorunlu Varlığın fiillerinin ise bir sebebe dayandırılması doğru değildir. İbn Sînâ'nın sisteminde "gaye" bir şeyin kendisi için meydana geldiği sebeptir. İlk gerçek olan Allah ise bir şeyi gaye edinmez, aksine her şey O'nun zatının kemalini izah içindir ve O'nun varlığına tâbi ve O'nun varlığından gelmektedir.¹²⁴ İbn Sînâ diğer taraftan Vâcibu'l-Vücûd'un zaten mevki itibarıyla aşağıda olan herhangi bir şeyi gaye edinmediğini düşünür. Allah kendisi için gaye rolü oynayabilecek aşağı bir şeyin araştırmasında da değildir. O hareket ve iradenin üstünde bir varlıktır.¹²⁵ Çünkü bir şey için var olması ve olmaması aynı derecede bulunan şey, Zorunlu Varlık için bir fayda olamaz. Bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi, meydana geldiği şey için daha üstün ise meydana gelen yararlıdır. İlk gerçek zati yetkin olandır ve hiçbir şeyden yararlanmaz. Ayrıca illetin ma'lûlüyle kemale ulaşması mümkün değildir. İlet kendisinden hoşnut olup onu bilse bile, ma'lûlü için herhangi bir fiili kastetmez.¹²⁶

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77, 123, 276-277.

¹²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 56.

¹²² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 200.

¹²³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 37, 208.

¹²⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 312; krş. a.mlf., *eş-Şifâ: Metafizik II*, 112.

¹²⁵ İbn Sînâ bu şekilde bir ifade ile yaratıcının iradesini saf dışı bırakarak Aristo tesirinden gelen bir düşüncenin takipçisi olmaktadır. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 76.

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 122, 142.

İbn Sînâ el-Evvel olan Tanrı'nın bütün nizamın ilkesi olan zatına âşık olduğunu, bu iyilik nizamının dolaylı olarak O'nun maşuku olduğunu düşünür. Fakat O, bir arzu-
dan dolayı bu düzene yönelmemekte, bu nizamdan etkilenip asla hiçbir şeye arzu
duymamakta ve hiçbir şeyi istememektedir. İşte bu, O'nun bir arzunun getirdiği eksik-
likten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.¹²⁷ Böylelikle İbn
Sînâ'ya göre kelâmcıların kabul ettikleri gibi “dilek” ve “istek” manası barındıran irade,
ancak bir ihtiyacın neticesi ortaya çıkar. Bu nedenle tam ve yetkin olan bir varlığa
irade sıfatı nispet edilemez. O halde İbn Sînâ “Zorunlu Varlık'ın iradesi, O'nun bilgisin-
den zat bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. Her-
hangi bir gayeyle ilgili olmayan bu irade, taşmanın kendisinden başka bir şey değildir
ve o da cömertliktir” sözüyle fiillerin irade ile değil, cömertlikten meydana geldiğini
vurgular.¹²⁸ Oysa İbnü'l-Melâhimî'ye göre yapılan iyilik bilinçli olmazsa fâil ne yaptığı-
nın ve neyi amaçladığının farkında olmayacaktır. Bu sebeple iyiliğin bir amaca göre
yapılması gerekmektedir. Bu sebeple Allah'a gerçekte cömertlik atfedilenler filozoflar
değil, Müslüman kelâmcılardır.¹²⁹

2- İradeyi zâtın kendisiyle özdeşleştiren İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan maksatlı ola-
rak meydana gelen her bir iradeli fiilin, O'nun zatında çokluk ve değişime yol açacağını
düşünür. Tanrı'nın fiilinde ise hiçbir şey, çokluğu gerektirecek şekilde ortaya çıkmaz.
İbn Sînâ bu konuda Tanrı'nın her fiili için ayrı ayrı iradeler kabul etmez, aksine kendi-
sinden zorunlu olarak meydana gelen fiilin (âlem) ezelde bir defada gerçekleştiğini
düşünür.¹³⁰ Aksi takdirde Zorunlu Varlık amaçtan yana etkilenecek, zâtı ile Zorunlu
Varlık olmayacaktır. Bu sebeple İbn Sînâ, Tanrı'nın iradesini şu sözüyle anlatır: “O
halde bilgi bakımından Tanrı'nın iradesi, kendi nefsinde söz konusu şeyin iyi ve güzel
olduğunu bilmesidir.”¹³¹ Sürekli değişen olayları zorunlu bir iradeye bağlamak, O'na
sonradan olan şeyleri izafe etmek anlamına gelir.¹³² İbn Sînâ böylelikle Tanrı'dan ancak
ilk aklın çıkabileceğini ima ederek O'nun zatından birden fazla fiilin meydana gelmeye-
ceğini savunur. Oysa kelâmda irade birden fazla imkânı gerekli kılmaktadır.

3- İbn Sînâ son olarak iradede kasıt ve amaç gözetmenin insana özgü bir durum
olduğunu belirtir. Örneğin insan tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirirken onun var olması
için “kasıt, hareket ve irade” sıralamasıyla hareket eder. Zorunlu Varlık ise varlıktaki
iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akleder. Varlıktaki iyilik düzenini ak-
letmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve O'nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek
en üstün tarzda nasıl meydana geleceğini akletmesini gerektirir. O'nun katında akledi-
lir hakikat bilgi, kudret ve iradeyi içine alır.¹³³ İbn Sînâ insanın fiillerinin bilgi, zan veya
tahayyülle ortaya çıktığını söyler. Zan ve hayalden hareketle ortaya çıkan fiiller ancak

¹²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 109.

¹²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113.

¹²⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 104.

¹³⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 101.

¹³¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26-29, 38.

¹³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113.

¹³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 147.

amaç dolayısıyla meydana gelir. Zorunlu Varlığın fiillerinin ona göre zanla ve hayalle ortaya çıkmadığının en önemli göstergesi amaç barındırmamasıdır.¹³⁴

İnsan bir şeyi irade edip onu istediğinde ona karşı istek ve arzu kuvvetlenir, o şey karşı muhtaç durumda olur, onu zâtı dolayısıyla değil, şehvet ve lezzet duyarak irade eder. Zorunlu Varlık ise bir şeyi irade ettiği zaman herhangi bir şevk duymaz, kendisine uygun gelen şeyi bilip de onu arzulayıp sonra da elde edilmesini beklemes. Amaç ve niyet de ancak şevk ile olabilecek bir durumdur. Varlıkların Zorunlu Varlık tarafından irade edilmesi amaca yönelik değil, O'nun zâtı dolayısıyladır.¹³⁵

İbn Sînâ bu görüşleriyle insandaki fiilin amaç içeren irade neticesinde gerçekleştiğini, Zorunlu Varlık'ta ise ilim varken iradeye ihtiyaç duyulmayacağını savunur. Diğer taraftan o, iradeyi kelâmcıların kabul ettiği gibi sıfat olarak değil, harici ve dâhili pek çok unsurun katılımıyla ortaya çıkan psikobiyolojik bir süreç olarak değerlendirmiştir.¹³⁶

Sonuç

Kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen ilahî irade anlayışı ile büyük ölçüde Yeni Eflâtunculuğun etkisindeki İslâm filozoflarının irade görüşü, adeta her iki düşünce sisteminin tanrı tasavvurunun bir yansıması konumundadır. Kelâmda evreni yokken yaratan “fâil-i muhtâr” tanrı fikri, gerek yaratmanın başlangıcını tayin etme hususunda, gerekse daha sonra gelen tek tek nesne ve olayların yaratılmasında zamanı belirleyecek ve farklı ihtimaller içerisinde tercihte bulunacak bir irade sıfatını zorunlu kılmaktadır. Plotinus'un sudûrcu kozmolojisini takip eden Meşşâî filozofların “illet-i ûlâ” tanrı anlayışlarında ise tercih ve tahsiste bulunma anlamında bir iradeden söz etmek oldukça güçtür. Bu ayrışma hiç şüphesiz âlemin mümkün ve yaratılmış olmasına yüklenen anlam farkından kaynaklanmaktadır. Sünnî kelâmcılar ve Basralı Mu'tezilîler âlemin hâdis-mümkün olduğunu söylerken hem onun zamansal bakımdan sonradanlığını hem de seçme ve belirleme fiiline konu teşkil edecek biçimde sonsuz olasılık ve korelasyonlar içerdiğini vurgulamışlardır. Burada kaçınılmaz bir biçimde ilahî iradenin rolü önem kazanmakta ve şu an var olan her şeyin, nasılsa öyle oluşunu iradeye borçlu bulunduğu görülmektedir. Kelâmî tabirle söylersek tercihin varlığı müreccih zorunlu kılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler ise ezelf-mümkün kategorisinde ele aldıkları ilk yaratılanları (ay üstü âlem) zaman üstü, kendi kategorisinde biricik ve alternatifsiz varlıklar olarak tasarlamışlardır. Tanrı'dan sadece ilk aklın neşet etmesi ve onun da tanrısal bir taşmanın tüm yetkinliklerini üzerinde taşıması, doğal olarak iradeye ve onun tercihte bulunacağı başka alternatif evrenlere kapıyı tümüyle kapatmış görünmektedir. Bir diğer ifadeyle şu an var olan her şey mutlaka öyle olması en uygun şekil ve vakitte bulunduğu için öylece vardır. Söz konusu metafizik nedenselliğin zorunlu

¹³⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 27.

¹³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26-29, 38.

¹³⁶ Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlahî İrade Kurgusu Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 30.

sonucu olan yaratılmışlar, tam da bu sebeple filozoflara oldukça beşerî görünen irade ve onun doğuracağı keyfiliğe bu evrende yer olmadığını bize söylemektedir.

İradenin ezeli oluşunun irade edilenin de ezeli olmasını gerektireceği konusunda yapılan itiraz, kelâmcıların Allah'a nispet ettiği bütün sıfatlar için geçerli olup bu husus onların "taalluk" kavramıyla aşmaya çalıştıkları önemli bir problemdir. Felsefeciler açısından ise Tanrı'nın cömert ve salt iyi olan zatından ezelde tek bir şeyin taşmış olması, O'nun kendi bilgisi dışında başka hâdis maksatlara yönelmekten alı koyar. Ancak meseleye tersten bakıldığında Tanrı'nın ilimle özdeşleşen iradesinden zorunlu olarak tek bir muradın meydana gelmesi ay altı evrendeki tikel varlıklarla O'nun iradesini ilişkilendirmeyi sorunlu hale getirmektedir. Bu sorunun çözümü tıpkı ilk akıl gibi evrendeki tüm tikel şeylerin de teselsülen O'ndan taşmış olmaları bakımından en mükemmel biçimde yaratılmaları dolayısıyla başka bir tercihe ihtiyaç duymamalarıyla açıklanabilir. Allah'ın en iyiyi (aslâh) yaratması gerektiği fikrini benimseyen Bağdat Mu'tezilesi bilginlerinin de tıpkı filozoflar gibi iradeyi ilme indirgemeleri benzer bir ahlak anlayışının aynı sonucu doğurduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hâlbuki ilahî fiillerin maksat ve illetten uzak olduğunu savunan Eş'arîler ile Allah'ın fayda veya hikmeti gözettiğini (salah) düşünen Mu'tezile ve Mâtürîdîler evrenin matematiksel bir zorunluluğun değil, her aşamada benzerler arasından yapılmış bilinçli bir tercihin ürünü olduğunu kabul etmektedir.

İlahî iradenin asıl etkin olduğu ilk akıl veya ay üstü evrenin mücib bi'z-zât olan Tanrı'nın zorunlu sonucu varlık kazandığı düşünülürse, böylesi bir kozmolojik düzende seçme hürriyeti anlamına gelen iradeden söz etmenin anlamsızlığı açıktır. Bu açıklığa rağmen İslâm filozoflarının metinlerinde Allah'ın iradesinden bahsetmelerini sırf şeriatın diline öykünme veya bir tür düşünce takıyyesinden ibaret görmek hatalı olacaktır. Görüldüğü kadarıyla kelâmcıların şâhitten hareket eden kavramlaştırmasında "seçme" ve "belirleme" anlamında bir sıfat/fiil olarak tanımlanan irade terimi, felsefecilerin insana kıyasla anlaşılması mümkün olmayan tanrı tasavvuru bağlamına "iç huzuru", "rıza" ve "göntüllülük" gibi psikolojik bir hale karşılık gelmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlahî İrade Kurgusu -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 1997.
- Âlûsî, Hüsâmeddin. *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*. Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1967.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". *İslâmî Araştırmalar* 14/1 (2001), 171-181.
- Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 275-292.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî. Sevvid Serif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Erdemci, Cemalettin. "Proclus'un Âlemin Kudemine İlişkin Delilleri Üzerine". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 /9 (2006), 153-170.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabbalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Risâle fi İstihsânî'l-havz fi İlmi'l-kelem*. thk. Muhammed es-Seyyid Celyend. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2013.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ü'l-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Medînetü'l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr. "Uyûnü'l-mesâil". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. M. Cüneyt Kaya. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd: İtikâdda Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Feriât. İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüis Yayınları, 2018.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-araz*. thk. Sâmi Nasr Lütf - Faysal Budeyr Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid el-Kurtubî. *el-Keşf an minhâci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. "er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâtî'n-nübüvve". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. M. Cüneyt Kaya. 306-323. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *et-Ta'lîkât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd el-Hârizmî. *Tuhfetü'l-mütেকellimin fi'r-red ale'l-felâsife*. thk. Hasan Ensârî. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1387.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebüvvât ve'l-Mu'cizât*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 15. Cilt. Kahire, y.y., ts.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kade: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 31-60.
- Karadaş, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimirâr, Hudûs-i Dâim-". *Usûl: İslam Araştırmaları* 8 (2007), 7-22.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Keskin, Halife. "İslam Kelâmında İlahî Sifatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 69-91.
- Kutluer, İlhan. "İllyiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Meymûn, Musa b. *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Neseî, Ebü'l-Mu'în. *Tebîrâtü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay - Ş. Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal: Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Eserleri*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-din: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şenel, Cahid. "Yeni, Eflatunculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Makâsîdül-keîlâm fî 'Akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Turhan, Kasım. "İnayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tûsî, Alâaddin Ali. *Tehâfütü'l-felâsife: Kitâbu'z-Zuhr*. çev. Recep Duran. İstanbul: Hece Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 251-274.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Adudüddîn el-İcî'nin Bilgi Teorisi

Mehmet Akif Ceyhan

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (ROR ID: 05ryemn72)
İslâmi İlimler Fakültesi, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences
Department of Kalam and History of Islamic Sects

Ankara, Turkey

mehmetakif.ceyhan@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8709-3833

Aḍud al-Dīn al-Ījī's Theory of Knowledge

Abstract

Knowledge is one of the most important subjects of the science of Kalām. The issue of “knowledge” plays a key role in the knowledge and determination of the principles of Islamic faith and in the efforts to prove what is required to be believed. The systems and methodologies of each Kalām School are shaped within the framework of the knowledge understanding of that Kalām School. The approach of the Kalām schools to theological issues and their provision of judgments are determined by reaching the truth (haqīqah) knowledge, what they accept as knowledge and what they do not accept. For this reason, the subject of knowledge takes its primary place in the works written on the Kalām. This situation put forth the importance of knowledge in the Kalām.

Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355), one of the predecessors (muta'akhhirūn) Ash'arī theologians, is one of the Kalām scholar dealing with and clarifying the subject of knowledge. Al-Ījī is considered one of the leading figures of the post- Gazzālī Philosophical Kalām. Al-Ījī, who devoted his work Kitāb al-Mawāqif to creating his own Kalām methodology and striving to determine a method in theological (Kalām) issues, allocated the introduction of this work to the subject of knowledge. Al-Ījī, who tries to produce a ultimate theory of knowledge by taking advantage of the classical Ash'arī tradition on knowledge, tried to form his own theory by revealing past mistakes and deficiencies in knowledge. It can be said that the Kalām started with knowledge. However, it is known that there is no consensus among theologians about the definition of knowledge. While Mu'tazilī scholars argue that knowledge is a belief, Ash'arī scholars argue that knowledge is an adjective (*sifat*), whereas Islamic philosophers claim that knowledge is a intellectual entity. Al-Ījī accepts that knowledge is an adjective. According to Al-Ījī, knowledge is the relation/relative of the knowing to the known in a situation. In other words, knowledge is an adjective that exists and attaches itself to something. This adjective distinguishes itself from other information where it exists. In doing so, carried out in a manner based on tradition, not depending on a cause – effect relationship.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Akif Ceyhan).

Geliş/Received: 22 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 14 Mart/March 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Mehmet Akif Ceyhan, “Adudüddîn el-İcî'nin Bilgi Teorisi = Aḍud al-Dīn al-Ījī's Theory of Knowledge”, *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 145-166. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.844941>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Al-Îjî maintains that it is possible to obtain absolute knowledge. The classification of knowledge made by kalâmists in order to obtain absolute knowledge will help to understand what knowledge is. The kalâmists divided knowledge into eternal and hâdith knowledge and stated that the eternal knowledge is the knowledge of Allah and the hâdith knowledge is the knowledge of the created ones. On the other hand, al-Îjî constitutes his theory of knowledge based on hâdith knowledge. Because the eternal knowledge is the knowledge of Allah, there is no necessity and acquirement. According to al-Îjî, “hâdith knowledge” is divided into two parts as “darûrî/necessary knowledge” and “kasbî/acquired knowledge”. Al-Îjî, who makes extensive statements about necessary knowledge, does not enter detailed explanations about the acquired knowledge and expresses that the knowledge is only possible with the observing, and provides nazârî (theoretical) knowledge in the majority of his work as a equivalent to “darûrî knowledge”.

Adhering to this classification on knowledge made by the theologians before him, al-Îjî has applied the definition of knowledge -he put forward in the final analysis- to darûrî knowledge and nazârî knowledge. According to him, due to the existential/ontological structure of human beings, darûrî knowledge is the knowledge brought from birth, that is, adjectives of human. Acquiring darûrî knowledge is not within the power of man. On the other hand, nazârî knowledge depends entirely on the power of man. It is the knowledge that a person obtains through evidence by using some means. Nazârî knowledge is an adjective of people having intellectual ability and using their intellectual faculties.

In this paper, Ağud al-Dîn al-Îjî's description of knowledge and his approach to types of knowledge within the framework of this description will be discussed and his knowledge theory will be examined in detail.

Keywords

Kalâm, Knowledge, ‘Ağud al-Dîn al-Îjî, Kitâb al-Mawâqif, Đarûrî Knowledge, Nazârî Knowledge

Adudüddîn el-Îcî'nin Bilgi Teorisi

Öz

Kelâm ilminin en önemli meselelerinin başında bilgi konusu gelmektedir. İslam inanç esaslarının bilinmesinde ve belirlenmesinde, iman edilmesi gerekli olan hususlarla ilgili delillendirme ve ispatlama çabalarında bilgi konusu kilit rol oynamaktadır. Her bir kelâm ekolünün sistem ve metodolojisi, o kelâm ekolünün bilgi anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Kelâm ekollerinin kelâmî konulara yaklaşımı ve hüküm ortaya koymaları, doğru bilgiye ulaşma ve neyi bilgi olarak kabul edip, neyi kabul etmediklerine göre belirlenmektedir. Bu sebeple bilgi konusu, kelâm ilmine dâir yazılan eserlerde öncelikli yerini almaktadır. Bu durum, bilgi konusunun kelâm ilmindeki önemini ortaya koymaktadır.

Bilgi konusunu detaylı olarak ele alan ve konuya açıklık getiren kelâmcılardan birisi de müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî'dir (öl. 756/1355). Îcî, Gazzâlî sonrası felsefî kelâmının önde gelen sîmâlarından kabul edilmektedir. *Kitâbu'l-Mevâkıf* adlı eserini kendi kelâm metodolojisini oluşturmaya ayıran ve kelâmî konularda bir usûl belirleme gayreti içerisinde olan Îcî, söz konusu eserinin girişini bilgi konusuna ayırmıştır. Klasik Eş'arî geleneğin bilgi konusundaki bakiyesinden faydalanarak nihâî bir bilgi teorisi üretmeye çalışan Îcî, bilgi konusunda geçmişten gelen yanlışlıkları ve eksiklikleri de ortaya koyarak kendi teorisini oluşturmaya çalışmaktadır.

Kelâm ilminin bilgi ile başladığı söylenebilir. Ancak bilginin tanımı konusunda kelâmcılar arasında bir konsensüsün bulunmadığı bilinmektedir. Mutezilî âlimler bilginin itikad olduğunu savunurken, Eş'arî âlimler bilginin sıfat olduğunu savunmakta, buna mukabil İslam filozofları ise bilginin zihni bir varlık olduğunu iddia etmektedirler. Îcî ise, bilginin bir sıfat olduğunu kabul etmektedir. Îcî'ye göre bilgi, bir mahalde bilen bilene taalluku/nispetidir. Yani bilgi, var olan ve bir şeye taalluk eden

bir sıfattır. Bu sıfat, var olduğu yerde kendisini diğer bilgilerden ayırmaktadır. Bunu yaparken de bir sebep – sonuç ilişkisine bağlı olarak değil, âdete dayalı bir şekilde gerçekleştirmektedir.

İcî, kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Kesin bilgiye ulaşmak için kelimacılar arasında yapılan bilgi tasnifleri bilginin ne olduğunu anlamak bakımından yardımcı olacaktır. Kelamcılar, bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırmışlar, kadim bilginin Allah'ın bilgisi, hâdis bilginin ise yaratılmışların bilgisi olduğunu ifade etmişlerdir. İcî ise bilgi teorisini hâdis bilgi üzerinden oluşturmaktadır. Çünkü kadîm bilginin Allah'ın bilgisi olması nedeniyle onda bir zorunluluk ve kesb düşünülemez. İcî'ye göre hâdis bilgi zaruri bilgi ve kesbî bilgi olarak iki kısma ayrılmaktadır. Zorunlu bilgi ile ilgili olarak geniş açıklamalar yapan İcî, kesbî bilgi ile ilgili olarak detaylı açıklamaya girmez ve kesbî bilginin ancak nazar ile mümkün olduğunu ifade ederek eserinin büyük bölümünde zarurî bilginin mukabili olarak nazarî bilgiye yer vermektedir.

İcî, bilgi konusunda kendisinden evvel kelimacıların yapmış olduğu bu tasnife bağlı kalarak, son tahlilde ortaya koymuş olduğu bilgi tanımını zorunlu bilgi ve nazarî bilgiye tatbik etmiştir. Ona göre zorunlu bilgiler, insanın varlıksal/ontolojik yapısı gereği doğuştan getirdiği bilgilerdir, yani insanın sıfatlarıdır. Zorunlu bilgilerin elde edilmesi, insanın kudretinde değildir. Nazarî bilgiler ise, tamamen insanın kudretine bağlıdır. İnsanın bazı vasitalara başvurarak delillendirme suretiyle elde ettiği bilgilerdir. Nazarî bilgiler, akıl yetisine sahip, akli melekelerini kullanan insanların bir sıfattır.

Bu çalışmada, Adudüddin el-İcî'nin bilgi tarifi ile bu tarif çerçevesinde bilgi türleri ele alınacak ve onun bilgi teorisi detaylı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Bilgi, Adudüddin el-İcî, Kitâbu'l-Mevâkıf, Zarûrî Bilgi, Nazarî Bilgi

Giriş

Adudüddin el-İcî, 7./13. yüzyılın sonlarında 680/1281 yılında Şiraz yakınlarında İc şehrinde dünyaya gelmiş ve 14. yüzyıl İslâm düşünce geleneğine vefât ettiği 756/1355 tarihine kadar Eş'arî kelâmcısı olarak pek çok eser ile katkıda bulunmuş müteahhirûn döneminin önde gelen kelâm âlimlerinden biridir. Kelâmın yanında tefsir, ahlâk ve belâgat gibi pek çok alanda da önemli eserler kaleme almıştır. İcî'nin eserlerine, öğrencileri ve başka âlimler tarafından şerhler ve bu şerhlere de pek çok hâşiyeler yazılmış olması, onun kaleme aldığı eserlerin ve görüşlerinin kelâmcılar arasında büyük rağbet gördüğünü göstermektedir.¹

İlk dönem akâid metinlerini tahkik metodunu kullanarak yorumlayan ve kendisinden sonra yazılan şerhlere ana metin teşkil eden eserleri ile kelâm geleneğinde önemli bir yeri bulunan İcî'nin, müteahhirûn dönemi kelâmcılarının sıklıkla üzerinde durduğu bilgi ve varlık konusunu kelâm anlayışının temeli olarak gördüğü eserlerinden anlaşılmaktadır. Bu sebeptendir ki İcî, fûrû eserlerin yerine, asıl ihtiyaç duyulan alanın metodoloji, yani usûl ile ilgili eksiklikler olduğunu düşünerek bu yönde eserler telif etmiştir.² İcî'nin kelâm ilmine dâir en önemli eserlerinden biri olarak görülen *Kitâbu'l-Mevâkıf*, kelâm geleneğindeki bütün meseleleri ihtiva eden sistematik bir eserdir.³

¹ Ömer Türker, “Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 299.

² Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin Kâdî Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 36; Feyza Ceyhan Çoştu, “Adudüddin el-İcî (1355)”, *Müslümanların Engizisyonu - II, Ölümcül Kovuşturmalar / Mihneler*, ed. Mehmet Azimli (İstanbul: İlimyurdu Yay., 2020), 70.

³ Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al- İcî* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966), 7.

Adudüddîn el-Îcî'nin görüşlerinin ortaya konulması ve anlaşılması amacıyla ülkemizde farklı çalışmalar yapılmakla birlikte, onun bilgi anlayışını ortaya koyan müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Genellikle el-Îcî'nin *Kitâbu'l-Mevâkıf*, *el-‘Akâ'idü'l-‘Adudiyye*,⁴ *Cevâhirü'l-kelâm*,⁵ *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*⁶ ve *el-Ahlâku'l-‘Adudiyye* adlı eseri üzerine yazılan şerhler⁷ ile ilgili yapılan çalışmalar, Îcî'nin kelâm ilminin yanında tefsir, felsefe ve ahlak konularında da yetkin eserler ortaya koyduğunu göstermektedir. Son yıllarda Îcî hakkında farklı disiplinler yürütülen akademik çalışmalar ise, onun görüşlerinin günümüz insanı ile buluşturulması açısından önem arz etmektedir.⁸

İslâm inanç esaslarının belirlenmesinde zan ifade eden ve şüphe doğuran ispatlanmamış bilgilere güvenilmeyerek, kat'î deliller ile ortaya konmuş sağlam ve kesin bilgilere erişme zorunluluğu, kelâm ilmi açısından bilgi konusunu önemli ve ayrıcalıklı bir hale getirmektedir. Kelâm ilmine dâir kaleme alınan ve günümüze kadar ulaşan eserlerin büyük bir bölümünde ilk ve öncelikli olarak ele alınan konu bilgi konusudur. Bu anlamda kelâm ilminin bilgi ile başladığı söylenebilir. Kelâm ilminde bilginin sağlam bir temele dayandırılması gerekmektedir.⁹ Bilgi konusu, kelâm ekollerinin metodolojilerini anlamada anahtar bir rol oynamaktadır. Klasik kaynaklarımızda *esbâbü'l-ilm* başlığı altında ele alınan, ancak güncel kelâm eserlerinde ise bilgi edinme yolları veya bilginin kaynakları başlığıyla ortaya konulan bilgiye ulaşma araçlarına/bilginin sebeplerine kelâm ekollerinin verdikleri değer, ilgili kelâm ekolünün metodolojisini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Kelâm ilminin ortaya çıktığı dönemlerden bugüne her kelâm ekolünün ve kelim sistemleri içerisinde hemen hemen her bir kelâmcının, birbirinden ayrı bilgi tarifleri yaptıkları bilinmektedir. Hicri 4. yüzyılın ortalarında vefat eden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, eserinde¹⁰ müstakil bir başlık altında bilgi konusunu ele almış ve kendisinden sonra yazılan eserlere örnek teşkil etmiştir. Bu husus, Mâtürîdî'den önce kelâmcıların bilgi konusu ile ilgilenmedikleri anlamını taşımamakta, ancak Mâtürîdî öncesi kelâm ilminde müstakillen

⁴ Ebu'l-Fadl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Akâ'idü'l-Adudiyye*, thk. Nizâr Cümâdî (Beirut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 2011).

⁵ Ebu'l-Fadl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm*, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde, nşr. Abû'l-Alâ Affî (Kahire: 1934).

⁶ Ebu'l-Fadl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, No. 134, 135).

⁷ Alâüddîn el-Kâzerünî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014); İsmail Müfîd İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014).

⁸ bk. Eşref Altaş (ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 1-670; Nedim Yılmaz, *Adudüddin el-Îcî ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989); Hüsrev Kastacı, *Tarihi Süreçte Kelâmî Yaklaşımlar - Adudüddin el-Îcî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî Örnekleri* (İstanbul: Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Resul Karakaya, *Adudu'd-din el-Îcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

⁹ Mustafa Selim Yılmaz, "Kelâm ilminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (2018), 205.

¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 9-17.

konunun ele alınmadığını, kelâm ilmîne dâir eserlerde yeri geldikçe parça parça bilgi konusuna değinildiğini göstermektedir.¹¹

Kelâm ilminde bilgi konusu üzerinde ilk olarak görüşlerini ortaya koyanların Mu'tezilî kelâmcıları olduğu söylenebilir. İmâm Eş'arî'nin (öl. 330/941) Mu'tezilî görüşlerden ayrıldıktan sonra te'lif ettiği eserlerde Mu'tezile kelâmcılarının bilgi anlayışlarına itiraz ettiği görülmektedir.¹² Bu durum, bilginin tarifi üzerinde kelâmcılar açısından bir konsensusün oluşmadığını ve kelâmcıların bilgiye farklı anlamlar ve yükümlülükler yüklediklerini ortaya koymaktadır.

İslâm kelâmcılarının ilk dönemlerden itibaren bilginin mahiyetine ve tanımına yönelik ortaya koyduğu görüşlerinde İcî'nin tespit ettiği eksiklikler, onu yeniden bilgiyi tanımlamaya sevk etmiştir. Çalışmamızın ana konusunu ihtiva eden İcî'nin bilgi teorisine geçmeden önce, onun yaşadığı döneme kadar farklı kelâm ekollerince yapılan bilgi tariflerine yer vermek ve İcî'nin gözüyle bu tarifleri bir eleştiriye tabi tutmak gerekmektedir. Daha sonrasında ise, İcî'nin bilgi tarifi ortaya konacaktır.

1. Bilgi Tanımı

Bilgi'nin tanımlanması problemi, sadece kelâm ilminin değil felsefenin de başlıca problemlerinden biridir. Kelâmcılar açısından bu problemin zorluğu, yapılacak tarifi insanın bilgisinin yanında Allah'ın bilgisini de içermesi zaruretinden doğmaktadır. İcî öncesi kelâmcıların birbirlerinden farklı bilgi tarifleri üzerinde durmalarının temel sebebi, bu zorluğu aşma çabasından başka bir şey değildir. İlk olarak Mu'tezile kelâmcılarının bilgiyi İtikâd¹³ olarak tanımlamaları, daha sonrasında ise Eş'arî¹⁴ ve Mâtürîdî¹⁵ kelâmcılarının buna bir itirâz olarak bilgiyi sıfat olarak tarif etmeleri, Allah'ın bilgisini de bilgi târifine yerleştirme çabası olarak görülmektedir.

Bir mesele hakkında hüküm verilebilmesi için gerekli olan doğru bilgiye ulaşılması zarûreti, öncelikle bilginin nasıl kazanıldığına ve hangi durumlarda doğru olarak kabul edileceğine dâir görüşlerin değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, bilginin kişinin doğası gereği mi, yoksa sonradan meydana gelen çaba ve gayretleri gereği mi elde edilebilen bir olgu olduğu konusu kelâmcılar tarafından incelemeye tâbi tutulmuştur.

İcî'ye göre bilgi konusunda üç temel görüşün olduğu ifade edilmektedir. Bu görüşlerden ilki bilginin zorunlu olduğudur. Buradaki zorunlu olan şey, aslında kişinin kendi varlığı ile ilgili bir bilginin meydana gelmesidir.¹⁶ Çünkü kişinin kendi varlığını bilmesinde

¹¹ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 98. Emrullah Yüksel, "Âmidî ve Bazı Kelâmâmcılarda Bilgi Teorisi", *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu*, ed. Orhan Ş. Koloğlu - U. Murat Kılavuz - Kadir Gömbeyaz (Bursa: 2003), 3.

¹² Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (Kâhire:1969), 2/30-36, 76-83.

¹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: 1384/1965), 1/302.

¹⁴ Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*, thk. Richard Frank, Charles Joseph Adams, Mehdi Mohaghegh (Tahran: 1981), 75.

¹⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/19.

¹⁶ Ebu'l-Fadl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre, *Kitâbu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 1/47-48.

oluşan bu bilgi, her bir birey için herhangi bir nazara, akletmeye veya delillendirmeye gerek duymaksızın meydana gelmektedir. Zorunlu bilginin tarifinde yer alan herhangi bir akıl yürütme veya istidlâle yer olmadan insanın zihninde oluşan bilgi tanımlaması da bu hususa işaret etmektedir. İnsanın aklederek, düşünerek veya bir kesb sonucu meydana gelmeyen bilgi olarak da ifade edilen bedîhî bilgi de çoğu zaman zorunlu bilginin müterâdifî olarak kullanılmaktadır.¹⁷ Zorunlu bilgiye sahip olmak için kişinin herhangi bir akıl yürütme ve delillendirme metodunu kullanmasına gerek yoktur, çünkü kişi susadığını, acıktığını veya bir uzvunun acıdığını başka vasıtalar yoluyla bilmesine ihtiyacı yoktur. Bu bilgiler, kişide vâsitasız ve doğrudan ortaya çıkan bilgilerdir ve zorunlu bilgilerdir.

Bilgi konusunda ikinci temel görüş ise İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve İmam Gazzâlî ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre bilgi zorunlu değildir. Ancak tanımlanması fevkalade zordur. Bilginin zorunlu olmadığını ileri sürenlere göre bilgiyi bilmenin yolu bölümlenme ve örneklemedir.¹⁸ Bu tarif de Gazzâlî'nin bilgiyi akla nakşedilen şeyin idrakî¹⁹ olarak kabul etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Bilgi konusunda üçüncü temel görüş ise bilginin nazarî olduğudur.²⁰ Bilginin nazarî olduğunu savunanlara göre, ikinci görüşte ifade edilenin aksine bilginin tanımlanması da zor değildir. İstidlâlî bilgiler olarak da bilinen nazarî bilgilere ulaşabilmek için delil getirilme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu tür bilgilere sahip olmak isteyen kişi, bazı araçlara başvurmak zorundadır. Bilgiye ulaşma yolunda bazı vasıta ve araçlara ulaşmak gerektiğinden dolayı bu bilgiler kesbî bilgiler olarak da anılmaktadır. Söz konusu araçlar ise du-yular, akıl ve haber olarak kabul edilmektedir.

Îcî, bilgi konusunda kelâmcıların ortaya koymuş olduğu bu üç farklı bakış açısından hareketle ve Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *el-Muhassal* adlı eserinin girişinde bilgi ve nazar tartışmasının temel çerçevesini takip ederek, bilginin Mu'tezilî âlimlerden başlayarak yapılan tariflere atıf yapmakta ve son tahlilde bilginin nihâî târifini ortaya koymaya çalışmaktadır. Îcî'nin buradaki amacı, bilginin kuşatıcı bir tanımını yapmak, doğrulamaya ve yanlışlamaya açık olup olmaması, belirli bir çaba ile kazanılıp kazanılmaması bakımından bilginin türlerini açıklamak ve bilgi elde etmenin imkânsız olduğunu savunan sofistlerin eleştirilerini cevaplayarak bilginin imkânını ortaya koymaktır.²¹

Bilgi ile alakalı ilk tarif Mutezilî Kâ'bî'ye (öl. 319/931) aittir. Ona göre bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmaktır, yani bilgi itikattir.²² Îcî'ye göre bu tarif, bilginin dışındakilerin tarife girmesini engellemektedir. Çünkü gerçekte örtüşen taklit, tarife girmektedir.²³ Bu sorunu gidermek amacıyla bu tarife, Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) tarafından "zaruri olarak veya delil yoluyla"²⁴ sözü eklenmiş ve taklidin tarif içerisine girmesi engellenmiştir.

¹⁷ Nureddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Şam:1979), 16.

¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, ts), 1/25; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/51.

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledüniyye* (Mısır: 1328), 1.

²⁰ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/52.

²¹ Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", 309.

²² Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 1/302.

²³ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/52.

²⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muġnî*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire:1965), 12/13; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/164-165.

Îcî, bu tarifi benimseyenlere, imkânsız bilmenin bu tarifi dışında kalmasından dolayı itiraz etmektedir. Bilginin imkânsız taalluk ettiğini inkâr eden kimse inatçılık yapmakta ve kendi kendisiyle çelişmektedir.²⁵

Mu'tezile ekolünün bilgi tariflerini eleştiren Îcî, Eş'arî âlimlerin bilgi tariflerini de vererek bu tarifler üzerinden bilginin doğru tarifini bulma gayretindedir. İlk dönem Eş'arîlerin bilgiyi tanımlamaları aslında özgün olmaktan ziyade, Mu'tezile'nin bilgi tariflerindeki sıkıntıları ortadan kaldırmaya çalışan tâdilci tanımlamalardır.²⁶ İlk olarak Bâkillânî'nin (öl. 403/1013), "bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/mârifetidir"²⁷ şeklindeki tarifini, Yüce Allah'ın bilgisinin bu tarifi dışında kaldığını, Allah'ın bilgisine mârifet denemeyeceğini belirterek eleştirmektedir. Buna ilâveten Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) "bilgi, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılan şey"²⁸ olarak verdiği tarifi ise açık bir kısır döngü barındırdığını ifade ederek eleştirmektedir.²⁹

"Bilgi, kendisine sahip olan kimseden sağlam fiilin mümkün olduğu şeydir" şeklinde İbn Furek'in (öl. 406/1015) yaptığı tarifi de eleştiren Îcî, burada şâyet kendi başına mümkün olmayı kastetmişse bunun kesin olarak yanlış olduğunu, şâyet mümkün olmaya katkısı bulunmayı kast etmişse kudreti tanıma ilâve ettiğini, bu sâyede tanımdan bizim bilgimizin çıktığını iddiâ etmektedir.³⁰

Eş'arîlerin söz konusu tanımlarının Gazzâlî (öl. 505/1111) ile yavaş yavaş terk edildiği, artık felsefî bir arka plan içeren tanımlamalara yer verildiği anlaşılmaktadır. Bu gelenek Fahreddin er-Râzî ile devam etmiş ve Îcî de bu gelenekteki yerini almıştır. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) da bilgi anlayışına benzer bir şekilde, bilginin bölümlenme ve benzetme yoluyla tarif edilebileceğini iddia etmektedir. Ona göre görmek, göz duyusu ile görülen nesnenin formunun yansması ise, bilmek de bu nesnenin iç duyuma kendisinin değil de formunun yansmasıdır. Yani bilgi, aynaya ateşin kendisinin değil mislinin yansması gibi bir şeydir.³¹ Kelâm geleneğinde bilgi anlayışlarına madde – suret unsurlarının dâhil edilmesi, Gazzâlî ile birlikte mütekaddimûn dönemi anlayışının terk edildiğini göstermektedir.³²

Gazzâlî sonrası dönemin önemli kelâmcılarından Râzî'nin bilgi tanımlaması da Îcî tarafından değerlendirilmeye alınmıştır. Râzî'ye göre bilgi, tarif edilmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır. O, bilginin bedîhî olduğunu savunmaktadır. Zîrâ, bilginin dışında olan her şey, bilgi ile açığa çıkmaktadır. Kişi, kendi varlığını bedîhî olarak bilmektedir.³³ Râzî'nin bilginin zarûrî olduğu yönündeki bu tarifinden daha sonra dönerek, bilgiyi "ister bir zorunluluk, isterse de bir delil olsun, bir gerektirici nedeniye kesin ve örtüşen inançtır"³⁴ şeklinde

²⁵ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/52.

²⁶ Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 425.

²⁷ Kâfî Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib Bâkillânî, *Kitâbu't-temhîd*, ed. Richard McCarty (Beirut: 1957), 6.

²⁸ Cüveynî, *es-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 75.

²⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/166-167; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/53-54.

³⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/166-167; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/54.

³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/25.

³² Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", 426.

³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdürreâûf Sa'd (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), 144-145.

³⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/168; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/55.

tarif ettiği, Îcî'den iktibasla Cürcânî (öl. 816/1413) tarafından *Şerhu'l-Mevâkıf*ta iddia edilmektedir. Bu tarifi esas alarak Râzî'nin tarifini yorumlayan Îcî ise, Râzî'nin görüşünü benimsemekle birlikte, tasavvurun tarifin dışında kalmasından dolayı bu cümleye bir eleştiri getirilmektedir.³⁵ Çünkü tasavvur, inanca girmemektedir.

Îcî, sağlam ve kusursuz bir bilgi tarifine ulaşabilmek amacıyla tahkik ettiği bilgi tariflerine filozofların bilgi tariflerini de eklemektedir. Filozoflara göre bilgi ister tümel ister tikel olsun “bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir.”³⁶ Bu tarif bilgi olarak zannı, cehaleti, taklidi, hatta kuşku ve vehmi de içermektedir. Ancak Îcî'ye göre bunlara bilgi adının verilmesi, şeriatın kullanımına aykırı düşmektedir.³⁷

Yukarıda belirtilen tariflerde eleştiri konusu yapılan bütün hususlardan arınmış ve diğer tariflerde zikredilen kusurları ihtivâ etmemesi bakımından tercih edilen bilgi tarifi ise Îcî'ye göre şudur: “Bilgi, bir sıfat olup, mahallinin yani onunla nitelenenin anlamları çelişğine muhtemel olmayacak şekilde ayırıştırmasını gerektirir.”³⁸ Yani bilgi, herhangi bir mahalde bulunan ve bir şeye taalluk eden sıfattır. Bu sıfat, mahallinin taalluk edilen şeyi ayırıştırmasını âdete dayalı bir şekilde gerektirir ve taalluk edilen şey, o ayırıştırmanın çelişğine muhtemel olmaz. Sıfatın sağladığı ayırıştırma sığata değil, mahalle aittir.³⁹

Bilgide bilen ile bilinen arasında bir izâfet bulunmalıdır. Bu izâfet de taalluk adı verilen şeydir.⁴⁰ Böylelikle Îcî, bilginin taalluk sahibi bir sıfat olduğu görüşündedir. Kalam geleneği açısından bilgiyi taalluk sahibi bir sıfat olarak tanımlamak, aslında bilginin idrak eden öznedede onu maddeden soyutlayarak dönüştüren bir varlık olmadığı anlamına gelmektedir. Bu sebeple kelâm bilginleri, bilgiyi sadece taalluk olarak veya taalluk sahibi bir sıfat olarak tanımlamışlardır.⁴¹

Îcî'nin bilgi tanımlamasının merkezinde bilen ile bilinen arasında bir bağlantının ve nispetin bulunması gerektiği yatmaktadır. Yani bilen ve bilinen arasında bir nispet olursa, o zaman bilen o bilineni bilen olur, bilinen de o bilinenin bilineni olur. Böylelikle bilgi ortaya çıktığında içinde izâfet, nispet ya da tanımda da geçtiği gibi taalluk barındıran bir sıfat, yani bilgi ortaya çıkmaktadır.⁴² Îcî'nin bilgi anlayışı ve çalışmamızın devamında belirteceğimiz bilginin türlerine bakışını netleştirmek için bilginin sıfat, bilen olmanın da taalluk olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Bilgi tanımlaması ile ilişkili olarak üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de cehalet kavramıdır. Cehaletin bilginin zıddı olup olmadığına dair tartışmalarda, cehalet kavramına yüklenen anlamın yol gösterici olduğu ortadadır. Îcî, bilgi ile ilişkili olarak cehalet kavramını açıklarken, cehaleti mürekkebe ve basit olarak ayırmakta ve bilgi karşısındaki konumlarına yer vermektedir.

³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/168; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/55.

³⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 394.

³⁷ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/55-56.

³⁸ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/56.

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/170-173.

⁴⁰ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 2/47.

⁴¹ Türker, “Kelâm Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu”, 306-307.

⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/380-381.

Mürekkebe cehalet, şüpheye de dayansa, taklide de dayansa mutâbık olmayan kesin inanç olup, bilginin zıddı olarak kabul edilmektedir.⁴³ Bu cehaletin mürekkebe olarak adlandırılmasının sebebi şudur: Kişi bir şey hakkında onun kendinde olduğuna aykırı bir inanca sahip olur. Bu durum o şeye ilişkin cehalettir. Bununla birlikte yine o kişi, o şeyin kendinde olduğu hâle örtüşen bir inanca da sahip olduğuna inanır. Bu da başka bir cehalettir. Bu iki cehaletin bir araya gelip birleşmesi ise mürekkebe cehalet olarak adlandırılmaktadır.⁴⁴ Basit cehalet ise, bilen olma özelliğine sahip bir şeyde bilginin bulunmamasıdır. Bu tür cehalet ise bilginin zıddı olarak kabul edilmemektedir. Aksine bilginin zıddı değil, mukâbili olup aralarında yokluk - meleke mukâbilliği vardır.⁴⁵ Buradaki basit cehaletin oluşmasında unutmaya veya gaflet etkili olup, en ufak bir hatırlatma ile durumun farkına varması sağlanır. Bu sebeple mürekkebe cehalet bilginin zıddı kabul edilirken, basit cehalet unutmaya ile ilişkilendirilir, hatırlatma ile bilgi ortaya çıkmış olur.

Îcî, bilgi edinme yolları içerisinde değerlendirilen beş duyuyu, yine bilgi tarifinde belirttiği, bir mahalde bilen ve bilinen arasında taalluk eden sıfat tanımlamasıyla, bilgi ortaya koyan bir araç olarak değerlendirmektedir. Beş duyunun idraki, onların taalluk ettiği şeylerin bilgisi demektir. Yani iştme iştilenlerin bilgisidir, görme görülenlerin bilgisidir, dokunma dokunulanların bilgisidir, tadma tadılanların bilgisidir, koklama ise koklanılan şeylerin bilgisidir.⁴⁶

Îcî'ye göre bir mahalde bilen ile bilinen arasında taalluk sahibi bir sıfat olan bilgi, tafsîlî ve icmâlî olarak ikiye ayrılmaktadır. Tafsîlî bilgi, bilinenin bütün parçalarının, ayrıntılarının ve mertebelerinin tamamının bilinmesidir. İcmâlî bilgi ise, cevabı zihinde bir anda hazır olan kişinin durumuna benzer.⁴⁷ Sorulan sorunun cevabı kişinin zihninde genel çerçevesi ile hazırdır. Bu hazır olma durumu, icmâlî bilgiyi karşılarken, kişinin sorulan soruya cevabını ifade ederken düşünmesi, tefekkür etmesi sonucunda cevabı detaylandırması ise tafsîlî bilgiyi karşılamaktadır. Yani sorunun sorulduğu esnada kişinin zihninde basit olan genel cevap icmâlî bilgi, ayrıntıları düşünerek verdiği cevap ise tafsîlî bilgidir.

Nihayetinde Îcî'nin bilgiyi tarif ederken üzerinde durduğu temel unsur, Mu'tezile'nin bilginin inanç/itkad olduğu yönündeki tarifine bir itiraz olarak, mütekaddimûn dönemi Eş'âri âlimlerince ve özellikle İmam Matürîdî tarafından sistemli bir şekilde gündeme getirilen bilginin sıfat olduğu yönündeki yaklaşımdır. Daha evvel de ifade edildiği üzere, Müslüman düşüncesinin teşekkül sürecinde kendine has bir bilgi teorisi oluşturan ilk âlim İmam Mâtürîdî'dir. Her ne kadar *Kitâbu't-Tevhîd*'inde bilginin imkânı, değeri ve bilgi edinme yolları hakkında kapsamlı bilgi verse de, Matürîdî'nin bilginin sıfat olduğu yönündeki tarifi, öğrencilerinin eserlerinde net olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bilgi, "kendisinde bulunan kimseye zikrolunan şeyin açık hale gelmesini sağlayan sıfattır"⁴⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Yani Matürîdî'ye göre bilgi, bilinenlerin kendisiyle bilindiği

⁴³ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 2/62-63.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/402-403.

⁴⁵ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 2/65.

⁴⁶ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 2/66.

⁴⁷ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 2/74-75.

⁴⁸ Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, 1/19.

sıfat olarak anlaşılmaktadır. Her ne kadar Îcî, bilgi konusunda Matürîdî'ye atıf yapmasa da, Îcî'nin bilgi tanımının temelinde de Matürîdî'de olduğu gibi bilginin sıfat olduğu hususu yatmaktadır. Aradaki fark olarak göreceğimiz durum ise, Îcî'nin bilgi teorisinde Gazzâlî sonrası bilgi tanımlamalarında kullanılan felsefi yaklaşımın etkin olduğudur. Îcî, felsefi birikimiyle kendisinden evvelki tanımlarda gördüğü eksiklikleri de gidererek yeni bir bilgi tanımı ortaya koymuştur.

2. Bilginin Türleri

İslâm kelâmcıları, bilginin imkânı meselesine şüphe ile yaklaşan sofistlere karşı bilginin kesinliğini savunmuşlardır. Ancak kesin bilgiye ulaşmak için bilginin mâhiyeti, bilginin çeşitleri ve türleri gibi konularda farklı tasnif yöntemleri kullanmışlardır. Bu tasnif farklılığında elbette ki felsefenin kullandığı metotların, müteahhirûn dönemi kelâmcıları üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Klasik kelâm ekollerine ait eserlerin bilgi bahislerinde bilginin mâhiyeti yönünden incelemelerde, bilginin *kadîm* ve *hâdis* olarak, metod, kapsam ve yöntem açısından da *zarûrî* ve *istidlâlî* olarak tasnife tâbi tutulduğu görülmektedir.

Îcî, bilginin kısımları hakkında yorum yapmadan evvel, bilgiye dâir tasavvur ve tasdik kavramlarını açıklığa kavuşturma çabasındadır.⁴⁹ Ona göre bilgi, şâyet herhangi bir hükümden yoksun olursa o tasavvurdur. Tasavvurda herhangi bir hüküm bulunmaz, söylenen söz bir yargı içermez ve söz havada kalır. Şâyet söylenen sözde bir hüküm varsa, o zaman bu söz tasdikdir. Tasdik ise hükme bitişik idraktır.⁵⁰

Esasında bilginin mahiyetine dâir tartışmalara bakıldığında, Îcî'den önce Gazzâlî'nin, felsefecilerin bilgiyi zihnî bir varlık ve idrak olduğu yönündeki tanımlamalarından da etkilenerek ve mantık ilmini meşrulaştırarak kelâm ilmine dâhil etmesi ile birlikte tasavvur ve tasdik gibi kavramları, bilginin mahiyeti ile açıklamalarda zikrettiği söylenebilir.⁵¹ Zîrâ Gazzâlî öncesi felsefecilerden Fârâbî'nin (öl. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırarak tanımladıkları, herhangi bir hüküm ifade etmiyor ise tasavvur, en az iki tasavvurdan/önermeden oluşmak suretiyle bir hüküm ortaya koyuyorsa bunun da tasdik olduğunu söyledikleri bilinmektedir.⁵²

Îcî'nin bilgi teorisi, kadîm ve hâdis olarak yani Allah'ın bilgisi ve yaratılmışların bilgisi olarak yapılan ayırmada, yaratılmışların bilgisi olan hâdis bilgi üzerine kurgulanmış bir teoridir.⁵³ Kadîm bilginin Allah'ın bilgisi olması sebebiyle onda bir zorunluluk veya kesb düşünülemez. O, bilgi bahsinde bütün açıklamalarını hâdis bilginin imkânı sorunu üzerinden yaparak hâdis bilgiyi kısımlara ayırmakta ve kendi teorisini ortaya koymaktadır.

⁴⁹ Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Îcî*, 95.

⁵⁰ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/60.

⁵¹ Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (20 Kasım 2020).

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, (Beyrut: Dâri'î'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), 43, 97; Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 117; Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21/21 (Ocak - Haziran 2014), 20.

⁵³ Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Îcî*, 96-98.

Îcî'ye göre hâdis bilgi, zorunlu ve kazanılmış bilgi kısımlarına ayrılmaktadır.⁵⁴ Zorunlu bilgi ile ilgili olarak geniş açıklamalar yapan Îcî, kesbi bilgi ile ilgili olarak detaylı açıklamaya girmez ve kesbî bilginin ancak nazar ile mümkün olduğunu ifade ederek eserin büyük bölümünü nazarî bilgiye ayırmaktadır. Bunun sebebi ise, nazarî bilginin kesbî olduğu ve nazarî ile kesbînin tariflerinin birbirlerini gerektirdiğine dâir düşüncesi olmasıdır. Kesbin başka yollarla da mümkün olduğunu düşünenlere göre ise nazarî, kesbîden anlam yönünden daha özeldir. Ancak nazarî bilgi, âlimler arasındaki ittifakla kesbî bilgiyi âdet bakımından gerektirmektedir.⁵⁵ Bu düşüncenin bir sonucu olmalıdır ki Îcî, hâdis bilgiyi, zorunlu ve kesbî bilgi olarak ayırdıktan sonra, hâdis bilgiyi zorunlu bilgi ve nazarî bilgi başlıklarıyla açıklama yolunu seçmiştir.

2.1. Zorunlu Bilgi

İster bir kavram olarak olsun, isterse bir yargı olarak olsun, bilgi türlerine göre bilginin yapısını, ortaya çıkış tarzına göre ikili bir yapı izlemektedir. Bunlardan biri zarûrî bilgiler iken, diğeri de kesbî ya da nazarî bilgilerdir.⁵⁶ Kulların veya yaratılmışların bilgisi anlamında hâdis bilginin türlerinden ilki zorunlu/zarûrî bilgidir. Zorunlu bilgi, kazanılmamış, kesbedilmemiş, bir çaba harcanmamış yâhut herhangi bir akli delillendirme yoluna gidilmemiş olması bakımından kesbî/nazarî/istidlâlî bilgidir ayrılmaktadır.

Îcî'nin, bilginin bilen ile bilinen arasında taalluk sahibi bir sıfat olduğu tarifinden hareketle, zorunlu bilgilerin insanın bir sıfatı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. İnsanın bu sıfatı taşıması, insan olmasının bir gereğidir. Bu anlamda zorunlu bilgi, herhangi bir mahalde bulunan ve bir şeye zorunlu olarak taalluk eden sıfattır. İnsanın zorunlu bilgiye sahip olmak için herhangi bir çaba sarf etmemesi, delile veya akıl yürütmeye ihtiyaç duymaması, doğuştan insanın zihninde var olan bilgiler olması, insanın zorunlu olarak bu sıfatı taşıdığını ortaya koymaktadır. Böylelikle bu sığata doğuştan sahip olan insan, açıklık, susuzluk veya bütünüün parçadan büyük olduğu gibi bilgileri zorunlu olarak bilmektedir.

Zorunlu bilgi, Îcî'den yaklaşık 3 yüzyıl evvel yaşamış olan mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcısı Bâkillânî tarafından şöyle tarif edilmiştir: "O, yaratılmışın kendisine ondan ayrılmaya yol bulamayacağı şekilde gerekli olan bilgidir."⁵⁷ Bu mümkünün imkânı, muhalin ise imkânsız oluşunu bilmektir. Îcî, bu tarifi destekler mahiyette zorunlu bilginin, elde edilmesinin insanın kudretinde olmayan bilgi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ Yani insanın varlıksal/ontolojik yapısında bulunan sıfatlardır.

Bâkillânî'ye göre yaratılmışlar için zorunlu bilgiler, altı yolla meydana gelmektedir. Genel kabul olan beş duyuya yani dokunma, işitme, görme, tad alma ve koku almaya ilâveten Bâkillânî altıncı bir yol daha olduğunu, bunun ise duyular ile elde edilemeyen ve kişinin nefsinde yani vicdânında⁵⁹ ortaya çıkan bilgi olduğunu savunmaktadır. Bu altıncı tür vicdânî bilgilerle kişi üzüntü, haz ve elem gibi sadece içinde ve nefsinde bulunan bilgilere ulaşabilmektedir.

⁵⁴ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/61.

⁵⁵ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/63-64.

⁵⁶ Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Îcî*, 114.

⁵⁷ Bâkillânî, *et-Temhîd*, 35.

⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/180-181; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/61-62.

⁵⁹ Bâkillânî, *et-Temhîd*, 37; *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire:1963), 14.

Zorunlu bilgi ile ilintili olarak Îcî, Bâkillânî'nin bedîhî, kesbî ve nazarî bilgiye atıf yaptığını ifade etmektedir. Bedîhî bilgi, sadece aklın olumladığı bilgidir. Yani bir anlamda aklın hemen kavradığı bir bilgidir. Buna örnek olarak *bir ikinin yarısıdır* önermesi, bir delile ihtiyaç duymadan aklın hemen kavradığı bir bilgi olarak bedîhî bilgiyi yansıtmaktadır. Bedîhî bilginin zorunlu bilgiye nispetle yeri, zorunlu bilgiden hemen önce gelmesidir. Bazı durumlarda ise bedîhî bilgi, zorunlu bilgi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Kesbî bilgi ise zorunlunun karşıtıdır. Yani muhdes bir kudretle sahip olunan bilgidir. Nazarî bilgi ise sahih nazarın ihtivâ ettiği bilgidir.⁶⁰

Îcî, bu meselede yani bütün bilgilerin zorunlu veya kesbî oluşu ile ilgili zayıf gördüğü dört temel görüşü aktararak bu görüşleri eleştirmektedir. Bu görüşlerden ilki bütün bilgilerin zorunlu olduğuna dâir görüştür. Bu görüşün Eş'arî kelâm ekolüne bağlı bazı kelâmcıların ve özellikle de İmam Râzî'nin savunduğunu belirtmektedir. Îcî'nin eleştirdiği ikinci görüş, tasavvurun nazar ile kazanılmayacağı görüşüdür. Bu da Râzî'nin görüşüdür. Üçüncü görüş, Yaraticının, sıfatlarının ve peygamberliğe dâir konuların ispâtı gibi inanılması dînen gerekli olanlar zorunludur. Allah'ı bilmenin, şer'an veya aklen vâcib oluşu bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Îcî'nin eleştiri yönelttiği dördüncü husus ise, bütün bilgilerin nazarî olduğu görüşüdür ki, bu görüşün Cehmiyye'nin görüşü olduğunu ifade ederek eleştirmektedir.⁶¹

Bilginin mâhiyetine ve kısımlarına vâkıf olabilmek amacıyla zorunlu bilgilerin ispat edilmesi gerekmektedir. Çünkü inanca dâir konularda olsun, gündelik yaşantımıza dâir meselelerde olsun kesbî bilgiler zorunlu bilgilere dayanmaktadır. Yaratılıştan gelen ve herhangi bir delillendirme yöntemine ihtiyaç duymadan farkına vardığımız bilgiler olan zorunlu bilgiler olmadan insanın herhangi bir bilgi edinebilmesi imkân dâhilinde görülmemektedir. Bu çerçevede zorunlu bilgileri ispatlama gayretinde olan Îcî, Bâkillânî'nin yukarıda vermiş olduğumuz tasnifinden ayrı olarak bu tür bilgileri üç kısma ayırmaktadır.

Birincisi vicdâniyyât yani vicdâni bilgilerdir. Vicdâni bilgiler, öfke gibi, sevinç gibi veya elem gibi kişinin nefsinde, içinde hissettiği bilgilerdir ki bu bilgilerin ilimde kişiye pek bir faydası bulunmamaktadır. Çünkü bu bilgiler kişiden kişiye değişiklik gösterebilmekte olup ortak bilgiler değildir.⁶² Vicdani bilgiler, dış duyuların verdiği bilgilerin aksine iç duyulardan gelen bilgilerdir. Kelamcılar ve batılı filozofların, vicdanın yaratıcı tarafından doğuştan mı verildiği, yoksa öğrenilen bir yeti mi olduğu tartışmasında kelamcılar doğuştan insanın ontolojik yapısında bulunduğunu savunurlar.⁶³ Vicdani bilgiler, kişinin varlıksal yapısından kaynaklanmakta ve doğuştan getirdiği bilgileri içermektedir. Bu sebeple bir konu hakkında muârıza karşı sunulacak bir delil olamazlar. Îcî'nin zorunlu bilgiler bahsinde sunduğu ikinci bilgi türü ise hissiyyât yani duyusalardır. O, hissiyyât ile duyunun yani hissin katkısının olduğu bilgileri kastetmektedir. Zorunlu bilgilerin üçüncüsü

⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/181-182;

⁶¹ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/65-79.

⁶² Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/80.

⁶³ Vicdâni bilgilerin ontolojik olarak doğuştan insana verildiğine dair kelamcılarının delili eş-Şems 91/8 ayetidir. Îcî, vicdâni bilgileri iç duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler olarak ifade etmiş, vicdâni bilgilerin mâhiyetine değinmeden zorunlu bilgilere dair delil olup olmaması üzerinde durmuştur.

ise bedîhiyyât yani bedîhî bilgilerdir. Hissiyât ve bedîhiyyâtın ilimlerde dayanak olduğu ve muârizlara karşı delil olarak kullanılabileceğini ifade eden İcî, bedîhî bilgilerin mutlak olarak delil olduğunu, hissiyâtın ise sebeplerinde, yani tecrübe, sezgi, tevâtür ve müşâhedenin gerektirdiği şeyde ortaklık bulunduğu karşıdakilere karşı delil olacağını belirtmektedir.⁶⁴ İcî'nin bu meseledeki eleştirilere yaklaşımı, duyuların da aklın da yanılma ihtimalinin, kesin bilgiye ulaşmayı engellemeyeceği yönündedir. Yani bilgiye ulaşma araçları olan akıl ve duyuların elbette yanılması imkân dâhilindedir, ancak nesnesine örtüşen ve aksine muhtemel olmayan bir idrakin gerçekleşmesine engel değildir.⁶⁵

Zorunlu bilginin kısımları içerisinde belirtilen hissiyât ve bedîhiyyâtın kesin delil oluşlarına yönelik eleştirilerin bulunması doğaldır. Çoğunluğa göre her iki bilgi türünün delil olarak kabul edilmesine karşın; Râzî'nin dile getirdiği aralarında Platon, Aristoteles, Batlamyus ve Galen'e nispetle hissiyâtın/duyusalların kesin delil olmadığını ifade edenler bulunmaktadır. Ancak İcî, adı zikredilen filozofların bu eleştiriyi yapmalarının uzak bir ihtimâl olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Zorunlu bilgilerin kısımlarından sonucusu olan bedîhî bilgilerin kesin delil oluşunu eleştirenler ise şöyle demektedir: Bedîhîler duyusallardan daha zayıftırlar. Çünkü onlar duyusalların fer'idirler. Şayet bir insan duyularıyla bir şeyi hissetmeseydi hiçbir şekilde tasavvura ve tasdîke sahip olamazdı. Her kim ki bir duyudan yoksun olursa, bir bilgiden de yoksundur. Buna kör ve iktidarsız örneği verilmektedir. Kör, görme duyusu olmadığı için tabiattaki renkleri ve renklerin birbirinden farklılığını bilemez. İktidarsız ise, cinsi münasebetteki hazzı ve bu hazzın diğer hazlardan farkını bilemez. Bu sebeple duyusalları eleştirmek gerekli bir iş değildir.⁶⁷

2.2. Nazarî Bilgi

Bilgi konusunda kelâmcıların başvurduğu önemli bir kavram ise *nazar*dır. Çoğu kelâmcının bilgi anlayışında hâdis bilginin zorunlu bilgi ve nazarî/kesbî/istidlâlî bilgi şeklinde ayrıldığı görülmektedir. Her ne kadar nazarî bilgi ile kesbî bilgi arasında ince farklar olduğu kabul edilse bile, akletmenin, düşünmenin ve delillendirmenin bir kesb sonucu olmasından ve bazı vasıtaları gerektirmesinden dolayı yaygın olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

İslâm inanç esaslarına dâir akâid konularının ispat edilebilmesi amacıyla matlûbun meydana gelmesi için aklî çıkarımlara başvurulmasını sağlayan nazarî bilgilerdir.⁶⁸ Bilginin içeriği ile alâkalı olarak doğrudan doğruya bir tartışma, kişiyi *nazara* yani metodik düşünceye sevk eder. Bu geleneği en fazla Mu'tezile kelâm ekolünün sürdürdüğu ise âşikardır. Nazar kelimesini çok beğenen Mu'tezilî âlimler, kendilerini *Ehl-i nazar* olarak takdim etmektedirler.⁶⁹

İcî'nin bilgi tarifinden hareketle nazarî bilgi, herhangi bir mahalde bulunan ve bir şeye nazarî olarak yani akletme, delillendirme ya da çaba sarf etme sonucunda taalluk

⁶⁴ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/80; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/214-215.

⁶⁵ Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", 309.

⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/214.

⁶⁷ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/93-94; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/238-239.

⁶⁸ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/116.

⁶⁹ Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al- İcî*, 238.

eden bir sıfat olarak tarif edilebilir. Yâni elde edilmesi insanın kudretinde olan bilgilerdir. Buradaki temel faktör, bu bilgi türü için akletmenin ve düşünmenin mutlak anlamda gerekli olduğudur. Nazarî bilginin elde edilmesinde, bilen ve bilinen arasındaki taallukta, akli delillendirme gereklidir. Akli delillendirmeyle oluşan taalluk ya da nisbet sonucunda nazarî bilgi oluşur. Nazarî bilgiler, akıl yetisine sahip, akli melekelerini kullanan insanların bir sıfatıdır.

Nazar terimi Kur'ânî bir terimdir. Kur'an-ı Kerim'de yaratılış ile ilgili konuların ve evrenin düzeni ile ilgili meselelerin insanoğluna ibretle sunulduğu ayetlerde⁷⁰ *nazara* fiili kullanılmakta, insanlığın düşünceye ve akletmeye yönelmesi hedeflenmektedir. Kur'an'ın bu yönlendirmesi, başta Mu'tezile kelâm ekolü olmak üzere Eş'arî ve Matürîdî kelâm ekollerince de bilgi türü olması açısından *nazarı* değerli kılmaktadır.⁷¹

Kelâm âlimleri nazarı farklı şekillerde tarif etmiş, yapılan hemen hemen tüm tarifler de diğer kelâmcılar tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur. Örneğin Bâkillânî nazarı, "kendisiyle bir bilginin veya galip zannın talep edildiği fikir"⁷² olarak tarif etmiştir. Îcî, bu tarife bazı soruların yöneltildiğini belirtir. Bu sorulardan biri, tarifte geçen *zan* ifadesine yöneliktir. Zan, mutâbık olan ve mutâbık olmayan olarak iki kısma ayrılır. Mutâbık olmayan zan, cehalet olarak kabul edilmektedir. Tarifte geçen zannın mutâbık olan zan olması gerekir ki aksi durumda cehalet talep edilmiş olur.⁷³

Tarife yöneltilen eleştirilerden biri de tarifte geçen *fikir* lafzının fazlalık olduğudur. Çünkü eleştiri yapanlara göre tanımın kalan kısmında bu lafzı kullanmaya ihtiyaç yoktur. Îcî, bu eleştiriye buradaki *fikir* lafzı ile kastedilen şeyin aslında ister bilgi veya zan talep edilsin, ister edilmesin tahayyül hareketler olduğu, yani duyulur ve hâricî değil zihni hareketler olduğu şeklinde cevap vermektedir.⁷⁴

Îcî, nazarın mezheplere göre de farklı tariflerine yer vermektedir. Bazı âlimler nazarı, önceden bilinen hususlarla şimdiki bilinmeyi elde etmek veya bilinmeyi bilmek amacıyla, bilinmeyi bilinene ircâ etmek⁷⁵ olarak görürler, bazıları ise nazarı zihnin gafletlerden soyutlanması olarak tarif ederler. Bazıları da nazarı, aklın mâkullere çevrilmesidir şeklinde tarif etmişlerdir.⁷⁶ Îcî, bilgi türlerinden biri olan nazarın doğru tarifini bulmak için farklı tariflerinden yola çıkarak son tahlilde nazarın en doğru tarifine ulaşmak çabasıdadır. Îcî zikretmiş olduğu bütün bu tariflerden yola çıkarak nazarın en kuşatıcı tarifinin Kâdî Bâkillânî'ye ait olduğunu, bu tanımın doğru, yanlış, zannî, kesin, tekil veya bileşikte tasavvura ve tasdîke ulaştırılan olmak üzere bütün farklı kısımlarını da kuşatıcı bir tarif olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

⁷⁰ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümmüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Yunus, 10/101; er-Rûm, 30/50.

⁷¹ Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Îcî*, 239.

⁷² Bâkillânî, *et-Temhîd*, 8-10; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/116.

⁷³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/280-281.

⁷⁴ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/118; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/284-285.

⁷⁵ Ebubekir Muhammed b. Hasen İbn Furek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimared (Beyrut:1987), 13-14.

⁷⁶ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/119-120.

⁷⁷ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/119.

Nazarın, doğru ve yanlış nazar olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eden Ġcî, doğru nazarın matlûba ulaştırdığını, ancak yanlış nazarın matlûba ulaştırmadığını ifade etmektedir.⁷⁸ Esasında Ġcî, doğru ve yanlış nazar ayırımında, kendisinden önce Cüveynî'nin tasnifini kabul etmekte ve doğru nazarın bizi delilin işaret ettiği hususu bilmeye götürdüğünü, yanlış nazarın ise doğru sonuca ulaştırmadığını kabul etmektedir.⁷⁹ Kelâmcıların çoğunluğuna göre belirli şartları sağlayan doğru nazar, nazar edilen şeye dâir bilgi vermektedir. Doğru nazarın bilgi verdiğini kabul etmeyenlere göre, doğru nazarın verdiği bilgi şayet biliniyorsa o bilgi ya zorunludur, ya da nazarîdir. Nazarî olarak kabul edildiğinde ise delillendirilmeye muhtaçtır. Ancak Ġcî'ye göre her iki düşünce de yanlıştır. Bunun sebebi, bilginin zorunlu olması halinde akıl sahiplerinin ihtilâf etmemeleri gerekir. Ancak burada bir ihtilâf söz konusudur. Bilginin nazarî olması halinde ise o, nazarın nazar ile ispatıdır ve ayrıca bu hüküm Ġcî'ye göre çelişkilidir.⁸⁰ Nazarın bilgi vermesinin kesin olarak inkâr edenlerin başında Sümeniyye gelmektedir. Çünkü Sümeniyye'ye göre bir şey ancak beş duyu ile kavranabilir, beş duyunun dışında kalan nazar ise reddedilmektedir.⁸¹

Doğru nazarın, kişiye bilgi vermesi hususunda belli başlı görüşler bulunmaktadır ki bu görüşlerden biri Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye aittir. İmam Eş'arî'ye göre nazar sonucunda bilgi edinilmesi âdet yoluyla gerçekleşmektedir. Bir kimsenin ateşe temas etmesi sonucunda elinin yanması ve su içmesinin ardından susuzluğunun giderilmesinde sebep sonuç ilişkisi değil âdetin gerçekleşmesi vardır. Yani ateşe temas olmasa da Allah dilediği takdirde insanın elini yakabilir, su içmeyen kimsenin içme fiilini gerçekleştirmemesi halinde de Allah dilerse kişiyi suya kandırabilir. Yani bu durumlar Allah'ın kudret, yaratma ve ihtiyârî ile ilişkilidir.⁸² Esasında bu görüşün temelinde İmam Eş'arî'nin, Mutezile'nin nedensellik anlayışına karşı âdet nazariyesini savunması ve nazarî bilginin oluşmasının da adet nazariyesi gereği sebep sonuç ilişkisi ile açıklanamayacağını savunması yatmaktadır.

Nazarın bilgi vermesi konusunda bir diğer görüş Mu'tezile'ye aittir. Nazar sonucunda ortaya çıkan bilgi, doğurma yani tevlîd yoluyla gerçekleşmektedir.⁸³ Mu'tezile'ye göre tevlîd, elin ve anahtarın hareketinde olduğu gibi, bir fiilin fâline başka bir fiili zorunlu kılmasıdır. Ġcî'nin nazarın bilgi vermesi konusunda verdiği son örnek ise filozofların görüşüdür. Filozoflar nazarın bilgi vermesini, onun hazırlama yoluyla meydana geldiğini söyleyerek ortaya koymaktadırlar.⁸⁴

Ġcî'ye göre nazarın bilgi ortaya koyması için iki temel şart bulunmaktadır. Bunlardan birincisi aklın varlığıdır. Bilenin bilinene bir mahalde taallukunun nazarî bilgi vermesi için aklın varlığı ve akletme yeteneğinin kullanılabilmesi şarttır. Diğer şart ise nazarın zıd-

⁷⁸ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/122.

⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 99.

⁸⁰ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/125-126.

⁸¹ Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al- Ġcî*, 352-353; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul:1346/1928), 10-11.

⁸² İbn Furek, *Mucerradu Makâlâti'l-Eşarî*, 134; Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/142-143; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328; Dağ, "Eş'ârî Kelâmında Bilgi Problemi", 109.

⁸³ Bk. Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğni*, "et-Tevlîd", 100-106; Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al- Ġcî*, 114.

⁸⁴ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/145.

dının bulunmamasıdır. Burada ifâde edilen zıtlardan kimisi geneldir ki bunlar uyku, sarhoşluk ve gaflet gibi idrâkin oluşmasına mâni olan şeylerdir. Kimisi de özeldir, yani özel olarak nazara zıt olanlardır. Buna örnek olarak da cehâlet verilmektedir. Çünkü matlûbu bilen ile ona ilişkin cehâlet içerisinde olan kimse, o hususta herhangi bir nazar edemez.⁸⁵

Mârifetullah konusunda ise nazar, hem Eş'ârîlerde hem de Mu'tezile ekolünde icmâ ile vâciptir. Ancak, Allah'ı bilme noktasında nazarın vâcip oluşunda ihtilâf, sübût konusunda olup, Eş'ârîlere göre sübût yolu nakil iken, Mu'tezile'ye göre ise akıldır.⁸⁶

Eş'ârî ve Mu'tezile ekolüne mensup âlimler tarafından mârifetullah konusunda usulde bir birlik olmasına rağmen, mükellefe vâcip olan ilk şeyin ne olduğuna dâir bir ihtilaftan söz etmek gerekmektedir. Esasında kelâm âlimlerinin büyük bir kısmına göre bir mükellef için vâcip olan ilk şey Allah'ı bilmek yani mârifetullahtır. İmam Eş'ârî de bu görüştedir.⁸⁷ Çünkü mârifetullah bütün dînî bilgilerin aslını oluşturmaktadır. Dînî bütün hükümler, esasında onun üzerine kurulmuştur. Bu hususun nazar ile bağlantısı ise, öncelikle Allah'ı bilmek için nazar etmenin gerekliliğidir. Îcî'nin bu konuda naklettiği bilgiye göre, Kâdî Bâkillânî ve İbn Furek'e göre de kula vacip olan ilk husus nazara yönelmektir.⁸⁸ Aynı şekilde Kâdî Abdulcabbar'ın da içerisinde bulunduğu çoğu Mu'tezilî kelâmcıya göre kişinin Allah'ı bilmesini, onu birlemesini, sıfatlarını ve adaletini idrak etmesini sağlayan istidlal ve nazardır. Yani kişiyi mârifetullâha nazar yöneltmektedir.⁸⁹ Bu görüşe muhalefet eden Ebû Hâşim gibi bazı Mu'tezilî kelâmcıları ise kişiye vâcip olan ilk şeyin kuşku olduğunu, kuşku olmadan nazara yönelmenin mümkün olmayacağını ifade etmektedirler.⁹⁰

Îcî mârifetullahın, yani Allah'ı bilmenin şer'an vacip olduğunu ve bu bilginin ancak nazar ile meydana geldiğini savunmaktadır. Böylesine bir bilgi edinme olayında ise bir muallime ihtiyaç olmadığını, Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımına paralel olarak Allah'ı bilmenin ancak nazar ile mümkün olacağını *el-Akâidü'l-Adudiyye* adlı eserinde dile getirmektedir.⁹¹ Devvânî de bu hususu biraz daha açarak, Allah'ı bilmenin mutlak vâcibin öncülü olduğunu ve bu sebeple de vacip olduğunu; Allah'ı bilmenin de nazara bağlı olması sebebiyle nazarın da vacip olduğunu dile getirmektedir.⁹²

Kelâmcılar arasında kişinin bilgiye sâhip olması için nazara verilen önem izahtan vârestedir. Önemli olan, nazarın belli kriterler içerisinde gerçekleşmiş olmasıdır ki, her kelâm ekolünün belirlemiş olduğu kriterlere uyan nazar, bilgi ifade etmektedir. Nazar, kişiyi maksadına ulaştıran bir araçtır. Kişinin maksadına ulaşabilmesi için ise önemli olan, nazarın gerçekleştiği yolu tespit edebilmektir. Burada ifade edilen yol, kendisinde doğru

⁸⁵ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/146; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/334.

⁸⁶ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/147.

⁸⁷ İbn Furek, *Mucerredu Makâlâtî'l-Eşarî*, 11, 250.

⁸⁸ İbn Furek, *Mucerredu Makâlâtî'l-Eşarî*, 250; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/165-166.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39, 64-68, 71-73.

⁹⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 28-30; Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/167.

⁹¹ Îcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17; M. Ali Koca, "Akâid – Kelâm İlişkisi Bağlamında Akâid Literatürünü Okumak: Îcî'nin Akâid Risalesi Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 273.

⁹² Celâluddîn Devvânî, *Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye* (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), 19.

nazar yapılmak sûretiyle matlûba, yani talep edilen şeye ulaşılması imkân dâhilinde olan şeydir. Burada bilgiye ulaşma anlamında nazar konusunda tekrar tasavvur ile tasdik kavramlarına atıf yapmak gerekmektedir.

Daha evvel bahsi geçtiği üzere idrâk, ya tasavvur ya da tasdiktir. Nazarla ulaşılması istenilen idrâkî matlûp da böyledir. Eğer talep edilen şey, tasavvur ise onun yoluna tarif eden adı verilmektedir. Şayet talep edilen, bir tasdik ise, onun yoluna da delil adı verilmektedir.⁹³ Burada ifade edilmekte olan delil, hem zannîyi hem de kat'iyi kuşatmaktadır. Ġcî, matlûbun tasavvur olması halinde, tarif edenin bilgisinin tarif edilenin bilgisinden önce olması gerektiğini belirtmektedir. Yani tarif eden ile tarif edilenin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, tarif eden, genel olarak ve özel olarak tarif edilene eşit olmalıdır ki onunla ayırışma gerçekleşsin. Bununla birlikte tarif edende, bir ayırıştırıcı bulunmalıdır. Şayet bu ayırıştırıcı zâtî ise tarif edene tanım adı verilmektedir, zâtî olmaması halinde de bu tanım değil resim olarak nitelenecektir.⁹⁴

Ġcî, nazar bahsi ile irtibatlı olarak, bir mahalde bilen bilene taallukunda gerekli olan delillendirme konusunda istidlâl türlerini de gündeme getirmektedir. İstidlâlîni ya tümelle tikele yani tündengelim yoluyla yâhut da tikelle tümele yani tümevarım (istikrâ) yoluyla olduğunu ileri sürmektedir. Tümelin durumuyla tikelin durumuna istidlâl yapılması anlamında tümenden gelim metodu kıyas olarak tanımlanmakta ve şöyle tarif edilmektedir: "O önermelerden telif edilmiş söz olup her ne zaman o önermeler kabul edilseler o sözden zâtî nedeniyle başka bir söz gerekli olur."⁹⁵ Tümevarım ise, bir tümel hakkında tikellerinin ya tamamının ya da bir bölümünün vâri olması sebebiyle hüküm verilmesidir. Tamamında bulunması halinde hüküm kesinlik ifade etmektedir. Bir kısmında bulunması halinde ise hüküm sadece zan bildirmektedir. Genel anlamda Ġcî, bunun bir temsil olduğunu ve fakihlerin bu duruma kıyas adını verdiklerini ifade etmektedir. Yani bu, bir şeyin başka bir şeyle hükmün illetinde ortaklığıdır.⁹⁶

Kıyas, kesinlik bildirdiği için asıl amaç olarak kabul edilmektedir. Ġcî, Râzî'nin Muḡassal'ında geçtiği şekliyle kıyasın formlarının beş olduğunu ifade etmektedir:

"1. Orta terim olan bir şeyin fertlerinin her birine olumlu veya olumsuz bir hükmün sübutunu bilmek; sonra orta terim olan o şeyin küçük terim olan diğer şeyin tamamı veya bir kısmına sübutunu bilmek; böylece o olumlu veya olumsuz olan hükmün, diğerine bu şekilde bedîhî olarak meydana gelmiş bir kesinlikle sübûtunu bilmektir. 2. Olumlu veya olumsuz bir hükmün büyük terim olan bir şeyin her bir ferdine sübûtunu ve o hükmün mukâbilinin küçük terim olan diğer bir şeyin tamâmı veya bir kısmına sübutunu bilmek ve böylece o şeyin, diğerinin tamamı veya bir kısmından olumsuzlandığını bilmektir. 3. Küçük ve büyük terimden ibâret bir şeyin, orta terim olan üçüncüye sübûtunu bilmek; o ikisinin onda bir araya geldiklerini bilmek ve onun dışındaki başka şeylerde bir araya geldiklerini bilmemektir. 4. İki şey arasındaki gereklilik sâbit olmalıdır. Yani gerektirenin

⁹³ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/176; Cürġânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/386-387.

⁹⁴ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/177-178.

⁹⁵ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/181.

⁹⁶ Ġcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/182.

varlığından gerekenin varlığı, gerekenin yokluğundan gerektirenin yokluğu bulunmalıdır. 5. İki şey arasında münâfât bulunması ve bu nedenle herhangi birinin varlığından diğ-
gerinin kesinlikle yokluğunun gerekmesidir.”⁹⁷

Îcî, kıyas konusunda yukarıda belirttiğimiz beş formun güçlü yollar olduğunu ve bunların dışında bir kısım kelâmcının aklî matlûplarını ispat edebilmek için sıklıkla baş-
vurduğu iki farklı zayıf yolun bulunduğunu söylemektedir. Bu zayıf yollardan birisi, hak-
kında hiçbir delil olmayan şeyin nefyedilmesidir. Şayet hakkında hiçbir delil bulunmayan
şeylerin nefyedilmesi gerekmeseydi, zorunlu bilgilerin bir kısmı nefy olurdu. Zayıf yollar-
dan bir diğeri ise *gâibin şâhide kıyâsı* konularıdır.⁹⁸ Esâsında bu iki yolu Eş'arî kelâmcıları da
kullanmaktadır.

Nazarî bilgide talep edilen bilgiye ulaşmanın yolunun aklî çıkarımlardan geçtiği dü-
şünüldüğünde, aklî olarak ispatlanması istenen şeye dâir delillerin kullanılması gerek-
mektedir. Deliller, ister yakın ister uzak olsun, bütün öncülleri ile aklî ya da naklîdir, ya da
bu ikisinden birleşmiştir. Burada ifâde edilen ilk husus, kesinlikle nakle dayanmayan saf
aklî delillerdir. İkincisi ise saf naklî delillerdir. Haber verenin kesinlikle doğru olması ge-
rekmemektedir. Bunu belirlemenin tek yolu ise haber verenin doğruluğunun ancak akılla
tespit edilebileceğidir. Îcî'nin üçüncü olarak zikrettiği husus olan aklî ve naklîden birleşik
olan delil ise naklî diye isimlendirilen delildir. Bu ifâdeler sonucunda delil, saf aklî ile aklî
ve naklîden oluşmaktadır.⁹⁹ Söz konusu bu delillerle talep edilen matlûplar ise üç kısımdır.
Birinci matlûp türü, mümkün olanlar yâni ispâtı ve nefyi aklen imkânsız olmayanlardır.
İkincisi Yaratıcı'nın varlığı, üçüncüsü ise bu iki matlûp türünün dışında kalanlardır.¹⁰⁰

Îcî, nazarî bilgi konusunda naklî delillerin kendileri ile istidlâl edilen matlûplara yö-
nelik kesin bilgi verip veremeyeceği hususuna da açıklık getirmektedir. Naklin kesin bilgi
verip veremeyeceğine dâir Mu'tezile'nin ve bazı Eş'arî kelâmcıların, naklî delillerin kesin
bilgi vermeyeceğini, çünkü naklî delillerin kesinlik vermesinin, vaz'ı bilmeye ve iradeye
dayalı olduğunu; yâni bir naklî delilin kesinlik verebilmesi için Hz. Peygamber'den rivayet
edilen lafızların özel anlamlarını bilme ve O'nun o özel anlamları kastettiğini bilmeye da-
yandığını ifade etmektedirler.¹⁰¹ Vaz'ı bilmek, dilin, nahvin ve sarfın nakliyle sâbit olmak-
tadır. İradeyi bilmek ise, Hz. Peygamber'in ne murâd ettiğini, kavramı hakîkî mi mecâzî
olarak mı kullandığını, kullandığı kavramın bugün ile Peygamber döneminde aynı anlamlar-
lara gelip gelmediğini bilmekle mümkün olmaktadır.

Naklî delilin kesin bilgi verip vermemesi hususunda kesinliğin vaz'ı ve iradeyi bil-
meye bağlanması, kesin bilgi arayışı için ön şart durumundadır. Bu ön şartlar yerine geti-
rilmesi hâlinde ise vaz'ı ve iradesi bilinen naklî delilin, aklî bir muârızının da olmadığını
bilinmesi gerekmektedir. Çünkü aklî bir muârız olması durumunda, naklî delil kendi an-
lamının dışında başka bir anlama te'vîl edilerek naklî delilin önüne alınır. Cürcânî bu hu-
susa örnek olarak “Rahman arşa istivâ etti”¹⁰² ayetini vermektedir. Bu ayette geçen *istivâ*

⁹⁷ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/184-186; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/400-404.

⁹⁸ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/186-189.

⁹⁹ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/203-204; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/436-437.

¹⁰⁰ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/204-205.

¹⁰¹ Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/205.

¹⁰² et-Tâhâ, 20/5.

kavramı oturmaya delâlet etmektedir ancak, Allah ile ilgili oturma eyleminin mümkün olmadığına delâlet eden akli delil, ona muâırızdır. Bu sebeple *istivâ* kavramı, hükmetme, hükümrân olma gibi anlamlara gelecek şekilde te'vil edilmektedir.¹⁰³

Bu örnek özelinde İcî, şayet burada nakil akla öncelenirse, aslın fer'le iptal edileceğini savunmaktadır.¹⁰⁴ Çünkü nakil sadece akılla ispatlanmaktadır. Bir yaratıcı olduğunun ispatında, peygamberliğin bilinmesinde ve daha pek çok hususta temel belirleyici unsur akıldır. Dolayısıyla akıl, doğruluğuna dayanak olduğu naklin aslıdır.¹⁰⁵ Netice olarak, nakli deliller kimi zaman kendisinden nakil yapılan şeyde görülen karînelerle veya mütevâtir yolla bize ulaşması halinde şer'î meselelerde kesinlik bildirirler.

Sonuç

Bilgi konusu, felsefenin ve kelâm ilminin en temel konularından biridir. İslâm kelâmının teşekkül sürecine bakıldığında kelâmcıların bilginin imkânına şüphe ile yaklaşan Sofistlere karşı bilginin kesinliğini ispatlama çabası içerisinde olduğu görülmektedir. İlk olarak Mu'tezile kelâmcıları bilgiye dair görüş ortaya koymuş olsa da, eserinde müstakil bir başlık altında bilgi konusuna yer veren ilk kelâmcı İmam Matürî'dir. Bilgi konusunda, kelâmcıların farklı tanımlamalar ve teoriler ortaya koydukları bilinmektedir. Bu farklılıkların metodolojik temelleri ve sebepleri bulunmaktadır. Bu metodolojik farklılıklar, kelâm ekollerinin karakterini bizlere yansıtmaktadır.

Müteahhirûn dönemi Eş'ârî kelâmcılarından Adudüddin el-İcî de, bilgi konusu üzerinde önemle durmuştur. Onun bilgi anlayışı, kelâmî konulara yaklaşımında belirleyici bir rol üstlenmiştir. İcî, bilgi teorisini ortaya koyarken, bilginin Allah'ın bilgisi anlamında kadîm ve yaratılmışların bilgisi anlamında hâdis bilgi olarak ayıran kelâmcıların tasnifine bağlı kalmış ve bilgi teorisini hâdis bilgi üzerinden kurgulamıştır.

İcî, bilgi teorisini oluştururken, bütün teorisini bilgiye yüklediği anlamdan hareketle ortaya koymaktadır. Kendisinden önce mütekaddimûn dönemi Mu'tezile ve Eş'ârî kelâmcıların bilgi tariflerindeki eksiklikleri ortaya koymuş ve nihayetinde bilgiyi, herhangi bir mahalde bulunan ve bir şeye taalluk eden sıfat olarak tarif etmiştir. İcî'ye göre bilgide, bilen ile bilinen arasında bir izafet bulunmalıdır. Bu izafet de taalluk adı verilen şeydir. Söz konusu taalluk sonucunda oluşan sıfat, aslında bilgi denilen şeydir. Bu anlamda İcî, Mu'tezile'nin bilginin itikad, filozofların ise zihnî bir varlık olduğu yönündeki tariflerinin aksine, bilginin bir sıfat olduğunu savunmaktadır.

İcî, hâdis bilgiyi zaruri bilgi ve kesbî bilgi olarak iki kısma ayırmaktadır. Zarûrî bilgi, kazanılmamış, kesb edilmemiş, herhangi bir çaba sarfedilmemiş ve akli çıkarımlar, delillendirmelere başvurulmamış olan, yaratılmışın kendisine ondan ayrılmaya yol bulamayacağı şekilde gerekli olan bilgidir. Yâni elde edilmesi insanın kudretinde olmayan bilgidir. Zorunlu bilgi, herhangi bir mahalde bulunan ve bir şeye zorunlu olarak taalluk eden sıfattır. Bu bilgiler varlıksal/ontolojik olarak insanın doğuştan getirdiği bilgilerdir. Zorunlu bilgiler insanın sıfatlarıdır. İnsanın bu sıfatı taşıması, insan olmasının bir gereğidir.

¹⁰³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/442-443.

¹⁰⁴ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, 1/207.

¹⁰⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/442.

Kişinin kendisini bilmesi bu tür bilgi olarak kabul edilmektedir. Zorunlu bilgilerin ispat edilmesi gerekmektedir. Çünkü kesbî bilgiler zorunlu bilgilere dayanmaktadır. Zorunlu bilgiler olmaksızın çoğu konuda insanın herhangi bir bilgi edinebilmesi mümkün görünmemektedir.

Îcî'ye göre, hâdis bilgilerin ikinci kısmı ise kesbî bilgilerdir. Kesbî bilgilerin ancak nazar ile mümkün olduğunu belirten Îcî, inanç esaslarına dâir akâid konularının ispat edilebilmesi amacıyla matlûbun meydana gelmesi için akli çıkarımlara başvurulmasını sağlayan bilgi türünün nazarî bilgiler olduğunu savunmaktadır. Nazarî bilgilerin meydana gelebilmesi için birtakım vâsitalara başvurularak delil getirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple bu tür bilgilere istidlâlî ya da kesbî bilgiler de denilmektedir. Nazarî bilgi, herhangi bir mahalde bulunan ve bir şeye nazarî olarak yani akletme, delillendirme ya da çaba sarfetme sonucunda taalluk eden bir sıfat olarak tarif edilebilir. Yâni elde edilmesi insanın kudretinde olan bilgilerdir. Îcî'nin bilgi tarifinden hareketle nazarî bilgiler, akıl yetisine sahip, akli melekelerini kullanan insanların bir sıfatıdır.

Nazarî bilgi üzerinde fazlaca duran Îcî, mârifetullâhın ancak nazarî bilgi ile gerçekleşeceğini belirterek, sahih nazarın insanı kesin bilgiye götüreceğini savunmuştur. Nazarî bilginin elde edilme sürecinde nakli ve akli delilden faydalanılacağını, nakli delilin ise matlûba ulaştırması yolunda her zaman kesin bilgi veremeyeceğini ifade eden Îcî, bir nakli delilin kesinlik verebilmesi için Hz. Peygamber'den nakledilen lafızların özel anlamlarını bilme ve O'nun o özel anlamları kastettiğini bilmeye dayandığını ifade etmektedirler. Bu ön şartlar yerine getirilmesi halinde ise vaz'ı ve iradesi bilinen nakli delil, akli bir muârızının da olmaması halinde kesin bilgi verecektir.

Bilgi konusunda kendisinden önceki Eş'ârî gelenek içerisinde Bâkillânî ve Râzî'den büyük oranda etkilenmiş olan Îcî, ortaya koyduğu bilgi teorisi ile de kendisinden sonra gelen kelâmcılara örnek teşkil etmiş ve eserlerine sayısız şerhler yazılarak görüşleri kelâm literatüründe günümüze kadar tartışla gelmiştir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman – Erdinç, Ziya. “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”. *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21/21 (Ocak – Haziran 2014), 7-38.
- Altaş, Eşref (ed.). *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: 1346/1928.
- Bâkillânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu't-temhîd*. ed. Richard McCarty. Beyrut: 1957.
- Bâkillânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire:1963.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*. thk. Richard Frank vd. Tahran: 1981.
- Çoştu, Feyza Ceyhan. “Adudüddin el-Îcî (1355)”. *Müslümanların Engizisyonu - II, Ölümcül Kovuşturmalar / Mihneler*. ed. Mehmet Azimli. İstanbul: İlimyurdu Yay., 2020.
- Dağ, Mehmet. “Eş'ârî Kelâmında Bilgi Problemi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 97-114.
- Devvânî, Celâluddîn. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cild. Kâhire: 1969.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḡammed b. Muḡammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru ihvâi't-türâs, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḡammed b. Muḡammed. *er-Risâletü'l-Ledüniyye*. Mısır: 1328/1910.
- Görgün, Tahsin. "İcî, Adudüddin Kâdî Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 21-76. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker – Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- İbn Furek, Ebubekir Muhammed b. Hasen. *Mucerredu Makâlâti'l-Eş'arî*. thk. Daniel Gimared. Beyrut:1987.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985.
- İcî, Ebû'l-Faḡl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Aḡmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre. 3 Cild. Beyrut: Dârü'l-Cil,1997.
- İcî, Ebû'l-Faḡl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Aḡmed b. Abdilgaffâr. *el-Akâ'idü'l-Adüdiyye*. thk. Nizâr Cümâdî. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 2011.
- İcî, Ebu'l-Fadl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Cevâhirü'l-kelem*. Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde. 2 Cild. nşr. Abû'l-Alâ Affî. Kahire: 1934.
- İcî, Ebû'l-Faḡl Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Aḡmed b. Abdilgaffâr. *Tahkîku't-tefsîr fi teksîri't-tenvîr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, No. 134, 135.
- İstanbûlî, İsmail Müfîd. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adüdiyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.
- Kâdî Abdülcabbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḡamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: 1384/1965.
- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muḡnî*. thk. İbrahim Medkûr. 16 Cilt. Kahire:1965.
- Karakaya, Resul. *Adudu'd-din el-İcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kastacı, Hüseyin. *Tarihi Süreçte Kelâmî Yaklaşımlar – Adudiddin el-İcî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî Örnekleri*. İstanbul: Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur>
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Kâzerûnî, Alâüddîn. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adüdiyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.
- Koca, M. Ali. "Akâid – Kelâm İlişkisi Bağlamında Akâid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akâid Risalesi Örneği". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 229-298. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay – Ş. Ali Düzgün. 2 Cild. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Şam:1979.
- Türker, Ömer. "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 299-337. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Van Ess, Josef. *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al- İcî*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966.

- Yılmaz, Mustafa Selim. “Kelâm İliminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018). 199-223.
- Yılmaz, Nedim. *Adudüddin el-Îcî ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Yüksel, Emrullah. “Âmidî ve Bazı Kelamâmcılarda Bilgi Teorisi”. *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu*. ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. 3-7. Bursa: 2003.

İyi'nin Kuruculuğu ile Değer'in Rehberliği Arasında Ahlak

Emrullah Kılıç

Dr., MEB, Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Müdürü
Dr., Ministry of National Education, Principal of Şehit Ömer Takdemir AİHL Science and Social Sciences Project High School

Ankara /Turkey

ekilic0676@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0221-0944

Ethics Between the Foundress of the Good and the Guidance of Value

Abstract

The “Good” related to the ethical life is determined by the constitutive and prescriptive reason/will in the traditional life. The logo-centric good includes predetermined rules and systems. This kind of understanding can be read as a reflection of the traditional world and Western existence (presence) metaphysics. The good that we refer to as “value” in modern times, instead of following determinations and goals of a static center, aims to guide individuals with respect to the moral life. Thus, in the pre-modern traditional world, we can say that the moral system, which includes political determinations, was formed through theoretical production and aimed at the good, which reflects the pre-determined set of rules and order. In the modern period, with the abandonment of teleological understanding of the universe, the good has left its place to the value. This resembles the foundation for the transition to the value that is human good by breaking away from the metaphysically determined ethical good in the sense of certain and unchangeable truth. Thus, the field of morality is has ceased to be a theological or metaphysical measure and subject outside of us, has turned into the field of contingency determined by human beings' own experience and evaluations of transcendence.

In this paper, values especially as in Heidegger's thought will be examined as the dimension of Dasein's own world and temporality. In this framework, values are based on ontological truth which represents the meaning of being instead of ontic truth. With this new situation, meaning and the good are sought inside of the “human being” or “this world” instead of “Being”. Values are determined as functional good as a result of existential investigations instead of objective categorical investigations. Through this determination, values can be read as a deconstruction of the good. Thus, Heidegger offers distinctive existence and value. For Heidegger who aims to open the closedness of the being, truth is not an ultimate end or a decision, but an activity or haunt. The new truth that created by human's own evaluations, inclinations, concerns, and value with existence are discovered phenomenologically. With this situation, which can be read as Dasein's

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emrullah Kılıç).

Geliş/Received: 28 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 11 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Emrullah Kılıç, “İyi'nin Kuruculuğu ile Değer'in Rehberliği Arasında Ahlak = Ethics Between the Foundress of the Good and the Guidance of Value”, *Eskiyeini* 43 (Mart/March 2021), 167-182. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.848728>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

expansion, the agent is guided on how to approach things in order to make themselves visible. Heidegger by this new foundation phenomenologically appropriates ancient understanding of truth instead of neglecting it. Thus, the individual's discovery of values turns into his/her heads towards Dasein's call and his/her interest over existing ones, instead of abstract metaphysical or theological truths.

For Heidegger, ethics is not something that is added later to a profound theoretical subject. This situation doesn't reflect Dasein's authentic existence. Because, for him, the character of the self is not an object of selfdom that is imposed and unchanged. Selfdom can be realized by breaking free from impositions and opening the closure and re-founding the world through phenomenal discovery. Hence, he aims to take a new position toward life and produce new values. The value that represents Dasein's one-time existence (existenz) and also truth, grounds on the practical relationship that things get involved to reveal themselves their everyday encounter with the world rather than the set of rules imposed by certain structure of understanding. The value that reflects emergence of being through human experience, includes existential determinations that are based on a concrete individual rather than an abstract humanity and separate the human from everything as distinct from the good. By this means, the value in Heidegger can be read as a dynamic way of life that can be described as “letting-be”.

In our paper, we subjected Heidegger's understanding of morality to a new reading, as a value that offers new discoveries to the individual and aims to guide him/her, - unlike the traditional good based on the metaphysics of existence - distinctly from traditional good based on Western's existence metaphysics. It is seen that the studies that separate good and value are insufficient in our country. Considering this situation, we hope that our study on Heidegger will contribute to the subject by bringing a new perspective in terms of the maturity that the value issue needs.

Keywords

Philosophy, Ethic, Good, Value, Heidegger, Deconstruction

İyi'nin Kuruculuğu ile Değer'in Rehberliği Arasında Ahlak

Öz

Ahlaki hayata dair “iyi”, geleneksel dünyada kurucu ve kural koyucu akıl/irade tarafından belirlenir. Logos merkezli bu iyi, önceden belirlenen kurallar bütünü ve düzenini içerir. Söz konusu anlayış geleneksel dünyanın ve özellikle Batı varlık (mevcudiyet) metafiziğinin bir yansıması olarak okunabilir. “Değer” olarak ifade ettiğimiz modern dönemdeki iyi ise sabit bir merkezin belirlenimleri ve onun hedeflenen amaçlarının peşinden gitmek yerine bireylere ahlaki yaşam konusunda rehberlik etmeyi amaçlar. Nitekim modern öncesi geleneksel dünyada siyasi belirlenimler içeren ahlaki sistemin, teorik üretim yoluyla oluşup önceden belirlenen kurallar bütünü ve düzenini yansıtan iyiyi amaçladığını söyleyebiliriz. Modern dönemde teleolojik evren anlayışının da terk edilmesiyle birlikte, iyi yerini değer anlayışına bırakmıştır. Bu durum, kesin ve değişmez hakikat anlamındaki metafizik belirlenimli ahlaki iyiden koparak insani iyi olan değere geçişe zemin hazırlamayı temsil eder. Böylelikle ahlak alanı da bizim dışımızdaki teolojik ya da metafiziksel bir ölçü ve konu olmaktan çıkıp, insanın kendi aşkınlık tecrübe ve değerlendirmelerinin belirleyici olduğu olumsuz alanına dönüşmüştür.

Çalışmamızda özellikle Heidegger düşüncesinde var olan şekliyle değerler, Dasein'in kendi dünyasında ve zamansallığında yapılan açılımının uzanımı olarak ele alınacaktır. Söz konusu anlamda değerler, ontik bir hakikat yerine, var-olmanın anlamının ne olduğunu temsil eden ontolojik hakikat üzerine temellenir. Yeni durumla, anlam ve iyi “Varlık” yerine “insanda” ve “bu-dünyada” aranır. Değerler, nesnel kategorik sorgulamalar yerine varoluşsal sorgulamalarla fonksiyonel iyi ola-

rak belirlenir. Söz konusu belirlenimle değerler, iyinin tam bir dekonstrüksiyonu olarak da okunabilir. Nitekim Heidegger ayırt edici bir varoluş ve değer teklif eder. Varlığın kapalılığının açılmasını amaçlayan Heidegger'e göre hakikat bir son veya nihai bir karar değil bir aktivite ve uğraktır. İnsanın kendi değerlendirmeleri, yönelimleri ve kaygıları tarafından oluşturulan yeni hakikat ve değer ile varoluş, fenomenolojik olarak keşfedilir. Dasein'in açılımı olarak okunabilecek bu durumla özneye, şeylerin kendilerini açığa çıkarmasını sağlamak için onlara nasıl yaklaşacağı konusunda rehberlik edilir. Heidegger yeni temellendirme ile kadim hakikat fikrini yok saymak yerine onu fenomenolojik olarak temellük eder. Böylece bireyin değerleri keşfetmesi, soyut metafiziksel veya teolojik hakikatler yerine var olanlar üzerinden Dasein'in çağrısına yönelmesi ve ona ilgisine dönüşür.

Heidegger'e göre etik önceden kurulan teorik bir özne üzerine ilave edilen bir şey değildir. Bu durum Dasein'in sahil varoluşunu yansıtamaz. Çünkü ona göre kendiliğin karakteri sürekli dayatılan, değişimsiz var olan kendilik-nesnesi değildir. Kendilik, dayatmalardan sıyrılıp kapalılığı açmakla ve dünyayı fenomenal keşifle yeniden kurmakla gerçekleşebilir. Böylece o, yaşam karşısında yeni bir pozisyon alma ve yeni değerler üretilmesini amaçlar. Dasein'in bir defalık varoluşunu (existenz) ve hakikatini temsil eden değer, belirli kavrayış yapısının dayattığı kurallar yerine dünyayla her günkü karşılaşmasında şeylerin kendilerini açığa çıkarmak üzere girdiği pratik ilişkiyi esas alır. Varlığın insani deneyimle açığa çıkmasını yansıtan değer, iyiden farklı olarak soyut bir insanlık yerine somut bir ferdi esas alan ve insanı haricindeki her şeyden ayıran varoluşsal belirlenimleri içerir. Söz konusu anlamda Heidegger'de değer, var olanı "oluruna bırakma" olarak nitelendirilebilecek dinamik bir yaşam biçimi olarak okunabilir.

Çalışmamızda Heidegger'in ahlak anlayışını -mevcudiyet metafiziği üzerine kurulu geleneksel iyiden farklı olarak- kişiye yeni keşifler sunan ve daha çok ona rehberlik etmeyi amaçlayan değer diye niteleyerek yeni bir okumaya tabi tuttuk. Ülkemizde de iyi ve değeri ayıran çalışmaların yetersizliğini göz önünde bulundurduğumuzda değer meselenin ihtiyaç duyduğu olgunluğa kavuşması bakımından Heidegger üzerine yaptığımız bu çalışmanın konuya yeni bir bakış açısı getirerek katkı sağlamasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, Ahlak, İyi, Değer, Heidegger, Yapısökümü

Giriş

Herhangi bir sistemin içerisinde düşünmek, belirli bir referans çerçevesinde ve o sistemin vasıtalarıyla akıl yürütmek anlamına gelir. Bu durumun ahlak felsefesine dair temellendirmeler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim modern öncesi geleneksel dünyada siyasal belirlenimler içeren ahlaki sistemin logos merkezli kurucu unsurlarının, teorik üretim yoluyla oluşup önceden belirlenen kurallar bütünü ve düzenini içeren "iyi"yi amaçladığına tanık oluruz. Modern dönemde ise, teleolojik evren anlayışının da terk edilmesiyle birlikte, ulaşılmak istenen amaca göre karakterize edilen iyinin yerini, kendi amaçlarını tayin etmeye muktedir atomist-insan tanımıyla şekillenen yeni "değer" anlayışının aldığını söyleyebiliriz.¹ Başka bir ifade ile söyleyecek olursak modern öncesi dünyada ahlaki temellendirmeler Varlık alanından doğmakta ve daha çok ezeli-ebedi hakikat fikri üzerine tek biçimli olarak yapılmaktaydı. Fakat kesin, değişmez ve

¹ Derda Küçükbalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabel Yayınları, 2007), 5/628-629.

ebedi olarak kabul edilen ontolojik hakikat anlayışı, modern dönemle birlikte terk edilerek Varlığın asli hakikati yerine, insanın etkinliğine güvenerek kendi gerçekliği ve hakikatının yine kendisi tarafından belirlenmesi ile epistemolojik alana taşınmıştır. Söz konusu anlamdaki değişim metafizik belirlenimli ‘ahlaki iyi’den koparak ‘insani iyi’ olan değere geçişe zemin hazırlamış, böylelikle ahlak alanı da bizim dışımızdaki teolojik ya da metafiziksel bir ölçü ve konu olmaktan çıkıp, insanın kendi aşkınlık tecrübe ve değerlendirmelerinin belirleyici olduğu olumsuzluk alanına dönmüştür.² Nitekim geleneksel iyinin yerini süjenin yönelimi ve bağlılığında ortaya çıkan ve yeni iyi olan değer kavramına bırakması³ düşünce modunda meydana gelen büyük değişimlere paralel olarak “kendi başına var olan” iyinin kültürlerin farklılaşması karşısında gücünü yitirmesi ve yeni durumları karşılamada yeterince etkili olamamasının sonucu olarak da okunabilir.⁴ Zaten söz konusu anlamda 18. yüzyıldan itibaren monist yaklaşımların ekseninde oluşan metafizik ve teolojik iyiden farklı olarak değerler alanının daha çok kişisel duygu, tavır ve gerçeklik yorumlarından kaynaklanan, ilgi ve yönelimlerin nesnesi olan öznel durumları kapsayacak⁵ biçimde yeniden yapılandırılmaya başladığını da söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi ahlaki iyi, daha çok teorik kesin bilgi ve teolojik tayinler üzerinden tezahür eder ve tüm zamanlar için neyin iyi neyin kötü olduğunun belirlenmesini içerir. Söz konusu anlamda iyi, insanın zaman ve mekânla olan değişkenlik ilişkisinden ziyade kurucu ve kural koyucu akıl/irade tarafından atanan hususları seslendirir. Bu çerçevede ahlaki eylemin hedefleri ve sonuçları daha eylem başlamadan öngörüldüğü için araçların seçiminde de herhangi bir bağlamsallık aranmaz. Fakat modern dönemde özellikle 19. yüzyıldan itibaren iyi, hazır kurallara itaat sorunundan çok öte bir duruma işaret etmiştir. Bu çerçevede ahlaki akıl yürütme, verili olanı tespit ya da eksiksiz taklit etme olanağı sunmak yerine bulunduğu ortamda neyin ahlaken iyi ve kötü olduğunu keşfetmeye yönelmiştir. Başka bir ifadeyle ahlaki alanda akıl, mevcut ortamın ve şartların ahlaken talep ettiği şeyi görmede özneye yol göstermeyi amaçlamıştır.⁶ Çalışmamız öncelikle logos merkezli düşünme biçiminin sonucu olarak tek anlamlılık ekseninde kurucu iradenin kabulleriyle serimlenen iyinin temel niteliklerini ele alacak, akabinde iyinin yapısökümüne tabi tutulmasıyla oluşan ve amaçlardan çok anlamın ortaya konulduğu değerlerin ahlaki hayata verdiği ufku özellikle Heidegger (1917-1976) düşüncesi üzerinden inceleyecektir. Bu hususun anlaşılmasının ahlaki hayatın yeni durumlardaki tezahürüne ışık tutacağı umulur.

1. Logos Merkezli Düşünme ve İyi’nin Kuruculuğu

Logos merkezli düşünme biçimi insanı akıl sahibi canlı olarak yorumlayarak onun varlığı ve özünün belirlenmesini aynı zamanda bir ihsan olarak kabul

² Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 16-17.

³ Hans Joas, *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*, çev. Gregory Moore (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), s.20.

⁴ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 67-68.

⁵ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value* (Cambridge: Harvard University Press, 1950), 115.

⁶ Burhanettin Tatar, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Lokman Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 21.

eder.⁷ Var olana ilişkin söz konusu kavrama ve açıklama düzeninde ahlaki alandaki kurucu ve düzenleyici niteliğin Arap, Yunan ve diğer Akdeniz kültürleri üzerinde (yazının asırlarca bilinir olmasına rağmen) kalıplaşmış düşünme ve anlatım biçimiyle etkisini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.⁸ Nitekim bu geleneğin oluşumunda özellikle Platoncu logos merkezli yapının kurucu etkilerini görebiliriz. Platon'un (M.Ö. 427-M.Ö. 347) yazıya karşı çıkmasının sebebi taklit ve tekrar üzerine kurulu kültürde insanlığın hafıza kaybına uğrama endişesi sebebiyledir. Ayrıca Platon'a göre konuşma metne dökülünce dolaşıma çıkar ve ehli olmayanlar tarafından bağlamından kopartılarak yapı sökümü uğratılabilir.⁹ Bu nedenle Platon sözün (parole), yani logos'un kaynağını ve oradan mülhem gücünü "babalık" konumuna has kılar. Kurucu "baba" figürü aynı zamanda "iyi" (agathon) figürüdür.¹⁰ Platoncu mevcudiyet (presence) metafiziğinde logos karşısında yazı değersizleştirilir. *Phaidros Diyalogu*'nda; "Tanrı-kral Thamus, logos'un babası; yazı ise babanın yokluğunda kendi kendini yok etmeye yazgılı bir oğul" gibi sunulur.¹¹

Hatırlanacağı üzere geleneksel dünyada ahlaki kararlar, yaratıcı açılımlar yerine daha çok kurucu bir normatif teoriye dayandırılarak verilir. Söz gelimi "metafiziksel iyi"nin kurduğu düzeni otorite üzerinden serimleyerek sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Bu minvalde ahlaki eylemlerin nasıl olması gerektiğini ve yönünü önceden tayin eden daha çok logos-merkezciliğin bir sonucu olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşımda aşkın bir kaynağa bağlantı vardır. Bu referans ahlaki eylemlerin kurucu unsuru olan "otorite" (authority) bağlantısıdır. Sabit ve otoriter bir merkezi varsaymasından dolayı da daha çok teolojik olmak durumundadır. Hiyerarşik ve kutupsal karşıtlıklar zemininde kurulan bu yapıda "kim olduğumuz?" sorusunun cevabı da sabit ve kalıcı tanımlamalar içerir. Söz konusu otoriter yapıda ahlaki eylemlerdeki öznellik de özsel ve sabit anlamlarla ilişkilidir.¹²

Yukarıda ifade edilen hususlardan hareketle, metafiziksel düşünceden mülhem ahlak anlayışının "aynılık" ve "özdeşlik" üzerinden; modern dönemde öznellik serimlenen değerlerin de "farklılık" ve "ötekilik" üzerinden temellendirilen ahlaki taleplerle oluştuğunu söyleyebiliriz. Metafiziksel düşünme geleneğinin temel karakteristiği, nesnel bir temellendirme için mutlak bir zemin ve her şeyin kontrol edildiği kurucu bir Arşimet noktası bulma gayretidir. Söz konusu Varlık anlayışından hareketle hakikatin temellendirildiği bu yapıda ahlaki hayat kurucu iradenin belirlenimlerine uygun biçimde tezahür etmiştir. Buna mukabil ahlaki hayata dair modern dönemdeki söz konusu durum, insanın kendi talepleriyle birlikte ötekinin kabulü doğrultusunda dünyayı yeniden anlamlandırma gayretiyle ilgilidir. Bu gayret ahlaki amaçların sürekli olarak revize edilmesinin yansıması olarak da okunabilir. Böylece ahlaki olan, özdeşlik çerçevesinde olması

⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 51.

⁸ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 40-41.

⁹ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 95-96.

¹⁰ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014), 27-32.

¹¹ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (Bursa: Sentez Yayınları, 2008), 283.

¹² Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 276-277.

gerekenin normu, baskısı ve yapısal donukluğu yerine, ihtiyaç ve taleplerin dinamikliği ile farklılıklar üzerinden inşa edilen yeni bir yol gösterici rehberlik alanına dönüşür.¹³ Söz konusu rehberlikte benlik, insanın inşa ettiği dünyayla ilişkili bir benliktir. Öznel eylemler ile gerçekleşen benlik kişinin tanım veya taklit yerine dünyayla kendine has benzersiz ilişkisini belirleme yeteneğinin ifşası olarak tezahür etmektedir.¹⁴ Dolayısıyla değer, teorik bir hakikat kavramını referans almaksızın, tıpkı bir sanat eseri gibi bireyin yaratıcılığı ile ona ufuk vererek oluşturduğu ifade edilebilir.¹⁵

Toparlayacak olursak geleneksel dünyada, başka bir şeye ihtiyaç bırakmaksızın Varlığın gölgesinde şekillenen teori ve pratik, modern dönemle birlikte Varlık ve değer ayırımı neticesinde yerini öznenen nesneye gidişin yolu olan metoda bırakmıştır. Özellikle Descartes (1596-1650) ile birlikte modernliğin metodik dayatmaları kaçınılmaz olarak teori ile pratik arasında derin boşluklar oluşturmuştur. Arada kalan boşluk ve buradan neşet eden problemler Varlıksal veya metodik çözümlerle giderilememiş, sorunun çözümlenmesinde pratik ve anlam ön plana çıkmıştır. Nitekim bu durum hem düşünme hem de ahlaki hayat için yeni bir mod değişimini beraberinde getirmiştir.

Sözü edilen yeni tutum 17. yüzyıldan itibaren felsefe için güvenli bir liman aramanın sonucunda kesinlik kaygısıyla oluşan metot ve rasyonellik tartışmalarına bilim, hermenötik ve pratik ile cevap verilmesinin yansımaları olarak okunabilir.¹⁶ Söz gelimi John Dewey (1859-1952), geleneksel anlayışta mükemmel varlığı temsilen Varlıksal olarak temellendirilen insan davranışında karşılaşılan problemlere dikkat çekerek, insan davranışlarının yönü hakkında bilimsel önermelerin imkânını soruşturur. Çünkü ona göre değerlerin oluşumu için bilim ile değerler arasındaki boşluk doldurulmalıdır.¹⁷ Öyle ki söz konusu boşluğun öznenin lehine doldurulmasının neticesinde özellikle modernlik sonrasında tümel yerine tikel, sabit yerine değişken olana itibar edilmiştir. Bu durum nihayetinde ahlaki iyinin yerini değere bırakması ile sonuçlanmıştır.

2. İyi'nin Dekonstrüksiyonu ve Varoluş Kipi Olarak Değer

Varlıkla ilişkili nesnel hakikatler ve şematik yapılar üzerine inşa edilen geleneksel “iyi”nin Dasein’in çağırısı ile değişim ve farklılıklar üzerinden özellikle inşa edilen “değer”e dönüşmesi, iyinin tam bir dekonstrüksiyonu olarak okunabilir. Nitekim değerler alanında Heidegger ayırt edici bir varoluş biçimi teklif eder: Değerler alanıyla mevcudiyet metafiziğinde ihsan olarak kabul edilen ve var olan açısından karanlıkta kalan Varlığın kapalılığının açılması amaçlanır.¹⁸ Nitekim Heidegger’e göre Dasein kendini “insana ve insanda” açar.¹⁹ Söz konusu durum, hakikatin bir son veya nihai bir karar oluşunu

¹³ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 122-125.

¹⁴ Eugene Lawrence McCarney, *The Idea of Freedom in the Philosophy of William James* (Chicago: Loyola University Chicago, The Faculty of Graduate School, Yüksek Lisans Tezi, 1963), 76-77.

¹⁵ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden - Osman Akinhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 23.

¹⁶ Celal Türer, “Modernliğin Yöntem Tiranlığı”. *Eskiye* / 17 (Haziran 2010), 5-10.

¹⁷ John Dewey, “Theory of Valuation”, *International Encyclopedia of Unified Science*, ed. Otto Neurath (Chicago: The University of Chicago, 1943), 2/4.

¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 324-325.

¹⁹ Georg Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan (Konya: Vadi Yayınları, 1996), 136.

değil, bir aktivite ve uğrak olarak görülmesinin yansıması şeklinde okunabilir.²⁰ Bu çerçevede Varlık felsefesi karşısında Nietzsche'nin (1844-1900) "oluş" temelli "Dionysosçu" felsefesini, Heidegger'in ontik-ontolojik ayrımını ve Derrida'nın (1957-2004) "différance" kavramını refere alarak ortaya koymaya çalıştığı şeyi aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür. Çünkü mezkûr yaklaşımlar Batı metafizik düşünce geleneğine ait mevcudiyet fikrinin uzanımı olarak Varlıkla ilişkili kurucu ilkeler ve sabitlikler üzerinden tezahür eden klasik yaklaşımın yapısöküme uğratılmasından başka bir şey değildir.

İyiden farklı olarak değerler, herhangi kurucu bir unsurun ya da otoritenin tahakkümü yerine kendilik formunun özümsemesiyle tezahür eder. Değerler, soyut belirlenimlerle değil içinde bulunduğu somut gerçekler, imkânlar ve varoluş kipiyle ilişkili kabul edilir.²¹ Düşünce sisteminin değişimi sonucu geleneğin içinden konuşmak yerine süjenin neyi değerli bulduğunun öncelenmesi ile oluşan değerlerin ahlaki hayata dair pek çok değişikliği de beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Artık ahlaki hayatın önceden vazedilen "erdemler tablosu" ile belirlenmesi mümkün değildir. Nitekim Nietzsche'ye göre "ahlaksal yargıların yanılmalılarını temelden yakalamak"²² ve değeri gündelik yaşamın içerisinde arayarak yaşamla çelişmeyen değerlere yönelmek gerekmektedir.²³

Heidegger'e göre önceden belirlenen referanslarla kurulan, Dasein'ın dünyasında-Varlığını görmezden gelen ve "göndermeli bütünlük" olarak ifade edilen ahlaki değerlendirmeler "Varlık kaybına" neden olmaktadır. Dolayısıyla değerler alanında iyi, kalıcı bir Var olan (*das Seiende*) ve nesnel hakikat olarak ele alınmak yerine, tarihin büyük problemleri ile birlikte Varoluş (*das Sein*) çağrısına göre değerlendirilir.²⁴ Varlığı boş tahmin ve fikir yürütmelerden kurtarıp onun hakikati üzerine düşünmeyi esas alan bir ontoloji inşa etmeye çalışan Heidegger varoluşu sadece "hep-benimlilik" niteliğine uygun olarak Dasein'a tahsis eder.²⁵ Dasein'ın kendi Varlığına yönelimi ile kurduğu bu hakiki ilişki hep kendi imkânı olarak vardır. Kendinden önceki insan ve Varlık anlayışından sapmayı yansıtan söz konusu durumla insan yeni bir kategoriye tabi tutulur. Geleneksel var olanın neliği (*essentia*) yerine, kendi varlığından (*existentia*) hareket eden Heidegger'e göre insanın dünya ile ilişkisi ancak onun ilgi ve yönelimleri ile mümkün olmaktadır.²⁶ Söz konusu durum insanın harici güçler yerine kendi tasarılarını oluşturmasının yolunu açar. Kendi tasarıları doğrultusunda kendi sorularını sorabilen ve bu doğrultuda nasıl davranması gerektiğine kendisi karar verebilen insan böylelikle sahici bir yaşama ulaşabilir. Sahici yaşamın motivasyonunu, geleneksel dönemde olduğu gibi iyi yaşam

²⁰ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 240.

²¹ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 358-359.

²² Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 57.

²³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 190.

²⁴ Kenneth W. Stikkers, "Value as Ontological Difference", *Phenomenology of Values and Valuing*, ed. James G. Hart - Lester Embree (Dordrecht: Kluwer, 1996), 139-147.

²⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 49.

²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44-45.

için birlikçi bir düzen ya da modern dönemde olduğu gibi bilinçle kurulan (cogito) yerine insanın kaygıları ve varoluş sancıları oluşturur. Söz konusu kaygılarla yüzleşmek Heidegger’e göre gelecekteki yokluğu (ölüm) kabul etmekle mümkün olur ve bu da sahici yaşam tarzına atılan ilk adım olarak kabul edilir. Dasein’in ontoloji olarak belirlenimi var olanın asli yorumuna işaretler ve bu yorum iyiye rehberlik edecek en önemli husustur.²⁷ Heidegger’e göre insanın, kendine ve etkinliğine olan güven içerisinde bilginin otoriter kipi olan “kesinlik” ile aslında hesaplanamaz olan gerçekliği tarihsel akıl ile kurgulaması, Varlığın asli anlamının sınırlandırılması ve nihayetinde unutulmasına yol açmış²⁸ “*Varlığın hakikati sorusunu dahi gündemden düşürerek önünü tıkamıştır.*”²⁹ Bu nedenle Varlık hakkındaki inceleme (ontik) yerine var-olmanın anlamının ne olduğu üzerine yapılan inceleme (ontolojik) yapan Heidegger, nesnel (existentiell) kategorik sorgulamalar yerine varoluşsal (existential) sorgulamalar yaparak üstü örtülmüş olanı açabilmeyi olanaklı kılmayı amaçlar. Heidegger’e göre Varlık, var olan gibi nesnel olarak tasarlanamaz. Yukarıda ifade edildiği gibi var olanı nesneleştirme çabasının bir tür egemenlik kurma teşebbüsü olduğuna işaret eden Heidegger, Batı düşüncesinin en büyük yanlışlarından biri olan bu ilişkiyi Varlığı var olana indirgemeksizin açıklıyarak aşmak ister.³⁰ Söz konusu açılım insan varlığı üzerine değil “insan olma olanağı” üzerinedir. İşte bu insan olma imkânı da bizzat insanın kendi değerlendirmeleri, yönelimleri ve kaygıları tarafından oluşturulur. Söz konusu insanileştirme öncelikle modern dönem öncesi ahlaki iyinin kendini kurarken koyduğu açılımların fark ettirilmesini esas alır. Akabinde logos merkezli Varlık anlayışının tahrip edilerek söz konusu anlayıştaki belirsiz soyutlamalar yerine fenomenolojik yöntemin ikame edilmesi aşamasına geçilir. Dolayısıyla Varlığın varoluş yapısının ortaya konulmasının, Dasein’in kendi dünyasında ve zamansallığında yapılan bir açılım olduğunu söyleyebiliriz.³¹

Heidegger, aynı zamanda bir iktidar biçimi olarak gördüğü geleneksel kavramları ters yüz ederken söz gelimi Nietzsche’de olduğu gibi tarihin yadsınması yerine aktarılmış olanın dönüştürülmesini tercih eder. Geleneksel Batı metafiziğindeki hakikati “verilmiş doğruluk” olarak kabul etmek yerine “huzursuzluk kaynağı” olarak deneyimlediğimizi ifade ederek onu revize etmek ister.³² Söz konusu durum metafizik ve hakikate dair mevcut tarihi açıklamaları yıkmaktan ziyade var olanın varlığı olarak geçmişte bize konuşanı duyarak onunla konuşmaya ulaşmayı temsil eden durumu “içinde ikamet ederek” ele geçirmeyi yansıtır.³³ Nitekim Varlık için yaptığını logos üzerinden de devam ettirir. İfade ya da yargı anlamında ifade olarak kullanılan logosu varlığı örtmek yerine açık

²⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 256-257.

²⁸ Martin Heidegger, “Metaphysics as History of Being”, *The End of Philosophy*, Translate: Joan Stambaugh (United States of America: University of Chicago Press, 2003), 20-21.

²⁹ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 37.

³⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 45-47.

³¹ A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman* (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 41-43.

³² Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, Translated: By Richard Rojcewicz and Andre Schuwer (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 20.

³³ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?* çev. Ali İrgat (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), 45.

hale getirmeye matuf bir söylemin ifadesi olarak *Legomenon* anlamda kullanır. Dolayısıyla söz konusu tanımlama ile Heidegger, *logos* merkezli tarih üstü iyi yerine *Legomenon* ilişkiselinde açığa çıkan³⁴ insani iyiyi benimser. Zaten Heidegger; dil, bilgi ve toplumun temeline ait araştırmalarındaki genel tutumunda olduğu gibi ahlakın da “sosyal pratikler ya da ben-imagını ebedileştirme yönünde apolojetik teşebbüs” olabileceğini göz ardı etmez.³⁵

Tüm bu hususlardan hareketle Heidegger’e göre kendilik bilinci salt öznel bir süreç de işaret etmez. O, Descartes’ta olduğu gibi dünyayı öznenin bilinciyle kurmaz. Aksine kendilik bilinci, Varlığın zamanla kurduğu rabita ile zamana açılımlanması neticesi oluşur. Çünkü ona göre ister “*a priori*” isterse “*empirik*” bir temellendirmeye tabi tutulsun ideal özne yoktur. Söz konusu durum Heidegger’in hakikat anlayışı ile de doğrudan ilgilidir. Ona göre bir şeyi, başka bir var olanın varlık zemininde aramak, dolayısıyla hakikati varsaymak zorunludur. Heidegger’de hakikat ve anlam zamansallıkta Dasein’la kurulan asli bir rabita içinde aranır.³⁶

Nitekim yeni durumla önceki metafiziksel yargılar ve *ahistorik* iyi anlayışı yerine pratikler ve dünyadaki nesnelere günlük ilişkiler açısından Dasein, geleneksel anlayıştan farklı olarak yaşamın yeni bir analizine dönüşür. Heidegger bu anlamda daha önce Yunanca ruh (*psyche*) ve bilinç (*consciousness*) olarak adlandırdığı kavramlara daha sonra yaşam (*life*) anlamı verir. Dolayısıyla bir Varlık minvali olan Dasein’in açılması “dünyanın içinde-var olmanın” fenomenolojik keşfine ve yaşanmış varoluşun tam bir erişime açılmasına dayanır.³⁷ Nitekim Heidegger’e göre fenomenoloji, şeylere, saklanmış olanı açığa çıkarmak için belli bir kavrayış yapısının dayatmaları neticesi nesnenin karşısında durmak zorunda kalan bir özne yerine, şeylerin kendilerini açığa çıkarmasını sağlamak için onlara nasıl yaklaşacağını gösteren bir bakış açisidir.³⁸

Önceden belirli kesinlikler yerine adeta yaşamın yaşamla açıklanmasını temsil eden söz konusu durum yukarıda da ifade edildiği gibi metafiziksel hakikat ve iyi fikrinden tam bir ayrışmayı temsil eder. Çünkü geleneksel anlamda *logos* ve *aletheia* ile ortaya konulan “formel” hakikat yeni açılımla “fenomenal” gösterimine kavuşmuş olur. Heidegger yeni temellendirme ile kadim hakikat fikrini yok saymak yerine onu fenomenolojik olarak temellük eder. Böylece keşif, soyut metafiziksel veya teolojik hakikatler yerine var olanlar üzerinden failin Dasein’in çağrısına yönelmesi ve ona ilgisine dönüşür. Ona göre keşfedilen hakiki olandır. Dünyanın açılması üzerine temellenen hakikat önceden tasarlanan amaçlar yerine “öylesine- bakışsal ilgilenme” ile gerçekleşir. Daha açık bir ifade ile hakikatin ve onun açılımı olan insani iyi ya da değer, zamanın çağrısına kulak verme neticesinde tasarımdan ziyade “kendiliğinden” açığa çıkan bir

³⁴ Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 51.

³⁵ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 16.

³⁶ Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 241-249.

³⁷ Thomas Nenon, “Values, Reasons for Actions, and Reflexivity” *Phenomenology of Values and Valuing*, ed. James G. Hart-Lester Embree (Dordrecht: Kluwer, 1996), 28/131-134.

³⁸ Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel (Bursa: Sentez Yayınları, 2013), 30.

oluşu seslendirir.³⁹ Böylece onun “varlıkları” kendi hallerine bırakmasından, bir başka ifadeyle Heideggerci bir tevekkülden söz edebiliriz.⁴⁰ Söz konusu durum her ne kadar motivasyonu farklı olsa da özellikle Adam Smith’in (1723-1790), herhangi bir Varlık veya yasadan ziyade bireylerin eylemlerinden neşet eden ve karşılıklı onama ile oluşan “kendiliğinden doğan” düzenini çağırıştır.⁴¹ Fakat Heidegger’in düzeninin Smith’in düzeninden farklı olarak pragmatik ve faydacı olmayan bir oluşu seslendirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre söz konusu kendiliğinden oluş, çıkar ilişkileri ve karşılıklı onamadan ziyade kendiliğinden açığa çıkan *esrimeyi* yansıtır. Ona göre bir temelden hareketle yenilenmeye ve canlandırmaya karşılık yaratmak “bir kaynaktan çekmek” olarak ifade edilebilir. Bu nedenle varoluşun sahici gövdesi ile irtibatlanmadan kurulamaz. Bu irtibat, şairin çağrısıyla gerçekleşecek varoluş kipi ile kurulur. Söz konusu durum, kutsal tapınağın köklerinin bulunduğu, gizlenmişliğin sembolü koruyucu toprak ile açıklığın yeri olan göğün sahici biçimde gövdeye bürünmesini temsil eder. Ona göre ancak bu durumda hakikat tecelli edebilir.⁴²

Nitekim Heidegger’e göre “*Sanat hakikatin gerçekleşmesi ve oluşması demektir. Hakikat mevcut ve alışıldık olandan okunmaz. Var-olanın aydınlanması ve açık olanın açılımı fırlatılmışlığa ulaşan açıklığın tasarılanmasıyla gerçekleşir.*”⁴³ Çünkü ona göre hakikatin varlığında tıpkı sanat eserinde olduğu gibi gizlilik egemendir. Söz konusu anlamda “yeryüzü” kendini kapama ve gizlemenin adıdır. Fakat “dünya” ve “yeryüzü”, varlık açısından birbirinde farklı ama asla birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü dünya kendini yeryüzüne kurar, yeryüzü de dünyada yükselir. Dünya yeryüzüne yaslanır.⁴⁴ Yeryüzüne aitlik ile dünyay içinde varoluş arasındaki gerilim sanat eserinde tezahür eder. Eserdeki nesneliliği temsil eden yeryüzü, dünyayı açılıma götürür ve böylece yeryüzünün üretimi ile dünya kurulur. Söz gelimi tapınak taştan yapılmıştır fakat hakikati ulûhiyeti temsil eden bir dünyaya göndermede bulunur.⁴⁵ Söz konusu durum tarihsel süreçlerde hakikatin saf biçimde bulunmayıp bağlam içerisinde gizlenmişliğini yansıtır. Nitekim Heidegger’e göre varoluşa dair değer üretmenin, yeryüzünden kopmadan dünya içinde, gizleme ile açığa çıkarma arasındaki gerilime rağmen sanatçı edasıyla hakikati tespit edebilme gayreti olduğunu ifade edebiliriz.

Heidegger’e göre bir yolculuk hâli olarak Varlığın zamanla birlikteliğinde⁴⁶ ahlaki olan önceden teorik bir özne kurup daha sonra üzerine etik ilave etmek değildir.⁴⁷ Bu durum Dasein’in sahih varoluşunu yansıtamaz. Kendiliğin karakteri sürekli dayatılan,

³⁹ Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 232-233.

⁴⁰ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008), 308.

⁴¹ James Otteson, “Adam Smith’s Marketplace of Morals”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84/2 (2002), 190-211.

⁴² Steiner, *Heidegger*, 141-149.

⁴³ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011), 68.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 43-48.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 108-110.

⁴⁶ Kurtul Gülenç “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 64 (2010), 287.

⁴⁷ Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 334.

değişmeksizin var olan kendilik-nesnesi yerine, dayatmalardan sıyrılıp kapalılığı açmayı ve öz anlamda kendini gizleyen yeryüzünün üretimi ile dünyayı kurmayı amaçlayan bir keşifle oluşur.⁴⁸ Dolayısıyla keşifle açığa çıkanın, teorik öznenin bilinci tarafından kurulan iyi yerine, örtük biçimde bulunan hermenötik keşiflerle kendiliğinden oluşan değerlendirmelere ufuk verdiğini söyleyebiliriz. Çünkü değerler alanı, teoride önceden belirlenmiş (konumlanmış) bir alan olmadığı için belirleyici bir güçle de açıklanamaz.⁴⁹ Heidegger’de daha çok anlamlılık üzerinden anlaşılan değerın aynı zamanda insanın yaşam karşısında bir pozisyon alma yeteneği olduğunu ifade edebiliriz.⁵⁰

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde açıklanan hususlara ilaveten Heidegger’in değer anlayışını anlamak için Herakleitos’un (M.Ö.535-M.Ö.475) kendini görmek isteyen yabancılara söylediği söz hakkındaki aktarımına müracaat etmek açıklayıcı olacaktır: Heidegger’in aktardığına göre Herakleitos’u merak edip görmek isteyen bir grup yabancı, düşünürü, hep alışlagelmiş sıradan yaşam biçimi dışında istisnai ve ender olan bir ortamda “tam derinlere dalmış düşünürken bulmayı” umarak ziyarete niyetlenirler. Aynı zamanda yaptıkları ziyaretten bir takım felsefi aforizma ve eğlenceli malzeme elde etmeyi beklemektedirler. Heidegger’e göre ziyaretçiler Herakleitos’un düşünmesinin etkisinde kalmaktan ziyade sadece filozofu görüp onu dinlediklerini başkalarına anlatabilmek için o anı “yaşamak” istemektedirler. Fakat Herakleitos’u ziyaret ettiklerinde onu düşünürken değil, fırının başında beklerken bulurlar ve tam bir hayal kırıklığı yaşarlar. Hiçbir özelliği olmayan bu fırının başında Herakleitos ekmek bile hazırlamamakta, sadece ısınmak için orada bulunarak hayatının tüm yoksulluğunu gözler önüne sermektedir. Okuyup düşünen bir filozof yerine üşüyen bir filozofla karşılaşan yabancılar hemen oradan ayrılmaya karar verirler. Durumu fark eden Herakleitos onları cesaretlendirip geri döndürmek için şu sözleri söyler: “*Tanrılar burada da özlerni sürdürüyorlar.*” Heidegger’e göre bu söz, düşünürün orada eğleşmesine ve eylemesine yeni bir ışık tutmaktadır. Söz konusu öykünün önemi “düşünürün etrafındaki atmosferden çıkmasında ve o atmosfere işaret etmesinde” yatar. “Burada da”, fırında, bu alışlagelmiş yerde, her şeyin ve her halin, her eylemin ve düşünmenin tanıdık ve bildik, yani olağan olduğu yerde, “yani burada da”, olağan olanın içinde de “Tanrılar özlerni sürdürüyorlar.” Çünkü Herakleitos’a göre “insana göre (olağan) eğleşme, Tanrı’nın (olağan-üstü olanın) özünün gelişi için açık olandır.” Herakleitos’u ziyarete gelenler ve onların tutumları karşısında düşünürün, insanların eğleşmesi üzerine kafa yorması Heidegger’e göre değerın kendisidir. Çünkü değer üretmek, orada olan var olanı kendi varlığı içinde düşünme ve bulmayı (ziyaretçilerin önceden tasarladıkları hâliyle sadece Herakleitos’u düşündükleri biçimde görme arzusu) aşır Varlığın, hakikat ve köklü biçimde düşünmenin ait olduğu ontolojik öze yaptığı çağırısı ile mümkün olur. Heidegger’e göre söz konusu çağrı Herakleitos’un “*İnsanın karakteri, onun daimonudur.*” ifadesindeki ile aynı işaret ve imaya sahiptir. Çünkü ona göre bu ifade ile Herakleitos “*bir yerde bulunmayı ve ikamet edilen açık alanı*” kasteder. Çünkü

⁴⁸ Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 342.

⁴⁹ David Wiggins, *Needs, Values, Truth* (ABD: Oxford University Press, 1998), 88.

⁵⁰ Nenon, “Values, Reasons for Actions, and Reflexivity”, 125.

Heidegger’e göre bulunduğu yerin açıklığı, önceden belirlenim ve tasarımlardan ziyade “insanın özüne ait olanı ve böylece de oraya gelişinde onun yakınlığında bulunmanın görünmesine izin verir, insanın eğleşmesi, insanın özünde ait olduğu şeyin gelişini içerir ve korur.” Nitekim Herakleitos’a göre *daimon* Tanrıdır ve “İnsan, insan olduğu için Tanrı’nın yakınlığında ikamet eder.” Söz konusu anlamda da Heidegger’e göre Varlıktan hareket ederek nasıl yaşanması gerektiğine dair önceden bir temellendirme ancak “asli/ahlaki iyi” olabilir.⁵¹ Fakat Heidegger’in Dasein’in bir defalık varoluşunu (existenz) ve hakikatini düşünerek, belirli kavrayış yapısının dayattığı kurallar yerine dünyayla her günkü karşılaşmasında şeylerle girdiği pratik ilişki temelinde ve şeylerin kendilerini açığa çıkarmasını sağlayarak yaşamı anlamlandırmaya çalışmasını “değer” olarak ifade edebiliriz.

Toparlayacak olursak Heidegger’in Batı mevcudiyet metafiziğine yönelttiği Varlık sorusu ile hakikat, anlam ve logos sorunu olarak kaşımıza çıkmıştır. Geleneksel dönemin kurucu kavramlarının çoğunun etkisini yitirmesine neden olan bu anlayış, hakikat fikrinin yeni bir paradigma ekseninde inşasını da beraberinde getirerek Varlık alanı başta olmak üzere iyiye dair de pek çok hususun yeniden değerlendirilmesine neden olmuştur.⁵² Söz konusu yeni süreçte Batı metafiziği düşünce geleneğinde ortaya konulan logos-merkezci Varlık, hakikat ve ahlak anlayışları Heidegger ve Derrida gibi düşünürlerin dekonstrüksiyoncu yöntemleri ile önceden belirlenen kesinlikler yerine ilişkisellik, bağlamsallık ve zamansallığa vurgu yapılmak suretiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Nitekim Derrida Platoncu gelenekteki yazı karşıtlığının aksine metni sadece herhangi bir edebiyat ya da felsefe olarak ele almayıp genel olarak “hayat” anlamında kullanır. Derrida’ya göre metin ya da hayat kuralları bağlamsal değerlendirmelerden ibaret olduğu için zamanla değişmek durumundadır.⁵³ Derridacı dekonstrüksiyonda, her metin tamamlanmamış bir söz olarak değerlendirilir. *Différance* bir “erteleme hareketi”dir. Zamansallığın tezahürü olarak farklılığın ertelenmesini içeren yaklaşım “anlam aralığı” sağlamak ve böylece metne, metafizik gelenek içinde mümkün olmayan bir boyut kazandırmış olmaktadır.⁵⁴ Söz konusu durumda Derrida’nın metni temel ilke kabul ettiğini ve buradan hareketle ona olayın bağlamı ve zamanın tekliğini hesaba katarak farklı değerler yüklediğini ifade edebiliriz. Böylelikle Derrida temel ilkeye ya da köke bağlı kalarak esasında aynı ilke adına farklı zamanlarda farklı kararları alabilmenin imkânını gösterir.⁵⁵ Nihai anlam ve mutlak fikrini yadsıyan bu yaklaşımın ahlaki hayata dair kesinlik ve mutlaklık iddialarını da yapısöküme uğrattığını ifade edebiliriz. Söz konusu yapısökümünü sembolize eden *différance* kavramı ile Derrida, kesinlik ve mutlaklık iddialarının üstesinden gelmek için onlara referans olan ve belirli bir temeli esas alan özcü metafiziği

⁵¹ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 46-49.

⁵² Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014), 35-39.

⁵³ Jacques Derrida, “Teoriyi İzmek”, çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, ed. Michael Payne – John Schad (İstanbul: Agora Yayınları, 2004), 28-31

⁵⁴ Stickers, “Value as Ontological Difference”, 137-154.

⁵⁵ Banu Alan Sümer, “Jacques Derrida ve Etik”, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed. Veli Urhan (Ankara: Hece Yayınları, 2006) 139-171.

yadsır.⁵⁶ Metafiziksel yapılara ait hakikat Derrida'nın *différance* analizlerine göre, anlamlandırılmada asıl olan fark ve ayırımdır. Bu fark yasanın önceki bağlamından ayrılması ve kuralın zamanın ruhuna uygun biçimde yeniden icat edilmesi⁵⁷ gibi değerlerin de yeniden yorumlanmasını gerektirir. Bu durumda sabit özler ve anlamlardan da bahsedilemez.

Mutlak ve kesin bir temellendirmenin söz konusu olduğu yapısalcı metafiziklerin aksine yapısöküm felsefesinde temellendirmeler başlangıcı olan kurucu merkezler yerine tarihsel bir strateji ve bağlam içerisinde zamansallıkta gerçekleşir.⁵⁸ Varlık, akıl veya politik merkezleri yadsıyan bu yapı, sınırları belli, sabit ve süreklilik arz eden bir merkezden ziyade “sonsuz sayıda gösterme ikamelerinin oyuna girdiği bir yer-olmayan” bir örgütlenme biçimidir. Daha açık bir ifadeyle herhangi bir temel olmaksızın iyinin imkânını herhangi bir kural, bilgi, politik belirlenim ya da otoritede aramayan, bunun yerine görevin ve sorumluluk duygusunun ötesinde hesaplanamaz olan bir karar verilemezlik durumudur.⁵⁹ Derrida'ya göre ahlak tam bu durumda kendini gösterir. Çünkü ona göre hazır kavramlar, kurallar ve şemalardan hareket ederek ortaya konulan davranışlar bir sorumluluk alma durumunu yansıtmaz. Ne yapılması gerektiğine dair kararsızlığın olduğu ve hazır hiçbir kuralın olmadığı yerde “kural icat etmek” gerekir. Kuralın olmadığı yerde icat, sorumluluk almak daha açık bir ifadeyle yeni değer üretmek anlamına gelir.⁶⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi değer üretmek; sorumluluk almaktır. Bu durum metne, yeni bir metinle cevap verecek biçimde oluşturulur. Nitekim yeni durumda, mevcudiyet metafiziğindeki kurucu temel ilke olarak var olan *arkhe*, *telos*, *energeia*, *aletheia*, *mutlak*, *erdem* ve *kendinde iyi* gibi bütün adlandırmalar yerini merkezî bir gösterilenin ve adlandırmaların olmadığı örgütlenmelere bırakır. Böylelikle iyide olduğu gibi merkeze alınan kurucu unsurdan hareketle çevre unsurların daha değersiz ve önemsiz kabul edilmesine dayalı belirlenimleri geçersiz kılınır.⁶¹ Ahlaki sorumluluk da önceden belirlenen iyi ile kötü arasında her türlü karşıtlıktan birini seçmekten ziyade kestirilemez tekil durumlar karşısında (olay) kişinin kendi yolunu bulma olanağının ifadesi olarak kabul edilir. Söz konusu durum iyinin aşkın bir amaç ya da nesnel bir ilişki yerine bir beklenti içermeyen “armağan hareketi” olarak okunmasını yansıtır.⁶²

İyi ve kötüye dair yeni sorgulamalarla tikel durumlar karşısında bireye gerek kendi varoluşu ve gerekse öteki ile ilişkide geleneksel tutumdan farklı olarak yeni bir yol gösteren yapısöküm geleneği değerler alanında adeta merkezi olmayan mobil bir lokalizasyon teklif eder. Bu yeni merkezsizlik; merkez anlayışının mevcut bir Varlık

⁵⁶ Küçükçalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 256-257.

⁵⁷ Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Zeynep Direk – Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, haz. Aykut Çelebi (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 70-71.

⁵⁸ Derrida, *Gramatoloji*, 107.

⁵⁹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 74.

⁶⁰ Derrida, “Teoriyi İzlemek”, 33.

⁶¹ Küçükçalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 340-341.

⁶² Alan Sümer, “Jacques Derrida ve Etik”, 139-171.

biçiminden ziyade farklı değişkenlerin devreye girdiği bir fonksiyon olarak⁶³ değerler alanının yeni karakterini temsil eder. Bu durum değerler alanını sabitlikler yerine yönelimler doğrultusunda kendiliğinden gerçekleşen bir yapı olarak öne çıkarır. Söz konusu durum, ahlaki hayata dair logos ya da din gibi belirleyici otoritelerin iktidarının reddedilmesi⁶⁴ ve herhangi bir temel ve merkez olmaksızın değerlerin yeniden haklılaştırma ile her durum karşısında yeniden üretilmesinin imkânının gösterilmesi olarak da okunabilir.

Sonuç

Çalışmamızda iyi ve değer olarak farklı biçimde ele aldığımız ahlak anlayışları, farklı sistem ve referanslara göndermelerde bulunmaktadır. Geleneksel iyinin yerini almaya çalışan değerın esasında, modern dönemde iyinin yapısöküme uğratılmasının bir sonucu olduğunu görebiliriz. Bu anlamda Heidegger’in değer anlayışı da mevcudiyet metafiziği gereği Varlık ve var olanlar arasındaki ontolojik bir ayrıma dayalı iyi yerine, Varlığın insani deneyimle anlamlı ifşasını içeren iyiyi/değeri yansıtır. Mezkûr dönüşüm her şeyin kontrol edildiği bir Arşimet noktası ve metafizik temellendirme ile kendine-yeterli ve kendiyile özdeş hiyerarşik bir düzeni içeren iyi karşısında fenomen ve referans ayrılığına dayalı temellendirmeyi yansıtan değerlere geçiş olarak da okunabilir.

Söz konusu geçiş, birbirine bağlı, Varlıksal, politik veya dinî nedenlerden dolayı önceden öngörülen sonuçlara matuf ve belirli kurucu kavramlar neticesinde tasarımlardan oluşan ahlaki iyiden tam bir kopuşu da yansıtır. Teorik referans yerine fenomenolojik ifşa ile karakterize edilen ve zamansallıkta zeminlenen değerler, önceden öngörülen amaçlar yerine bağlamsallıkla ifade edilen ve daha çok tarihsel şartlarda şekillenen yapılar olarak tezahür eder. Geleneksel dönemin sabitelerinin aksine amaçların sürekli dinamik biçimde revize edildiği değerler alanının, taklit ve tekrar üzerinde kalıp çözümler üretmek yerine bireyin imkânları çerçevesinde ona rehberlik ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumun sonucu olarak değerler alanında kurucu bir akıl ve harici bir otorite fikri içsel bir motivasyona dönüştürülür. Nitekim Heidegger’in yaklaşımında da bireyin sosyal ve psikolojik bütünlüğünün sağlanmasına ve kaygılarının giderilmesine yönelik olarak değerlerin açığa çıkması bireyin vicdanına seslenilerek, onu kurullarla hizaya getirmekten ziyade varoluşsal anlamda ona rehberlik ve tavsiye ile mümkün olur. Böylece, herhangi bir vekâlet söz konusu olmadan, bireyin kendi çabasıyla yaşamını bir dengede tutması ve güvenlik kaygılarını “dünya içinde” yatıştırması amaçlanır. Değerler alanındaki yaşama dair Heidegger ’de ki bu denge arayışının “ahlaki iyi”de olduğu gibi herhangi bir aidiyet, tarih üstü yargı ya da metafiziksel bir mutabakat yerine, bu-dünyada öteki ile ilişkide ve zamansallıkta açığa çıkan fenomenal hakikat ile temsil edildiğini de söyleyebiliriz.

Toparlayacak olursak geleneksel iyiden farklı olarak soyut bir insan ya da insanlık yerine somut tek bireyi esas alan ve insanı haricindeki her şeyden ayıran varoluşsal

⁶³ Jacques Derrida, “Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Science”, çev. Alan Bass, *Writing and Difference* (London: Routledge, 2002), 352.

⁶⁴ Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012), 208.

(existenz) belirlenimle temellenen değeri iyi yaşama dair farklı bir teklif olarak okumak da mümkündür. Heidegger'in var olanı "oluruna bırakma" olarak nitelendirdiği söz konusu yaşam, varoluşa gösterilen ihtimamla ve zamanın ruhuna uygun biçimde farklı anlamlara açılmaya imkân veren keşiflerin olduğu dinamik bir değerler yaşamıdır. Varlığın anlamından hareketle insanın anlam-değer dünyasının açılımını amaçlayan, günümüzde de etkileri fazlasıyla görülen söz konusu değer anlayışının bugünün çoğulcu dünyasında adeta yolculuk hâlinde olan insana kendi envanterini çıkarıp imkânlarını daha fazla kavrama olanağı sunduğu yadsınamaz. Fakat mevcudiyet metafiziği ve bundan mühlhem ahlak eleştirisi üzerine neşvünema bulan değerlerin bugün gelinen noktada insanı hem teolojik hem de metafizik amaçlardan ve mutlak iyiden uzaklaştırdığı, buna karşında kamusal yaşam için gerekli kanonik yapıyı oluşturamadığı da malumdur. Bu nedenle insanlar arası karşılıklı ilişki ve fenomenal gerçeklikle kendiliğinden oluşan değerlerin dinî ve metafizik temellendirmelerle dolayımlanan nesnellik süreçlerine muhtaç olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

- Alan Sümer, Banu. "Jacques Derrida ve Etik". *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*. ed. Veli Urhan. 139-171. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Barton, Perry. Ralph. *General Theory of Value*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Derrida, Jacques. "Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Science". çev. Alan Bass. *Writing and Difference*. 351-370. London: Routledge, 2002.
- Derrida, Jacques. "Teoriyi İzlemek". çev. Ebru Kılıç. *Teoriden Sonra Hayat*. ed. Michael Payne - John Schad. 1-52. İstanbul: Agora Yayınları, 2004.
- Derrida, Jacques. "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli". çev. Zeynep Direk - Ece Göztepe. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. haz. Aykut Çelebi. 43-133. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. çev. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Dewey, John. "Theory of Valuation". *International Encyclopedia of Unified Science*, ed. Otto Neurath. Vol. II, No: 4. 1-62. Chicago: The University of Chicago, 2. Basım, 1943.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden - Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4 Basım, 2014.
- Gülenç, Kurtul. "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik". *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 64 (2010), 280-299.
- Heidegger, Martin. Basic Questions of Philosophy. Trans. Richard Rojcewicz - Andre Schuwer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?* çev. Ali Irgat. İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- Heidegger, Martin. "Metaphysics as History of Being". *The End of Philosophy*. Trans. Joan Stambaugh. 1-54. United States of America: University of Chicago Press, 2003.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 2009.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011.
- Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2. Basım, 2011.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

- J. Ong, Walter. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2010. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.12319>
- Joas, Hans. *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*. çev. Gregory Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Johnson, Patricia Altenbernd. *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel Bursa: Sentez Yayınları, 2013.
- Kenneth, W. Stickers. “Value as Ontological Difference”. *Phenomenology of Values and Valuing*. ed. James G. Hart - Lester Embree. 137-154. Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Küçükalp, Derda. “Erdem Etiği”. *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 5/628- 629. Ankara: Ebabel Yayınları, 2007.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları, 2008.
- Lawrence, McCarney Eugene. *The Idea of Freedom in the Philosophy of William James*. Chicago: Loyola University Chicago, The Faculty of Graduate School, Yüksek Lisans Tezi, 1963.
- Lucy, Niall. *Derrida Sözlüğü*. çev. Sabri Gürses. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Ayraç Kitabevi, 2. Basım, 2008.
- Nenon, Thomas. “Values, Reasons for Actions, and Reflexivity”. *Phenomenology of Values and Valuing*. ed. James G. Hart - Lester Embree. 28/131-134. Dordrecht: Kluwer, 1996. https://doi.org/10.978-94-017-2608-5_8
- Nietzsche Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Eççeli. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Otteson, James. “Adam Smith’s Marketplace of Morals”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84/2 (2002), 190-211. <https://doi.org/10.1515/agph.2002.009>
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Rorty, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*. çev. Funda Günsoy Kaya. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Steiner, Georg. *Heidegger*. çev. Süleyman Kalkan. Konya: Vadi Yayınları, 1996.
- Tatar, Burhanettin. “Ahlakın Kaynağı Sorunu”. *Ahlak Felsefesi Yazıları*. ed. Lokman Çilingir. 11-33. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014. <https://doi.org/10.14395/jdiv371>
- Türer, Celal. “Modernliğin Yöntem Tiranlığı”. *Eskiyeni / 17* (Haziran 2010), 5-10.
- Türer, Celal. *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Urhan, Veli. *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Wiggins, David. *Needs, Values, Truth*. ABD: Oxford University Press, 1998.

Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti****Murat Demirkol**

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (ROR ID: 05ryem72)

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences

Ankara/Turkey

mdemirkol@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1770-4288

The Creation of Quiddity According to Kemalpaşazâde**Abstract**

In this article, we examined the analyzes and evaluations of Kemalpaşazâde (d. 940/1534) on the issue of the creation of quiddity (maj'ul of maḥiya). Kemalpaşazâde has many annotations (hāshiya) and pamphlets (risalah) on metaphysics; however, he specifically investigated this issue in his pamphlet *On the Explanation of the Meaning of Creation (Ja'l) and the Examination of Whether the Nature Is Created* (maj'ul). He examined the question of whether the creation of quiddity or not, taking into account the views and explanations of philosophers and scholars such as Avicenna, al-Rāzī, al-Tusī, al-Kātibī and al-Dawānī, especially al-Ījī and al-Jurjānī. al-Tusī and al-Kātibī are two philosophers that he applied to justify his views. Our philosopher has taken as basis the text and layout in *al-Mawākif* of al-Ījī and *Sharh al-Mawākif* of al-Jurjānī in the analysis of the issue. He referred to Jurjani's works named *Hāshiyah al-Tajrīd* and *Hāshiyah 'alā Hikmat al-'Ayn* as required. In particular, he accused al-Jurjānī of failing to grasp the specifics of the issue and putting it wrong. Some of his criticisms are directed to the inconsistencies that al-Jurjānī showed by adopting different views and approaches in different works on the same subject. Kemalpaşazâde made important contributions to the solution of the issue. One of the significant determinations of him is the creation, which is required in the creation of quiddity, is not the two objects use of the verb ja'ala, but one object use of this verb and that it means creation from nothing.

Kemalpaşazâde attached great importance to explaining what is meant by the view that "quiddities are not created" advocated by philosophers. He states that philosophers disagreed with the creation in the meaning of created by a creation of a creator. The explanation he made on this subject with a quotation from al-Tusī is briefly as follows: In terms of being a quiddity, quiddity is a

Bu makale, 117K326 numaralı "El-İşârât ve't-Tenbîhât Şerh Geleneği İçinde Yapılan Felsefenin Gelişim ve Özgünlük Bakımından İncelenmesi" adlı Tübitak 1001 Projesinin desteğiyle üretilmiştir. / This article is produced from TUBITAK 1001 Project which is numbered 117K326 and titled as "The Analysis of the Philosophy which is Made in the Commentary Tradition of al-Isharat wa't-Tanbihat with respect to Development and Originality."

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Murat Demirkol**).

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 27 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti = The Creation of Quiddity According to Kemalpaşazâde", *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 183-211. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.857770>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

necessity arising from the assumption of an assumer. However, this quiddity is qualified with the title of creation only after it has been realized in the field of external or mental existence. However, it is impossible for the creator's change this assumption. Creation, in the meaning of the requirement of a subject, is not attached to quiddity in itself but identity. Quiddity requires the possibility in terms of quiddity and other fictitious things necessary for itself, without the condition of existence. However, it is described with these only after the quiddity is realized in the sphere of external or mental existence. Creation/generation, in the sense of needing an artist, joins identity, not quiddity. This need is not a necessity of quiddity in itself, on the contrary, quiddity brings that necessity.

Kemalpaşazâde accused al-Ījī nad al-Jurjānī for not understanding the difference between the madum person of Mu'tezile and the concept of quiddity of philosophers. His use of the phrase "in general" instead of the phrase "absolute" used by al-Ījī in the second view that "absolutely all quiddities are created", his restricting its identity to external existence, presenting the absolute existence as the joint of pure quiddity, not taking into account the other field of the nafs al-amr by referring only to the counterpart of the mental being with exclusion in the context, by adding the being to four in al-Ījī's proposition of "if it is assumed four that is not even, then it is not four" changing its purpose, his making an argument topic of combined quiddity can be given among the choices made by al-Jurjānī as subject of criticism. According to Kemalpaşazâde there is no difference between combined quiddity and simple quiddity.

Kemalpaşazâde analyzed and tried to refute the evidence used to prove that the quiddities were not created. The first argument is formulated as follows: "If simple quiddity were created, it would need a creator. The thing which requires a creator is a possible thing. Because the cause of need is possibility. As a result, if simple quiddity were created, it would need a creator." According to Kemalpaşazâde even if it means for simple quiddity to be possible, that its existence and absence is caused by someone else, this does not require of simple quiddity to be created. If 'created by itself' contradicts with "its existence and absence is caused by someone else", then simple quiddity is not created. The second argument is based on the rule that the attributed comes before the adjective. According to Kemalpaşazâde like al-Kâtibī, even though adjective comes after the attributed in existential things, it may come before the attributed. Possibility comes before the existence of possible. Because possibility is an adjective in terms of quiddity in itself not in terms of present quiddity. Quiddity is not a thing before the creator makes it and it has no occurrence.

Keywords

Islamic Philosophy, Pure Quiddity, Creation of Quiddity, Existence, Kemalpaşazâde

Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti

Öz

Bu makalede, Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) mahiyetin mec'uliyeti meselesine dair analiz ve değerlendirmelerini inceledik. Kemalpaşazâde'nin metafizikle ilgili birçok haşiye ve risalesi vardır; ancak o bu meseleyi *Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair* adlı risalesinde özel olarak tahkik etmiştir. O, mahiyetin mec'ul yani yaratılmış olup olmadığı meselesini başta İc' ve Cürçânî olmak üzere İbn Sînâ, Râzî, Tûsî, Kâtibî ve Devvânî gibi filozof ve mütekelimlerin görüş ve açıklamalarını dikkate alarak incelemiştir. Görüşlerini temellendirmek için başvurduğu iki filozof Tûsî ve Kâtibî olmuştur. Filozofumuz, meselenin analizinde İc'nin *el-Mevâkıfı* ile Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıfı*ndaki metin ve tertibi esas almıştır. Gerektikçe Cürçânî'nin *Hâşiyetü't-Tecri'd ve Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn* adlı eserlerine müracaat etmiştir. Özellikle Cürçânî'yi meselenin inceliklerini kavrayamamakla ve yanlış ortaya koymakla suçlamıştır. Eleştirilerinin bir kısmı, Cürçânî'nin aynı konuda değişik eserlerinde farklı görüş ve yaklaşımlar benimsemek suretiyle gösterdiği tutarsızlıklara yöneliktir. Kemalpaşazâde, meselenin çözümüne önemli

katkılar sağlamıştır. Mahiyetin mec'uliyetinde geçerli olan ca'lin, ca'ale fiilin iki meful alan kullanımı değil, bir meful alan kullanımı olduğunu ve bunun ibdâ anlamına geldiğini belirtmesi onun bu konuda yaptığı önemli bir tespittir.

Kemalpaşazâde, filozoflar tarafından savunulan “mahiyetler mec'ul değildir” görüşü ile neyin kastedildiğini açıklamaya büyük bir önem vermiştir. Filozofların aslında bir câ'ilin ca'liyle mec'ul olma manasındaki mec'uliyete karşı çıktıklarını belirtmektedir. Bu konuda Tûsî'den iktibasla yaptığı açıklama özetle şöyledir: Mahiyet olması bakımından mahiyet, bir farz edenin varsayımıyla ortaya çıkan bir zarurettir. Fakat bu mahiyet, mec'uliyet sıfatı ile ancak haricî veya zihnî varlık alanında tahakkuk ettikten sonra nitelenir. Ancak câ'ilin bu varsayımı değiştirmesi imkânsızdır. Bir faile ihtiyaç anlamındaki mec'uliyet, kendinde mahiyete değil, hüviyete arız olur. Mahiyet, mahiyet olması bakımından imkânı ve kendisine lazım olan diğer itibarî şeyleri varlık şartı olmaksızın gerektirir ama bunlarla ancak mahiyetin haricî veya zihnî varlık alanında tahakkuk etmesinden sonra nitelenir. Müessire ihtiyaç duyma anlamındaki mec'uliyet, kendinde mahiyete değil, hüviyete katılır. Bu ihtiyaç, kendinde mahiyetin lazımı değildir, aksine mahiyet o lazımı gerektirir.

Kemalpaşazâde, İcî ve Cürcânî'yi Mu'tezile'ye ait madum zât ile filozoflara ait mahiyet kavramı arasındaki farkı anlamamış olmakla suçlamıştır. Cürcânî'nin eleştiri konusu yapılan tasarrufları arasında, İcî'nin ‘mutlak olarak bütün mahiyetlerin mec'ul olduğu’ şeklindeki ikinci görüşte kullandığı ‘mutlak’ ibaresi yerine ‘genel olarak’ ibaresini kullanması; hüviyeti haricî varlık ile sınırlaması, mutlak varlığı sırf mahiyetin arızı olarak sunması, bağlamında haricî ile sadece zihnî varlığın mukabilini kastedip nefsü'l-emrin diğer alanını dikkate almamış olması, İcî'nin “çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir” önermesinde dörde ‘mevcut’ kaydını ekleyerek onun maksadını değiştirmesi, birleşik mahiyeti de tartışma konusu yapması örnek verilebilir. Kemalpaşazâde'ye göre, mec'uliyette birleşik mahiyet ile basit mahiyet arasında fark yoktur.

Kemalpaşazâde, mahiyetlerin mec'ul olmadığını ispatlamak için başvurulan delilleri analiz etmiş ve çürütmeye çalışmıştır. Birinci delil şöyle formüle edilmiştir: “Basit mahiyet mec'ul olsaydı, müessire muhtaç olurdu. Müessire muhtaç olan şey mümkündür. Çünkü ihtiyacın nedeni imkândır. Sonuç olarak, basit mahiyet mec'ul olsaydı mümkün olurdu.” Kemalpaşazâde'ye göre basit mahiyetin mümkün olması, varlığının ve yokluğunun başkasından olması anlamına gelse de bu, basit mahiyetin mec'ul olmamasını gerektirmez. Basit mahiyet ancak, ‘kendisi itibarıyla mec'uliyeti’ ile ‘varlığının ve yokluğunun başkasından olması’ çelişirse mec'ul olmaz. İkinci delil, mevsufun sıfattan önce gelmesi kuralına dayanır. Kâtibî gibi Kemalpaşazâde'ye göre de, sıfat, vucudî şeylerde mevsuftan sonra gelse de itibarî bir şey olunca mevsuftan önce gelebilir. İmkân, mümkünün varlığından önce gelir. Çünkü imkân, mahiyetin ‘mevcut mahiyet’ olması bakımından değil, kendinde mahiyet olması bakımından bir sıfatıdır. Mahiyet, câ'ilin onu yapmasından önce kesinlikle bir şey değildir ve onun taayyünü yoktur.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Sırf Mahiyet, Mahiyetin Mec'uliyeti, Varlık, Kemalpaşazâde

Giriş

Mahiyetin mec'uliyeti konulu bu araştırmada amacımız, tam adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa olan Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) metafiziğe ait bu meseleyi felsefe ve kelim literatüründe ortaya konulan görüş ve analizleri dikkate alarak nasıl tartıştığını, hangi sonuçlara ulaştığını ortaya koymaktır. Çalışmada filozofumuzun mahiyetin mec'uliyeti problemi çerçevesinde ne gibi sorular sorduğunu, hangi problemleri tespit ettiğini, problem kapsamında hangi düşünürlerden görüş naklinde bulunup ne gibi eleştiri ve analizler yaptığını, kendisinin hangi görüşü savunduğunu ortaya koymaya ve

açıklamaya çalışacağız. Çalışmamız, mahiyetin mec'ul yani yaratılmış olup olmadığı meselesini Kemalpaşazâde perspektifinden analiz etmekle sınırlıdır.

Çalışmada Kemalpaşazâde'nin *Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul Olup Olmadığının İncelenmesine Dair* adlı risalesini¹ esas almakla birlikte gereklikçe hem düşürün diğer eserlerine hem de Kemalpaşazâde'nin bizzat görüşlerini iktibas ettiği İbn Sînâ (öl. 428/1037), Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Nasiruddin Tûsî (öl. 672/1274), Necmeddin Kâtîbî (öl. 676/1277), Kutbeddin Râzî (öl. 766/1365), Adûdüddin İcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 816/1413), İbn Mübarekşah (öl. 784/1382'den sonra), Celaleddin Devvânî (öl. 908/1502) ve Hasan Çelebi'nin (öl. 891/1486) eserlerine başvuracağız. Problem özelinde yapılmış sınırlı sayıda modern araştırma mevcuttur. Türkiye'de araştırma konumuz özelindeki tek çalışma, Ömer Mahir Alper'e ait *Mahiyetin Mec'uliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürçânî Eleştirisi* adlı araştırmasıdır. Alper, bu çalışmada, Kemalpaşazâde'nin Cürçânî'ye yönelttiği eleştirileri üç başlık altında toplamıştır.² Mehmet Aydın'a ait *Nasiruddin et-Tusi'nin Mahiyetlerin Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesine Bakış*³ adlı çalışma, Tûsî'nin mahiyetin mec'uliyeti meselesine dair görüş ve analizlerini incelemektedir. Kayda değer bir diğer çalışma, Yasin Apaydın'ın *Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'uliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik*⁴ adlı araştırmasıdır.

İran'da yapılmış araştırmalardan birkaç tanesi şunlardır: *Risâle-i Ca'l: Tehîd-i Samedî ve Pîrâmûn-i Hilkat*⁵, "Mec'uliyet-i Vucûd ve Melâk-i ân ez-Nigâh-i Molla Sadrâ ve Mukâyese-i ân bâ-Dîdegâh-i Kant"⁶, "Muteallik-ı Ca'l ve Melâk-i Mec'uliyet der Ârây-i Hukemâ-i Muselmân"⁷, "Berresî-yi Mes'ele-i Ca'l der Felsefe-i İslâmî"⁸, "Râbita-i Asâlet-i Vucûd ve Mec'uliyet-i ân"⁹ Fakat bu çalışmalarda Kemalpaşazâde'nin mahiyetin mec'uliyeti hakkındaki görüş ve analizlerine yer verilmemiştir.

Mahiyetin mec'uliyeti araştırmasında cevabı aranan bazı sorular şunlardır:

¹ Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul Olup Olmadığının İncelenmesine Dair", Çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015). Bu esere bundan sonra *Risâle* kısa ismiyle atıfta bulunacağız. Bu risalenin Arapça matbu şekline de parantez içinde (*Mecmû*) diye atıfta bulunacağız. Bk. Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Risâle fi beyânî ma'ne'l-ca'l ve tahkiki enne'l-mâhiyete mec'ûletun". *Mecmûu Resâli'l-Allâme İbn Kemal Başa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dâru'l-lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 2018), 6/283-342.

² Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'uliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürçânî Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyit Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-224.

³ Mehmet Aydın, "Nasiruddin et-Tusi'nin Mahiyetlerin Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesine Bakış", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Demirkol - M. Enes Kala (Ankara: YBÜ Yayınları, 2014),

⁴ Yasin Apaydın, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'uliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlmler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 1-30.

⁵ Hasanazâde Âmûlî, *Tercüme-i Risâle-i Ca'l: Tehîd-i Samedî ve Pîrâmûn-i Hilkat* Farsçaya çev. Davud Samedî (Kum: Eliflâmmim, 1399 hş.)

⁶ Abdulali Şukr ve Sadika Mirzâyî, "Mec'uliyet-i Vucûd ve Melâk-i ân ez-Nigâh-i Molla Sadrâ ve Mukâyese-i ân bâ-Dîdegâh-i Kant", *Hikmet ve Felsefe* (1395 hş.), 65-78.

⁷ Abdulali Şukr ve Sadika Mirzâyî, "Muteallik-ı Ca'l ve Melâk-i Mec'uliyet der Ârây-i Hukemâ-i Muselmân", *Ma'rifet-i Felsefi* 32 (1390 hş.), 167-178.

⁸ Lâle Hakikat ve Sadika Mirzâyî, "Berresî-yi Mes'ele-i Ca'l der Felsefe-i İslâmî", *Âyine-i Ma'rifet* 23 (1389 hş.), 1-26.

⁹ Muhammed Gafûrî Nejâd, "Râbita-i Asâlet-i Vucûd ve Mec'uliyet-i ân", *Makâlât ve Berresihâ* 93 (1386 hş.), 87-96.

- 1) Mahiyetlerin mec'uliyeti konusunda ileri sürülen belli başlı görüşler nelerdir?
- 2) Mu'tezile'nin madum zât kavramı ile filozofların kendinde mahiyet kavramı mec'uliyet açısından aynı şey midir?
- 3) Bir câ'ilin ca'liyle mec'ul olma ile bir farz edenin varsayımı ile ortaya çıkma arasındaki fark nedir?
- 4) Var edici faile ihtiyaç duyma anlamındaki mec'uliyet, mahiyetin mi, yoksa hüviyetin mi lazımdır?

Bu mesele, İbn Sînâ'nın eserlerinde meşhur olduğu şekliyle yer almamakta, fakat meseleye dolaylı ifadelerle değinilmektedir. Mec'uliyet kavramının mahiyet özelinde gelenekte meşhur olduğu şekliyle ilk kullanımlarına Fahreddin Râzî'nin eserlerinde rastlanmaktadır.¹⁰ Râzî'den sonra mahiyetin mec'uliyeti etrafındaki tartışmaya, hemen hemen mahiyeti inceleyen bütün filozof ve mütekellimler eserlerinde yer vermiştir.¹¹

1. Mahiyet ile Zat Arasındaki Fark

Dış dünyada birbirine benzer tekillerin zâtlarından ya da onların bir niteliğinden idrak edilen suretler iç duylarda belirli birçokluğa ulaştığı zaman akılda onların hepsinde cari olan ortak bir anlam ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu anlam, o zâtların ya da niteliğin mahiyetidir. Mahiyetler dış dünyadaki zâtlarda madde ve suret illetleriyle; akılda ise madde illetine karşılık cins, suret illetine karşılık fasıl ile ortaya çıkar. Bir başka deyişle, dış dünyada zâtı kuran madde ve suret illetleri onda harici mahiyeti ortaya çıkarırken, akılda o zâtın soyut tasavvurunu kuran cins ve fasıl, zihni mahiyeti ortaya çıkarır. Ancak bazı mahiyetler birleşik olurken, bazıları maddesiz olarak sırf suret yahut özel varlığıyla bulunurlar ki, bunlara basit mahiyet denir.

Mahiyetler, sırf mahiyet olmak itibarıyla, dış dünyada bulunmak itibarıyla ve zihinde bulunmak itibarıyla alınabilir ve her itibar mahiyeti kendi hususiyetiyle niteler. Sırf mahiyet olmak itibarıyla mahiyet, kendisinde haricî ya da aklî bir eklentinin bulunmadığı “o, o'dur”, yani ne ise o olmak bakımından alındığı tabii yahut kendinde mahiyettir. Sırf mahiyet, duruma göre kendinde mahiyet, mümkün mahiyet veya mutlak mahiyet olarak da adlandırılır. Mahiyet bu aşamada dış dünyanın nitelik, nicelik, yer ve zaman gibi kategorik belirlenimleriyle belirlenmediği gibi, zihnin tikel-tümel, bir-çok ve tür-cins gibi nitelikleriyle de belirlenmiş değildir. Dış dünyada bulunması itibarıyla mahiyet, maddesiyle birlikte çeşitli kategorilerle belirlenerek haricî/mahlût mahiyet adını alır. Zihinde bulunması itibarıyla mahiyet, zihin şartlarına tabi olur ve tümel, bir, cins gibi eklentileri olarak zihni/mücerret mahiyet adını alır.

Mahiyet, hiç değişmeden kaldığı halde varlık tarzına göre kimi eklentiler olarak itibarı değişmektedir. Bu durumda mahiyetin varlıkla olan ilişkisi ortaya çıkar. Mahiyetler varlıktan başkadır; çünkü mahiyeti ortaya çıkaran illetler madde ve suret iken, varlığı ortaya çıkaran illetler fail ve gayedir. Varlık mahiyete sıfat olarak eklenebilir ve böylece o

¹⁰ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyyefi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, nşr. Muhammed el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/90, 95, 96, 139, 143, 144.

¹¹ Bk. Alper, “Mahiyetin Mec'uliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi”, 200-206.

hangi varlıkla sıfatlanırsa o varlık sahasının itibarıyla ortaya çıkar. Mahiyet aynı zamanda kendi lazımlarının da illetidir ama bu lazımlar arasında varlık yoktur.

Birleşik mahiyetin ortaya çıktığı zâtın madde ve suret illetleriyle; basit mahiyetin ortaya çıktığı zâtın da yalnızca suret ve özel varlıkla kurulduğunu bilsek de mahiyeti mahiyet yapan şeyin ne olduğu konusundaki belirsizlik önümüzde bir problem olarak durmaktadır. Acaba sırf insanlığı insanlık yapan şey nedir? Acaba yaratıcı, mahiyetleri doğrudan bilgisinde hazır bulmuş ve onlara varlık verme haricinde bir ameliye gerçekleştirmemiş midir yoksa önce onları ilkin insanlık veya siyahlık yaptıktan sonra bilerek varlık mı vermiştir?¹²

İslam düşüncesinde Meşşâî filozofların kabul ettikleri manadaki mahiyet kavramı ile bire bir örtüşmemekle birlikte bir dereceye kadar ona benzeyen başka kavramlar da vardır. Bunlardan biri, İbn Arabî düşüncesinde önemli bir yer işgal eden âyân-ı sâbite kavramı, diğeri Mu'tezile tarafından kabul gören 'madum zât' kavramıdır. İbn Arabî, 'görünen âlem' diye adlandırılan mahlûkatın duyulur varlığından önce bir varlığının olduğu görüşündedir. Haricî âlemde henüz yok olan bu aklî varlıklara âyân-ı sâbite denir. Âyân-ı sâbite, Platon'un idelerini çağrıştırmakla birlikte idelerin ötesinde anlam içeriğine sahip bir kavramdır. Âyân-ı sâbite, küllî manalar olmayıp her birinin duyulur âlemde karşılığı bulunan cüz'î suretlerdir. Ayrıca bir olan Hakk'ın zâtındaki taayyünlerdir.¹³

Kemalpaşazâde önce Mu'tezile tarafından gayr-i mec'ul kabul edilen zât ile filozoflara ait mahiyet kavramı arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. İcî ve Cürçânî'nin madum zâtın mec'ul olup olmaması ile mahiyetin mec'ul olup olmaması meselesini birbirine karıştırdıklarını düşünür. Madum zât ve sırf mahiyet, câ'îlin ca'liyle olup olmama açısından birbirinden farklıdır.¹⁴ İcî ve Cürçânî bu konuda şöyle demişlerdir:

"Hiçbir akıllı kişi, onların, 'mahiyet mec'ul değildir' şeklindeki sözlerinden vehmin ilk anda anladığı gibi, *Mu'tezile'ye nispet edilen* 'Mümkün madumlar, bir failin etkisi olmaksızın kendinde karar bulmuş sabit zâtlardır; failin etkisi ancak ve ancak o zâtların varlıkla nitelenmesindedir' görüşü hariç, 'Mümkün mahiyet, dışarıdaki takarrürü ve sübutunda var edici faille muhtaç değildir' dememiştir."¹⁵

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı gibi, İcî ve Cürçânî, iki mesele arasındaki farkı kavrayamadıkları için mümkün madumların hariçte failin etkisi olmadan sabit oluşunda ca'li

¹² Kendinde mahiyetle ilgili bir araştırma için bk. Hasan Akkanat, "İbn Sînâcî Bilimsel Tümelin Şerhu'l-İşârât Geleneğindeki Yansımaları", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 21-34.

¹³ Ebu'l-Alâ Affî, Mu'tezile'nin Madum Nazariyesi ile İbn Arabî'nin Âyân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 271, 275.

¹⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 171 (Mecmû, 6/293).

¹⁵ Adûdüddin İcî, "el-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde, mlf. Seyyid Şerif Cürçânî, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/611; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/611. Makale boyunca İcî'nin *el-Mevâkıf*taki, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*taki ibareleri *Şerhu'l-Mevâkıf* esas alınarak birlikte verildiğinden karışıklığı önlemek için İcî'nin ibareleri *italik* olarak, Cürçânî'nin ibareleri dik yazı şeklinde alıntılanmıştır.

inkâr edenlerin şüphesini mahiyetin câ'ilin ca'li olmadan kendisi olup olamayacağı meselesine taşımışlardır.¹⁶

Mu'tezile, zâtın câ'ilin ca'liyle zât olduğu görüşünü kabul etmez. Çünkü onlara göre, mümkünün, dışarıdaki varlığının ötesinde failden değil de kendinden olmak üzere dışarıda bir sübutu vardır. Râzî, *Muhassal*'da ileri gelen Mu'tezile âlimlerine atıfla bu görüşü şöyle nakletmektedir:

“Mümkün madumlar, varlığa geçmeden önce zât, a'yân (cevher) ve hakikattir. Failin etkisi, onları zât kılma (ca'l) şeklinde değil, bu zâtları mevcut kılma şeklindedir.”¹⁷

Tûsî, Râzî'nin bu iktibası üzerine *Telhîsu'l-Muhassal*'da zât ile mahiyet arasındaki farkı ortaya koymuş, aynı zamanda mahiyet olması bakımından mahiyete mec'uliyetin nasıl katıldığını belirtmiştir:

“Mahiyetin mec'ul olmadığını ileri sürenler, mahiyetin ibdâ edilmemiş olduğunu söylememişlerdir. Aksine bir mahiyet farz edildiğinde onun bu mahiyet olmasının câ'ilin ca'liyle gerçekleşmediğini söylemişlerdir. Bu (mec'uliyet), mahiyete bizim o mahiyeti varsaymamızdan sonra katılan bir zarurettir. Mu'tezile'nin 'failin etkisi, zâtların zât yapılmasında değildir' görüşü bunun gibi değildir. Çünkü onlar madum zâtların failin etkisi olmaksızın ezelde sabit olduğunu kabul ederler.”¹⁸

Kemalpaşazâde, sırf mahiyetin ibdâat ca'l ile mec'ul olduğu görüşünde Tûsî ile hemfikirdir. Ancak bu yaklaşıma göre, mec'uliyet mahiyete mahiyetin varsayılmasından sonra katılmaktadır. Farz edilmeden önce mec'ul olmayan mahiyet, farz edildikten sonra mec'ul vasfı kazanmaktadır. Tûsî'den yapılan bu alıntı, zâtın zât olmasının câ'ilin ca'liyle olup olmadığı meselesi ile mahiyetin kendisi olmasının câ'ilin ca'liyle olup olmadığı meselesi arasındaki farkı ortaya koymaktadır.¹⁹

Tûsî, bu temellendirmeyi Kemalpaşazâde'nin atıfta bulunmadığı başka bir eserinde, Konevî ile yaptığı yazışmada da yapmaktadır:

“Mahiyetlerin mec'ul olmadığı görüşü ile kastedilen şudur: Siyahlık (mahiyeti), bir câ'ilin ca'liyle siyahlık olmaz. Biz önce siyahlığı farz edip sonra onun üzerine câ'ilin ca'lini getirdiğimizde câ'ilin bizim önceden farz ettiğimiz şeyi değiştirip başka bir şey yapması imkânsızdır.”²⁰

2. Sırf Mahiyetin İbdâat Ca'l ile Mec'ul Oluşu

Kemalpaşazâde, Arapçada yapma ve yaratma anlamına gelen fiilleri sıralayıp tanımlar ve ca'l ile aralarındaki farkı ortaya koyar. Bunlar; sun', halk, icad, ihdas, ihtirâ, ibdâ, fiil ve tekvin fiilleridir. Bunlardan ihdâs, şeyin yokluktan sonra var edilmesi; ihtirâ, şeyin bir şeyden olmaksızın ihdası; ibdâ ise, birden bire ihtirâ anlamına gelir. Ca'l, *iki meful* aldığı anda dönüşürme; *bir meful* aldığı anda halk ve icad manasına gelir. Dilciler, ihtira ile ibdâ

¹⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 172 (*Mecmû*, 6/296).

¹⁷ Fahreddin Râzî, “Muhassalu efkârî'l-müteakdimîn ve'l-müteahhirîn”, *Telhîsu'l-Muhassal*, mlf. Nasiruddin Tûsî (Beirut: Dâru'l-Azvâ, 1985), 81-82.

¹⁸ Nasiruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Beirut: Dâru'l-Azvâ, 1985), 84. Benzer bir açıklama için bk. Nasiruddin Tûsî, *el-Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasiriyye* (Tahran: İntişârât-ı Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî, 2005), 226-228.

¹⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 172 (*Mecmû*, 6/295).

²⁰ Tûsî, *el-Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasiriyye*, 226.

arasında fark görse de filozoflara göre, mec'ulü (sırf mahiyeti) ve mec'ul-i ileyhi (var olanı) gerektirmede ibdâî ca'l ile ihtirâî ca'l arasında fark yoktur.²¹

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ında ibdâî ca'li şöyle açıklamaktadır:

“Herhangi bir şey, zâtından dolayı başka bir şeyin varlığına sebep olduğunda, sebep olan şeyin zâtı var olmaya devam ettiği müddetçe diğer şeyin sebebi olur. Eğer illetin varlığı daimi ise malulün varlığı da daimi olur. Dolayısıyla bu tür illetler illet olmaya daha layıktır. Çünkü o bir şeyin mutlak yokluğuna engel olur ve böylece *bir şeye tam varlığını verir*. Bu, filozoflara göre *ibdâ* diye adlandırılan şeyin anlamıdır. O, mutlak leysten sonra bir şeyin eysidir.”²²

İbdânın anlaşılmasında leysiyyet kavramının önemli bir rolü vardır. Kemalpaşazâde'ye göre “leysiyyet”, kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirici olmayan mümkünün mâhiyetinin, zorunlunun kendisine ilişmesinden önceki varlığa ve yokluğa eşit konumudur. Onun bu konumu hakkında hem varlığın hem de yokluğun değillenmesi söz konusudur; o, var değildir, ancak yok da değildir. Bu konum, ikisi de “değil” anlamında leysiyyettir.²³ Leysiyyet, varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü bir mertebedir. Bu anlamda leys ile madum birbirinden farklıdır. Leysin eyse zatî önceliği vardır. Nedenli, kendisi bakımından ‘leys’ iken, nedeni bakımından ‘eys’ tir.²⁴

Kemalpaşazâde, ibdâî ca'l ile ihtirâî ca'l arasında bir başka açıdan fark olduğunu düşünür. *İbdâî ca'l*, mutlak leysten yani var olmadan önce olmakla kayıtlanmamış olan leysten eysin var edilmesidir. *İhtirâî ca'l* ise leysin mutlağından eysin var edilmesidir. Yani leysin mutlağı, zikredilen şeyle kayıtlı ya da kayıtsız olmaktan daha geneldir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin ibdâî ca'lin mec'ulü ve mec'ul-i ileyhi gerektirmediği şeklindeki görüşünü eleştirir.²⁵

Mec'uliyet tartışmasına konu olan mahiyet, mümkün/sırf mahiyettir. Mesele, sırf mahiyete (nefsü'l-mâhiye) varlığın zait olup olmamasına göre iki şekilde incelenmektedir:

1) Sırf mahiyete varlığın zait olduğunu kabul etmeyen, yani varlık ile mahiyetin bir olduğunu düşünen kimsenin, sırf mahiyete ca'lin taalluk ettiğini, mahiyetin mec'ul olduğunu savunması gerekir.

Sırf mahiyete varlık zait değil ise mahiyete ca'l taalluk eder. Ancak burada ca'lin taalluku, mahiyetin o mahiyete veya onun dışındaki bir şeye ca'li (dönüştürülmesi) anlamında değil, mahiyetin kendinde ca'li (yaratılması) anlamındadır. Çünkü ca'l iki anlamda kullanılmaktadır: (i) Birinci anlamdaki ca'l, iki meful almaktadır ve olan bir şeyi başka bir

²¹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 169-170 (*Mecmû*, 6/289-290, 292).

²² İbn Sina, *İlâhiyyât-ı Şifâ / Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 214.

²³ Bk. Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 94. Krş. Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Risâle fi Tahkîki'l-eyş ve'l-leys*”, *Mecmû Resâli'l-Allâme İbn Kemal Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 6/351.

²⁴ Kemalpaşazâde, “*Risâle fi Tahkîki'l-eyş ve'l-leys*”, 6/355-356.

²⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 170 (*Mecmû*, 6/292). Kemalpaşazâde'nin leys ve eys kavramlarına dair incelemesi için bk. Erdem ve Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi”, 87-116.

şeye dönüştürme manasına gelmektedir. (ii) İkinci anlamdaki ca'l ise bir tane mef'ul almaktadır ve var etme, yaratma anlamına gelmektedir. Varlık mahiyete zait değilse mahiyet, ca'lin bir mef'ul alan kullanımıyla yaratılmış anlamında mec'uldür.²⁶

Kemalpaşazâde'nin nakline göre, İbn Sînâ, kayısı yerken kendisine bu mesele hakkında sorulan soruya, bir mef'ul alan ca'le vakıf olmadığından şöyle cevap vermiştir:

“Câ'il (Allah) kayısıyı kayısı yapmamıştır (ca'l etmemiştir); aksine câ'il, kayısıyı mevcuda dönüştürmüştür.”²⁷

Kayısı, özünde kayısıdır. Bir şeyin kendisinde sübutu zorunlu ise, onun kendisinden selbedilmesi imkânsızdır. Kemalpaşazâde'ye göre, İbn Sînâ, ca'lin bir mef'ul alan kullanımından haberdar olsaydı, kayısının mahiyetinin iki mef'ul alan ca'l manasında mec'ul olduğunu nefyetmesi gerekirdi. Çünkü makul olan, kayısının mahiyetinin, bir mef'ul alan ca'l ile mec'ul olmasıdır.²⁸

Ca'lin taalluk ettiği şey 'sırf mahiyet' olunca sırf mahiyetin yokluğu durumunda nefyedilen şey, ne mahiyetin herhangi bir vasfı ne de onun bir boyutudur. Çünkü yokluk her şeye taalluk edebilir. Kemalpaşazâde, yokluğun, bir şeyin ortadan kaldırılması anlamına geldiğini kabul etmekle birlikte şeyin başkasından kaldırılmasının gerekmeyeceğini düşünür. Nasıl ki varlık, bir şeyin başkasında sübutunun lazımı değilse, aynı şekilde yokluk da bir şeyin başkasından kaldırılmış olmasının lazımı değildir.²⁹

Kemalpaşazâde, Cürçânî'nin *Şerhu't-Tecrîd* haşiyesinde zikrettiği şu açıklamanın tartışmalı olduğunu belirtir:

“Varlık ile mahiyetin aynı şey olduğunu savunan kimse, nasıl iki çelişğin bir araya gelmesini gerektirmesi sebebiyle *madumun bir şey olduğunu* iddia edemezse -çünkü mahiyet yoklukta karar kıldığında o mahiyetin aynısı olan varlığı da yoklukta karar kılmış olur ve böylece şarihin bahsettiği gibi, o mahiyetin aynı anda hem madum hem de mevcut olması gerekir- aynı şekilde bir şeyin kendi kendisinden kalkmasını gerektireceği için herhangi bir *mahiyetin madum olduğunu* da iddia edemez.”³⁰

Varlık ile mahiyet aynı şey ise bu, bir şeyin mahiyetinin yokluğunda varlığının da yok olacağı anlamına gelir. Cürçânî, bu esasa göre varlık ile yokluğun bir araya gelmesi şeklinde bir imkânsızlığın ortaya çıkacağına işaret etmektedir. Kemalpaşazâde, bir şeyin başkasında sübutu için varlığın gerekmediği gibi bir şeyin başkasından kalkması için de yokluğun gerekmediğini belirtmek suretiyle Cürçânî'nin işaret ettiği problemin doğmayaacağına işaret etmiştir.

2) Mümkün mahiyete varlığın zait olması halinde, mahiyetin kendisine nispetle mec'uliyeti hususunda o mahiyetin birleşik ya da basit olmasına göre farklı durumlar ortaya çıkar.

²⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 172-173 (*Mecmû*, 6/297).

²⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 173 (*Mecmû*, 6/297). İbn Sînâ'nın bu cümleye hangi eserinde yer verdiğini tespit edemedik, ama Ali Kuşçu'nun aynı cümleyi *Şerhu Tegrîdî'l-Akâid*'inde nakledip incelediğini tespit ettik. Bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdî'l-Akâid*, thk. M. H. Rızâi (Kum: Râid, 1393), 372.

²⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 173 (*Mecmû*, 6/297).

²⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 173 (*Mecmû*, 6/298).

³⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, “Hâşiyetü't-Tecrîd”, *Tesdîdü'l-Kavâid fi Şerh-i Tegrîdî'l-Akâid ve maahu Hâşiyetü't-Tecrîd*, nşr. Eşref Altaş vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 1/99.

Kemalpaşazâde'ye göre, birleşik mahiyette bir tek mef'ul alan ca'l söz konusudur. Birleşik mahiyet, basitlerin birleşige dönüşmesiyle mec'ul olduğu için iki mef'ul alan ca'l ile mec'ul sayılmaz mı? Kemalpaşazâde, bu soruya sedir örneğiyle cevap verir. Sedir ancak basit tahta parçalarının sedire dönüşmesiyle meydana gelir. Fakat sedir, onun basitleri dikkate alındığında iki mef'ullü ca'l ile mec'ul olsa da birleşik mahiyetin kendisi dikkate alındığında bir mef'ullü ca'l ile mec'uldür. Çünkü birleşik hakikatler, mevcut değilken basitlerin onlara dönüşmesi yoluyla meydana gelirler.³¹

Kutbeddin Râzî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın Birinci Namatını şerh ederken şöyle demiştir:

“Cevherin bir şeyin hakikati anlamında ve cevherleşmenin de bu hakikat yani sayruret (dönüşme) üzere olma anlamında alınması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin yokluğundan sonra hakikate dönüşmesi imkânsızdır.”³²

Cismin cevherleşmesi hakkında yapılan bu açıklamayı yanlış bulan Kemalpaşazâde, Kâtibî'nin aynı konuyla ilgili yaptığı şu açıklamayı isabetli bulur:

“Cisimlerin cevherleşmesi ile ikinci anlam kastedilir. Bu da cismin hakikatinin tahakkuku ve mahiyetin oluşmasıdır. Çünkü cisim, kelimcılara göre atomlardan, filozoflara göre ise madde ve suretten oluşan birleşik mahiyettir. Her birleşik mahiyet ancak onun bütün cüzleri bir araya geldiğinde tahakkuk eder ve *var olur*.”³³

Kemalpaşazâde, Kâtibî'nin “*var olur*” sözüyle, hariçte ya da zihinde var olmayı değil, basitlerin birleşik hakikate dönüşmesini kastettiğini söyleyerek yanlış anlaşılmasının önüne geçer.³⁴

Kemalpaşazâde'ye göre, birleşik mahiyetler tartışma götürmeyecek kesinlikte mec'uldür. Nitekim Râzî, *el-Mulahhas*'ta birleşğin mec'uliyetini ihtilaf konusu olmaktan çıkarmıştır.³⁵ Kâtibî de *el-Munassas*'ta ona uymuştur. İcî ve Cürcânî ise bu noktayı gözden kaçırdıkları için birleşik mahiyetin mec'uliyetini ihtilaf konusu yapmışlardır.³⁶

3. Mahiyetin Mec'uliyeti Hakkında İleri Sürülen Üç Görüşün Analizi

Kemalpaşazâde, mahiyetin mec'uliyeti konusunda ileri sürülüp tartışılan üç görüşü İcî'nin *el-Mevâkıf*'ından naklederek ortaya koymuştur. Birincisi, mutlak olarak birleşik ve basit bütün mahiyetlerin mec'ul olmadığı görüşüdür. İkincisi, mutlak olarak bütün mahiyetlerin mec'ul olduğu görüşüdür. Üçüncüsü, birleşik mahiyetin mec'ul olduğu, ama basit mahiyetin mec'ul olmadığı görüşüdür.³⁷

³¹ Kemalpaşazade, *Risâle*, 174 (*Mecmû*, 6/299).

³² Kutbeddin Râzî, “*el-Muhâkemât*”, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerhi'l-Hâce Nasîriddin et-Tâsî ve'l-muhâkemât li-Kutbi'ddin er-Râzî* içinde (Kum: Matbûât-ı Dinî, 1383 hş), 3/10.

³³ Necmeddin Kâtibî, *el-Munassas fi Şerhi'l-Mulahhas* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî, 3814), 589.

³⁴ Kemalpaşazade, *Risâle*, 174 (*Mecmû*, 6/300).

³⁵ Fahreddin Râzî, *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme* (İstanbul: Şehid Ali Paşa, 1730), 49a.

³⁶ Kemalpaşazade, *Risâle*, 175 (*Mecmû*, 6/300).

³⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 603-606. Krş. Kemalpaşazade, *Risâle*, 175 (*Mecmû*, 6/301). Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*'de mahiyetin mec'uliyetini hem Tûsî perspektifinden hem de Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından yaptığı iktibaslar doğrultusunda inceledikten sonra değişik bakış açılarından mahiyetlerin mutlak olarak hem mec'ul olduğu hem de mec'ul olmadığı tezlerinin doğru olabileceğini belirtmektedir. Bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, 429.

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, ikinci görüşte geçen '*mutlak olarak*' ifadesini açıklarken onun yerine '*genel olarak*' ifadesini kullanmakla hata etmiştir.³⁸ Bu özensiz açıklama, sözün anlamını, *Îcî*'nin maksadının dışına çıkarmıştır. Çünkü Cürcânî, ikinci görüşün açıklamasında zikredilen kanıtın, iddia edilen görüşün tamamına yetmediğini sanmış ve lüzumu varsayıldığında doğacak mahzurun, yaptığı değişiklikle doğacak mahzurdan daha hafif olduğunu anlamamıştır.³⁹

Kemalpaşazâde, bu görüşü kabul etmez. Cürcânî, mahiyetin mec'uliyetiyle ilgili ikinci görüşe getirilen kanıtı ifade ederken şöyle demiştir: "Çünkü mahiyet mec'ul olmasaydı mec'uliyet mutlak olarak ortadan kalkardı. Zira 'mec'ul olduğu varsayılan varlık' ya da 'mahiyetin varlıkla nitelenmesi' de sırf mahiyettir." Buna göre, sırf mahiyet, küllî olarak mec'uliyeti kabul etmeseydi hiçbir mahiyet mec'ul olmazdı. Oysa genel olarak ca'lin tahakkuku ve mec'ulün varlığı düşünüldüğünde mahiyetin mec'ul olması gerekir.⁴⁰

Kemalpaşazâde, hem birleşik mahiyetin hem de basit mahiyetin mec'ul olduğunu savunur. Ona göre mahiyet olması bakımından mahiyetin mec'uliyeti kabul ettiği sabit olmuştur. Basit mahiyet ile birleşik mahiyet arasında ca'lin taallukunu kabul etme açısından fark yoktur. Filozofumuz, kendinde mahiyetin mec'uliyeti kabul edebileceği, fakat basit mahiyetin basitlik niteliğinin mec'uliyete engel olması sebebiyle mec'uliyeti kabul etmeyebileceği şeklindeki tartışmanın kendi görüşüne zarar vermeyeceğini düşünür. Ona göre amaç, kanıtın, tartışma götürmeyecek şekilde düzenlenmesi değil, iddia edilen görüşe tam tatbik edilmesidir. Tartışmalı delillerle kanıtlamakta bir sakınca yoktur.⁴¹

Mahiyetin mec'uliyetiyle kastedilen şey konusunda ihtilaf olduğunu belirten Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*'da ileri sürülen iki yorumu şöyle ortaya koymaktadır:

"Filozoflar, mahiyetin mec'ul olup olmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir. (i) Bazıları bunu, mahiyetin câ'ilin ca'liyle mi mahiyet olduğu veya olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Mesela, siyahlık, bir fail sebebiyle mi siyahlık olmuştur, yoksa bu, kendinde ona ait bir şey midir? Buna göre doğru olan, yazarın (Kâtibî) zikretmiş olduğu gerekçeden dolayı mahiyetin [câ'ilin ca'liyle] mec'ul olmamasıdır. Çünkü en basit bir düşünmeyle ve selim yaratılışa müracaatla bile görülebileceği gibi, bu mananın doğruluğu akledilemez. (ii) Başka bir grup bunu, failin eserinin mahiyet olup olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Buna göre, bazıları (a) failin eserinin dışarıda sabit oluşuna bakarak, failin eserinin mahiyet olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bunun mahiyet olması, varlığın dışarıda mevcut olmamasının zorunluluğundan başka bir şey değildir. Bazıları da (b) failin eserinin varlık olduğunu iddia etmiştir. Fakat bu, failin, varlığı ne varlık yapması (ca'l), ne de mevcut yapması anlamındadır. Aksine bu, failin, -kendi hakiki eseri kapsamında olan şeylerden olmak üzere-

³⁸ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/604.

³⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 175 (*Mecmû*, 6/300).

⁴⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 175 (*Mecmû*, 6/302).

⁴¹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 175-176 (*Mecmû*, 6/302-303).

mahiyeti mevcut yapması anlamındadır. Failin hakiki eseri, zikredilen anlamda, mahiyetin dışarıda sabit ve mevcut olmasıdır. Mahiyet, mahiyet olması ve mahiyetin bu mahiyet olması bakımından değil, varlık bakımından failin eseridir.⁴²

Bu pasajda temelde şu iki soruya cevap aranmaktadır:

(i) Mahiyet, câ'ilin ca'liyle mi mahiyettir veya değildir?

(ii) Failin eseri mahiyet midir, yoksa varlık mıdır?

Birleşik mahiyeti mec'ul kabul eden Cürçânî'nin basit mahiyetin mec'uliyetini temellendiremediği anlaşılmaktadır. “Mahiyetin câ'ilin ca'liyle mahiyet olup olmadığı” şeklinde özetlenebilecek birinci yorumdaki ihtilaf noktası, mahiyetlerin mec'uliyetiyle ilgili üç görüşten ‘birleşğin mec'ul, basitin gayr-i mec'ul’ olduğu ihtimalini taşımaz. Birleşik mahiyet ile basit mahiyet arasında fark görmeyenin makul bir gerekçesi yoktur. Dayanılan kanıt da bu görüşe tam uymamaktadır: “Mec'uliyetin şartı imkândır. Çünkü mec'uliyet, müessire ihtiyacın bir uzantısıdır. Müessire ihtiyaç ise imkânın bir uzantısıdır. İmkân, basit olana arz olmaz. Çünkü imkân ancak iki şey arasında düşünülebilecek bir nispete arz olan bir keyfiyettir. Oysa basitte iki parça yoktur. Bundan dolayı basit mahiyete imkânın ilişmesi düşünülemez.” Basit mahiyet ile kendisi arasında ikilik gerçekleşmeyeceği gibi, birleşik mahiyet ile kendisi arasında da ikilik gerçekleşmez. Birleşik mahiyetteki çokluk, parçalar dikkate alındığında, mec'uliyet için gerekli olan ikiliğin tahakkukunda karşı tarafa bir fayda sağlamaz. Ayrıca bu, birleşik mahiyet ile basit mahiyet arasında mec'uliyet açısından fark olduğu görüşüne de uygun düşmez.⁴³

Kemalpaşazâde'ye göre, bu yorum, özellikle mec'uliyeti reddeden kişinin görüşüne ilişkin olup, Tûsî'nin belirttiği gibi mec'uliyeti kabul eden muhalifin görüşüne taşınmaz.⁴⁴ Birinci yorumda ihtilaf noktası tam olarak belirtilmemişken, “failin eserinin mahiyet mi, varlık mı olduğu” şeklinde iki görüşten oluşan ikinci yorumda ihtilaf noktası açıkça belirtilmiştir.⁴⁵

Cürçânî'nin yukarıda “yazarın zikretmiş olduğu gerekçeden dolayı” sözüyle kastettiği şey, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-Ayn*'de mec'uliyeti reddedenlere nispetle zikrettiği şu gerekçedir:

“Çünkü insanlık, câ'ilin ca'liyle olsaydı, câ'ilin varlığı hakkındaki kuşku, insanlığın insanlık olmasında da kuşkuyu gerektirirdi.”⁴⁶

İbn Mübarekşah, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*'de bu görüşü şöyle açıklamıştır:

“Nitekim mahiyeti var eden hakkındaki kuşku, mahiyetin varlığında da kuşkuyu gerektirir. Oysa tali, batıldır. Çünkü biz failin varlığından kuşku duysak da insanlığın insanlık olduğundan kuşku duymayız. Burası tartışmalıdır. Zira insanlığın câ'ilin ca'liyle insanlık olması halinde gereken şey (lazım), failin varlığından kuşku duyulduğu sırada insanlığın bu failden sadır olduğuna dair kuşku duymaktır; yoksa insanlığın insanlık olduğundan kuşku duymak değildir.”⁴⁷

⁴² Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 554), 20-21.

⁴³ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 177 (*Mecmû*, 6/304-305).

⁴⁴ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 84.

⁴⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 177 (*Mecmû*, 6/305).

⁴⁶ Necmeddin Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 70.

⁴⁷ İbn Mübarekşah, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, (Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, 1353 hş), 72.

Kemalpaşazâde'ye göre, mahiyetin mec'ul olmadığı iddiasının doğruluğunu gerekçelendirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü mahiyetin mec'ul olmadığı iddiası açıkça yanlıştır.⁴⁸ Kâtibî ve İbn Mübarekşah'ın açıklamaları sayesinde mahiyetin mec'uliyetinde failin tesirinin lazım olmadığı kanıtlanmış olur. Failin varlığından kuşku duymak, insanlık mahiyetinin failden çıktığından kuşku duymayı gerektirir, ama insanlığın insanlık olmasından kuşku duymayı gerektirmez. Buradan mahiyetin bir câ'ilin ca'liyle olmaksızın mec'ul olduğu sonucu çıkmaktadır.

Cürcânî, failin eserinin mahiyet olup olmadığı şikkını yine aynı haşiyede şöyle açıklamıştır:

“Güneş'ten, dışarıdaki mukabilinde elbette bir eser meydana gelir. Mahiyetin, failine nispetle böyle olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Meşşailer, mahiyetin, câ'ilin ca'liyle mec'ul olmadığını düşünürler. İsrakiler ise, mahiyetin, câ'ilin ca'liyle mec'ul olduğunu düşünürler. Akıl, mahiyet için bir varlık varsayar ve o mahiyeti varlık sıfatıyla niteler. Mesela, Zeyd'in şahılaşmaya maruz olan mahiyeti failden çıkar. Sonra da akıl onu varlıkla niteler. Varlık ise ancak aklî bir itibardır.”⁴⁹

Cürcânî, Kâtibî'nin görüşünün, insanlığın insanlık olmasının, câ'ilin ca'liyle olup olmadığı şeklindeki ihtilafa dayandığını belirtmektedir. Cürcânî'ye göre bir şeyin kendisi olduğunda şüphe olmadığı için bunlar tartışma konusu olamaz.⁵⁰ Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin bu açıklamasının kendi görüşüyle uyumlu olduğunu belirtmektedir.⁵¹

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin zikrettiği “failin eserinin dışarıda sabit olmasına bakarak”⁵² sözünü reddeder. Câ'ilin eserinin dışarıda sabit olduğunu kabul eder, ama ona göre dışarıda sabit olan, mahiyet olması bakımından mahiyet değil, mahlût mahiyet yani harîçte mevcut bulunan şahıstır.⁵³

Kemalpaşazâde'ye göre “varlığın dışarıda mevcut olmamasının zorunluluğu”⁵⁴ ifadesi eksik bir talildir. Çünkü varlığın câ'ilin eseri olmaya elverişli olmaması, kendinde mahiyetin câ'ilin eseri olmak için taayyün etmesini gerektirmez. Bu, eser olma ihtimalinin sadece mahiyete münhasır olması halinde gerekir. Çünkü burada başka bir ihtimal daha vardır. Özetle, bu açıklama, söz konusu görüşe dayanak olamaz.⁵⁵ İma edilen ihtimalin, mec'uliyetin hüviyete katılması olduğunu düşünüyoruz.

Bu hususta “Failin eseri olduğu varsayılan her şey mahiyetlerden bir mahiyettir.” sözünün hiçbir değeri yoktur. Çünkü onlar, mahiyet ile hüviyeti birbirinden ayırmışlardır. Bu iki grup arasındaki ayrılık, ca'l ve etkinin mahiyete mi yoksa hüviyete mi iliştiği hususundadır. İcî'ye göre mec'ul, varlığın mahiyeti değil, özel varlık yani hüviyettir.⁵⁶

⁴⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 178 (*Mecmû*, 6/306).

⁴⁹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, 20.

⁵⁰ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, 20.

⁵¹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 178 (*Mecmû*, 6/307).

⁵² Bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, 21.

⁵³ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 178 (*Mecmû*, 6/307-308).

⁵⁴ Bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, 21.

⁵⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 178 (*Mecmû*, 6/308).

⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/604.

Cürcânî'ye göre, mahiyetlerden mec'uliyetin tamamen kaldırılması, mec'uliyetin kökten kaldırılmasını gerektirmez.⁵⁷

Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn* kitabında geçen "Aksine bu, failin mahiyeti mevcut yapması anlamındadır."⁵⁸ sözü, İbn Sînâ'nın "aksine câ'il, kayısıyı mevcuda dönüştürmüştür (ca'l)." diyerek işaret ettiği görüştür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kemalpaşazâde, mümkün mahiyetin iki mef'ul alan ca'l ile mec'ul olmadığını düşünmektedir.

Devvânî, *ez-Zevrâ*'da bu görüşü şu ifadelerle reddetmiştir:

"Gerçekte bir şeyin illeti, o şeyin kendisine sebep olan şeydir. Mesela, o şeyin ortaya çıkış (zuhur) illeti olan şey, gerçekte onun illeti değildir. Aksine o, bu şeyin niteliklerinden bir niteliğin illetidir. Bu açıktır. Mesela insanın faile ihtiyaç duymayan insan olması anlamında mahiyetlerin mec'ul olmaması, bahsettiğimiz husus ile çelişmez. Çünkü biz bununla, (i) mahiyetlerin zâtlarıyla failin eseri olduğunu kastediyoruz. Bundan sonra (ii) mahiyetin kendisi olmasında başka bir etkiye ihtiyaç duyulmaz. Sonraki ihtiyacın (mahiyetin kendisi olmasında illete duyduğu ihtiyaç) nefyedilmesi, önceki ihtiyaç (mahiyetin zâtıyla failin eseri olmasında illete duyduğu ihtiyaç) ile çelişmez."⁵⁹

Devvânî'nin bu açıklamadaki çıkmazını fark eden Kemalpaşazâde, problem için bir çözüm yolu gösterir. Devvânî burada bir şeyin gerçekte illetinin olmasını müsellem olarak almıştır. Hâlbuki tartışmanın odak noktası tam da burasıdır. Zira mahiyetlerin mec'ul olmadığını savunan kimse, kendinde şeylerin illetlerinin bulunduğunu reddeder. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî şunu söyleyebilir: "Bir şeyin o şey yapılması (ca'l) bakımından ihtiyacın nefyedilmesi, şeyin yapılması (ca'l) bakımından ihtiyacın sübutu ile çelişmez." Çünkü böylece "İnsan, insanlığında başkasına muhtaç değilse hakikatinde faile ihtiyaç duymaz. Bu durumda hakikatinin kendisi nasıl mec'ul olur?" sorusu bertaraf edilmiş olur. Yoksa bu problem, "sonraki ihtiyacın nefyedilmesi, önceki ihtiyaç ile çelişmez" şeklindeki ifadeyle bertaraf edilemez.⁶⁰ Burada sırf mahiyet için değil ama onun hüviyet olarak varlığında illete ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. Bu katkısıyla Kemalpaşazâde, problemin çözümüne çok yaklaşmış olan Devvânî'nin önündeki engeli kaldırmıştır.

Cürcânî, "Failin hakiki eseri, mahiyetin dışarıda sabit olmasıdır." şeklindeki görüşü *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta şöyle açıklamaktadır:

"Hâlbuki doğrusu, şöyle demektir: Onların 'mahiyetler mec'ul değildir' şeklindeki sözleri, 'kendinde mahiyetlere câ'ilin ca'linin ve müessirin etkisinin ilişmediği' anlamına gelir. Kuşkusuz sen, siyahlığın mahiyetini düşünüp de onun dışında onunla birlikte başka bir mefhumu düşünmediğin zaman orada bir ca'l akledilmez. Çünkü mahiyet ile mahiyetin kendisi arasında câ'ilin ca'linin aracılığının tasavvur edileceği ve birinin diğerinin mec'ulü olacağı bir başkalık yoktur. Aynı şekilde varlığın varlık kılınması anlamında, failin varlığa etkisi de tasavvur edilemez. Aksine, failin mahiyete varlık bakımından etkisi, mahiyetin nitelenmesinin dışarıda tahakkuk etmiş bir *mevcut* yapılması (ca'l) anlamında değil, mahiyetin varlıkla nitelenmiş yapılması (ca'l) anlamındadır. Çünkü mesela boyacı bir

⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/604.

⁵⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, 21. Bu cümlelen geçtiği pasaj, birkaç sayfa önce nakledilmiştir.

⁵⁹ Celâleddin Devvânî, "ez-Zevrâ", *Seb'u Resâil*, nşr. S. Ahmed Tuyserkânî (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2002), 174.

⁶⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 179-180 (*Mecmû*, 6/310).

elbiseyi boyadıgında, ne elbiseyi elbise yapar (ca'l), ne de boyayı boya yapar (ca'l); aksine elbisenin boya ile nitelenmesini dışarıda mevcut ve sabit yapmasa da elbiseyi dışarıda boya ile nitelenmiş yapar (ca'l). Dolayısıyla kendinde mahiyetler mec'ul olmadığı gibi, onların kendinde varlıkları da mec'ul değildir. Aksine, mahiyetler, mevcut olmalarında mec'uldür."⁶¹

Cürcânî bu temellendirmeyi yaparken ca'lin bir mef'ul alan kullanımından habersiz değildir. Bundan dolayı hem varlık hem de diğer nitelik ve itibarlar dikkate alınmadan mahiyet, kendisi olması bakımından bir mef'ul alan ca'l ile mec'ul olabilir.⁶²

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin açıklamalarını büyük ölçüde onaylamakla birlikte verdiği "elbise-boya" örneğinin, câ'ilin mahiyeti varlıkla nitelenmesindeki rolünü açıklamaya uygun olmadığını düşünür. Çünkü örnekte, aklın itibar ve tasarrufu dikkate alınmadan, boyanın dışarıda elbiseyle kaim olması şeklinde *haricî* bir etki söz konusudur. Hâlbuki mahiyet ile varlık arasındaki nitelenme, aklın tasarrufuna bağlı olan *itibari* bir husustur. Kemalpaşazâde'ye göre bunların birbiriyle kıyaslanması bir tür kurnazlıktır.⁶³

4. Mahiyetin Mec'uliyetini Reddedenlerin Delilleri

4.1. Mahiyetin Mec'uliyetini Mutlak Olarak Reddedenlerin Delilleri

Kemalpaşazâde, mahiyetin mec'uliyetini reddedenlerin kendi görüşlerini kanıtlamak için getirdikleri iki delilden bahsetmektedir. Birincisi, yukarıda incelenmiş olan şu delildir: "Çünkü insanlık, câ'ilin ca'liyle olsaydı, câ'ilin varlığı hakkındaki kuşku, insanlığın insanlık olmasında da kuşkuyu gerektirirdi."⁶⁴ İkinci delil, İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta zikrettiği şu delildir: "[İster basit ister birleşik olsun mutlak olarak hiçbir mahiyet mec'ul değildir]. Çünkü mesela *insanlık câ'ilin ca'liyle olsaydı, câ'ilin ca'linin yokluğu durumunda insanlık, insanlık olmazdı*. Zira ca'l ile olan bir şey, ca'lin yokluğu durumunda gerçekleşmez. Oysa bir şeyin kendisinden selbedilmesi bedihi olarak *imkânsızdır*."⁶⁵

Kemalpaşazâde burada, Cürcânî'nin dediği gibi, "Ca'lin eseri, kesinlikle ca'lin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar"⁶⁶ dememiştir. Çünkü bu açıklama, talil edilen şeye uygun değildir. Ortadan kalkma, mutlak yokluktan daha özeldir. Hâlbuki iddia edilen şey, ca'lin yokluğu durumunda insanlığın yokluğudur. İcî ve Cürcânî, bu durumun, hem basit mahiyeti hem de birleşik mahiyeti kapsadığını sanmıştır. Oysa bu husus tartışmalıdır. Çünkü câ'ilin ca'linin yokluğu durumunda, mesela sedirin yokluğunda herhangi bir yanlışlık olmaz. Sedirin mahiyetinin mec'ul olması halinde lazım, ca'lin yokluğunda sedirin sedir olmaması mıdır? Kemalpaşazâde'ye göre bu durumda lazım, tahta parçalarının sedir olmasının yokluğudur. Çünkü ca'lin sedirin hakikatine taalluk eden eseri, tam da bu 'olma'dır.

⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/612.

⁶² Kemalpaşazâde, *Risâle*, 180 (*Mecmû*, 6/311).

⁶³ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 180 (*Mecmû*, 6/312).

⁶⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 70.

⁶⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/564. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin "Ca'lin eseri, kesinlikle ca'lin ortadan kalkmasıyla kalkar." cümlesini bağlama daha uygun olduğu için "Zira ca'l ile olan bir şey, ca'lin yokluğu durumunda gerçekleşmez." (*Mecmû*, 312) ile değiştirmiştir.

⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/604.

Basit mahiyet, kendinde mahiyetten başka bir şey olmadığı için ca'lin o şeyden selbedilmesi halinde mahiyet de selbedilmiş olmaz.⁶⁷

Îcî ve Cürcânî, mahiyetin mec'ul olduğunu reddedenlerin deliline karşı şöyle cevap vermişlerdir:

“Biz söz konusu lazımların imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Çünkü dışarıda sürekli madum olan, kendisinden daima olumsuzlanır. Buna göre ca'l belirli bir vakitte veya daima ortadan kalktığında insanlık da aynı şekilde ortadan kalkar. Böylece (i) ‘insanlık, dışarıda insanlık değildir’ önermesi doğru olur. Hariçle ilgili olumsuz önerme, konu dışarıda bulunmadığı için doğrudur. Bu imkânsız değildir. *İmkânsız olan, ancak madule olumlama*dır. *Hâsılı*, câ'ilin ca'li olmadığına insanlık mahiyeti dışarıdan tamamen kalkar. Bu durumda o mahiyet hakkında olumlu hüküm vermek doğru olmaz; aksine dış dünya bakımından her şeyin, hatta mahiyetin kendisinin bile o mahiyetten olumsuzlanması doğru olur. Yoksa o mahiyet, dışarıda (ii) ‘insanlık, insanlık-olmayandır’ önermesinin doğruluğunu gerektirecek şekilde *insanlık-olmayanla birlikte karar kılınmış değildir*. Öyleyse imkânsız olan, ikincisi yani [insanlık, insanlık-olmayandır şeklindeki] madul olumlama değildir. *Birincisi* yani olumsuzlama, *bizim savunduğumuz görüştür*.”⁶⁸

Kemalpaşazâde'ye göre burada “hariç” ile aklın itibarının dışında kalan saha kastedilmiştir. Zihnî varlığı kabul edenlere göre bu saha, zihnin mukabili olan hariç yanında nefsü'l-emrin diğer alanı olan zihnin doğru hükümlerini de kapsar. Çünkü onlara göre, doğruluk, sözden anlaşılan nispetin, dışarıdaki şeye mutabık olmasıdır. Cürcânî'nin hariç terimini Kemalpaşazâde gibi aklın itibarı dışındaki her şeyi kapsayacak manada değil, sadece zihnin mukabili olan hariç manasında kullandığı anlaşılmaktadır. Cürcânî'nin dayanak noktası yanlıştır⁶⁹

Cürcânî, “Bu durumda o mahiyete dair olumlu bir hüküm doğru olmaz; aksine hariç bakımından her şeyin, hatta mahiyetin kendisinin bile o mahiyetten olumsuzlanması doğru olur.” demiştir. İnsanlık, zihnin mukabili olan hariçten kalktığı halde nefsü'l-emre ait diğer alandan kalkmazsa, mahiyetten her şey selbedilmiş olmaz; onun hakkındaki bazı olumlu hükümler doğru olur. Bunlar, hem zihindeki doğru hükümler gibi nefsü'l-emrî olan zihnî varlığa göre hem de zihnî varlığı ve hariç varlığı kapsayan ‘mutlak varlık’a göre doğru olan olumlu hükümlerdir.⁷⁰

Kemalpaşazâde, bu açıklama sayesinde Hasan Çelebi tarafından yapılan açıklamanın reddedilme sebebinin de anlaşılmış olacağını düşünür. Yapılan iktibasta Hasan Çelebi özetle şunu demektedir: “İnsanlık insanlıktır” önermesi zihnî bir önermedir. Bu önermenin olumsuzluğu konunun yokluğu sebebiyle doğru olsaydı, bu, konunun hariçte bulunmaması sebebiyle değil, zihinde bulunmaması sebebiyle doğru olurdu. Mahiyetin mec'uliyetini savunan kimse, insanlığın hariçte câ'ilin ca'liyle insanlık olduğunu değil, insanlığın nefsü'l-emrde

⁶⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 181 (*Mecmû*, 6/313).

⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/604.

⁶⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 182 (*Mecmû*, 6/314-315). Kemalpaşazâde'nin zihin ve harice dair tanım ve analizleri için bk. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, “Risâle fi tahkiki'l-vücûdi'z-zihni”, *Mecmû Resâili'l-Allâme İbn Kemal Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2018), 6/57-60. Ayrıca bk. Mehmet Aydın, *İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihni Varlık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 22-48.

⁷⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 182 (*Mecmû*, 6/315-316).

câ'ilin ca'liyle insanlık olduğunu söyler. Mahiyetin mec'uliyetini reddeden kimseye göre ise, insanlık mec'ul olsaydı, ca'lin yokluğunda insanlık nefsi'l-emrde insanlık olmazdı."⁷¹

4.2. Basit Mahiyetin Mec'uliyetini Reddedenlerin Delilleri

Kemalpaşazâde, basit mahiyetin mec'uliyetini reddedenlerin kendi görüşlerini ispatlamak için başvurdukları delilleri Kâtibî'nin *Şerhu'l-Mulahhas*'ından yaptığı iktibaslara dayanarak çürütmeye çalışmıştır.

1) Birinci delil: Basit mahiyet mec'ul olsaydı, müessire muhtaç olurdu.

Kâtibî, birinci delili şöyle ortaya koymakta ve eleştirmektedir:

"Basit mahiyetin mec'uliyetini mümkün görmeyenler iki türlü delil getirmişlerdir.

(i) Birinci delil şudur: *'Basit mahiyet mec'ul olsaydı, müessire muhtaç olurdu. Müessire muhtaç olan şey mümkündür. Çünkü ihtiyacın nedeni imkândır. Sonuç olarak, basit mahiyet mec'ul olsaydı (mukaddem) mümkün olurdu (tali). Oysa tali (mahiyetin imkânı) imkânsızdır. Çünkü imkân izafi bir şeydir. İzafi şeyler bir şeye ancak başkasına nispetle arız olur. Oysa basitlerde, imkânın, kendisine nispetle arız olacağı bir şey yoktur. Böyle olmasaydı o, basit değil, birleşik olurdu.'* Bu husus tartışmalıdır. Biz (Kâtibî) imkânın basite arız olmayacağını kabul etmiyoruz. Çünkü izafi bir şeyin basite arız olması, basitte, bu izafi şeyin ona -kendisine nispetle- arız olacağı bir şeyin bulunmasını gerektirmez. Aksine orada, izafi şeyin basite -kendisine nispetle- arız olacağı bir şeyin bulunması gerekir. Hal böyle olunca, imkânın basite -varlığa nispetle- arız olması niçin mümkün olmasın? Çünkü mahiyetler, kendilerine imkânın 'varlık ve yokluklarının kendi zâtlarından değil, başkasından olması' anlamında arız olmasına rağmen basittir."⁷²

Kâtibî'nin mahiyete imkânın arız olma şekliyle ilgili bu açıklaması, Kemalpaşazâde için güçlü bir dayanak oluşturur. Düşünürümüz, İcî ve Cürcânî'nin konuyla ilgili açıklamasını Kâtibî'nin sunduğu perspektiften incelemeye tabi tutar:

"*Basitin bir mahiyeti, bir de varlığı vardır. Belki de imkân basit mahiyete, varlığa nispetle arız olur. Dolayısıyla imkân, basit mahiyete ilişmesi imkânsız olacak şekilde iki parçayı değil, iki şeyi gerektirir.*"⁷³

Pasajdaki "belki" tabirini zayıf bulan Kemalpaşazâde'ye göre bu cevap anlamsızdır. Çünkü delil getirenin amacı şudur: Mec'uliyetin şartı imkândır. Basit mahiyet, varlık dikkate alınmadan mec'ul olsaydı, varlık dikkate alınmadan mümkün olurdu. Oysa tali geçersizdir. Çünkü mahiyette varlık dikkate alınmadan sabit olan imkân, birleşikte olduğu gibi iki parçayı gerektirir. Mahiyetin varlık dikkate alınmadan mec'ul olması halinde, varlık dikkate alınmadan basit mahiyetin sabit imkânının olması gerekir. Çünkü varlık dikkate alındığında basit mahiyetin sabit imkânı, onun zâtı itibarıyla ihtiyacının illeti değil, varlık itibarıyla ihtiyacının illetidir. Basit mahiyette imkân, mahiyetin kendisinden dolayı sabit olduğuna göre, imkânın, birleşikte olduğu gibi varlığa nispetle değil, mahiyetin kendisi bakımından sabit olması gerekir."⁷⁴

⁷¹ Hasan Çelebi, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf ve maahu Hâşiyyetâ es-Siyalkâtî ve'l-Celebî*, nşr. Mahmud Ömer Dimyâti (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3/43.

⁷² Kâtibî, *el-Munassas fi Şerhi'l-Mulahhas* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî, 3814), 298.

⁷³ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/606; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/606.

⁷⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 184 (*Mecmû*, 6/318-319).

Îcî ve Cürcânî, basit mahiyetin mec'ul olmadığı görüşüne karşı muaraza formunda şu itirazı ortaya koymuşlardır:

“Söz konusu delile şöyle itiraz edilmiştir: *Basit mahiyet mec'ul olmasaydı birleşik de mec'ul olmazdı. Çünkü daha önce tarif bahislerinde geçtiği üzere birleşik, basitlerin toplamından başka bir şey değildir.* Birleşğin parçalarından biri, hatta surî parçası bile mec'ul olmadığına birleşik mec'ul olmaz. *Bu da mec'uliyetin tamamen nefyine götürür.* Oysa siz bunu benimsemiyorsunuz. Bu itiraza karşı şöyle denilemez: *Mec'ul olan, onların eklenmeleridir, yani birleşik mahiyetin basitlerinin birbirine eklenmesi ya da birleşik mahiyetin onlardan var olmasıdır.* Bu husus, mec'uliyetin tamamen ortadan kalkmasını gerektirmez. *Çünkü biz şunu diyoruz: Bahsettiğiniz 'eklenme' veya 'varlığın' da bir mahiyeti vardır.* Bu durumda o ya basittir ya da birleşiktir. Eğer basit ise, mec'ul değildir; birleşik ise, o ve basit parçaları hakkındaki hüküm aynen tekrarlanır. Böylece mec'uliyetin mutlak olarak ortadan kalktığı açıklığa kavuşur. Bu itiraz muarazadır.”⁷⁵

Kemalpaşazâde, muaraza olarak dile getirilen bu itirazın, iddia edilen görüşün tersini, yani basit mahiyetin mec'uliyetini ispatladığını düşünür. Çünkü basit mahiyetin mec'ul olmaması halinde mec'uliyetin tamamen nefyedilmesi gerekecektir. Îcî ve Cürcânî, mec'uliyetin tamamen nefyini savunmadıklarına göre Kemalpaşazâde'ye göre bu analiz bile dolayısıyla basit mahiyetin de mec'ul olduğunu ispatlamaya hizmet eder.⁷⁶

Hasan Çelebi, bu itirazı genel bir çürütmeye hamleden Şarih Seyfeddin Ahmed Ebherî'den nakilde bulunarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Bu itiraz, Şarih Ebherî'nin düşündüğü gibi genel bir çürütme (nakz-ı icmâlî) değildir. Çünkü söz konusu delil birleşiklerde aynen uygulanamaz. Bu hususun dikkatlice ele alınması gerekir. Genel çürütme iki şekilde yapılır: Birincisi, delilin bir konuda, hükmün ondan geri kalmasına rağmen uygulanmasıdır. İkincisi, delilin tamamının mahzur gerekirtmesidir. Burada olumsuzlanan, ikinci çürütme değil, birinci çürütmedir.”⁷⁷

Kemalpaşazâde'ye göre, ikincisinde genel çürütmenin her iki şekli de dikkate alındığı için bu önemli değildir. Bu, dışarıdan bir öncül ilave etmeksizin delilin tamamının, yanlışlığı gerekirtmesidir. Oysa bu delil, yanlışlığı ancak dışarıdan öncüllerin ilave edilmesiyle gerekirtmektedir. Dolayısıyla burada delil, genel çürütmenin her ikisiyle de olumsuzlanmıştır. Cürcânî'nin temellendirmesinde eksiklik vardır. Çünkü o burada kendini, genel çürütmenin iki şeklinden birinin nefyini açıklamakla sınırlamıştır. Hâlbuki terk edilen çürütmedeki durum daha gizlidir. Bu itiraza “Basit mahiyet mec'ul olmasaydı birleşik mahiyet de mec'ul olmazdı” diyerek cevap verilebilir. Birleşik mahiyetin basitlerin toplamından ibaret olduğunu kabul eden Kemalpaşazâde'ye göre, basitlerden her birinin mec'ul olmaması, bütün olan birleşik mahiyetin mec'ul olmamasını gerekirtmez.⁷⁸

Kemalpaşazâde, bu itirazı çürütmek için Tûsî'nin *Telhisu'l-Muhassal*'daki şu kısa açıklamasından yararlanır:

⁷⁵ Îcî, *el-Mevâkif*, 1/606; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/606.

⁷⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 185 (*Mecmû*, 6/320).

⁷⁷ Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif*, 3/47.

⁷⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 185. (*Mecmû*, 6/321-322).

“Mu'tezile'ye göre, zâtların varlık ile nitelenmesi (ca'l), tıpkı fail sayesinde parçalara eklenmiş terkip gibidir. Fertlerin faile muhtaç olmaması, birleşğin de faile muhtaç olmasını gerektirmez.”⁷⁹

Bu örnekte ca'l terkibe, zât ve varlık da parçalara benzetilmiştir. Tûsî'nin yaptığı benzetmeden anlaşıldığı üzere, zât ve varlıktan her biri bağımsız olarak faile muhtaç olmasa da onların bir araya gelmesinde faile ihtiyaç duyulur.

Kemalpaşazâde, terkinin de bir mahiyetinin olabileceği ihtimaline dayalı itiraza şöyle cevap verir:

“Biz terkinin basit mahiyetinin olduğu görüşünü tercih ediyoruz. Fakat terkip, mahiyeti itibarıyla değil de hudüsü itibarıyla mec'uldür. Bu ca'l, terkibe nispetle arızdır; çünkü mec'ul-i bih onun hudüsüdür; bu da onun arızlarından biridir. Yine bu ca'l, birleşğe nispetle zâtîdir; çünkü bu durumda mec'ul-i bih onun zâtıdır.”⁸⁰

Kemalpaşazâde'ye göre, İcî ve Cürcânî'nin “Mec'ul olan, onların eklenmeleridir” şeklindeki açıklaması doğrudur fakat onlar bunu anlayamamışlardır.⁸¹

Kâtibî, delil sahiplerine delili şöyle düzenlemenin daha uygun olacağını önerir:

“Basit mahiyetler mec'ul olsaydı, daha önce belirtilen sebepten dolayı mümkün olurlardı. Mümkün olsalardı, kendileri değil, varlıkları veya yoklukları mec'ul olurdu. Çünkü basit mahiyetlerin mümkün olmaları, varlık ve yokluklarından her birinin başkasından olması anlamına gelir.”⁸²

Kemalpaşazâde'ye göre basit mahiyetin mümkün olmasının, varlık ve yokluğunun başkasından olması anlamına geldiği doğrudur ama bu, basit mahiyetin mec'ul olmamasını gerektirmez. Basit mahiyet, ancak kendisi itibarıyla mec'uliyeti, varlığının ve yokluğunun başkasından olmasına aykırı olduğu takdirde mec'ul olmaz. Kemalpaşazâde bunu kabul etmez. Çünkü mec'ulün, mahiyetin kendisi olduğunu iddia eden kimse aslında mahiyetin varlığının, mahiyetin ca'line tabi olduğunu savunmaktadır. Mahiyetin yokluğu da ca'lin yokluğuna tabidir.⁸³

2) İkinci delil: Basit mahiyet mec'ul olsaydı bu mahiyetin tahakkuku, müessirin ona etkisi vasıtasıyla olurdu.

Kâtibî, bu delili şöyle ortaya koymakta ve eleştirmektedir:

“İkinci delil şudur: *‘Basit mahiyet mec'ul olsaydı (mukaddem), onun tahakkuku, müessirin ona etkisi vasıtasıyla olurdu (tali). Tali imkânsızdır; mukaddem de imkânsızdır. Bu önerme sarth bir önermedir. Talinin imkânsız oluşunun sebebi, müessirin basit mahiyete etkisinin, basit mahiyetin müessire duyduğu ihtiyaçtan sonra gelmesidir. Basit mahiyetin müessire ihtiyacı ise bu mahiyetin kendisinden sonra gelir. Çünkü ihtiyaç, mahiyetin sıfatıdır. Sıfat (ihtiyaç) mevсуftan (mahiyet) sonra gelir. O halde müessirin basit mahiyete etkisi, basit mahiyetin [kendisi üzerindeki müessir etkisi sayesinde] tahakkukundan sonra gelir’...* Birisi şöyle diyebilir: Biz sıfatın mevсуftan sonra gelmesinin zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Bu ancak sıfatın vücudî (varlıksal) bir şey olması halinde zorunludur. Ancak sıfat aklî ve itibarî bir şey

⁷⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 77.

⁸⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 186 (*Mecmû*, 6/323).

⁸¹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 186 (*Mecmû*, 6/323).

⁸² Kâtibî, *el-Munassas fi Şerhi'l-Mulahhas* (Tahrir: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî, 3814), 298.

⁸³ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 186 (*Mecmû*, 6/323).

olursa mevzuftan önce gelebilir. Nitekim dışarıdaki mümkünün varlığından önce gelen imkân böyledir. Ayrıca biz, mahiyetin -varlığının husulünde- müessire duyduğu ihtiyacın, dışarıda mevcut bir şey olduğunu da kabul etmiyoruz. Bize göre bu, akli itibarlar dandır. Siz niçin bunun böyle olmadığını söylüyorsunuz? O zaman bunun için bir burhan getirilmesi gerekir.”⁸⁴

Kâtibî'ye göre sıfatın her halükârda mevzuftan sonra gelmesi gerekmez. Mesela, akli ve itibarî sıfatlar, mevzuftan önce gelebilir. Nitekim itibarî bir sıfat olan imkân, hâricteki mümkün mevcuttan önce gelmektedir.

(i) Kemalpaşazâde'ye göre, sıfatın mevzuftan sonra gelmesinin zorunlu olduğu ve bunu inkâr etmenin akla karşı çıkmak anlamına geleceği söylenemez. Ancak mevzuftan mahiyetin kendisi olursa sıfatın mahiyetin varlığından sonra gelmesi gerekmez. İmkân, mümkünün varlığından önce gelir. Çünkü imkân, mahiyetin 'mevcut mahiyet' olması bakımından değil, kendinde mahiyet olması bakımından bir sıfattır. Mevcut mahiyette sıfatın mevzuftan sonra gelmesi elbette zorunludur.⁸⁵

(ii) Kemalpaşazâde'ye göre, bu delile verilecek doğru cevap şudur: Mec'ulün sıfat mahiyet olduğunu iddia eden kimse, müessirin mahiyete etkisinin, mahiyetin müessire duyduğu ihtiyaçtan sonra geldiğini söyleyemez. Hatta müessirin mahiyete etki ettiğini bile söyleyemez. Etkiden önce mahiyet bulunmadığına göre mahiyete etki nasıl olacaktır? Daha doğrusu, mahiyet, failin ona etkisinden ve câ'ilin onu yapmasından (ca'l) önce kesinlikle bir şey değildir ve onun taayyünü yoktur. Mahiyet, ca'l ve tesirden sonra taayyün ettiğine ve kendisine mahiyet olması bakımından lazım olan sıfatlarla nitelenerek bir şey olduğuna göre daha önce nasıl herhangi bir sıfatla nitelenmiş olabilir? Mec'uldeki hiçbir sıfat ca'lden önce tahakkuk etmez.⁸⁶

Kemalpaşazâde'nin yukarıdaki (i) ve (ii) numaralı açıklamaları arasında çelişki görüldüğü düşünülebilir. Düşünürümüz (i) numaralı açıklamada bir nevi onay vererek Kâtibî'nin delil eleştirisini incelemiştir, (ii) numaralı açıklamada bizzat doğru bulduğu delil eleştirisini ortaya koymuştur. Yine de bu iki pasajı telif etmenin kolay olmadığı görülmektedir. Nitekim kendisi de bunun kavranması oldukça zor bir husus olduğunu itiraf etmektedir.⁸⁷

5. Mec'uliyetin Mahiyete Arız Olma Şekli

Mahiyetin mec'uliyetiyle ilgili bir diğer önemli konu, mahiyete katılan arızlar ve mec'uliyetin kendinde mahiyete arız olma şeklidir. Kemalpaşazâde, İcî ve Cürcânî'nin açıklamalarına dayanarak, mahiyete katılan arızlardan birincisinin, mahiyete, mahiyet olması bakımından katılan arız; ikincisinin, hâricî hüviyete katılan arız; üçüncüsünün, mahiyete zihindeki varlığı itibarıyla katılan arız olduğunu ortaya koyarak incelemiştir.

İcî ve Cürcânî'ye göre filozoflar, varlığı, zihni varlık ve hâricî varlık olmak üzere iki kısma ayırdıkları ve mümkün mahiyetin hem bu iki varlık türünü hem de onların ortadan

⁸⁴ Kâtibî, *el-Munassas fi Şerhi'l-Mulahhas* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, 3814), 298.

⁸⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 187 (*Mecmû*, 6/324-325).

⁸⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 187 (*Mecmû*, 6/325).

⁸⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 188 (*Mecmû*, 6/325).

kalkmışlığını kabul ettiğini düşündükleri için mahiyete arız olan şeyleri üç kısımda incelemiştir.

1) Mahiyet olması bakımından mahiyete katılan arız hakkında iki mütekellim şöyle demektedir:

“Birincisi, mahiyete, mahiyet olması bakımından yani hem *haricî hüviyeti* hem de *zihnî varlığı dikkate alınmadan katılan kısımdır*. Çünkü bu katılmada *haricî varlık* ve *zihnî varlığın değil, mutlak varlığın etkisi vardır*. Nerede mahiyet varsa onunla (mutlak varlık) nitelenir. *Bu, dördün çift oluşuna benzer*. Dört ister zihinde ister hariçte bulunsun, çift oluş, dördün mahiyetinin hem lazımı hem de arızıdır. Bu iki varlıktan biriyle var olan ve *çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir*; dolayısıyla tenakuz ortaya çıkar.”⁸⁸

Kemalpaşazâde, bu noktayı birkaç açıdan incelemeye tabi tutar.

İlk olarak bu açıklama, lazımların bölümlenmesiyle ilgili değil, arızların bölümlenmesi ile ilgilidir. Kemalpaşazâde, Cürçânî'nin arızı lazım gibi sunmasını bir özensizlik olarak görür ve bu yanlış tashih eder. Birinci kısım, sırf mahiyetin lazımı değil, ona arız olan bir şeydir. “Mahiyetin nerede olursa olsun mutlak varlıkla niteleneceği” iddiası yanlıştır. Çünkü bu ifade, lüzum anlamı vermektedir.

İkinci olarak, çift olmayan dört imkânsız olsa da dördün çift olmadığını varsaymak imkânsız değildir. Çünkü farz etmenin imkânsızlığı zâtînin özelliklerindedir. Zâtî, mahiyetin lazımından varsaymanın imkânsızlığı özelliği ile ayrılır. Lazımda varsaymak imkânsız olmadığı için dördün çift olmadığı varsayılabilir. “Çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir.” sözünün gereği, zikredilen “çift olmayan dört” varsayımının imkânsız olmasıdır. Hâlbuki bu varsayımın imkânsız olduğu iddiası, doğru değildir. Doğrusu, “Eğer dört çift değilse dört değildir.” demektir. Burada Kemalpaşazâde, “nerede mahiyet varsa mutlak varlık ile nitelenir” önermesi ile “nerede dört varsa çifttir” önermesini karşılaştırmış ve dördün çift olmadığını farz etmenin imkânsız olmaması gibi, herhangi bir mahiyetin mesela sırf mahiyetin mutlak varlık ile nitelenmediğini farz etmenin de imkânsız olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Üçüncü olarak, Cürçânî, *haricî varlık* ve *zihnî varlığı* kapsayan mutlak varlığın, bu arız türünün kendi maruzunda sabit oluşunda etkili olduğunu zannetmiştir. “Mutlak varlığın etkisi vardır” ifadesi bunu göstermektedir. Bu zanna *Şerhu't-Tecrîd* hâşiyesinde de yer vermiştir:

“Varlık dikkate alınmadan mahiyetin bir şeyi gerektirmesi ve onunla nitelenmesi akledilemez. Zaruri olarak bilindiği üzere, hiçbir şekilde sübutu olmayan şey, bir şeyin ondaki sübutuyla nitelenir. Bundan dolayı mahiyetin lazımının anlamı, mahiyetin –bu iki varlık tarzından biriyle mevcut olsa da olmasa da- onunla (mutlak varlık) nitelenmesi değildir. Bunun anlamı, nerede mahiyet varsa, mahiyetin onunla nitelenmesidir. Çünkü bu gerektirmede ne *haricî varlığın* ne de *zihnî varlığın etkisi vardır*. Aksine gerektirilen şey, mutlak varlığı itibarıyla mahiyettir.”⁸⁹

⁸⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/606-608; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/606-608.

⁸⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 189 (*Mecmû*, 6/327). Bu alıntıyı, Cürçânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inde aynı ifadelerle bulamadık. Fakat mesele, ilgili eserin 1/259-266 sayfa aralığında incelenmektedir.

Kemalpaşazâde mahiyetin mutlak varlığı itibarıyla lazım olduğunu kabul etmez. Bu durumda mutlak varlığın arız olmaması gerekir. Çünkü arızlar, üç kısımla sınırlanmış olup, mutlak varlık bunlar içinde yer almamaktadır. Lazım da melzum da geçersizdir. Üç kısımdan her biri, mutlak varlıkla kayıtlanmıştır. Mutlak varlığın bu üç kısımdan biri olması demek, onun kendi kendisiyle kayıtlanması demektir.⁹⁰

Devvânî, *Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd*'e yazdığı orta haşiyede şöyle demiştir:

“Eğer bir şeyin herhangi bir varlık tarzında başka bir şey ile nitelenmesi, bu şeyin aynı varlık tarzı ile nitelenmesinden zorunlu olarak sonra gelirse nefsi'l-emrin *nefsü'l-emrde varlıkla nitelenmeye zarf* olmaması gerekir. Yoksa o kendi kendisinden önce gelmiş olur veya teselsül oluşur.”⁹¹

Kemalpaşazâde'ye göre, şöyle denemez: “Mutlak varlık mahiyete ya haricî varlık ya da zihnî varlık kapsamında arız olur. Mutlak varlığın mahiyete arız oluşu mutlak varlık şartına bağlandığı takdirde lazım olan şey, mutlak varlığın mahiyete bir fert kapsamında arız oluşunun yine onun mahiyete başka bir fert kapsamında arız oluşuna dayanmasıdır. Bunda bir mahzur yoktur.” Kemalpaşazâde, iddianın aksine, bunun mahzurlu olduğunu düşünür. Çünkü o zaman bu fertlerin sonsuza kadar sıralanması gerekir. Fertler itibarî şeyler olsa da bu geçersizdir. Çünkü söz konusu kayıtlanma halinde fertlerin toplamının (mecmû), bu toplamın içinde de dışında da yer almayan bir fert tarafından öncelenmiş olması gerekir. Bu, toplamın içinde olmayan fert olamaz; çünkü şart kesinlikle meşrutun dışında olur. Bu, toplamın dışında olmayan fert de olamaz; çünkü toplam, müteselsil fertlerin varlıklarının toplamından ibarettir. Silsile içindeki bir fert toplamın dışında olsaydı zaten toplam bu toplam olmazdı. Bu ise varsayılan toplama aykırıdır. Dolayısıyla bu lazım geçersizdir.⁹²

Sözünün bağlamı, (i) hem mahiyet olması bakımından mahiyetin arızı ile mahiyet olması bakımından mahiyetin lazımı arasında bir farkın olmadığını, (ii) hem de mahiyet olması bakımından mahiyetin lazımının yalnızca mahiyetin gerektirdiği şey olduğunu göstermektedir. İkinci şıkkın doğru olduğunu belirten Kemalpaşazâde, birinci şıkkın niçin yanlış olduğunu tahkik eder. Eğer gerektirilen (muktezâ), mevcut bir şey ise gerektirme, (iktiza) gerektiricideki (muktezî) varlığın uzantısıdır. Fakat gerektirilen, mevcut değil de itibarî bir şey ise gerektiricide (mahiyet) gerektirme için varlığa ihtiyaç duyulmaz. Çünkü akıl, mevcut olmayan bir şeyin mevcut bir şeyi gerektirmesini mümkün görmezken, mevcut olmayan bir şeyin mevcut olmayan bir şeyi gerektirmesini mümkün görebilir. Mevcut olmayan bir şeyin kendi gerektiricisindeki sübutu, bu gerektiricinin varlığına dayanır. Bir şeyin diğer şeydeki sübutu, onu sabit kılan şeyin sübutunun uzantısıdır. Başkasında sabit olan birinci şeyin kendinde sübutu olmasa da fark etmez. Ancak onun gerektiricide (mahiyet) sabit olması ve gerektiricinin onunla nitelenmesi, şart olduğu şeyi gerektirmenin ötesinde bir şeydir. Onu gerektirmeyi gerektirmesi de gerekmez. Bundan dolayı mahiyet, mahiyet olması bakımından imkânî ve kendisine lazım olan diğer itibarî şeyleri varlık

⁹⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 189 (*Mecmû*, 6/328).

⁹¹ Celaleddin Devvânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd (Evsat)* (İstanbul: Beyazıt Genel Kitaplığı, 2873), vr. 47b.

⁹² Kemalpaşazâde, *Risâle*, 189-190 (*Mecmû*, 6/328-329).

şartı olmaksızın gerektirir, fakat bunlarla ancak haricî veya zihnî varlık alanında var olduktan sonra nitelenir.⁹³

Îcî, bu manaya vakıf olduğu için sırf mahiyete katılan arızda varlık şartına itibar etmemiştir. Nitekim “Çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir” şeklindeki sözü bunu göstermektedir. Cürcânî bu inceliği anlayamadığı için varsayılan dörde ‘mevcut’ kaydını ekleyerek doğru önermeyi bozmuştur.⁹⁴

Kemalpaşazâde, “İtibarî şeyler, dışarıda mevcut olmasa da nefsu’l-emrde sabit değil midir? Öyleyse varlığı olmayan şeyler onları nasıl gerektirir?” şeklindeki itiraza cevap verir. Ona göre itibarî şeylerin nefsu’l-emrde varlığı vardır. İtibarî şeyler hakkında sübutî şeylerle verilen hükümlerin doğru olması bunu göstermektedir. Ancak itibarî şeylerin nefsu’l-emrdeki varlığı kendi mevsuflarındaki sübutlarında etkili olmadığı gibi, mevsuflarının gerektiricisi olmalarında da etkili değildir. Varlık, hem gerektirici hem de gerektirilen tarafında onlara bitişik olduğu halde dikkate alınmaz.⁹⁵

2) Îcî ve Cürcânî, haricî hüviyete katılan ikinci arız türü hakkında şöyle demektedir: “İkinci kısım arız, mahiyet olması bakımından mahiyete değil, varlığa yani haricî hüviyetlere katılır. Cismin sonluluğu ve hudusu böyledir. Sonluluk ve hudus, cismin mahiyetine mahiyet olması bakımından değil, haricî varlığı bakımından gerekir (lazım). Çünkü kadim veya sonsuz bir cismi tasavvur eden kimse -çift olmayan dört tasavvurunda gerektiği gibi- hem kendi içinde çelişkiye düşmez hem de cismin cisim olmadığını tasavvur etmiş olmaz.”⁹⁶

Îcî, bu takdirde söz konusu mahzurun gerekmeysiğini, sonluluk ve hudusun cismin mahiyetine mahiyet olması bakımından lazım olmayışı ile kanıtlamıştır. Bu istidlal, sonluluk ve hudusun cismin mahiyetine lazım olması halinde söz konusu varsayıma göre bu mahzurun gerekeceği düşüncesine dayandırılmıştır. Kemalpaşazâde bunu birkaç açıdan tartışmalı bulur. Birincisi, bu, zâtînin özelliklerinden olup mahiyetin lazımında bulunmaz. İkincisi, o zaman dışarıda hadis olmayan mevcut bir cismi tasavvur eden kimsenin kendi içinde çelişmiş ve cisim olmayan bir cismi tasavvur etmiş olması gerekmez. Çünkü dışarıda bulunan cisme hudusun nispet edilişi, dördün mahiyetine çift oluşun nispet edilişi gibidir. Bundan dolayı kadim veya sonsuz bir cismin tasavvuru hariçteki varlık açısından yanlıştır. Çünkü dışarıdaki varlık, kadim kavramında, kadimin hariçteki mevcudun kısımlarından biri olması sebebiyle dikkate alınır.⁹⁷

3) Mahiyete zihindeki varlığı itibarıyla katılan arız konusunda Îcî ve Cürcânî şöyle demektedirler:

“Üçüncü kısım arız, mahiyete zihindeki varlığı itibarıyla katılır. Onun mahiyete arız olmasında zihnî varlığın etkisi vardır. Dışarıda ona karşılık gelen bir şey yoktur. Bu kısım, ikinci akledilirler diye adlandırılır. Zihindeki şeylere [oradaki varlıkları şartıyla] arız olan zâtîlik, arazîlik, küllîlik ve cüzîlik bu türdendir.”⁹⁸

⁹³ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 190 (*Mecmû*, 6/329).

⁹⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 191 (*Mecmû*, 6/330).

⁹⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 191 (*Mecmû*, 6/330).

⁹⁶ Îcî, *el-Mevâkıf*, 1/608; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/608.

⁹⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 191-192 (*Mecmû*, 6/331).

⁹⁸ Îcî, *el-Mevâkıf*, 1/608; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/608.

Kemalpaşazâde'ye göre ikinci akledilir olmanın şartı, onun ancak arız olduğu varsayılan mefhumun akledilmesinden sonra akledilmesidir. Üçüncü arız türüne bu gerekmez. Çünkü zihni arızların ancak maruzları akledildikten sonra akledileceği henüz sabit değildir.⁹⁹

Kemalpaşazâde, zihni arızların kendi maruzlarından ayrı olarak akledilebileceği görüşüne katılmaz. Çünkü bu tartışma, zihni arızların kendi maruzlarından önce akledilip akledilemeyeceği sorusu etrafında dönmektedir. Burada arızların kendi maruzlarından ayrılmış olarak akledilmesine ihtiyaç yoktur.¹⁰⁰

Cürcânî'nin "Hariçte bu kısma karşılık gelen bir şey yoktur" sözü, bu hükmün, ikinci akledilirin zihindeki başka bir akledilire arız olarak akledilmek zorunda olması şartına dayandığını göstermektedir. Nitekim bunu *Tecrîd* hâşiyesinde belirtmiştir:

"Öztle, ikinci akledilirlerde dikkate alınan iki husus vardır: Birincisi, onların ilk etapta akledilmemesi, aksine, zihindeki başka bir akledilire arız olarak akledilmek zorunda olmasıdır. İkincisi ise, dışarıda onlara mutabık gelecek bir şeyin olmamasıdır."¹⁰¹

Buradaki birinci kayıt, söz konusu şart anlamındadır. Zira zihinde başka bir akledilire arız olarak akledilmesi gereken şey, zihni arızlardan başkası değildir. Onlar zihinde maruzuna arız olmadan akledilemez.¹⁰² Kemalpaşazâde'ye göre böylece Cürcânî'nin *Hâşiyе*'de geçen şu görüşünün yanlışlığı anlaşılmış olur:

"İster mevcut ister madum, ister basit ister birleşik olsun, birinci derecede akledilen her şey ilk akledilirdir. Dışarıda tahakkuklarının kabul edilmesi halinde, izafetler gibi dışarıda kendisine mutabık şeyler olduğunda başkasına arız olmadan akledilmeyen şeyler de böyledir."¹⁰³

Cürcânî, "başkasına arız olmadan akledilmeyen şeyler de böyledir" sözüyle ister "maruzuna zihinde veya dışarıda arız olma" anlamını, isterse "zihinde arız olma" anlamını kastetmiş olsun doğru değildir. Böyle bir şey, dışarıda arız olan mevcudun dışarıda arız olarak akledilebilme zarureti sebebiyle dışarıda mevcut değildir. Onun zihinde arız olmadan akledilmemesi gerekmez.¹⁰⁴

Kemalpaşazâde, mec'uliyetin arız olduğu maruzu tespit etme sadedinde İcî ve Cürcânî'nin yaptığı açıklamalara başvurmuştur:

"Filozoflar, 'mahiyetler mec'ul değildir' sözüyle *mec'uliyetin mahiyete değil, ancak hüviyete katıldığına dikkat çekmişlerdir*. Yani mec'uliyet, mahiyet olması bakımından mahiyetin arızlarından değil, haricî varlığın arızlarından. Mesela, *mec'ul olmayan bir insan tasavvur edildiğinde* tasavvur edilen bu şey, çelişki gerektirecek şekilde *insan-olmayan değildir*. Mahiyetin mec'uliyetini reddedenler, *mec'uliyetle, var eden bir faille ihtiyacı kastetmişlerdir*. Bu yaklaşım doğrudur ve bunda hiçbir şüphe yoktur. Çünkü var edici faille ihtiyaç duyma, mahiyetin değil, varlığın lazımlarındandır."¹⁰⁵

⁹⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 192 (*Mecmû*, 6/332).

¹⁰⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 192 (*Mecmû*, 6/333).

¹⁰¹ Cürcânî, *Hâşiyе alâ Şerhi't-Tecrîd*, 1/124.

¹⁰² Kemalpaşazâde, *Risâle*, 193 (*Mecmû*, 1/333).

¹⁰³ Cürcânî, *Hâşiyе alâ Şerhi't-Tecrîd*, 1/124.

¹⁰⁴ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 193 (*Mecmû*, 6/334).

¹⁰⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/608; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/608.

Kemalpaşazâde'ye göre iki çeşit ihtiyaç vardır. Birisi varlıktan önce, diğeri varlıktan sonra gelir. Varlıktan önce gelen ihtiyaç, mutlak olarak başkasına duyulan ve imkân ile mualllel olan ihtiyaçtır. Varlıktan sonra gelen ihtiyaç ise, varlığın lazımlarından olup malulü var eden belirli bir illete duyulan ihtiyaçtır. Mümkün, var olmadan önce herhangi bir illete muhtaçtır. Müstakil illetler, bu mümkünü dönüşümlü olarak peş peşe illet olabilir. “Belirli illet”in bu mümkünü etkilemesinden sonra onda özellikle bu illete ihtiyaç meydana gelir. Bundan dolayı birincisiyle meydana gelmesi ve o yok olduktan sonra diğeriyle baki kalması anlamında iki illet o mümkünü peş peşe illet olamaz.¹⁰⁶

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, İcî'nin “Mec'uliyet, mahiyete değil, ancak hüviyete katılır.” sözünü yanlış anladığı için “harcî varlığın arzlarındanandır.”¹⁰⁷ demiştir. İcî, hüviyet ile hem harcî varlığı hem de zihnî varlığı kastetmiştir. Çünkü zihnî varlık da mahiyetin kendisiyle nitelenmede illete ihtiyaç duyduğu şeylerdendir.¹⁰⁸ Cürcânî, aslında mec'uliyet ve hüviyetin harcî mevcut ile sınırlanmadığını bilmiyor değildir. Nitekim Şerhu'l-Mevâkıf'in umûr-i âhmed kısmının başında hüviyet ile harcî varlık yanında zihnî varlığın da kastedildiğini belirtmektedir.¹⁰⁹

İcî ve Cürcânî, mec'uliyet ile kastedilen manayı ve mec'uliyetin birleşik mahiyete arız olma şeklini şöyle açıklamışlardır:

“Onlardan biri şöyle demiştir: *Onlar, mec'uliyet ile* –ister var edici bir fail, ister kurucu bir cüz olsun- *başkasına ihtiyaç duymayı kastetmişlerdir.* Bu anlamda mec'uliyet, *birleşik mahiyete* mahiyetin varlığı dikkate alınmaksızın zâtından dolayı *katılır.* Çünkü *birleşik mahiyetin* kendi kuruluşu içindeki *parçasına duyulan ihtiyaç, bu mahiyete kesinlikle* mefhum olması bakımından *bizzat mahiyetin mefhumundan dolayı katılır.* Birleşik mahiyet, basit mahiyetin aksine, bulunduğu her yerde başkasına ihtiyaç duyma ile nitelenir. Varlığın lazımı olan ihtiyaçta ortak olsalar da basit mahiyette mahiyetin lazımı olan ihtiyaç yoktur. Yine onlar, ‘basitte iki şey bulunmadığı için ona imkân arız olmaz’ sözüyle şunu kastetmişlerdir: Birleşik mahiyete varlığı dikkate alınmadan zâtı itibarıyla arız olan ihtiyacın basit mahiyete arız olduğu düşünülemez. Şüphesiz bu da doğru bir sözdür.”¹¹⁰

Bu anlamdaki mec'uliyetin birleşik mahiyete, varlığı dikkate alınmadan zâtından dolayı katılması, aynı şekilde mec'uliyetin mahiyete katılmasında mutlak varlığın etkili olmamasını gerektirir. Kemalpaşazâde'ye göre, mec'uliyet, birleşik mahiyete, onun varlığından dolayı değil, zâtından dolayı katılır.¹¹¹

Cürcânî, İcî'yi, mahiyete katılan şeyi mec'uliyete tahsis ettiği için eleştirir: Çünkü mahiyete katılan şeyin, sırf mahiyetin lazımlarından mı, yoksa onun harcî veya zihnî varlığının lazımlarından mı olduğu hususundaki araştırma, mahiyete katılan birçok şeyde geçerlidir. Bunun mec'uliyete tahsis edilmesi faydalı değildir. (i) Mümkün mahiyet, harcî varlığında faile muhtaç olduğu gibi, zihnî varlığında da faile muhtaçtır. (ii) Bu nedenle

¹⁰⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 194 (*Mecmû*, 6/335).

¹⁰⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/608; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/608.

¹⁰⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 194 (*Mecmû*, 6/336).

¹⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/454.

¹¹⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/610; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/610.

¹¹¹ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 195-196 (*Mecmû*, 6/337).

faile muhtaç olma anlamındaki mec'uliyet, mutlak olarak mümkün mahiyetin lazımlarındandır. Çünkü ona göre mahiyet, nerede olursa olsun bu ihtiyaçla nitelenir.¹¹²

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, birinci görüşünde isabet etmişken, ikinci görüşünde isabet etmemiştir. Çünkü haricî ve zihnî varlıkta faile duyulan ihtiyacın sabit olması, faile muhtaç olma anlamındaki mec'uliyetin mümkün mahiyetin lazımlarından olmasını gerektirmez. “Mahiyet nerede olursa olsun bu ihtiyaçla nitelenir” şeklindeki gerekçelendirme kusurludur. Çünkü sırf mahiyetin lazımında ‘faile duyulan ihtiyaç’ın ötesinde başka bir şey vardır ki bu, sırf mahiyetin o lazımı gerektirmesidir. Mahlût mahiyet ve mücerret mahiyet için geçerli olan bu ihtiyaç mümkün mahiyet için geçerli değildir. Mahiyete değil, hüviyete katılan ihtiyaç, mahiyetin bir lazımı değildir. Faile duyulan ihtiyaç, malulde ancak illetin malule tesir etmesinden sonra sabit olur.¹¹³

Özetle, sırf mahiyet mec'uldür ama bu mec'uliyet, var edici bir faile ihtiyaç duyma anlamında bir mec'uliyet değildir. Farz edenin varsayımıyla birlikte zaruri olur, fakat faile ihtiyaç duyma anlamındaki mec'uliyet ile nitelenmesi ancak failin var edici tesiri sonucu haricî veya zihnî varlık alanında var olmasından sonra gerçekleşir.

Sonuç

Kemalpaşazâde, diğer disiplinlerden ayrı olarak felsefe ve kelama, her birinin bütün meselelerini birlikte ele alan kitaplar yazmaktan ziyade belli başlı metafizik meselelerine dair analitik ve kritik risaleler yazarak katkıda bulunmuş bir Osmanlı âlim ve filozofudur. Bu makalede onun mahiyet olması bakımından mahiyetin mec'uliyeti meselesini nasıl ele aldığını, problemle ilgili hangi noktaları öne çıkardığını, kimleri hangi görüşlerinden dolayı eleştirdiğini ve mahiyetin mec'uliyetini ispatlamada başarılı olup olmadığını tespit etmeye çalıştık.

Kemalpaşazâde'nin araştırma yönteminin çağdaş bilimsel araştırma yöntemleriyle büyük ölçüde örtüştüğünü gördük. Zira o, önce konuyla ilgili ca'l, ibdâ, zât gibi kavramları analiz ederek hangi kavramı ne anlamda kullanacağını belirginleştirmiştir. Ayrıca problemin ortaya çıkışından itibaren hangi filozof veya mütekellimlerin meseleye dair ne gibi görüş ve analizler ortaya koyduğunu belirtmiş, gerektiği hem yanlış bulduğu için eleştirdiği hem de kendi tezini desteklemesi sebebiyle onayladığı görüşleri naklederek meseleyi dakik bir şekilde incelemiştir. Bazı yanlış anlama ve temellendirmeleri sebebiyle onun eleştirilerine en çok maruz kalan mütekellim Cürcânî olsa da yer yer İcî, Devvânî, Kutbeddin Râzî, hatta İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî bile onun tenkitlerine maruz kalmıştır. Görüşlerini güvenle dayandırdığı iki filozof Tûsî ve Kâtibî olmuştur.

Ce'ale fiilinin yerine göre bir veya iki mef'ul aldığına dikkat çeken Kemalpaşazâde, mahiyetin mec'uliyetinde geçerli olan kullanımın bir mef'ul alan ve ibdâ anlamı veren kullanım olduğunu belirtmiştir. Meselenin tahkikinde İcî'nin *el-Mevâkıf*'ını ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ını esas alan filozofumuz, bu iki mütekellimi Mu'tezile'ye ait madum zât ile filozoflara ait mahiyet kavramı arasındaki farkı anlayamamakla suçlamıştır. Cürcânî'nin eleştirildiği tasarruflara, İcî'nin mec'uliyetle ilgili ikinci görüşte kullandığı ‘mutlak’ zarfı

¹¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/610, 612.

¹¹³ Kemalpaşazâde, *Risâle*, 196-197 (*Mecmû*, 6/339).

yerine ‘genel olarak’ zarfını kullanması, hüviyeti haricî varlık ile sınırlaması, mutlak varlığı sırf mahiyetin arızı olarak sunması, bağlamında hariç ile sadece zihnî varlığın mukabilini kastedip nefsu’l-emrin diğer alanını dikkate almamış olması, İcî’nin “çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir” önermesinde dörde ‘mevcut’ kaydını ekleyerek onun maksadını değiştirmesi, birleşik mahiyeti de tartışma konusu yapması örnek verilebilir.

Kemalpaşazâde, mahiyetin mec’uliyeti konusunda ileri sürülen üç görüşü ayrı ayrı analiz etmiş ve değerlendirmiştir. Burada kastedilen mahiyet, mahlût mahiyet ve mücerret mahiyet değil, mahiyet olması bakımından mahiyettir. Çünkü diğer iki mahiyetin kendilerine varlığın arız olmasıyla mec’ul olduklarında kuşku yoktur. Kendisinin, hem birleşik hem de basit mahiyetin mec’ul olduğu görüşünü benimsediğini tespit ettik. Mahiyetlerin mutlak olarak mec’ul olmadığı görüşü bazı filozoflar kadar İbn Arabî ekolünde de savunulmuştur ama bu iki tezin tamamen örtüştüğü söylenemez. O, filozoflar tarafından savunulan “mahiyetler mec’ul değildir” görüşü ile neyin kastedildiğini açıklamaya büyük bir önem vermiştir. Filozofların aslında bir câ’ilin ca’liyle mec’ul olma manasındaki mec’uliyete karşı çıktıklarını belirtmektedir. Bu konuda Tûsî’den iktibasla yaptığı açıklama özetle şöyledir: Mahiyet olması bakımından mahiyet, bir farz edenin varsayımıyla ortaya çıkan bir zarurettir. Fakat bu mahiyet, mec’uliyet sıfatı ile ancak haricî veya zihnî varlık alanında tahakkuk ettikten sonra nitelenir. Ancak câ’ilin bu varsayımı değiştirmesi imkânsızdır. Bir faile ihtiyaç anlamındaki mec’uliyet, kendinde mahiyete değil, hüviyete arız olur. Mahiyet, mahiyet olması bakımından imkânı ve kendisine lazım olan diğer itibarî şeyleri varlık şartı olmaksızın gerektirir ama bunlarla ancak iki varlık alanının birinde var olduktan sonra nitelenir.

Kemalpaşazâde, mec’uliyet ile kastedilen manayı belirlemede ihtilaf olduğunu görüp bunları incelemiş; ihtilaf noktasını belirlemede “mahiyetin câ’ilin ca’li sayesinde mi mahiyet olduğu, yoksa bunun ona ait bir şey mi olduğu” sorusunun değil, “failin eseri mahiyet midir, yoksa varlık mıdır?” sorusunun önemli olduğunu belirtmiştir.

Filozofumuz hem mutlak olarak bütün mahiyetlerin, hem de özel olarak basit mahiyetin mec’ul olmadığını ispatlamak için başvurulan delilleri analiz etmiş ve çürütmeye çalışmıştır. Kemalpaşazâde, bu delilleri Kâtibî’nin açıklamalarına referansla çürütmeye çalışsa da özgün unsurlar katmıştır. Birinci delil şöyle formüle edilmiştir: “Basit mahiyet mec’ul olsaydı, müessire muhtaç olurdu. Müessire muhtaç olan şey mümkündür. Çünkü ihtiyacın nedeni imkândır. Sonuç olarak, basit mahiyet mec’ul olsaydı mümkün olurdu.” Kemalpaşazâde’ye göre basit mahiyetin mümkün olması, varlığının ve yokluğunun başkasından olması anlamına gelse de bu, basit mahiyetin mec’ul olmamasını gerektirmez. Basit mahiyet ancak, ‘kendisi itibarıyla mec’uliyeti’ ile ‘varlığının ve yokluğunun başkasından olması’ çelişirse mec’ul olmaz. İkinci delil, mevsufun sıfattan önce gelmesi kuralına dayanır. “*Basit mahiyet mec’ul olsaydı, bu mahiyetin tahakkuku, müessirin ona etkisi vasıtasıyla olurdu. Müessir basit mahiyete ancak basit mahiyetin müessire duyduğu ihtiyaçtan sonra etki edeceği için bu imkânsızdır. Müessire ihtiyaç ise mahiyetin sıfatı olduğu için ondan sonra gelir. Öyleyse müessirin basit mahiyete etkisi, basit mahiyetin tahakkukundan sonra gelir.*” Kâtibî gibi Kemalpaşazâde’ye göre de, sıfat, vucudî şeylerde mevsuftan sonra gelse de itibarî bir şey olunca mevsuftan önce gelebilir. Nitekim imkân, mümkünün varlığından önce gelir. Çünkü

imkân, mahiyetin 'mevcut mahiyet' olması bakımından değil, kendinde mahiyet olması bakımından bir sıfatıdır. Bu itirazla yetinmeyen Kemalpaşazâde, yerinde incelediğimiz gibi, delili özgün bir izah ile çürütmeye çalışmıştır. Özetle, mahiyet, câ'ilin onu yapmasından önce kesinlikle bir şey değildir ve onun taayyünü yoktur. Kendisinin de itiraf ettiği gibi, sırf mahiyetin mec'uliyetini varlık ima etmeden temellendirmek oldukça zordur.

Mahiyet olması bakımından mahiyetin bir câ'ilin ca'liyle olmaksızın yani varlık dikate alınmadan farz edenin varsayımıyla mec'ul olması, ama onun mec'uliyetle haricî veya zihnî varlık alanında var olduktan sonra nitelenmesi, Kemalpaşazâde'nin itiraf ettiği gibi kavranması zor bir inceliklerdir. Meselenin Kemalpaşazâde sonrasında nasıl ele alındığı ve filozofumuzun görüş ve analizlerine yönelik tasdik veya itiraz bağlamında nasıl açıklamaların yapıldığı araştırılmaya değer bir problem olarak İslam felsefesi araştırmacılarının önünde durmaktadır.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. "Mu'tezile'nin Madum Nazariyesi ile İbn Arabî'nin Âyân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". çev. Çağfer Karadaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276.
- Akkanat, Hasan. "İbn Sînâ'nın Bilimsel Tümenin Şerhu'l-İşârât Geleneğindeki Yansımaları". *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol vd. 21-34. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Alper, Ömer Mahir. "Mahiyetin Mec'uliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyit Kaya. 197-224. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Aydın, Mehmet. "Nasiruddin et-Tusi'nin Mahiyetlerin Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesine Bakışı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. M. Demirkol - M. Enes Kala. 236-242. Ankara: YBÜ Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet. *İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihni Varlık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. "Hâşiyetü't-Tecrîd", *Tesdidü'l-Kavâid fi Şerh-i Tegrîdi'l-Akâid ve maahu Hâşiyetü't-Tegrîd*. nşr. Eşref Altaş vd. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü'alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 554.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, Hasan. "Hâşiyetü'alâ Şerhi'l-Mevâkıf". *Şerhu'l-Mevâkıf ve maahu Hâşiyetü'es-Siyalkûtî ve'l-Celebî*. nşr. Mahmud Ömer Dimyâtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Devvânî, Celâleddin. "ez-Zevrâ". *Seb'u Resâil*. nşr. S. Ahmed Tuyserkânî. 171-184. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî, Celâleddin. *Hâşiyetü'alâ Şerhi'l-Cedîd li't-Tegrîd (Evsat)*. Beyazıt Genel Kitaplığı, 2873.
- Erdem, Engin ve Necmettin Pehlivan. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- İbn Mübarekşah. *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*. Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, 1353.
- İbn Sînâ. *İlahiyât-ı Şifâ / Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İcî, Adûdüddin. "el-Mevâkıf". *Şerhu'l-Mevâkıf*, mlf. Seyyid Şerif Cürcânî. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Kâtibî, Necmeddin. *el-Munassas fi Şerhi'l-Mulahhas*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî, 3814.
- Kâtibî, Necmeddin. *Hikmetü'l-Ayn*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Risâle fi beyâni ma'ne'l-ca'l ve tahkiki enne'l-mâhiyete mec'ûletun". *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Başa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 6/283-342. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 2018.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Risâle fi Tahkiki'l-ey's ve'l-leys". *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Başa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 343-356. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 2018.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul Olup Olmadığının İncelenmesine Dair". çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde. ed. Ömer Mahir Alper. 169-197. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Risâle fi tahkiki'l-vücûdi'z-zihni". *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Başa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 51-186. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2018.
- Kuşçu, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*. thk. M. H. Rızâî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîyyât*. nşr. Muhammed el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. İstanbul: Şehid Ali Paşa, 1730.
- Râzî, Fahreddin. Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn". *Telhîsu'l-Muhassal*. mlf. Nasiruddin Tûsî. Beyrut: Dâru'l-azvâ, 1985.
- Râzî, Kutbeddin. "el-Muhâkemât". *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerhi'l-Hâce Nasîriddin et-Tûsî ve'l-muhâkemât li-Kutbiddin er-Râzî* içinde. Kum: Matbûât-ı Dinî, 1383.
- Tûsî, Nasiruddin. *el-Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasiriyye*. Tahran: İntişârât-ı Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî, 2005.
- Tûsî, Nasiruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-Azvâ, 1985.

William James'in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefi midir?**Betül Akdemir-Süleyman**

Dr. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (ROR ID: 014bh1q35)

Dr., İstanbul 29 Mayıs University

İstanbul/Türkiye

beakdemir@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2196-4744

Is William James's Analysis of Mystic Experience Phenomenological or Philosophical?**Abstract**

The concept of mystical experience is defined today as an experience of uniting with the Ultimate Reality, which is named as Absolute, God and Nothingness, in a pure and direct way. The aforementioned definition is relatively new since this concept had been used by Christian saints to mean "attaining religious truths" until about the 19th century. In the 19th century, mystical experiences were associated with psychosomatic illnesses and that mystics were considered as being part of deviant religious movements. By the 20th century, however, new academic debates emerged claiming that mystical experience was a universal phenomenon and that it could be understood independent of religion as a separate a phenomenon. Undoubtedly, William James (1842-1910) was the leading philosopher who uniquely contributed to these debates claiming that mystical experience, which had been accepted as a state of illness, was a valuable element of human experience. In an age where materialistic naturalism was rising and the understanding that science and religion contradict one another was prevalent, James asserted that the idea of an individual religion against materialism, which depends on mystical experience and does not conflict with the idea of nature in his well-known work, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. This claim of James is rooted in the objective/phenomenological analysis of mystic experience.

In his work, James discusses various narrations of mystic experience as a phenomenon. James's examination of firsthand mystical experiences includes two stages. Firstly, he determines four basic characteristics of mystical experience and creates a typology based on these common characteristics. These four characteristics of the mystical state of consciousness are ineffability, noetic quality, transiency, and passivity. James considers mystical experience with these characteristics as being the mystical consciousness of the Unseen Order. He comes to three conclusions regarding the experience as the mystic consciousness of Unseen Order: 1. Experience is real for the individual who experiences it. 2. It does not have an effect on the one who does not experience it. 3. These experiences are the explicit proof for the existence of the supernatural. James's work has been considered significant for the reasons that it puts experience as the proof for the supernatural and

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Betül Akdemir-Süleyman**).

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2021 | **Kabul/Accepted:** 21 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Betül Akdemir-Süleyman, "William James'in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefi midir? = William James's Analysis of Mystic Experience Phenomenological or Philosophical?", *Eskişiyeni* 43 (Mart/March 2021), 213-236. <https://doi.org/10.37697/eskişiyeni.857680>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

makes the experience as one of the subjects of philosophy. With a holistic approach to James' understanding, it becomes apparent that mystic experience has a special role in his philosophy. The current study focuses on James' mystical experience analysis.

The aim of this study is to examine how James' explanations of mystical experience relate to his philosophy. The main claim of this paper is that James does not conduct an objective investigation based on phenomena as indicated in his research of mystical experience, but instead offers a philosophical explanation of mystical experience in the context of his philosophical system. For this purpose, the study consists of three parts together with an introduction. In the first part, James' journey of thought until he wrote *The Varieties of Religious Experience* is discussed in relation to his studies of consciousness, his understanding of radical empiricism and pragmatism, and his orientation to religious studies. In the second part, his thoughts on mystical experience and his conclusions are discussed using his methods. And finally, in the last part, it is explained how James' thoughts are the key determinants in determining the essential characteristics of mystical experience, in defining it as "the experience of consciousness", in positioning it as the source of religious experience, and in interpreting the consequences of experience. Thus, this study shows that his interpretation of mystical experience, -although it is important as an effort to understand the phenomenon-, is a reflection of James' philosophy of religion, rather than being a theory based on the inner dynamics of the phenomenon. While determining the features of experience and in his conclusions, James puts his philosophical system at the centre rather than the inner dynamics of phenomena. In the present study, it is also demonstrated that James uses experience with a specific meaning and reference and in this way of use, experience has no relation with God, the Absolute or spirit and thus experience has no intellectual quality and religion that depends on this ground has a thoroughly psychological and individual character.

Keywords

Philosophy of Religion, William James, Mystical Experience, State of Consciousness, Religious Experience, Religious Phenomenology

William James'in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefi midir?

Öz

Mistik tecrübe kavramı bugün Mutlak, Tanrı, Hiçlik, Boşluk gibi farklı biçimlerde isimlendirilen Nihai Gerçeklik ile saf, dolaysız bir birleşme tecrübesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama göre yeni bir kavram, yaklaşık 19. yüzyıla kadar Hristiyan azizleri tarafından "dini hakikatlere ulaşma" anlamında kullanılmaktadır. 19. yüzyılda mistik tecrübe psikosomatik hastalıklarla ilişkilendirilmiş ve mistikler, sapkın dini hareketlerin bir parçası olarak görülmüştür. Ancak 20 yüzyıla gelindiğinde, mistik tecrübenin evrensel bir fenomen olduğunu ve bir fenomen olması bakımından dinden bağımsız olarak ele alınıp anlaşılabilirliğini savunan çalışmalar ortaya çıkmıştır. Şüphesiz William James (1842-1910), hastalık hali olarak kabul edilen mistik tecrübenin aslında insanlık tecrübesinin değerli bir unsuru olduğunu iddia ederek bu tartışmalara önemli bir katkı sağlayan öncü bir filozoftur. Materyalist doğa anlayışının hâkim olduğu ve dinin bilimle çeliştiği kabul edildiği bir dönemde James, en bilinen eserlerinden biri olan *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)* İnsanlık kitabında, doğalcılıkla çelişmeyen mistik tecrübeyle dayalı bireysel bir din fikrini temellendirir. Bu temellendirme mistik tecrübenin nesnel/fenomenolojik tahliline dayanır.

James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'nde çeşitli mistik tecrübe anlatılarını bir fenomen olarak ele alıp, inceler. James'in birinci elden mistik tecrübeler üzerinden yaptığı bu inceleme iki aşama içerir: Önce mistik tecrübenin dört ortak niteliğini belirleyerek bu ortak nitelikler üzerinden bir tipoloji oluşturur. Buna göre mistik bilinç durumunun dört niteliği, ifade edilemezlik, anlamsal nitelik, kısa

sürelî olma ve pasifliktir. James, bu dört özelliğiyle mistik tecrübeyi Görünmeyen Düzen'in mistik bilinci olarak görür. Ardından James Görünmeyen Düzen'in mistik bilinci olan tecrübeye ilgili üç sonuca varır: 1. Tecrübe onu deneyimleyen için gerçektir. 2. Deneyimlemeyen üzerinde bir yetkisi yoktur. 3. Bu tecrübeler doğaüstünün varlığının açık kanıtlarıdır. James'in çalışması mistik tecrübenin felsefenin konuları arasına girmesi ve tecrübeyi doğaüstünün kanıtı olarak göstermesi bakımından oldukça önemli görülmüştür. Bununla birlikte, James'in düşüncelerine bütünlüklü bir şekilde bakıldığında, onun felsefesinde mistik tecrübenin özel bir rolünün olduğu ortaya çıkar. Bu bağlamda bu çalışmada, James'in mistik tecrübe tahlili konu edinilecektir.

Çalışmanın amacı James'in mistik tecrübeye ilişkin açıklamalarının onun felsefesiyle nasıl ilişkilendiğini irdelemektir. Bu itibarla makalenin ana iddiası, James'in mistik tecrübe araştırmasında işaret ettiği gibi fenomene dayalı nesnel bir soruşturma yürütmediği bunun yerine kendi felsefi dizgesi bağlamında mistik tecrübenin felsefi bir açıklamasını sunduğudur. Bu amaçla makale girişle birlikte üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'ni yazana kadar geçirdiği düşünce serüveni, bilinç çalışmaları, radikal ampirizmi geliştirmesi, pragmatizmi benimsemesi ve din çalışmalarına yönelmesi üzerinden ele alınacaktır. İkinci kısımda, mistik tecrübeye ilişkin düşüncelerine ve ulaştığı sonuçlara mümkün olduğunca James'in takip ettiği yöntemle yer verilecektir. Son kısımda ise, mistik tecrübenin asli özelliklerinin belirlenmesinde, "bilinç tecrübesi" olarak tanımlanmasında, dini tecrübenin kaynağı olarak konumlandırılmasında ve söz konusu tecrübenin sonuçlarının yorumlanmasında James'in kendi düşüncelerinin nasıl belirleyici olduğu gösterilecektir. Böylece mistik tecrübenin söz konusu yorumunun, her ne kadar fenomenin anlaşılma çabası olması bakımından önemli olsa da, fenomenin kendi iç dinamiklerini kuşatan bir teori olmak yerine aslında James'in kendi din felsefesinin bir yorumu olduğu anlaşılacaktır. Sonuç olarak, bu çalışmayla James'in mistik tecrübeyi özel bir anlam ve referansta kullandığı, bu kullanımda tecrübenin Tanrı'yla, Mutlak'la ya da ruhla ilgili olmadığı ve dolayısıyla tecrübenin nesnel, entelektüel bir nitelik barındırmadığı, tecrübeye dayalı dinin de bütünüyle psikolojik ve bireysel karakterli olduğu açığa çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, William James, Mistik Tecrübe, Bilinç Durumu, Dini Tecrübe, Dini Fenomenoloji

Giriş

Bugün elimizde, Budizm'den Taoizm'e, Konfüçyanizm'den Hinduizm'e, Antik Gize Dinleri'nden Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi dinlere ait, kabul edilen Mutlak Gerçek'in duyular üstü, dolaysız, saf ve benzersiz tecrübesini aktaran sayfalarca metin vardır. Bu metinler başta Kant'ın bilinemeyeceğini iddia ettiği Tanrı, ölüm ve özgürlük olmak üzere, Sonsuz, zaman, insanın doğası, benlik, gerçek mutluluk, ahlak, öldükten sonra hayat, vb. üzerine oldukça zengin anlatımlar içerir. Metinlere kaynaklık eden tecrübenin, günümüzde "duyu-algısı veya iç gözlem yoluyla ulaşılamayan gerçekliklerle birleşme tecrübesi"¹ anlamıyla kullanımı yaygın olduğu gibi tecrübeyi konu edinen akademik pek çok çalışma da vardır. Ancak kavramın işaret ettiği bu anlamın tarihi görece yenidir. Mistik tecrübe kavramının ilk kullanımına Antik Gizem Dinleri'nde rastlanır. Bu kullanımda, *mystikos* (μυστικός) kavramı, erginlenme ayinleriyle ulaşılan ezoterik spekülasyonlar anlamına gelirken; erken dönem Hristiyan

¹ Jerome Gellman, "Mysticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 8 Ocak 2021).

azizleri bu kullanımı Kutsal ile ilgili olmaması nedeniyle eleştirerek, kavramı “Tanrı hakkında hakiki bilgiye ulaştırıran dolaysız bir tecrübe” olarak yeniden tanımlarlar.² Mistik teoloji Hristiyanlığın ana yorumlarından biri olarak devam ederken, kavram neredeyse 1800'lere kadar mistik teoloji anlamıyla kullanılır. Mistik tecrübenin ne anlama geldiği, ancak 19. yüzyıldaki din tartışmalarıyla birlikte yeniden gündeme gelirken, mezhep veya sapkın dini hareketlerle ilişkilendirilir. 1860'lara geldiğinde ise onun dinden bağımsız, evrensel ruhani bir olgu olduğuna ilişkin yeni söylemler ortaya çıkar.³ Diğer taraftan 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın başlarına doğru fizikteki gelişmelere ek olarak, Evrim Teorisi'nin canlılığın ortaya çıkışının kesin açıklaması olarak görülmesiyle, kendi kendisinin ilkesi olan bir evren anlayışı ve dolayısıyla evreni ve insanı anlamada metafizik ve dini ilkelere gerek olmadığı yaygın bir kabule dönüşür. Bu çerçevede, Tanrı varlığı lehine deliller geçersiz sayılırken, dinî açıklamalar artık ahlak ve varoluşsal anlamı olan imana dayalı açıklamalar olarak görülür.⁴ Her ne kadar dinler üzerine yapılan felsefe dışındaki araştırmalarla mistik metinler akademide yerini alsın⁵ ve kavramın tüm fenomenleri kapsayacak şekilde yeniden anlamlandırılmasına dair tartışmalar filizlense de, materyalizmin baskın olduğu böyle bir dönemde mistik tecrübeyi konu edinen felsefi veya bilimsel çalışma neredeyse yok gibidir.

Böyle bir dönemde, psikoloji ve felsefede yaptığı çalışmalarıyla adı kısa sürede Amerika'nın çok ötesine ulaşan William James (1842-1910), materyalisttik doğa anlayışını belirli bir metafizikten kaynaklanmakla eleştirmiştir. Ona göre, mekanik ve görünlele sınırlanmış bu doğa anlayışı, insan tecrübesinin değer ve inançlarla ilgili kısmını dışarda bırakmaktadır. Bu bakımdan James'e göre, materyalisttik doğa tasarımı özgür iradeye, umuda ve inanca yer olmadığı için bu tasarım insan yaşamına elverişli değildir. Oysaki James'in tecrübe anlayışından etkilenen M. İkbâl'in deyimıyla bilim materyalizme mahkûm değildir.⁶ Bu eleştirisinin ardından o, tecrübenin iki alanını, bilimsel

² Louis Bouyer, “Mysticism: An Essay on the History of the Word”, *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods (London: The Athlone Press, 1981), 43; Suat Sinanoğlu, “μύω” Maddesi, *Yunanca - Türkçe Sözlük* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953), 185; Lucien Levy-Bruhl, *İlkel Dinlerde Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006), 14, 65.

³ Leigh Eric Schmidt, “The Making of Modern “Mysticism””, *Journal of the American Academy of Religion* 71/2 (June 2003), 273-287.

⁴ David Fergusson - Katherine Snow, “What Provides a Better Explanation for the Origin of the Universe: Science or Religion”, *Philosophy, Science and Religion for Everyone*, ed. Mark Harris, vd. (London: Routledge, 2017), 120.

⁵ 19. yüzyılın sonlarına doğru, Batı akademisi “arkaik dinlerden dünya dinlerine, onların kökenine, tarihine, ritüellerine, inançlarına, mitlerine, tabularına, kültlerine ve sembollerine” kadar zengin bir literatüre ev sahipliği yapar. Bu araştırmalarda kullanılan yöntemler, din bilimi, dinler tarihi ve din fenomenolojisinin konularının belirginleşerek bir bilim dalı olmasını sağlar. bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kâbalcı Yayınları, 2003), 1/3. Bu çalışmalarda, özellikle Hristiyanlıktaki gibi bir Tanrı anlayışı olmayan uzak doğu dinleri oldukça cezbedicidir. Örneğin bir filolog olan ve ileri derecede Sanskritçe bilen Max Müller (öl. 1900) Vedantaları şimdiye kadar “Avrupa'nın en büyük düşünürlerinin bilmediği manzaralar açan” metinler olarak sunar. Bk. William Kingsland, *An Anthology of Mysticism and Mystical Philosophy* (London: Methuen and Co. 1927), 272.

⁶ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 74.

olanla değer ve inanç alanlarını birleştirecek yeni bir yol arar. İşte bu arayışta mistik tecrübenin önemli bir rolü vardır. Zira James, mistik tecrübenin tarafsız bir şekilde ele alınması durumunda, tüm din ve geleneklerde rastlanan bu fenomenin doğaüstünün bir kanıtı olduğunu öne sürer. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*⁷ (1902) başlıklı eserinde, bahsettiği tarafsız veya fenomenolojik okumayı yaparak, mistik tecrübenin Görünmeyen Düzen'in tecrübesi olduğunu birincil elden metinler üzerinden gösterir. Dahası bu tür tecrübeler olmasaydı mevcut teolojilerin tarihte boy göstermeyeceğini savunur. Mistik tecrübenin bahsi geçen fenomenolojik yorumunda, tecrübe dinin merkezine yerleşirken, farklı zaman ve bağlamlarda ortaya çıkan tecrübeler, insan doğasından kaynaklanması bakımından aynı temelde birleşir. James'in bu çalışması, bir taraftan doğaüstünün kabul edilmediği, Tanrı inancının irrasyonel sayıldığı bir dünya anlayışında, ampirik malzemeye dayanarak doğaüstüne veya dine yeniden yer açarken; diğer taraftan mistik tecrübeyi doğrudan fenomenin kendisi üzerinden ele alarak bu fenomenin bir bilinç tecrübesi olması hasebiyle insan tecrübesindeki yerini, anlamını ve değerini ortaya çıkarır. James'in yöntemi kendisinden sonraki araştırmacılara ilham olur ve mistik tecrübenin felsefi soruşturması, bir din veya metafizikten bağımsız olarak fenomenin birinci elden tecrübe anlatılarında yer alan özellikleri bağlamında yapılır. Örneğin James'ten oldukça etkilenen Walter T. Stace fenomenolojik soruşturmasında mistik tecrübeler arasındaki benzerliklere dikkat çekerek onu "saf bilinç tecrübesi" olarak tanımlar ve tecrübeler arasında ortak bir özün olduğunu (*commen core*) öne sürer.⁸ Bunun yanında Steven T. Katz ise aynı yöntemle tecrübeler ve tecrübelerin ortaya çıktığı bağlamın farklılıklarına odaklanarak mistik tecrübenin dini bir tecrübe olduğunu ve tecrübeler arasında bağlam dışında hiçbir ortaklığın olmadığını iddia eder.⁹ Mistik tecrübe metinleri oldukça zengin unsurları barındırması bakımından bu derece farklı yorumlara kaynaklık ederken, James'in özellikle de döneminin şartları dikkate alındığında, başta mistisizmi insan tecrübesinin bir unsuru olduğunu göstererek doğrudan metinler üzerinden felsefi bir soruşturmaya konu etmesi ve tecrübenin yaşamdaki etkilerini vurgulaması olmak üzere yaptığı katkıları takdire şayandır.

Bu bağlamda bu çalışmada, James'in mistik tecrübe tahlili konu edinilecektir. Çalışmanın amacı James'in mistik tecrübeye ilişkin açıklamalarının onun felsefesiyle nasıl ilişkilendiğini irdelemektir. Bu itibarla makalenin ana iddiası, James'in mistik tecrübe araştırmasında vaat ettiği gibi fenomene dayalı nesnel bir soruşturma yürütmediği bunun yerine kendi felsefi dizgesi bağlamında mistik tecrübenin felsefi bir açıklamasını sunduğudur. Bu iddianın ilk gerekçesi, James'in tecrübeye dayalı bir din izahı yapmak üzere mistik tecrübeye yönelmesidir. İkinci gerekçesi ise, mistik tecrübenin farklı nitelikleri arasında James'in tercih ettiklerinin ve bu özelliklerinin yorumunun onun felsefesiyle ilişki olmasıdır. Bu amaçla çalışma girişle birlikte üç kısımdan oluşmaktadır. İlk

⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Penguin Books, 1985).

⁸ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 84-124.

⁹ Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (Oxford University Press, New York, 1978), 22-74.

kısmında *Dinsel Deneyimin Çeşitlerini* yazana kadar geçirdiği düşünce serüveni, bilinç çalışmaları, radikal ampirizmi geliştirmesi, pragmatizmi benimsemesi ve din çalışmalarına yönelmesi üzerinden ele alınacaktır. İkinci kısımda, mistik tecrübeye ilişkin düşüncelerine ve ulaştığı sonuçlara mümkün olduğunca James'in takip ettiği yöntemle yer verilecektir. Son kısımda ise, mistik tecrübenin asli özelliklerinin belirlenmesinde, "bilinç tecrübesi" olarak tanımlanmasında, dini tecrübenin kaynağı olarak konumlandırılmasında ve söz konusu tecrübenin sonuçlarının yorumlanmasında James'in kendi düşüncelerinin nasıl belirleyici olduğu gösterilecektir. Böylece mistik tecrübenin söz konusu yorumunun, her ne kadar fenomenin anlaşılma çabası olması bakımından önemli olsa da, fenomenin kendi iç dinamiklerini kuşatan bir teori olmak yerine James'in kendi din felsefesinin bir yorumu olduğu anlaşılacaktır. Dahası bu kullanımda mistik tecrübenin klasik yorumunun tamamen geride bırakıldığı tecrübenin ne Tanrı'yla, ne Mutlakla ne de ruhla ilgili olduğu, entelektüel bir niteliği barındırmadığı, dolayısıyla mistik tecrübeye dayalı din anlayışının başta Teist dinler olmak üzere doğaüstü bir ilkeye dayalı dinlere uygun olmayacağı ortaya çıkacaktır. Bu sonuçla James'in mistik tecrübeyi oldukça özel bir anlam ve referansla kullandığı gösterilmiş olacaktır.

1. Fizyolojiden Dine James'in Serüveni

William James deyince akla ilke gelenlerden biri *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* başlıklı etkileyici eseridir. İnsan doğasını anlamaya çalışan James, bu eserini dini tecrübeye hasreder. O bu kitapta, ihtida, bölünmüş benlik, azizlik, sağlıklı zihnin dini, hasta zihnin dini gibi konulara değinmekle birlikte, bunlar arasında mistik tecrübeye özel bir yer verir. Çünkü ona göre, mistik tecrübe, diğer dini tecrübelerin kaynağıdır. Mistik tecrübeyi merkezine alan bu eser, aslında James'in "doğal din" üzerine konuşmaya davet edildiği Gifford Konferanslarında (1901-1902) iki dönem boyunca verdiği seminerlerin kaleme alınması ile oluşmuştur. Amerika'da deneysel psikoloji laboratuvarlarının kurulmasına öncülük eden, bilinç alanında çalışmaları ve pragmatizm savunusuyla tanınan James'in "doğal din üzerine" vereceği seminerlerde, olağandışı ve oldukça öznel olan mistik tecrübeyi neden merkeze aldığı merak konusudur. Bununla birlikte Gifford'a gelene kadarki sürece yakından bakıldığında böyle bir arka planda "doğal dini" ele almak için aslında dini ve mistik tecrübeden daha uygun bir konunun olamayacağı ortaya çıkar.

James'in söz konusu süreçteki çalışmaları dört ana başlık altında toplanabilir: a. Deneysel bir bilim dalı olduğunu iddia ettiği psikoloji alanında çalışmalar yaparak bilincin işlevsel tanımını yapması, duygu kuramı geliştirmesi ve farklı bilinç durumu araştırmalarına katılması. b. Psikolojiden felsefeye yönelerek idealizm ve ampirizmi eleştirmesi, deneyimi temele alan ama materyalistik olmayan radikal ampirizm kuramını ortaya atması. c. Pragmatizmi felsefi bir yöntem olarak sunması. d. Dinin yaşam için değerini göstermesi.

a. Psikoloji Çalışmaları: James'in söz konusu serüveni 1869'da Harvard'da tıp eğitimini tamamlamasının ardından başlar. Onu meşgul eden iki ana sorun vardır: Zihin-beden ilişkisi ve özgür irade problemi. O günlerin en canlı tartışması ise

Darwin'in kuramıdır. Evrimin yaşamın kökeninin bilimsel açıklaması olduğu yönünde genel bir kabul vardır ve bu kabul materyalizmi her alanda güçlendirir. Bu tartışmalardan oldukça etkilenen James, önce fizyoloji alanında “Doğal Tarih” başlığı altında dersler verir. Çevresel uyarıcı ile canlının ilişkisini anlamaya çalıştığı deneyler yapar. Daha sonra psikolojiye yönelir (1975). Aklında yine aynı sorun vardır: Zihin-beden ilişkisi. Ancak bu soruya o zaman mevcut olduğu şekliyle spekülatif bir yanıt vermek istemez. Bunun yerine deneysel psikolojinin gelişmesine çaba sarf eder ve bu soruna bizzat tecrübeden veya bedenden hareketle cevap bulmak ister.¹⁰ “Great Men, Great Thoughts, and the Environment” (1880) başlıklı makalesinde hem Darwin'i ve hem de Spencer'ı hedef alır.¹¹ Dönemine göre beklenmedik bir çıkışla Evrim Teorisinin metafizik bir inanç ve tarihi evrimle açıklamanın bireyin rolünü göz ardı etmek olduğunu iddia eder. James'e göre, eğer bu teoriler geçerli olsaydı, “yeni” olanın ortaya çıkmaması gerekirdi. Oysa ona göre, birey yalnızca ayna gibi pasif bir alıcı değildir. Çevrenin onun üzerine etkisi olduğu gibi, özellikle de tarihin büyük adamlarının gösterdiği gibi, bireyin de çevre üzerine etkisi vardır ki bu da tarihteki büyük isimlerin nasıl ortaya çıktığının göstergesidir.¹² James, Evrim Teorisi'nin yeterli bir açıklama olmadığı iddiasıyla birlikte, 1880 yılında ancak on yıl sonra tamamlayacağı *The Principle of Psychology*'yi yazmaya başlar. Çalışmaları esnasında döneminde bir ilki gerçekleştirerek bilinç ve “evrimsel biyolojiyi” birleştirir ve bilincin işlevsel bir açıklamasını sunar. Bilincin bir akış olduğuna (*stream of consciousness*) karar verir Bilinç, bireyin ilgisine göre, bu akış çoklusunun/kaosunun bir kısmını belirginleştiren diğerini geride bırakan bir işlemdir.¹³ Geliştirdiği duygu kuramı onun bu düşüncesini destekler. James'e göre, duygular ve davranışlar arasındaki ilişkide duygular temeldir. Yani üzüldüğümüz için ağlamayız ama ağladığımız için üzülürüz. Başka bir deyişle duygular da bir tür bedensel uyarımlardır.¹⁴ James'in düşüncelerinde belirleyici bir başka olay onun farklı bilinç durumu araştırmalarına katılmasıyla başlar. Özellikle trans hallerine şahit olduğu medyum Leonora Piper'dan çok etkilenir. Sıradışı bilinç durumlarını incelemek üzere, hipnoz ve telkin yöntemlerini uygular. Deneysel psikolojide Fransız ekolünü takip eden James, Amerikan Psikik Araştırmalar Derneği çatısı altında Fransa'da yapılan bilinç araştırmalarının tercüme edilmesinde, oldukça çok sayıda trans seansının uygulanmasında, bunların notlarının deşifre edilmesinde öncü isim olmuştur.¹⁵ Hipnotizma, medyumluk, halüsinasyonlar ve otomatik yazmalar üzerine yapılan bu çalışmalar yüzyılın sonuna

¹⁰ Robert D. Richardson, *William James in the Maelstrom of American Modernism: A Biography* (Boston: Kahle/Austin Foundation, 2006), 104-210.

¹¹ William James, “Great Men, Great Thoughts, and the Environment”, *Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings*, ed. Michael Ruse (Princeton: Princeton University Press 2009), 49-55.

¹² James, “Great Men, Great Thoughts, and the Environment”, 49-55.

¹³ William James, *The Principles of Psychology* (Harvard: Harvard University Press, 2007), 1/2, 139.

¹⁴ William James, “What is an Emotion?”, *Mind* 9/34 (1884), 188, 190.

¹⁵ Eugene Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 23.

doğru, “deneysel psikolojide yeni bir dönemi başlatacak”¹⁶ bir ürün verir. James'in bahsettiği bu ürün F. W. H. Myers keşfettiği “bilinç altı”dır. James'in anlatımıyla, sıra dışı bilinç araştırmalarıyla, “aynı kişide, aynı anda farklı bilinç katmanları”¹⁷ mevcut olduğu ve dahası “zihinlerimizin, nadiren gerçekleştirilen koşullar altında, diğer bilinçli yaşamların görünmez bölümleri tarafından eyleme geçmeye ve ona göre davranılmaya karşı hassas” olduğu ortaya çıkmıştır. James'e göre, bu keşfin anlamı, kabul edilen materyalistik “doğa düzeninin sınırlarının” yıkılmasıydı.¹⁸ Artık bilimin, bu bilinç durumlarını insan doğasından yani bilincinden kaynaklanan doğal fenomenler olarak kabul ederek, araştırma sahasını görünenin ötesine genişletme zamanı gelmiştir.

b. Radikal Ampirizmi Geliştirilmesi: *Psikolojinin İlkeleri* (1890) yayınlamasının hemen ardından beklenilenden de fazla ilgi görür. Ancak James peşinde olduğu soruların cevaplarının bireyin durumlarıyla sınırlı olan psikoloji içinde bulamayacağımlar. Çünkü *Briefer Course*'un (1892) son sözünde dile getirdiği gibi artık “doğa bilimlerinin ulaştıklarının geçici ve değişebilir” olduğuna ikna olmuştur.¹⁹ Başka bir deyişle o mevcut bilimsel ve psikolojik çalışmaların belirli bir metafizikle iç içe olduğunu kanaat getirdiğinden, kendisinin arzu ettiği gibi bir psikoloji ve bilim anlayışının da ancak metafiziğin değişmesi ile olanaklı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Böylece James, problemi bir derece daha üstte, özne-nesne ilişkisi içinde incelemek üzere felsefeye yönelir.²⁰ James, belki de başından beri tecrübeye olan yakınlığı, tecrübesi olmayanın varlığına karşı şüpheli tavrı nedeniyle idealizme hep mesafelidir. Diğer taraftan ampirizmin tecrübenin karmaşık yapısını açıklamaya yeterli olmadığını düşünür. “The Knowing of Things Together”da (1895) “bir şeyi biliyorum” demekle kastedilenin ne olduğunun analizini yapar. James'e göre, yalnızca fiziksel koşullar tecrübenin birliğini ve bütünlüğünü açıklamak için yeterli değildir. Bunun yanında söz konusu birlik ve bütünlük daha önce yapıldığı gibi ruh veya Tanrı gibi kendileri tecrübe edilemeyen veya tecrübeye etkileri olmayan aşkın ilkelerle de açıklanamaz. James bu ilkelerin kabul edilmesinin açıklamaya ek bir şey sunmadığını iddia eder ve makalesini tecrübenin anlaşılması ve bilginin sınırlarına dair bir soruşturmanın psikolojide değil, felsefede yapılması gerektiği düşüncesiyle sonlandırır.²¹ İdealizm ve ampirizmle ikna olmayan James, bilmenin yeni yoluna dair kendi teorisini ilk olarak *The Will to Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*'nin (1897) önsözünde duyurur: Radikal ampirizm. Buradaki ifadelerine göre, radikal ampirizm, özne ve nesnenin, bilene bilinenin, duyusal ve düşünsel olanın birbirinden ayrı olmadığı daha sonra adına “saf tecrübe” diyeceği monist bir zemini varsayar. James'e göre bu zemin sayesinde artık “pozitivizm veya agnostisizm veya bilimsel natüralizm adı altında güncel olan yarı yönlü

¹⁶ William James, “What Psychological Research Has Accomplished”, *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 315.

¹⁷ James, “What Psychological Research Has Accomplished”, 311.

¹⁸ James, “What Psychological Research Has Accomplished”, 319-320.

¹⁹ William James, *Psychology, Briefer Course* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 401.

²⁰ David C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 139.

²¹ William James, “The Knowing of Things Together”, *The Psychological Review* 2/2 (1985), 107, 124.

ampirizmden” farklı olarak tecrübenin tüm alanlarını açıklayabilecektir.²² Daha önce yayınlanmış çalışmalarının derlemesi olan bu kitaptaki metinleri bir araya getiren temanın “radikal empirizm” olduğunu söylemesiyle James, bu teoriyi bir süredir kurguladığı izlenimini verir ki kitaptaki metinlere bu gözle bakıldığında dolaylı atıflar göze çarpar. Dolayısıyla James Gifford’a gitmeden önce kendi teorisinin en azından temel varsayımı bellidir. James’in sözünü ettiği birlik yani saf tecrübe ilkesine gelince, bu nesnelere veya tikellerin temsillerinin birliği değildir. Saf tecrübe ilişkilerin, değişimlerin örtüştüğü düzensiz çokluğun birliğidir. Bu bakımdan bu düzeyde henüz nesnelere veya tasarımlar mevcut olmadığı için saf bir birlik hali varken, bilincin işleviyle bu birlik önce tasarımlara dönüşür ardından tasarımlar kavramsallaştırılır. Kavramlarla birlikte kavramsal sınıflandırmalar ortaya çıkar. James’e göre, saf tecrübenin nesneleştirme sürecini yöneten bilinç bu süreci bireyin amaç ve ihtiyacına göre yönetir. Yani hem kavramlar hem de kavramsal sınıflandırmalar pratik hayat için en uygun ve en işlevsel olanın belirlendiği süreçtir.²³ Bilinç bireyin amacına ve ihtiyacına göre bu birlikten kavram ve kavramsal sınıflandırmalar oluşturur. Böylece James, tecrübenin birliğini ve bütünlüğü, tecrübenin dışında veya tecrübeyi önceleyen herhangi aşkın bir ilkeyi dahil etmeksizin açıklar. Kavramlara indirgenemeyen ve kavramlarca kuşatılmayan saf tecrübenin “pratik hayatın gereklerine göre” nesneleştirilmesinin anlamı ise, “gerçek” bir anlamın olanaklı olmadığı ve tecrübenin bireyin bağlamının koşullarına göre anlam ve değer kazandığıdır.

c. Pragmatik Yöntemi Benimsemesi: James radikal empirizm kuramını duyurmasının ardından 1898’de daha önce kitabını armağan ettiği eski dostu Peirce’ün Pragmatizmini benimsediğini açıklar. Buna göre bir önermenin anlamı onun pratikteki sonuçlarına bağlıdır. Buna göre ancak pratikte sonucu olan önerme anlamlıdır.²⁴ James pragmatizmi yöntem olarak benimsemesinin yanında Peirce’ten farklı olarak doğruluğu psikolojik merkezli kabul ederek, pragmatizmi bir doğruluk kuramına dönüştürür. Buna göre, doğru olan, bireyin eylemlerinde onun ihtiyaç ve talebinin karşılanmasıyla ilişkilidir ve buna göre değerlendirilir.²⁵ Bu durum radikal empirizmle birlikte düşünüldüğünde makuldür. Çünkü yukarıda bahsi geçtiği gibi, bu teoride kavramın anlamı gerçeklikle ilişkili değildir. Dolayısıyla anlamlar arasında hangisinin doğru olduğu ve tercih edileceği bir mesele haline gelir. Her zaman tecrübenin sınırlarında kalmak isteyen James için, pragmatizm doğruluğun da belirleyicisidir. Farklı düşünceler, inançlar ve kavramsal sınıflandırmalar arasındaki seçim belirli bir ilkeye bağlıdır: Pratikte fark yaratan şeyler gerçek ve aynı zamanda geçerlidir. Kısaca “bir düşüncenin anlamını bulmak için sadece nasıl bir sonuç üretmeye uygun olduğunu belirlememiz gerekir; bizim için o düşüncenin tek anlamı o sonuçtur.”²⁶ James’in

²² William James, *The Will to Believe: And Other Essay in Popular Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), viii.

²³ William James, “A Pluralistik Universe”, *William James Writings 1902 1910*, ed. Bruce Kuklick (New York: Literary Classics of the United, 1987), 746.

²⁴ William James, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, *University Chronicle* 1/4 (1898), 287-309.

²⁵ Celal Türer, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimname* XVII/2 (2009), 176.

²⁶ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yay., 2017), 457.

daha sonra adının en çok birlikte anılacağı pragmatizm, Tanrı gibi doğrudan tecrübe edilememesine rağmen, tecrübeye etkisi dolayısıyla gerçek kabul edilebilecek tecrübelerin farklı alanlarını savunmanın kapısını aralar.

d. Dinin Önemini Açıklamak: Radikal ampirizm ve pragmatizm, James'e tecrübelerin sınırlarında kalarak, tecrübeye etkisi olan her şeyin gerçekliğinin parçası olduğunu düşündürür. Tersinden söylenecek olursa, tecrübeye etkisi olan şeyin kendisi vardır. Şüphesiz James'e göre, insan davranışlarını etkileyen şeylerin başında din gelir. Din, insanın Görünmeyen Düzen ile ilişki kurmasını, böylece maddi dünyada karşılık bulmayan taleplerinin karşılanmasıyla yani manevi haz dolayısıyla ahlaki dönüşümü sağlar.²⁷ Böylece James yönünü insan tecrübesinin bir başka görünümüne, dini eğilimlere çevirir. 1897'de *The Will to Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*'deki meşhur ilk makalesinde, delile dayanmadığı için dini inançların geçersiz olduğunu iddia eden Clifford'a karşı, dini inançların rasyonelliğini savunur. Yine aynı kitaptaki "Is Life Worth Living"de görünmeyen bir manevi düzen ile tamamlama hakkına sahip olduğumuzu, ancak bu sayede "yaşamın bize yeniden yaşamaya daha değer" görüneceğini söyler.²⁸ Ardından şu soruyu gündeme getirir: "...eğer ihtiyaçlarımız görünür evreni aşıyorsa, bu neden görünmez bir evrenin var olduğuna dair bir işaret olmasın?"²⁹ Böylece James, insan tecrübesinin sınırlarını yalnızca tecrübeyi temel alarak, hiçbir aşkın ilkeye, felsefi kabule gerek olmaksızın doğaüstüne genişletebilecektir. Artık onun amacı, dinin insanlık yaşamı için vazgeçilmez işlevini açıklamak, "felsefeye karşı, tecrübeyi savunmak, dinin omurgasını göstermek", "din hakkındaki son vasiyetini" vermektir.³⁰ Dikkat edilmesi gereken nokta, James'in mantığa, kavramlara ve semavi olanlara dayalı "eski moda" din anlayışının yerine tecrübeye etkisi olan bir din arayışında olmasıdır.³¹ Bu amaçla, dini tecrübelerle ilgili veriler toplamaya başlar (1897). Dolayısıyla, Gifford bir nevi James'in din felsefesini kamuya açıkladığı yerdir ve onun, kendi için iki anlamı olduğunu söyler: Dini ihtiyaçlara uygun en iyi felsefeyi sunmak ve dini tecrübelerin taraf-sız bir açıklamasını vermek.³² Verileri toplamaya devam ederken, H. Wood'un dinin tıpkı diğer bilimler gibi ampirik olarak ele alınabileceğine ilişkin düşüncelerinin yer aldığı *The Value of the Religious Facts* (1899) kitabı onu çok etkiler.³³ Bu çalışmadan aldığı esinle de James görece uzun bir hazırlığın sonunda Gifford'da unutulmayacak seminerleri verir (1901-1902).

²⁷ Celal Türer, "William James'ten Muhammed İkbâl'e", *Felsefe Dünyası* 29/1 (1999), 48, 49; Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı* (İstanbul: Elis Yayınları, 2005), 53-64.

²⁸ William James, "Is Life Worth Living", *The Will to Believe: And Other Essay in Popular Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 52.

²⁹ James, "Is Life Worth Living", 53.

³⁰ Richardson, *William James in the Maelstrom of American Modernism*, 391.

³¹ William James, *Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011), 39-44.

³² Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, 99.

³³ Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin*, 93.

2. Mistik Tecrübe: Görünmeyen Düzen'in Mistik Bilinci

Bir önceki kısımda açığa çıktığı gibi aslında *The Varieties of Religious Experience* bir anlamda James'in kendi din felsefesini sunma amacının bir ürünüdür. Peki, yazının başındaki noktaya geri dönülecek olursa, James neden mistisizmi bu eserin merkezine geçirmiş olabilir? Bu sorunun cevabı James'in kitaptaki amacını açıkladığı yerde açığa çıkar. Buna göre, bu kitabın iki ana amacı vardır. Bunlardan ilki, dini eğilimleri yani dini duygu ve dürtüleri açıklamaktır.³⁴ James'e göre, dini duyguyu açıklamanın yolu ise onun ortaya çıktığı olgulardır. Bunların en olgun tezahürü, dini yaşam içerisinde ortaya çıkmış ve söz konusu eğilimleri en açık bir şekilde ifade eden birinci ağızdan tecrübe anlatıdır.³⁵ James'in dini duygu ve eğilimleri tecrübeler üzerinden ele alacak olması dikkat çekicidir. Zira bu tür tecrübeler tüm dindarların hayatının bir parçası değildir. Hatta hiç tecrübe yaşamasa da hayatını dini inancına göre şekillendiren kişilerin sayısı belki diğerine kıyasla daha fazladır. James'in böyle bir sınırlandırma yapmasının arkasında onun dinin özüne ilişkin kabulü vardır. Ona göre, iki tür din veya dini yaşantı vardır. Kaynağı dini tecrübe olan, birinci elden din; kaynağı tecrübe olmayan ancak gelenek ve öğretilere dayanan ikinci elden din. Böylece o, dini yaşantı arasında bir düzey farkı koyar. Kendi ifadeleriyle bu fark şöyledir:

“Bu kişilerin dini onlar için başkaları tarafından hazırlanmış, gelenek yoluyla kendilerine geçmiş, sabit formları taklit yoluyla benimsetilmiş ve alışkanlıkla korunmuştur. Bu tür ikinci-el din yaşamı araştırmalarının bize pek faydası yok. Biz daha çok bütün bu telkin edilmiş duygu ve taklit davranışlara model oluşturan özgün deneyimleri aramak durumundayız. Bu deneyimleri ise ancak körü körüne bir alışkanlık olarak değil de daha çok aşırı bir heyecan yaşayan kişilerde bulabiliriz.”³⁶

Deneyimlenen din ve öğrenilen din arasındaki bu ayrımın dinin anlaşılacağı yer, onun hakikatini barındıran tecrübelerdir. Ardından James bir ayrım daha yapar ve dini tecrübeler arasından mistik tecrübeyi merkeze geçirir. Ona göre, Ortodoks teolojinin mistik deneyimlerle ısrarla mücadelesine karşın,³⁷ “... kişisel din deneyiminin kökenlerinin ve merkezinin mistik bilinç durumları” olduğu söylenebilir.³⁸ Dolayısıyla James, alışagelenin aksine dini, onun en sıra dışı unsurunu temele alarak anlama denemesi yapacaktır.

James'in bu eserdeki ikinci amacı, dinin işlevini ortaya çıkarmaktır. James'e göre dinin işlevi onun kaynağı bakımından değil, “sadece sonuçlarıyla” ya da “meyveleriyle” değerlendirildiğinde ortaya çıkar.³⁹ Bunun anlamı şudur: Eğer o dinin insan yaşamındaki olumlu etkisini gösterebilirse, pragmatik ilke gereği başka hiçbir spekülasyon tartışmaya girmeden dinin değerini kanıtlayacaktır. Bu bakımdan James'in “işlevi” ölçütü olarak kabul etmesi ona iki olanak sunar: Araştırmasının merkezine aldığı mistik tecrübeler arasında onların sahte olup olmasına, hastalıktan kaynaklanıp kaynaklanmamasına ya da

³⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 15.

³⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 14-16.

³⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 17-18.

³⁷ James, *A Pluralistic Universe*, 642.

³⁸ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 391.

³⁹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 30, 32.

içerisinde ortaya çıktığı din veya gelenekle uyumlu olup olmamasına göre ayırım yapmaksızın, her tecrübeyi bir fenomen olarak kabul edip ele almasını; spekülative bir ölçüt yerine doğrudan hayatın kendisinde izlenebilen ampirik bir ölçütü dinin manevi değerini göstermesini.

Amacın belirlenmesinin ardından, sırada yöntemi belirlemek vardır. James soruşturmasını herhangi bir din, metafizik veya felsefi kurama göre değil, tecrübenin kendisine göre gerçekleştirmeyi tercih eder. Zira mistik tecrübeyi medyumluk gibi diğer bilinç durumlarını incelerken kullanılan birebir gözlem veya hipnozla ele alma şansı yoktur. Elde yalnızca tecrübeyi aktaran birinci elden metinler vardır. Her ne kadar James pek çok metni bir araya getirirse de, doğrusu mistik tecrübeyi metinler üzerinden bilimsel olarak ele almak hiç de kolay değildir. Zira fenomenin kendisinden kaynaklanan iki ana problem vardır. İlk olarak tecrübe anlatıları kimi zaman paradokslara varan anlaşılması zor ifadeler içerirler. Bu paradokslar, özne ve nesne ayrımının olmadığı bu anlamda da olağan tecrübeden bütünüyle farklı birlik tecrübesiyle ilgilidir ve mistikler bu tecrübenin yaşanmadan anlaşılmayacağı hususunda ısrarcıdır. Dolayısıyla metinlerin karmaşık yapısı deneyimle tanışıklık olmaksızın ele alınacaktır. İkinci problem, fenomenin çeşitliliğiyle ilgilidir. Metinlerin ortaya çıktığı bağlam, tarih, ilişkili oldukları din, inanç, öğreti, kullanılan kavramlar birbirlerinden son derece farklıdır. Bir yanda müşahhas bir Tanrı inancını barındırmayan dinler, diğer yanda müşahhas bir tek Tanrı inancına dayalı dinler, öte yanda Tanrı inancını hiç barındırmayan inançlar ve bu geleneklerde ortaya çıkan mistik tecrübeler vardır. Bu derece farklı bağlamlara ait olan metinlerin ortak bir kavram altında nasıl ve neye göre birleştirileceği temel bir meseledir. James mistik tecrübenin hem anlamının hem de kapsamının belirsiz olduğunun farkındadır.⁴⁰ Bu belirsizliği gidermeye kavramın tarihsel süreçteki kullanımları da yardımcı olmaz. Çünkü James tecrübeyi, din veya metafizik zemininde değil, dini, tecrübe zemininde açıklama hedefindedir. Diğer taraftan mistik tecrübenin analiz edilebilmesi için en azından takip edilebilir bir yöntem gereklidir. James bu noktada ustaca bir hamle yapar ve daha sonra adına fenomenolojik yöntem denilecek yöntemi tercih eder. Bu, kavramın tarihsel süreçte kazandığı anlamlardan ya da herhangi bir genellemeden ya da kendi inanç ve kabullerine göre değil, bizzat metnin kendisine giderek, tecrübenin ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. James böylece dini bir araştırmanın ampirik ve nesnel olarak yürütebileceğini de göstermiş olur ki bu yöntem onun çalışmasının ayırt edici bir diğer özelliğidir.

James'in nesnel yöntemi iki aşama içerir: Önce metinleri inceleyerek ortak özellikler üzerinden bir tipoloji oluşturur. Ardından kapsamı belirlenen tecrübeye ilişkin bazı neticelere ulaşır. James ilk aşamada, kitapta da yer verdiği metinleri inceleyerek, metinlerin hepsinde ortak olduğunu düşündüğü ikisi asli, ikisi arzi dört özellik belirler: İfade edilemezlik, anlamsal nitelik, geçicilik ve pasiflik.⁴¹ Kısaca bu özellikler şu anlama gelir. İlk olarak mistik durumlar, duyu durumlarına benzer bir şekilde kelimelerle ifade edilemezdir. Tıpkı gözleri görmeyen birine renklerin anlatılmadığı gibi mistik tecrübenin

⁴⁰ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 391-392.

⁴¹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 392, 393.

dile getirilmesi olanaklı değildir. İkincisi, ifade edilemeseler de bu tecrübeler iç görü, ilham gibi bireyi etkisi altına alan anlamlarla doludur. Bu iki özellik mistik tecrübeyi diğer tecrübelerden ayırt etmek için yeterlidir. Ancak James tecrübelerde rastladığı diğer iki özelliğin yardımcı olacağını düşünür. Üçüncüsü, deneyim sahiplerinin anlattığına göre bu tecrübeler iki saatten daha fazla sürmezler, aniden sona ererler yani geçicidirler. Son olarak, tecrübe anında birey kendi iradesinin bütünüyle etkisiz olduğunu söyler. Ancak tecrübe bittiğinde kendine gelir ve tecrübenin etkilerini derinden hisseder.⁴² James'e göre, bu dört özellik sayesinde, sayısız fenomen arasından bu özellikleri kendinde barındıran tecrübeler mistik bilinç durumu denebilir. Peki, kapsamı belirlenen tecrübelerin anlamı nedir?

James her birimizin hayatta iki farkındalığının olduğunu söyler: "1. *Doğal durumumuzda bizimle ilgili bir şeylerin yanlış olduğu* duygusu, 2. Yüce güçlerle doğru bir bağlantı kurmak suretiyle bu yanlışlıktan korunabileceğimiz duygusudur."⁴³ İşte mistik tecrübe bu bağlantının kendisi, Görünmeyen Gerçekliğin mistik bilincidir. Bu bilincin imkânı ise, bireyin kendi doğasıdır. Ona göre, rasyonel bilinç insanın tek bilinç alanı değildir. "...uyanık bilincimiz ya da başka bir deyişle, rasyonel bilincimiz özel tipte bir bilinçten başkası değildir, bir de bundan son derece ince zarla ayrılmış olan, tamamen farklı potansiyel bilinç formları mevcuttur."⁴⁴ Rasyonel bilinçle karşılaştırıldığında, bilinçaltı daha büyük bir alanı oluşturur ve James'e göre, "burası henüz gelişmemiş olan, her şeyin bulunduğu, kayıt altına alınmamış veya gözlenmemiş her şeyin depolandığı yerdir."⁴⁵ Tecrübe esnasında deneyimlenen işte bu iç alandır. James mistiklerin de bahsettiği birlik duygusunun bu alanla birlik olmaktan kaynaklandığını düşünür. Mistik tecrübe anında "Bilinçli bir alan artı, onun hissedilen ya da düşünülen nesnesi artı nesneye karşı bir tutum artı tutumun ait olduğu bir kendilik duygusu" vardır.⁴⁶ O çeşitli mistik tecrübe metinlerine yer vererek, bu metinler üzerinden bu bağlantının nasıl gerçekleştiğini göstermeye çalışır. Metinleri daha az dini olandan dini olana doğru sıralar. İlginç bir şekilde, ilaç tecrübelerini de bunlara dâhil eder. Ona göre, ilaçla ortaya çıkan bilinç durumları da mistik bilincin bir parçasıdır. Kendisinin de daha önce nitro oksiti deneyimlediğinde bu sonuca ulaştığını söyler. James'e göre, bahsi geçen potansiyel bilinçler çeşitli uyarılar veya uygulamalardan etkilenir. Bu bağlamda, anlaşıldığı kadarıyla, ilaç tecrübelerini de dâhil etmesinin nedeni, ilaçların potansiyel bilinci uyarak açığa çıkarması nedeniyledir. İlaç tecrübelerinin ardından, dinle ilişkili olduğunu düşündüğü Hindu, Budist, Hıristiyan ve Müslümanların bazı uygulamaları sonucunda yaşadıkları mistik deneyim örneklerine uzunca yer verir.⁴⁷ Fikir vermesi bakımından Azize Teresa'dan (nispeten daha kısa olduğu için) aktarılan metin şöyledir:

⁴² James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 392, 393.

⁴³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 515.

⁴⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 399, 400.

⁴⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 399, 493.

⁴⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 507.

⁴⁷ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 412-424.

“Bir gün dua sırasında bir anda her şeyin Tanrı’da görüldüğünü ve onda ihata edildiğini algıladım. Tam anlamıyla algılayamamıştım ama görüntü yine de epeyce açıldı ve ruhumda canlı bir izlenim bırakmıştı. Bu Tanrı’nın bana bahsettiği lütufların en önemli işaretlerinden biriydi.... Görüntü o kadar hoş ve güzeldi ki bunu anlıkla kavramak mümkün değildi.”⁴⁸

James tecrübeleri aktardıktan sonra bunların hastalık hali olduğu şeklindeki olası itiraza karşı, onların hastalık halinde rastlanmayan neticelerine odaklanmak gerektiğini öne sürer. Bunlar arasında, şaşkınlık hali, yaşam gücü merkezinin oluşması, iyimserlik, olumlu bakma vb. duygular vardır.⁴⁹ En önemlisi ise Mutlak ile birey arasındaki tüm engellerin ortadan kalktığı, Mutlak ile bir olma ve bu birliğin farkında olmaktır.⁵⁰ Bu birlik hissi kişide o derece etki bırakır ki, tecrübe sonrasında insanın davranışları üzerinde yetke sahibi olur.⁵¹ Azizler, içkiyi bırakıp kendini dine adayan sarhoşlar, yaptığı tüm kötülüklerden pişman olanlar, kendini yetimhane veya hastanelerde gönüllü hizmete adanmışlar, bunun en açık örnekleridir. Başka bir deyişle, mistik tecrübenin meyvesi belki de başka hiçbir düşünce veya tecrübeyle kıyaslanamayacak derecede pratik alanda etkiye yol açar.

Metinleri incelemesinin ardından James, mistik bilinç durumlarına ilişkin üç tespit yapar. 1. Tecrübenin birey üzerindeki etkisi vardır. Mistik tecrübelerin onu yaşayan üzerinde, tıpkı algı tecrübesinde olduğu gibi güçlü etkisi vardır. Bu bakımdan kimse onları bu tecrübeden vazgeçiremez. 2. Tecrübenin onu yaşayan dışındakiler üzerinde zorunlu bir etkisi yoktur: Mistikler, diğerlerini tecrübelerini kabul etmeye zorlayamazlar. Zira zaten mistiklerin kendi aralarında bile fikir birliği yoktur. 3. Mistik bilinç durumları onu yaşamayanlar için, rasyonel bilincin yegâne bilinç olmadığı en açık göstergesidir. Bu tecrübeler insanın olgulara yeni bir anlam vermesini ve mevcut tecrübesini yeni bir şekilde görmesini sağlar. Bu bakımdan, olgular ve algılarla çelişmez, sadece daha kapsayıcı bir bakış sağlarlar. Dolayısıyla her ne kadar tecrübenin içeriği bir başkası için geçerli olmasa da, tecrübenin kendisi doğaüstünün varlığını hesaba katmak için göz ardı edilemez gerçekliktir.⁵² Böylece o metinlerin kendisi üzerinde yaptığı inceleme sonucunda, dinin özünün bireysel tecrübe, tecrübenin kendisinin son derece öznel, etkili olduğu ve onların doğaüstünün bir kanıtı olduğu sonuca ulaşır. Ancak bu noktada ortaya başka bir problem çıkar. Dinin kaynağında mistik tecrübe varsa, duyguya benzeyen bu tecrübe yalnızca onu deneyimleyen için geçerliyse, bireysel bir tecrübe dinin nasıl kaynağı olur?

James, bu sorunu tecrübenin uygun yorumunun yapılabileceği düşüncesiyle aşar. Hatta tek geçerli teolojinin tecrübeyle dayalı olduğunu, dahası mistik tecrübenin olmadığı bir dünyada felsefi teolojilerin ortaya çıkmasının da kuşkuyla olduğunu söyler.⁵³ Çünkü ona göre, bireysel din dışındaki din anlayışları, dogmatik teoloji, rasyonel teoloji

⁴⁸ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 424.

⁴⁹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 425-435.

⁵⁰ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 432.

⁵¹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 400.

⁵² James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 435-441.

⁵³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 444, 445.

ve idealizm, bütünüyle zihinsel varsayımlar, argümanlar veya kendi tecrübemizden Tanrı'ya atfedilen sıfatlara dayalı bir din anlayışı sunarlar. Bunların, Tanrı, Tanrı'nın sıfatları veya Mutlak düşünceleri hayatın hiçbir yerine temas etmediği, insanı harekete geçirmedeği veya ona güç vermediği için meyvesizdirler.⁵⁴ Böylece James dini yaşamın özelliklerine uygun bir din anlayışına ulaştığını düşünür. Ona göre dini yaşamın ikisi psikolojik olmak üzere başlıca beş özelliği vardır. 1. Dünya görünmeyen düzenin bir parçasıdır. 2. İnsanın amacı bu düzene göre eylemektir. 3. Dua veya içsel iletişim sayesinde psikolojik veya maddi bir etki ortaya çıkar. Dini yaşamın iki psikolojik özelliği ise şunlardır: 4. Dini yaşamda insanı kahramanca eylemler gerçekleştirmeye teşvik eden bir haz duygusu bulunmaktadır. 5. Dini yaşam, güvenlik ve huzur halini temin ederken, başkalarına karşı sevgi duygusunu baskın hale getirir.⁵⁵ Dikkat edilecek olursa, mistik tecrübe bu unsurların her birini karşılama gücüne sahiptir.

Özetle James mistik tecrübeler arasında “duyguya benzemeleri bakımından” ortaklık olduğunu kabul etmekte, tecrübeyi bir bilinç değişikliği olarak açıklamakta ve söz konusu bilinç değişikliğinin insan yaşamına doğrudan etki ettiğini savunmaktadır. Mistik tecrübe ise, zihnin nesnesi haline gelip, kavramsallaştırıldığında, tecrübeye dayalı ve eyleme geçiren bir teolojiye dönüşmektedir. Dolayısıyla mistik tecrübeler birer duygu ve bilinç tecrübesi olmaları bakımından ortak, tecrübenin birey tarafından yorumlanması bakımından farklı ve yorumlar farklı olsa da pratikte ortaya çıkardıkları olumlu etkileri bakımından yine ortaklardır. Bu itibarla James, mistik tecrübeyi, doğaüstünün gerçekliğinin kanıtı sayarken, tecrübeye dayalı tüm açıklamaları yorumla sınırlandırır. Böylece tıpkı mistik tecrübenin ortaya çıktığı bağlamların çokluğu gibi, çeşitliliklere izin veren çoğulcu bir din anlayışına da kapı aralar.

3. James'in Fenomenolojik Tahlilinin Değerlendirmesi

Bir önceki kısımda görüldüğü gibi James, mistik tecrübenin görünümleri arasındaki çeşitliliği, fenomenin ortak niteliklerini tespit ederek açıklar. Ardından bu tecrübenin ne anlama geldiğini ortaya koyar. Peki, James'in tipolojisi ve ulaştığı sonuçlar fenomenin kendisinden mi kaynaklanır? Bu soruya olumlu yanıt vererek, James'in dini fenomenoloji için ilham kaynağı olduğunu düşünenler vardır. Bu düşünceye göre, onun “kendi inanç ve varsayımlarını, yalnızca onu deneyimleyen kişi tarafından tarif edilen dini deneyime odaklanmak için bir kenara bıraktığı” savunulur.⁵⁶ Çalışmanın bu kısmında söz konusu kanaatin aksine bir yol izlenerek, James'in çalışmasının onun kendi felsefesi dizgesiyle nasıl ilişkili olduğu ele alınıp, onun mistik tecrübeyi oldukça özel anlam ve referansta kullandığı gösterilecektir.

Üzerinde durulması gereken ilk nokta, James'in felsefi projesinde mistik tecrübenin özel bir yerinin olduğudur. Söz konusu felsefi proje, tecrübeye dayalı doğanın sınırlarını doğaüstünü içerecek şekilde genişletmektir. Nitekim o daha öğretim hayatına

⁵⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 444-452

⁵⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 495.

⁵⁶ M. Laurel-Leigh Meierdiecks - John Robert Snarey, “James, William and the Phenomenology of Religious Experience”, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 11. (Erişim 07 Ocak 2021).

başlamadan (1869-1872) bunalımdan mustarıptır. Onun içinde bulunduğu zorlu durumdan çıkmasına yardım eden iki olay vardır: Birincisi, özgür iradeyi savunan Fransız filozof Charles Renouvier'i (1815-1903) okuması. İkincisi ise mistik tecrübeye benzer sıra dışı bir tecrübe yaşaması.⁵⁷ Aslında bu iki olay onun materyalistik doğa anlayışının insan yaşamını açıklamaya yeterli olmadığını sezinlemesiydi. Bu sezgilerini geliştirmesine en büyük destek şüphesiz deneysel psikoloji alanında yaptığı çalışmalardan gelmiştir. Özellikle deneysel bilinç çalışmalarında onu etkileyen iki tema vardır: "1. Bilincin ayırık/çoklu Fransız modeli, 2. Myers'in eşik altı hakkındaki düşünceleri."⁵⁸ Bu iki tema onun insan doğasının ve tecrübesinin sınırlarını genişletmesine yardımcı olur. Nitekim *Hidden Self* (1890) başlıklı yazısında bunu dile getirir. Trans halindeyken daha önce hiç tanımadığı insanlar hakkına bilgiler veren bir kadını örnek vererek, insan doğasını anlamak adına "...transların ve bilinçaltı durumların karşılaştırmalı bir incelemesinin" yapılması gerektiğini vurgular.⁵⁹ Bilim adamlarını mistik tecrübeye karşı olumsuz tavırlarını bırakmaya, bilinçaltı çalışmaları ve hipnoz gibi yöntemlerle "batıl inanç veya hastalık hali" olarak etiketlenen mistik tecrübeyi ele alabilecek durumda olduklarına onları ikna etmeye çalışır.⁶⁰ Bilinçaltı çalışmalarıyla James insanın tecrübesine dâhil olan tüm görünüşleri dışlamak veya anlamsızlaştırmak yerine doğal yolla açıklanabileceği düşüncesinde kanaat kılar. Ancak bunu psikoloji içinde gerçekleştirmenin olanağı yoktur. Böylece yüzünü felsefeye dönerek hem bütünü parçaya önceleyen rasyonalizm ve hem de tecrübenin sınırlarını daraltan ampirizmle mücadeleye girişir.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere, James materyalizmin kendi deterministlik dünyasında özgür iradeye yer olmadığını farkındadır. Bunun temelinde ise, bütünüyle belirlenmiş bir doğa ve birey fikri vardır. Belirsizliği, felsefi olarak temellendirmeden de yeni bir pozisyon alamaz. Kant'ın ahlaka, dine ve özgürlüğe yer açan felsefesi onun için geçerli bir çözüm değildir. Çünkü Kant'ta bunlar bir tür aşkın "transandantal ben" düşüncesinde temellenirler.⁶¹ Oysa James her türlü aşkın ilkeden arı bir felsefenin peşindedir. Özgür iradeyi olanaklı kılacak aşkın bir ilkeden kaynaklanmayan belirsizlik arayışına ilişkin bir çözüm bulur: "Saf tecrübe". Anlaşılması zor olmakla beraber saf tecrübe tüm tecrübeye kaynaklık eden bir tür malzeme gibidir. Bilincin işlevi bu malzemeden bireyin "amacına/ihtiyacına" göre geçmiş deneyimleriyle ilişkilendirilerek nesne/kavram oluşturmaktır. Dolayısıyla saf tecrübe hem tüm bilinçli tecrübenin kaynağında, hem de ancak kısmen ve belirli bir bağlamda temsil edilebilmektedir. James buradan geleceğin açıklığı veya belirsizliği fikrine ulaşarak özgür irade ve umuda yer açar.⁶² Ancak bu umut düşüncesinin de en etkili olan şeklinin Tanrı inancıyla olduğunun da farkındadır. Dolayısıyla meslektaşlarının tüm itirazlarına rağmen, dinin insan yaşamı için vazgeçilmez bir alan olduğunda ısrar eder. Ancak tabii ki bu eski dinler ya da teist dinlerin Tanrısı

⁵⁷ Richardson, *William James in the Maelstrom of American Modernism*, 120, 121.

⁵⁸ Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin*, 78.

⁵⁹ Wikisource (en.wikisource), "The Hidden Self" (Erişim 10 Ocak 2021).

⁶⁰ En.wikisource, "Hidden Self".

⁶¹ James, "A Pluralistik Universe", 719, 720.

⁶² James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 461.

değildir.⁶³ Ampirizmden hiç taviz vermeyen James için yine ancak ya doğrudan tecrübe edilen, ya da tecrübeye etkileri görünen bir din anlayışı kabul edilebilir. Bu bakımdan James'in Gifford Konferansları kendi felsefi projesinin son adımı veya başka bir deyişle kendi din felsefesini açıkladığı yerdir. Belki de bu nedenle ondan "son vasiyetim" olarak bahseder. Doğal dünyanın sınırlarını tecrübeye dayalı bir din anlayışıyla genişletmenin peşinde olan James için mistik tecrübe, pragmatik ölçütü sağlamakta yani bu imkânı kendisinde barındırmaktadır.⁶⁴ Peki, James böyle bir amaca binaen de olsa, çalışmanın yöntemi gereği nesnel bir soruşturma yürütmüş olamaz mı? Bu sorunun cevabının da olumsuz olduğu, detaylara bakınca ortaya çıkar.

İlk olarak din ve mistik tecrübe arasındaki ilişkiye bakıldığında, James'in soruşturmaya ön bir varsayım ile başladığı ortaya çıkar. O daha en başta bireysel dinle kuramsal dini birbirinde ayırır. Bireysel dinin zemininde de mistik bilinç durumunun olduğunu söyler. Dikkat edilecek olursa, James tecrübenin niteliğine dair bir ayırım yapıyor: Dini tecrübe ve ona kaynaklık eden mistik tecrübe. Peki, bu ayırım neye dayanıyor? Tecrübe anlatılarına bakıldığında ayırımın fenomenin kendisine dayanmadığı ortaya çıkar. Çünkü mistik anlatılarda, Tanrı'ya, Mutlak Gerçekliğe veya diğer pek çok dini kavrama açık atıflar vardır. Bu atıfların dini geleneğin etkisinden kaynaklandığı farz edilse bile mesela kloroformla yaşanan mistik tecrübe anlatısında şöyle bir cümle vardır: "... sonra birden ruhum benimle açıkça ilgilenen, deyiş yerindeyse yoğun bir kişisel gerçeklik içine benimle meşgul olan Tanrı'yı fark etti."⁶⁵ Tecrübenin ifadesinde kullanılan "Tanrı" kelimesi tecrübenin esasında dini bir tecrübe olma ihtimalini neden göstermesin? Dahası özellikle semavi dinlere bağlı elde edilen mistik tecrübelerde, mistikler kendi tecrübelerinin dinin tahkiki olduğunda ısrarcıdır. James neden daha en baştan mistik tecrübeyi dinden bağımsızlaştırıyor? James'in bu tercihi onun mistik tecrübenin klasik yorumundan bağımsızlaşarak tecrübeye dayalı bir din geliştirme çabasıyla ilgili okunabilir. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla James bunun aksini düşünmemiş bile. Oysa daha sonra Steven T. Katz'ın göstereceği gibi, söz konusu fenomenin dinle ve ortaya çıktıkları bağlamla çok derin bir ilişkisi vardır.⁶⁶ Bu ilişki en azından soru konusu edilebilirdi.

İkinci olarak, tecrübenin belirlenen niteliklerine bakılabilir. James, mistik olan tecrübeye dini olanı ayırmasının ardından, tecrübe anlatıları üzerinden iki asli özellik belirliyordu. İlk özellik tecrübenin ifade edilememesiydi. O, Tanrı'yla karşılaşma, bir olma, her şeyin birlikte erimesi gibi olağan tecrübeye rastlamadığımız özelliklerden birini tercih etmek yerine, neden tecrübenin dile getirilememesini birincil özellik olarak kabul etmiş olabilir? Dahası ilginç bir şekilde, her ne kadar mistikler tecrübenin anlatılamayacağını söyleseler de, bunun ardından bazen sayfalar süren tasvirlerde bulunurlar. Aslında bu özelliğin kabulü iki türlü yorumlanabilir. Birincisi tecrübenin duygu tecrübeye benzer kabul etmek, ikincisi tecrübe ve yorumu arasında temelden bir düzey farkı

⁶³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 460.

⁶⁴ Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 139-141.

⁶⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 403.

⁶⁶ Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1983), 44.

koymak için. Tecrübenin duygu tecrübesine benzer olması konusunda şöyle düşünülebilir. James, kitabının ilk bölümünde çalışmanın konusunun “dinsel duygular ve dini dürtüler” olduğunu, bunu “en yüksek görünümünde” ele alacağını ve mistik tecrübenin de “zekâ durumlarından çok, duygu durumlarına benzediğini” söylüyordu.⁶⁷ James'in kendi duygu kuramını, duygunun beden kaynaklı bir tepkime olduğunu hatırladığımızda ise bundan mistik tecrübenin bedenin uyarılması ile meydana geldiği sonucu çıkarılabilir. Belki de bu nedenle o ilaç tecrübelerini mistik bilinç arasında dâhil etmiştir.

Tecrübenin ifade edilememesinin bir diğer anlamı, tecrübe ve yorumunu birbirinden ayırmaktır. Zaten James'in radikal ampirizmini ayırt edici özelliklerinden biri de buydu. Saf tecrübe ile kavramsallaştırmalar arasında bir düzey farkı koyma. Onun kuramında, kavramlar gerçekliğe uygun anlamlar sunmadıkları gibi, sürekli değişir ve saf tecrübeyi farklı şekillerde sınıflandırır. Ancak tecrübe her zaman rasyonel olandan fazlası olarak kalmaya devam eder. James'in vefat ettiği yıl kaleme aldığı ve önceki düşünceleriyle de uyumlu olan “A Suggestion About Mysticism” başlıklı makalesi bu noktayı anlamaya yardım eder. James kendisinin deneyimleriyle birlikte mistik tecrübe anında neler olduğunu şöyle açıklar: Mistik tecrübe anında bilinç eşiği düşer ve çokluk-taki-birlik daha geniş bir merkezde ortaya çıkar. Ardından James şunun altını çizer. Burada çokluk-takiler tek tek nesne olarak dikkat çekmez, bütün daha geniş bir merkezden fark edilir. Bu nedenle bilinç durumu kavramsal değil, sezgisel veya algısaldır ve bu genişlemede muazzam bir his vardır.⁶⁸ Dolayısıyla James mistik tecrübeyi algı veya his tecrübesi olarak kabul eder. Tecrübenin kendisinin kavramsal bir karakteri yoktur ve tecrübe kavramlara döküldüğü zaman, kavramlar tecrübeyi ifadede her zaman yetersiz kalır. Bu bakımdan ifade edilemezlik niteliği, mistik tecrübenin özünde düşünsel veya kavramsal olmaması, ayrıca kavramların tecrübeyi kuşatamaması yani tecrübenin kendisi hakkında konuşamama anlamına gelir. Nitekim bir sonraki özellik bu ayrımı daha da belirginleştirir.

Asli özelliklerden ikincisi tecrübenin anlamsal olmasıdır. James bu özelliğe getirdiği yorumla, entelektüel bir tecrübenin, vahye dayalı dinlerin meşruluğunun ve farklı bağlamlarda ortaya çıkan mistik tecrübeler arasında ortak bir özün olanağı baştan kapatır. Doğrusu aslında James'in bu niteliği belirlemesi oldukça yerindedir. Çünkü neredeyse her tecrübe anlatısında “kavradım, gördüm, bildim, anladım, hissettim” gibi bilişsel anlamlı ifadeler mevcuttur. Ancak James bu ifadeleri yine belirli bir şekilde yorumlar. Ona göre, his veya algı gibi olan mistik tecrübenin içeriği hem teorik değildir hem de olgularla çelişkili bir anlam içermez. Mesela o şöyle der: “Mistik haller sıradan dış bilinç verisine sadece duyular üstü bir anlam ekler. Bu haller sevgi veya hırs duyguları gibi heyecanlardır, zaten nesne olarak önümüzde duran olgulara yeni bir anlam kazandırma ve etkin yaşamımızla yeni bir bağlantı kurma”dır.⁶⁹ Yani mistik tecrübe olgulara veya gerçekliğe ilişkin bir bilgi kaynağı değil, yalnızca varoluşsal bir anlamdır. “Bunların bizi

⁶⁷ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 14, 392.

⁶⁸ William James, “A Suggestion About Mysticism”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7/4 (Feb. 1910), 87.

⁶⁹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 440.

ikna ettiği doğaüstülük ve iyimserlik şu veya bu şekilde bu hayatın anlamına dair en doğru içgörüler olabilir.”⁷⁰ Bu bakımdan bu tecrübeler gerçekliğin yeni bir keşfi değil, teminatı olmaktadır.⁷¹ Yani mistik tecrübe dolaysız bir entelektüel tecrübe olmadığı gibi, olgulara ilişkin yeni bir anlam da sunmazlar.

James'in mistik tecrübeye verdiği rol, bu niteliğe verdiği anlamla iyice açığa çıkar. O bir anlamda din ve bilimi iki ayrı alan olarak konumlandırır. Doğa, bilimin konusuyken, mistik tecrübe doğal “özne” olmak için gerekli “daha fazlası” duygusunu temin eder. Belirlenen bu iki özelliği yorumlama şekli James'e vahye dayalı dinleri de kişisel bir yorumla indirgeme olanağı sağlar. Zira o İbrahimi dinlerinin peygamberlerine gelen “vahyin” de mistik tecrübe kapsamına dâhil ettiğinde ortaya çıkacak sorunun farkındadır.⁷² Eğer vahiy mistik tecrübeye ve mistik tecrübe dine kaynaklık ediyorsa, bu durumda bu dinler hakiki dinler midir? Bu iki niteliğin Jamesci yorumuna göre hayır değildirler. Çünkü: 1. Tecrübenin kendisi teorik değildir. 2. Tecrübe ve yorumu birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla tecrübeye dayanmaları bakımından kıymetli olsa da, peygamberlerin sunduğu tasavvurlar ancak kendi kişisel deneyim ve yorumlardır.

Yine tecrübe ve yorum arasında yapılan ayırım, tecrübeler arasında, konu veya öz bakımından bir ortaklığa da kapı aralamaz. Çünkü hem tecrübe, hem de tecrübenin içeriği son derece öznedir. Oysa tecrübe ve yorum arasında bir ayırımı kabul eden bir başka mistisizm araştırmacısı olan W. Stace, tecrübelerin “saf bilinç tecrübesi” olması bakımından özde ortak olduğunu öne sürer.⁷³ James'in açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla tecrübelerin bilinç değişikliği olması dışında özsel bir ortaklıkları yoktur. Zira James, tecrübenin teorik bir üretiminin önüne geçmek ister. Tecrübenin özde ortaklığı üzerinden tecrübeye ilişkin teorik bir sonuca ulaşılmasını istemez. Peki, James'in tecrübenin içeriğine dair söylemi, fenomenin kendisinden kaynaklanıyor olabilir mi? Maalesef bu soruya olumlu yanıt vermek oldukça zordur. Çünkü mistik tecrübe anlatıları arasında en sık rastlanan tecrübeyeyle gerçekliğin idrakine varıldığı iddiasıdır. Örneğin James'in yer verdiği metinlerden birinde şu ifade geçer: “zira biz gerçekte özgür, ölümsüz, kendi kendine yeterli, sonludan ve iyiyle kötünün mutlak karşıtlığından uzak, Atman'la veya Evrensel Ruh'la özdeşizdir.”⁷⁴ Plotinus ise “gören şey aklımız değil, aklımızdan önce gelen ve ondan üstün olan şeydir” der.⁷⁵ Yine Gazzali'den aktardığı pasajda “sufiler... peygambere özgü bir kaynaktan gelen nurla aydınlanıyorlar.”⁷⁶ Aynı şekilde Bucke'un sözleri şöyledir: “... onu neredeyse yeni bir türün üyesi haline getiren zihinsel bir aydınlanma meydana gelir.”⁷⁷ Dahası, örneğin Budistlerin, sufilerin, Hristiyan azizlerin katlandıkları zorlu sürecin “gerçek” bilgiye ulaşmaya yönelik olduğu da dikkate alındığında akla “mistik tecrübe

⁷⁰ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 440.

⁷¹ Eustace Haydon, “The significance of Mystic's Experience”, *The Journal of Religion* 2/2 (Mar. 1922), 188.

⁷² James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 491, 492.

⁷³ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 120; 60, 61.

⁷⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 436.

⁷⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 433.

⁷⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 417.

⁷⁷ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 411.

gerçekliği idrak etmenin farklı bir yolu olabilir mi” sorusu gelir. Ya da en azından bu tecrübenin dolaysız bir akli görüşle deneyimlenmesi veya tecrübeye dayanarak sadece dolaysız bir tür anlama ulaşılma olanağının ne olduğu sorusu gelir. Her ne kadar James “mistik deneyimlerde beş duyunun faal olmadığı” tespitini yapmış olsa da buradan ulaştığı sonuç şudur: “Epistemolojik nitelikleri açısından bu deneyimlerin ... kesinlikle duyuşsal olduklarını göstermektedir.”⁷⁸ Dolayısıyla felsefi dizgesinde duyuşsal malzemenin dışında bir anlam veya içerik kabul etmeyen James için fenomen böyle bir soruya yol açmaz.

Üçüncüsü James'in tecrübeyi anlamlandırmasının onun doğrudan bilinçaltı teorisine dayanmasıdır. Bu teori James'e mistik tecrübeyi tamamen insan doğasında kalarak açıklama imkânı sunar.⁷⁹ Yani bu tecrübelerin olanağı “insan doğasıdır.” Bu bakımdan mistik tecrübe, herhangi bir kişiye, gruba veya zamana has değil, herkes için olanaklı bir tecrübedir.⁸⁰ Bunun yanında dikkat edilmesi gereken bir başka nokta şudur. James'e göre bilinç aşkın bir ilke veya töz değil, bireysel amaçlara uygun tecrübenin inşa edilmesindeki bir tür seçici işlevdir. Yani eğer mistik tecrübe bir bilinç durumu ise ve bilinç psikolojik bir işlevse, James'in de onayladığı gibi bu durumda mistik tecrübe de psikolojik bir tecrübedir.⁸¹ James mistik tecrübeyi bilinç tecrübesi olarak tanımlayarak (bilincin bir işlev olduğunu akıldan tutarsak) pek çok mistik tecrübenin kendine verdiği anlam geçersiz olur. Zira mistik geleneklerde en temelde amaçlanan aşkın olana temas etmektir. Peki, bu bilinç durumu psikolojik tecrübeyse James'in Görünmeyen Gerçeklik ile kast ettiği nedir? Tecrübenin bireyi aşan bir konusu yok mudur?

James bahsi geçen soruya anlaşılması güç bir yanıt verir. Çünkü önce “kişi kendi gerçek varlığını, kendisinde tohum halinde bulunan üstün kısımına özdeşleştirir. Birey şunun bilincine varır: kendisindeki bu üstün kısım, dışardaki evrende işleyen, *onunla canlı bir temâsî sürdürülebilen ... kendisiyle benzer niteliklere sahip bir DAHA BÜYÜKLE komşudur ve ondan hiç ayrılmaz,*”⁸² der. Ardından da bahsi geçen “daha büyük”ün Tanrı mı, Mutlak mı Yehova mı olduğu konusunda mistiklerin farklılaştığını söyler ve bu konuda radikal bir sonuca ulaşır: “...daha büyük”ü tanımlamanın bir yolunu bulmalıyız. *Bilinçaltı kendilik ... gerek duyduğumuz, orta yolu bulacak terimin tam olarak bu terim olduğunu düşünüyorum.*”⁸³ Yani anlaşıldığı kadarıyla Görünmeyen Gerçeklik veya “daha büyük”ün James için anlamı, “bütün rasyonellik dışı işlemlerin” kaynağında bulunan bilinçaltıdır.⁸⁴ Böylece mistik metinlerde, ruhla, Tanrı'yla, Mutlak'la, Boşluk'la, Hiçlik'le, Yehova'yla, Allah'ta fenâyıyla ilişkili olduğu öne sürülen tecrübe, tüm bu referanslarından bağımsızlaşarak, bilinçaltının tecrübesine dönüşür. Peki, tecrübenin bilinçaltı tecrübesi olması bir tespit midir?

⁷⁸ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 436.

⁷⁹ Ann Taves, “The Fragmentation of Consciousness and The Varieties of Religious Experience: William James's Contribution to a Theory of Religion”, *William James, and a Science of Religions Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*, ed. Wayne Proudfoot (New York: Columbia University Press, 2004), 61.

⁸⁰ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 17.

⁸¹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 517.

⁸² James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 516.

⁸³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 518.

⁸⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 494.

Aslında James'in tecrübenin kaynağını bilinçaltıyla sınırlandırması, ona bilimle ilişkili olmayan yeni bir din anlayışı geliştirmenin kapısını aralar. Çünkü eğer tecrübenin kaynağında belirli nitelik ve sıfatlara haiz bir Varlık olsaydı, eski dinlerin çok da uzağına gidemezdi. James, bu noktada oldukça ilginç bir hamle yapar. Zaten onun için, tecrübeye etkileri olmaması nedeniyle, dogmatik, rasyonel ve mutlak idealizmden kaynaklı din anlayışlarının herhangi bir anlamı ve önemi yoktur. Yeni dünyada hem tecrübeye dayalı hem de tecrübeye etkisi olan bir dine ihtiyaç vardır. Bu din bilinçaltından gelen akının felsefi ve teolojik yorumu ile ortaya çıkar. Ancak ona göre eğer felsefe görevini doğru yerine getirirse, bu yorumlar arasında geçerli olanlar ortaya çıkabilir. Peki, felsefenin görevi nedir?

James'in Din Felsefesi'nin görevleri burada belirginleşir: Felsefenin başlıca iki görevi vardır: 1. Alanı temizlemek. 2. Tecrübeyi dile aktararak hipotezler geliştirmek, onlar arasından "elverişli" olanlarını tespit etmek, bu bağlamda bir uzlaşma oluşturmaktır.⁸⁵ Öncelikle tecrübeyi "mutlak idealizm, mutlak monistlik özdeşlik, ya da mutlak iyilik gibi belli inançlardan yapıldığı gibi, herhangi bir inanç lehine saygın kılmaya hakkımız" yoktur. Felsefe ilk olarak eski dini dogmaları, teolojileri, a priori ilkeleri kabul eden felsefeleri, bilimle çatışan öğretileri temizlemelidir. Ardından, "metafizikten, eleştiri odaklı tündengelimden ve tümevarımdan uzak" durup, "kendini teolojiden din bilimine dönüştürmeli"dir.⁸⁶ Bu dönüşümün anlamı ise, tecrübeye dayalı hipotezler kurmaktır. Peki, felsefe tecrübeyi her tür yorumu veya ona dayalı çeşitli hipotezler arasından nasıl seçim yapacaktır. Bu noktada James'in tecrübe ilkesi yardıma koşar. Bir kavram, bir duyuma, eyleme, tecrübeye etkiye yol açacak şekilde yapılabildiğinde, doğrudur.⁸⁷ Yani hipotezler tecrübeye etki ortaya çıkarırsa, "meyve verirse" o hipotez geçerlidir. Örneğin James Tanrı'nın basitlik veya kemalinin kendi davranışlarını belirlemede hiçbir etkisinin ve anlamının olmadığını düşünür. Buna karşın Tanrı'nın sevmesi, merhametli olması gibi ahlaki sıfatları "korkuyu, umudu ve beklentiye pozitif olarak belirler ve azizlik yaşamının temelini oluştururlar."⁸⁸ Dolayısıyla felsefe, hipotezler arasında somut yaşamda insanı iyimser kılacak ve onun teslimiyet duygusunu geliştirecek hipotezleri seçerek olanaklı olduğu ölçüde en ortak olana ulaşır.⁸⁹ Tabi ki deneyimin kendisiyle deneyimin yorumu aynı değildir. Ancak zihnin kavramsallaştırmasından da kaçış yoktur. O halde, ancak böyle bir din biliminde, tecrübeye insan kendine "yaşamın içinde etkin bir yer" bulabilir, böyle bir yaşam, "yaşamaya değer"⁹⁰ olabilir. Bu da materyalistlerin fark etmediği dinin vazgeçilmez işlevidir. James deneyime böyle bakıldığında da ben bu deneyimin kaynağındakine isterseniz Tanrı diyeyim diyor. Siz de başka bir şey deyin önemli değil. Zaten bu farklılıklar, çokluk tecrübenin kendi yapısından ortaya çıkar.⁹¹

⁸⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 460-468.

⁸⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 467.

⁸⁷ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 457.

⁸⁸ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 459.

⁸⁹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 467, 468.

⁹⁰ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 499.

⁹¹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 496-499.

Kısaca, buraya kadar olan kısımdan, James'in tecrübeye ilişkin ulaştığı üç neticenin ne anlama geldiği belirginleşir. Hatırlanacağı gibi bu üç netice şöyleydi: 1. Tecrübe birey üzerinde etkilidir. 2. Tecrübenin birey dışındakiler üzerinde zorunlu bir etkisi yoktur. 3. Mistik bilinç durumları doğaüstünün kanıtıdır. James için, mistik tecrübe, bilimle çelişmeyen, çatışmayan, yeni bir olgu sunmayan ama hayatı bireysel, yaşanabilir, tercih edilebilir, iyiye dönüşmeye katkı sağlayabilir din bilimin temel dinamiğidir. Bu proje onun tüm soruşturmasında en başından en sonuna kadar etkin ve yönlendiricidir. Dolayısıyla mistik tecrübe din ve metafizikle veya aşkın herhangi bir ilkedan bağımsızlaştırılarak, bütünüyle doğal dünyayla uyumlu bir din anlayışında oldukça özel bir anlam bulmakta ve yorumlanmaktadır,

Sonuç

Sonuç olarak, ortaya çıktığı gibi, James'in çalışması mistik tecrübenin Hristiyan teolojisinden veya herhangi diğer din veya metafizikten bağımsız, evrensel bir fenomen olarak nasıl anlaşılabileceğinin bir örneğidir. Bu bağlamda diğer din ve geleneklerden mistik tecrübe anlatılarını bir araya getirmesi ve bu anlatılara değer vererek ele alması övgüye değerdir. Diğer taraftan James'in çalışması epistemoloji tartışmalarında, dinin yalnızca inançların rasyonelliği bakımından değerlendirilip geçersiz bulunmasına karşın, dinin yaşamda, eylem ve pratikler üzerinde etkisine dikkatleri çekmesi bakımından ayrıcalıklıdır. Dahası katı bir bilim ve doğa anlayışında "faile" yer kalmadığını, bireyselliğin çevreye indirgenemeyeceğini, bu anlamda da ancak dini yaşantıyla kendimize yer bulabileceğimizi söylemesi bakımından kendi döneminin ilerisindedir.

Bununla birlikte James'in soruşturmasının arkasında belirli bir dünya, doğa ve birey varsayımı yer alır. Yani o bahsettiği gibi, kendi inanç ve düşüncelerini kenara alarak, nesnel bir tahlil yapmaz. Buna göre, onun düşünceleri hala Kant'ın şemsiyesi altındadır. Radikal ampirist olan James için tıpkı Kant'ta olduğu gibi, duyuşal malzemesi olmayan teorik bilgisi olanaklı değildir. O aslında Kant'ın numen ve fenomen ayrımıyla gelen temel paradigmayı devam ettirir. Kant'taki Tanrı'nın bir ide olması gibi, James'in Görünmeyen Gerçekliği Mutlak Varlık veya Tanrı değil aslında psişik bir alandır.⁹² Aynı şekilde, Kant'ın kavramsal sınıflandırmaların hayatta kalmayı esas alması gibi, James'te de bilincin tek işlevi pratikte amaca uygun işlemektir. James'in Kant'tan ayrıldığı nokta ise, tecrübenin kuruluşunu ve iradeyi aşkın ilkeyle temellendirmemesidir. Bu anlamda James'in bireyinin bedenini aşan aşkın bir yanı, Kendinde Şey'e doğrudan bir teması yoktur. Bu birey, bilinçaltı alanla ilişkisi bakımından mekanik bir düzenekten öteye geçerken, bu alana teması sayesinde hayatta daha iyiyi isteyebilir, özgür bir neden olabilir, Tanrı varmışçasına güven duyabilir. Dolayısıyla aslında böyle bir birey ve doğa anlayışına uygun bir din geliştirmenin neredeyse yegâne yolu mistik tecrübeye başvurmadır.

⁹² James'e referansla tecrübeye dayalı bir din anlayışını savunan, mistik tecrübeyi kişinin kendi bireyselliğini keşfettiği bir tecrübe olarak gören İkbal, James'in bilinç anlayışını eleştirerek, tecrübeyi bir arada tutan, kalıcı bir benlik fikri olmaksızın tecrübenin açıklamasının verilemeyeceğini savunur. Detaylı bilgi için bk. İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 74, 136, 137, 222.

Zaten çalışmada da görüldüğü üzere, mistik tecrübe fenomeni, fenomenler arasında tespit edilen ortak nitelikler, bu tecrübenin anlamı ve değeri hep bu arka planda yorumlanır. Tecrübenin insan doğasından kaynaklandığının gösterilmesinin ardından da, olgular dünyasına anlam ve sıcaklık katan, zorlu süreçlerde bizimle yürüyen, bize yardım edip acıyan bir Tanrı inancının kaynağı olarak konumlandırılır. Oysa mistik metinler oldukça zengin, çok farklı okumalara imkân tanıyan çeşitli dini, felsefi ve metafiziksel temalar barındırır. Örneğin yine tecrübenin fenomenolojisini yapmaya çalışan Stace bu temalardan evrensel ortak bir öz olduğu sonucuna ulaşırken, Katz ise her tecrübenin başta din olmak üzere ortaya çıktığı bağlamla izole edilemez bir ilişkisinin olduğunu iddia eder. Ancak James'in çalışmasında gördüğümüz bu temalar, bilimle çatışmayacak, eski dinleri dünyadan kovacak, insanı duygulandırıp, umut verecek, ihtiyaçlarını giderecek bir din tesisinde gölgelenerek yer alırlar. Başka deyişle, James'in açıklamalarının felsefi bir açıklama modeli olduğu kabul edilse bile, bu modelin açıklama gücü konusunda da soru işareti vardır. James, mistik tecrübeyi bir tür duygu tecrübesine indirgeyerek, onu epistemolojiden bütünüyle ayırmıştır. Bu bakımdan James'in en büyük hayranlarından olan Bertrand Russell "Misticizm bir gerçeği değil bir duyguyu dile getirir. Onlar bilim yoluyla ne kanıtlanabilirler ne de çürütülebilirler. Ben gerçeğe ulaşma konusunda bilimden başka hiçbir yönteme inanmıyorum ama duygular alanında dinin ortaya çıkmasına ön ayak olmuş yaşantıların da değerini tanımıyor değilim"⁹³ dediğinde James'in halefine bir şey söylemiş olmaz.

Kaynakça

- Bouyer, Louis. "Mysticism: An Essay on the History of the Word". *Understanding Mysticism*. ed. Richard Woods. London: The Athlone Press, 1981.
- Wikisource, en.wikisource. "The Hidden Self". Erişim 10 Ocak 2021. https://en.wikisource.org/wiki/The_Hidden_Self
- Fergusson, David - Snow, Katherine. "What Provides a Better Explanation for the Origin of the Universe: Science or Religion". *Philosophy, Science and Religion for Everyone*. ed. Mark Harris, vd. London: Routledge, 2017.
- Gellman, Jerome, "Mysticism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). ed. Edward N. Zalta. Erişim 8 Ocak 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>
- Haydon, Eustace. "The significance of Mystic's Experience". *The Journal of Religion* 2/2 (Mar. 1922), 179-189.
- Hollinger, David A. "'Damned for God's Glory" William James and the Scientific Vindication of Protestant Culture". *William James, and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*. ed. Wayne Proudfoot. New York: Columbia University Press, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- James, William. "A Suggestion About Mvsticism". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7/4 (Feb. 1910), 85-97. <https://doi.org/10.2307/2011271>
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yay., 2017.
- James, William. "Great Men, Great Thoughts, and the Environment". *Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings*. ed. Michael Ruse. Princeton: Princeton University Press, 2009.

⁹³ Bertnard Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 110, 111.

- James, William. "Is Life Worth Living". *The Will to Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- James, William. "Philosophical Conceptions and Practical Results". *University Chronicle* 1/4 (1898), 287-309.
- James, William. "Pluralistik Universe". *William James Writings 1902 1910*. ed. Bruce Kuklic. New York: Literary Classics of the United, 1987.
- James, William. "The Knowing of Things Together". *The Psychological Review* 2/2 (1985), 105-24. <https://doi.org/10.1037/h0073221>
- James, William. "What is an Emotion?". *Mind* 9/34 (1884), 188-205. <https://doi.org/10.1093/mind/os-IX.34.188>
- James, William. "What Psychical Research Has Accomplished". *Will To Believe: And Other Essav in Popolar Philosophhv*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1177/0957154X12450138>
- James, William. *Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- James, William. *Psychology, Briefer Course*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- James, William. *The Principles of Psychology*. 1.Cilt. Harvard: Harvard University Press, 2007.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1985.
- Katz, Steven T. "The 'Conservative' Character of Mystical Experience". *Mysticism and Religious Traditions*. ed. Steven T. Katz. 3-60. New York: Oxford University Press, 1983.
- Katz, Steven T. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*. ed. Steven T. Katz. 22-74. Oxford University Press, New York, 1978.
- Kingsland, William. *An Anthology Mysticism and Mystical Philosophy*. London: Methuen and Co. 1927.
- Lamberth, David C. *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Levy-Bruhl, Lucien. *İlkel Dinlerde Mistik Deneyim ve Simgeler*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yay., 2006.
- Meierdiercks M. L. L.-Snarey J.R. "James, William and the Phenomenology of Religious Experience". *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. Leeming D. (Springer, Berlin, Heidelberg, 2019). Erişim 5 Ocak 2021. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-3-030-24348-7_200207
- O'Hear, Anthony. *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1984. <https://doi.org/10.4324/9780203532638>
- Richardson, Robert D. *William James in the Maelstrom of American Modernism: A Biography*. Boston: Kahle/Austin Foundation, 2006.
- Russell, Bertnard. *Din ile Bilim*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Schmidt, Leigh Eric. "The Making of Modern "Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion* 71/2 (June 2003), 273-302. <https://doi.org/10.1093/jaar/71.2.273>
- Sinanoğlu, Suat. "μύω" Maddesi. *Yunanca - Türkçe Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953.
- Stace, Walter T. *Misticizm ve Felsefe*. çev. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Taves, Ann. "The Fragmentation of Consciousness and The Varieties of Religious Experience: William James's Contribution to a Theory of Religion". *William James, and a Science of Religions Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*. ed. Wavne Proudfoot. 48-72. New York: Columbia University Press, 2004. <https://doi.org/10.7312/prou13204>
- Taylor, Eugene. *William James on Consciousness Beyond the Margin*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Türer, Celal. "William James'ten Muhammed İkbale". *Felsefe Dünyası* 29/1 (1999), 47-67.
- Türer, Celal. "Pragmatizmin Doğruluk Evi". *Bilimname* 17/2 (2009), 165-185.
- Türer, Celal. *William James'in Ahlak Anlayışı*. İstanbul: Elis Yayınları, 2005.

Postmodern Dönemde Türkiye’de Sosyolojik Olarak Turizm-Din İlişkisi**Muhammed Yamaç**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., The Presidency of Religious Affairs
Eskisehir/Turkey
yamacmuhammed@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2215-4492

**Sociologically the Relationship Between Tourism and Religion in Turkey in the Postmodern Period
Abstract**

Tourism is one of the space where religion gained visibility in the postmodern period. In this aspect, tourism in Turkey has important sociological content in terms of reflecting the public/social post-modernist view of religion. Religious tourism and Islamic holiday concept are the most dynamic examples of this visibility. Fort this reason, the relationship between tourism and religion is an important research sphere that needs to be studied from the point of view of sociology of religion. The research attempts to examine the relationship between tourism and religion in Turkey in the post-modern period. In this context, it tries to examine and make sense of what kind of changes and transformations religion and religiosity have undergone in the fields of tourism in the postmodern period. In this context; “what are the postmodern dimensions of the relationship between religion and tourism? What kinds of changes have emerged in the articulation of religion to tourism? In which fields of tourism and in what ways do these changes gaining visibility? How did tourism affect religion and religiosity in the postmodern era? What is the appearance of religion in tourism and what is its function in the postmodern process?” etc. focused on the problems. The study attempts to understand and make sense of this problem of the subject from a sociological of perspective. The research is based on the analysis of data/findigs obtained through indirect observation on documents that directly or indirectly examine the relationship between tourism and religion.

The relationship between tourism and religion appears in two different views in Turkey, mainly in the form of “religious tourism” and “Islamic holiday”. In both tourism spaces, it comes to the fore in relation to religious motifs that differ with traditional life in the context of postmodernist tendencies and changes. At this point, both religious tourism and Islamic holidays carry important social indicators that embody the postmodern view in a section of religion and religious lifestyle (in daily practices). Due to this postmodern view, aspects and contents emerge in which a complex, paradoxical and consumption-oriented style becomes clear in the daily life of the religious middle class. From this point of view, these touristic spaces in question offer the opportunity to depict both the relationship between tourism and religion, the attitude and behavior interaction between tourism

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Muhammed Yamaç**).

Geliş/Received: 01 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 25 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atf/Cite as: Muhammed Yamaç, “Postmodern Dönemde Türkiye’de Sosyolojik Olarak Turizm-Din İlişkisi = Sociologically the Relationship Between Tourism and Religion in Turkey in the Postmodern Period”, *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 237-267. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.834340>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

and religiosity, and within this framework, the approach of the religious people to postmodern consumption practices with different aspects and dimensions. In this picture, religion, religiosity and consumption contain a public/social sphere intertwined.

As part of religious tourism, in organizations of pilgrimage, umrah, visiting sacred places, etc., it can be observed that a postmodern trend that classifies/differentiates religious segments in the VIP/luxury type and divides them into rich-poor gradually increases their visibility in religious life. In the context of the Islamic holiday, it is seen that the all-inclusive (relatively Islamic) holiday type that encourages unlimited consumption in the five star (luxury) status, which stands out as an important aspect of integrating into the postmodern consumer society, becoming more widespread in the postmodern period. In this sense, it can be seen that the mentioned touristic spaces shape the religious (middle) class within the framework of the decisive of postmodern consumption. In addition, in this postmodernist touristic view, religion, religious values, symbols and concepts are marketized, alienated, commodified, instrumentalized with a legitimizing function and transformed into a consumption object in this sense as part of the global cultural industry. In this sense, religion, religious values, symbols and concepts are detached from their traditional structure and presented in an attractive way to the liking/benefit of religious people in a postmodernist view. This reveals new attitudes, situations or developments that are against the basic principles of Islam and traditional interpretations and practices. The postmodern view of both tourism field based on consumption, contradicts the perspective of waste (extravagance) that Islam describes as haram and the balanced (moderate) life it proposes. As a matter of fact, Islam advises the individual to avoid extremes in daily life and to lead a balanced lifestyle. It can be observed that the tension, conflict and paradox between religion and postmodernity increase when this balance is disrupted and commitment to the secular increases.

As a decisive effect of the postmodernist consumption trend in the field of Islamic holiday and religious tourism, it is possible to accept the existence of a change in religion and religiosity in Turkey that will allow integration into the secular/capitalist system. However, this situation does not change the fact that in postmodern era, Islam preserves and maintains its importance and existence to a great extent with its new social/public view. As a matter of fact, despite the unlimited, insatiable and irresponsible consumption incentives of postmodern life practices/culture, religion continues to exist as the most important factor that draws attention to a simple, natural and contentious (abstemious) life and the transience of the world. In this sense, it can be said that religion contains the strongest system against the consumption and pleasure-oriented postmodernist tendencies and secular structures seen in tourism.

Keywords

Sociology of Religion, Religion, Tourism, Postmodern Period, Turkey

Postmodern Dönemde Türkiye’de Sosyolojik Olarak Turizm-Din İlişkisi

Öz

Turizm, dinin postmodern dönemde görünürlük kazandığı alanlardan biridir. Bu yönüyle Türkiye özelinde turizm, dinin, kamusal/toplumsal postmodernist görünümünü yansıtmaya açısından önemli sosyolojik içeriklere sahiptir. Din turizmi ve İslâmî tatil konsepti bu görünürlüğün en dinamik örnekleridir. Bu nedenle turizm-din ilişkisi, din sosyolojisi açısından incelenmesi gereken önemli bir araştırma alanıdır. Araştırma, postmodern dönemde Türkiye’de turizm ile din arasında ne tür bir ilişki bulunduğunu incelemeye girişmektedir. Bu bağlamda postmodern süreçte dinin ve dindarlığın turizm alanlarında ne tür değişim ve dönüşümler geçirdiği anlaşılmalı ve anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu kapsamda çalışmada; “din-turizm ilişkisinin postmodern boyutları nelerdir? Dinin, turizme eklenmesinde ne tür değişimler ortaya çıkmıştır? Bu değişimler, turizmin hangi alanlarında ve ne şekilde görünürlük kazanmaktadır? Postmodern dönemde turizm, din ve

dindarlıkları nasıl etkilemiştir? Postmodern süreçte dinin turizmdeki görünümü ne sekildedir ve islevi nelerdir?” vb. problemler üzerinde durulmaktadır. Çalışma konunun bu problematiğini sosyolojik bir perspektifle anlamaya ve anlamlandırmaya girişmektedir. Araştırma, turizm-din ilişkisini doğrudan veya dolaylı olarak inceleyen dokümanlar üzerine yapılan dolaylı gözlem yoluyla elde edilen verilerin/bulguların analizine dayanmaktadır.

Turizm-din ilişkisi Türkiye’de daha çok “din turizmi” ve “İslâmî tatil” şeklinde iki farklı görünümde belirmektedir. Her iki turizm alanında, daha çok postmodernist eğilim ve değişimler bağlamında geleneksel yaşama farklılaşan din motifleriyle ilişkili olarak ön plana çıkmaktadır. Bu noktada gerek din turizmi gerekse İslâmî tatiller, dinin ve dindar yaşam tarzının bir kesitinde (günelik pratiklerde) postmodern görünümü somutlaştıran önemli toplumsal göstergeler taşımaktadır. Bu postmodern görünüm dolayısıyla dindar orta kesimin günelik yaşamında girift, paradoksal ve tüketim odaklı bir tarzın belirginleştiği yön ve muhtevalar ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu turistik alanlar, gerek turizm-din arasındaki ilişkiyi gerekse turizm-dindarlık tutum ve davranış etkileşimini ve bu çerçevede dindar kesimin postmodern tüketim pratiklerine yaklaşımını farklı yön ve boyutlarıyla resmetme imkânı sunmaktadır. Bu resimde din, dindarlık ve tüketim iç içe geçen bir kamusal/toplumsal alan ihtiva etmektedir.

Din turizmi çerçevesinde hac, umre, kutsal yerleri ziyaret vb. organizasyonlarda VIP/lüks tipinde dindar kesimleri sınıfsallaştıran/farklılaştıran ve zengin-fakir şeklinde ayırtıran bir postmodern eğilimin dinî hayatta görünürlüğünü giderek arttırdığı gözlemlenebilmektedir. İslâmî tatil bağlamında ise, postmodern tüketim toplumuna entegre olmanın önemli bir görünümü olarak dikkat çeken beş yıldızlı (lüks) statüde, sınırsızca tüketmeyi teşvik eden her şey dahil (görece İslâmî) tatil tipinin postmodern dönemde gittikçe yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Bu anlamda söz konusu turistik alanların, postmodern tüketimin belirleyiciliği çerçevesinde dindar (orta) kesimi biçimlendirdiği görülebilmektedir. Ayrıca bu postmodernist turistik görünümde din, dinî değer, sembol ve kavramlar küresel kültür endüstrisinin bir parçası olarak piyasalaştırılmakta, yabancılaştırılmakta, metalaştırılmakta, meşrulaştırıcı bir işlevle araçsallaştırılmakta ve bu anlamda bir tüketim nesnesine (objesine) dönüştürülmektedir. Bu anlamda din, dinî değer, sembol ve kavramlar geleneksel yapısından koparılarak postmodernist görünümde cezbedici bir şekilde dindar kesimlerin beğenisine/istifadesine sunulmaktadır. Bu da İslâm’ın temel prensiplerine ve geleneksel yorum ve uygulamalarına aykırı yeni tutum/tavır, durum veya gelişmeler ortaya çıkarmaktadır. Her iki turizm alanının tüketime dayalı postmodern görünümü, İslâm’ın haram olarak nitelendirdiği israf (savurganlık) ve önerdiği dengeli (itidalli) yaşam perspektifiyle çelişmektedir. Nitekim İslâm, bireye, günelik yaşamda aşırılıklardan kaçınmayı ve dengeli bir yaşam tarzını tavsiye etmektedir. Bu dengenin bozulması ve dünyevi olana bağlılığın artması durumunda din ve postmodernlik arasında gerilim, çatışma ve paradoksun arttığı gözlemlenebilmektedir.

İslâmî tatil ve din turizmi alanında postmodernist tüketim eğiliminin belirleyici bir etkisi olarak Türkiye’de, din ve dindarlıkta seküler/kapitalist sisteme entegrasyonu sağlayacak bir değişimin varlığını kabul etmek mümkündür. Ancak bu durum, postmodern zamanlarda İslâm’ın yeni toplumsal/kamusal görünümleriyle birlikte önemini ve varlığını büyük ölçüde koruduğu ve sürdürdüğü gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim din, postmodern yaşam pratiklerinin/kültürünün sınırsız, doyumsuz ve sorumsuz tüketim teşvikine rağmen, sade, doğal ve kanaatkâr bir yaşama ve dünyanın faniliğine dikkat çeken en önemli faktör olarak varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda dinin, turizm alanlarında görülen tüketim ve haz odaklı postmodernist eğilimlere ve seküler yapılanmalara karşı en güçlü sistemi içinde barındırdığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Din, Turizm, Postmodern Dönem, Türkiye

Giriş

Toplumsal bir fenomen olan din, birçok alanla ilişkili olabilmektedir. Turizm de dinin ilişkili olduğu alanlarından biri olarak dikkati çekmektedir. Nitekim dünya genelinde farklı dinlere mensup insanlar, inançları dolayısıyla kutsal kabul ettikleri yerleri ziyaret etmekte, oralara turistik seyahatler yapmaktadırlar. Bu, turizm-din ilişkisinin önemli bir örneğidir. Turizm-din ilişkisinin somut bir şekilde ortaya çıktığı bir diğer durum, İslâm dini örneğinde dinî konsept tatillerdir. Postmodern dönemde ortaya çıkan ve son dönemde giderek yaygınlaşmaya başlayan bu tatil türünü düzenleyenler, İslâmî öğreti ve ilkeler çerçevesinde tatil faaliyeti yürüttüklerini ifade etmektedirler. Gerek din turizmi gerekse İslâmî tatil bağlamında dinin temel bir etken faktör olduğu söylenebilir. Her iki durumda da din, dinî tutum ve davranışlar, turizm veya tatil algısını şekillendirdiği gibi turizmdeki değişim ve gelişmelerde de etkili olabilmektedir. Turizm-din ilişkisine bu yönüyle bakıldığında dinin, özellikle postmodern dönemin turizm tercihinde etkili bir olgu olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar din turizmi ve İslâmî tatil bağlamında din veya dindarlığın kamusal/toplumsal görünümü artmış gibi gözükse de farklı form ve şekillerde dönüşümler yaşandığı görülebilmektedir. Postmodernist eğilimlerin etkisiyle dindar kesimlerin, değişerek/dönüşerek turizm/tatil faaliyetlerine eklemeli olduğu ve bu durumun, çelişki, gerilim ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir.

Söz konusu turizm-din ilişkisine dair durum, 1980’lerdeki bazı gelişmelerle yakından ilgili gözükmektedir. 1980’lerle birlikte Türkiye’de önemli toplumsal değişimler yaşanmıştır. Bu dönemde muhafazakâr/dindar çevrelerin ekonomik olarak önemli bir gelişim kaydettiği görülmektedir. Yeşil (Anadolu) sermayesi olarak adlandırılan muhafazakâr ticari sınıf ve bu sınıfın öncülüğünde gelişen ve güçlenen bir toplumsal yapı ortaya çıkmıştır. Bu yapı, ticaret, turizm, kültür ve sosyal birçok alanda etkili olmaya başlamıştır. Söz konusu oluşum, 1990’larda MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği) gibi sivil toplum kuruluşları kurarak örgütsel bir yapıya dönüşmüştür. Bu gelişimin/değişimin, gıda, giyim, gayr-ı-menkul, bankacılık, teknoloji, bilişim, sağlık, turizm vb. birçok sektöre yansımaları olmuştur. Helal gıda, helal ürün, helal konseptli hastane veya sağlık kuruluşu, helal kozmetik, helal pazar, helal otel/turizm/tatil, İslâmî gayr-ı-menkul, İslâmî katılım bankacılık vb. yapılanmalar postmodern toplumsal/kamusal yaşama entegre olmuşlardır. Esasen bu yapılanma, toplumsal anlamda farklı konfigürasyonlar ortaya çıkarmıştır. Söz konusu oluşum, bir yandan dindar muhafazakâr kesimlere toplumsal olarak sağlıklı, huzurlu ve güvenli yaşam alanları sunduğunu savunurken, diğer taraftan helal/İslâmî olan/olmayan şeklinde ve farklı postmodernist eğilimlerle birlikte toplumsal ayrışma ve farklılaşmalara yol açmıştır. İslâmî sermaye olarak nitelendirilen postmodern dönemde özellikle 2002 ve sonrasında din turizmi çerçevesinde hac, umre ziyaretlerinde ve kutsal yerlere seyahatlerde VIP veya lüks tipinde yeni dinî görünümeler ortaya çıkmıştır. Bu ise din-turizm ilişkisi çerçevesinde dindar bireyler arasında farklılaşmalara yol açmakta ve buna ilişkin birçok tartışmayı gündeme taşımaktadır. Diğer taraftan İslâmî sermaye çevrelerinin atılımının önemli katkısının yanı sıra “postmodernizm”¹ ve küreselleşmenin de

¹ “Postmodernizm” kavramı, estetik veya epistemolojik kopuşun ötesinde, modern üretim tarzının yeni bir şekle dönüşmesinin kültürel göstergesidir. bk. Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Sungur Savran (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 81.

etkisiyle değişen ve farklılaşan ihtiyaçların ve Müslüman toplumların artan eğitim ve gelir seviyesinin bir sonucu olarak hem dünyada hem de Türkiye’de İslâm dinine mensup olan² toplumsal yapı dikkate alınarak din (İslam) perspektifli yeni bir turizm konsepti vücut bulmuştur.

Araştırma, postmodern dönemde Türkiye’de turizm-din ilişkisini sosyolojik bir perspektifle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, postmodern dönemde Türkiye’de turizm ile din arasında ne tür bir ilişki bulunduğu, postmodern dönemde dinin veya muhafazakârlığın turizm alanlarında ne tür değişim ve dönüşümler yaşadığı anlaşıl-maya ve anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu kapsamda çalışmada; “turizm-din ilişkisinin veya etkileşiminin postmodern görünüm ve boyutları nelerdir? Dinin ve dolayısıyla muhafazakârların turizme eklenmesinde dinî perspektifte ve muhafazakârlığın tutum ve davranışlarında ne tür değişimler ortaya çıkmıştır? Bu değişimler, turizmin hangi alanlarında ve ne şekilde görünürlük kazanmaktadır?” vb. problemler üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda araştırmada, turizm-din ilişkisinin sosyolojik boyutu üzerinde durulduktan sonra Türkiye’de din turizmi ve İslâmî tatil konseptinin (gelişim ve postmodern görünüm) çerçevesi çizilmekte ve bunların muhafazakâr kesimin yaşamındaki postmodern görünümleri ortaya koyulmaktadır.

Araştırmada, dokümanlar üzerine yapılan dolaylı gözlem tekniği yoluyla elde edilen veriler/bulgular, anlayıcı bir yaklaşım ve nitel bir yöntemle sosyolojik olarak anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Tabi burada nitel çalışmaların özünde var olan yorumlayıcı bakış açısı da ihmal edilmemektedir. Araştırmada ilk etapta araştırmanın konusuna doğrudan veya dolaylı olarak değinen kitap, makale, sempozyum bildirisi gibi dokümanlar taranmış, ilgili kısımlar tasnif edilmiş, veriler ve bulgular sistematize edilerek sosyolojik analizlerle aktarılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın genel anlamda geniş bir kapsama sahip olması nedeniyle çerçevesi; din turizmi ve İslâmî tatil, postmodern dönem, Türkiye ve işlevsel ve sosyolojik din yaklaşımıyla sınırlandırılmıştır.

Çalışma gerek din turizmi gerekse de İslâmî tatil bağlamında Türkiye’de dinî perspektifte ve muhafazakâr çevrenin yaşam tarzında önemli paradigma değişimlerinin yaşandığını ortaya koymaktadır. Bu değişim, turizm-din ilişkisini ele almayı, bu bağlamda ortaya çıkan gelişmeleri anlamayı ve anlamlandırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu kapsamda turizm-din ilişkisi çerçevesinde dinî turizm ve İslâmî tatil alanlarında postmodernist eğilimlerin etkisiyle dinin; piyasalaştırılarak yabancılaştırıldığı, metalaştırıldığı, postmodern yaşam tarzlarına eklenmeye dönük meşrulaştırıcı ve araçsallaştırıcı işlevselliğine başvurulduğu görülmektedir. Bu eklenme dolayısıyla muhafazakâr orta kesimde, girift, paradoksal ve tüketim odaklı yaşam tarzının belirginleştiği göstergeler veya izler ortaya çıkmaktadır. Böylece çalışma, turizm-din ilişkisinin ve turizm-muhafazakârlık tutum ve

² 2013 yılında yapılan bir araştırmaya göre; Türkiye’de yaşayan kişilerin %99,2’si İslâm dinine mensup olduğunu belirtmişken sadece %0,4’ü İslâm dışındaki diğer dinlere mensup ya da herhangi bir dine mensup olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca bu araştırmaya katılanların %87,5’i dindar olduklarını belirtmiştir. Necdet Subaşı’nın yönetiminde hazırlanan ve Türkiye çapında din, dinî hayat, dindarlık vb. boyutlara ilişkin son derece önemli veriler sunan oldukça geniş araştırma için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

davranış etkileşiminin farklı yön ve boyutlarında görünürlük kazanan dinin konumunu, işlevselliğini ve Türkiye’deki muhafazakâr orta kesimin gündelik hayatında postmodern tüketim pratiklerine bakışını resmetme imkânı sunmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın din sosyolojisi alanında bir boşluğa karşılık geleceği ve ilgili literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

1. Sosyolojik Olarak Turizm-Din İlişkisi

Turizm ve din, önemli toplumsal boyut ve işlevlere sahiptir. Her ikisinin de kitlesel yönü, toplumsal ilişkileri/etkileri/tutum ve davranış biçimleri bulunmaktadır. Bu nedenle her ikisinin de doğrudan veya dolaylı olarak birbirleriyle ilişkili bir sosyolojisi bulunmaktadır. Ancak turizm-din ilişkisi, özellikle postmodern dönemle birlikte anlaşıl-maya ve anlamlandırılmaya başladığı görülmektedir. Bu tarihe kadar birbirinden bağımsız olduğu düşünülen turizm-din ilişkisi, mevcut konjonktürde doğrudan veya dolaylı olarak birbiriyle ilişkili yön ve muhtevalar taşıdığı ortaya çıkmıştır.³ Türkiye’de özellikle postmodernist etki ve yönelimin bir sonucu olarak turizme dinî eklemlemeler dolayısıyla turizm alanlarındaki dinsel görünümde artışlar yaşanmıştır. İslâmî tatiller, bu değişimin en somut örneklerinden biridir. Bu nedenle kitlesel, dinî, sosyal, kültürel, psikolojik, ticarî, siyasi, demografik, coğrafi, tarihî vb. birçok toplumsal alanı kuşatan bir görünüm çizen turizm olgusunun din boyutunu sosyolojik bir bakış açısıyla ele almak son derece önem arz etmektedir. Bu yönüyle postmodern dönemle birlikte daha fazla görünürlük kazanan turizm-din ilişkisinin, din sosyolojisi bağlamında ele alınması önemli bir boşluğu dolduracaktır. Çünkü din sosyolojisi literatürüne bakıldığında, söz konusu ilişkiyi ele alan çalışma veya araştırmalara ihtiyaç olduğu açık bir şekilde görülebilmektedir.

Din, genel anlamda toplumsal ilişki biçimlerinden tüketim eylemleri ve satın alma tercihlerine kadar birçok boyutta önemli ve belirleyici bir faktördür.⁴ Diğer bir ifadeyle din, birey ve toplumunun tutum, değer ve davranışları üzerinde çok boyutlu etkisi olan kapsamlı sosyal kurumlardan biridir.⁵ Bu yönüyle birey veya toplumun dinî özellikleri, yaşam tarzı, tercih ve seçimleri, sosyo-kültürel ve ekonomik tavırları ve tüketim kültürü gibi birçok öğede belirebilmektedir.⁶ Buna ek olarak, din ve dinle ilişkili uygulamalar, insanların deneyimlediği önemli yaşama geçişlerinin çoğunda (örneğin doğumlar, evlilikler ve cenaze törenleri), insanlar için önemli olan değerlerde (örneğin doğru ve yanlışın ah-laki değerleri), sosyal konularda kamuoyunu şekillendirmede (örneğin, birlikte yaşama, aile planlaması, organ bağışı vb.), tüketim için izin ve yasaklamalarda (örneğin yeme ve içme kısıtlaması) ve günlük yaşamla ilgili diğer birçok boyutta genellikle etkili ve çok

³ Muhsin Halis - Abdulmenaf Korkutata, “Helal Helal midir? Turizmde Standartlar, Uygulamalar ve Sorunlar”, *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2018/İslam Kongresi Özel Sayısı (2018), 197.

⁴ Dinin önemli, etkili ve belirleyici olduğu farklı boyutları için bk. Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 55-389 vd.

⁵ Safiek Mokhlis, “Revelancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research”, *International Business Research* 2/3 (June 2009), 75; Ahmad Rafiki – Kalsom Abdul Wahab, “Islamic Values and Principles in the Organization: A Review of Literature”, *Asian Social Science* 10/9 (April 2014), 1.

⁶ Aliakbar Jafari – Ahmet Sürdem, “An Analysis of Material Consumption Culture in the Muslim World”, *Marketing Theory* 12/1 (March 2012), 70-73.

önemli bir rol oynamaktadır.⁷ Örneğin tüketim davranışlarında dindarlığın etkisini ve yerini uygulamalı olarak tespit etmeye çalışan anket araştırmasında geleneksel ve modern (görece daha az etkili) toplumlarda dinin, tüketim davranışlarını belirlemede halen etkin ve zaman zaman da dönüştürücü bir rol oynadığı saptanmıştır.⁸ 2019 yılında yapılan başka bir araştırmada dindarlık ile tüketim davranışları arasında pozitif yönde, anlamlı ve güçlü bir ilişki tespit edilmiştir.⁹

Din, aynı zamanda toplumsal hayatın hemen hemen her alanında önemli bir danışma aracı ve meşrulaştırma işlevi görmektedir.¹⁰ Bu kapsamda dinin ilişkili ve etkili olduğu alanlardan biri de turizmdir. Son derece etkili ve çok boyutlu bir toplumsal fenomen olan dinin, özellikle dindar kesimlerin turizm ve tatil anlayışı üzerinde belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir. Nitekim din, salt inanç, dinî hayat veya dindarlık üzerinde değil, aynı zamanda toplumsal hayatta, tüketim davranışlarında, gündelik pratiklerde ve bireysel tercihlerde şekillendirici bir role sahiptir. Tüketici davranışları üzerine yapılan bir mülahakat, İslâmî bağlılığın tüketici davranışlarını farklı tüketim biçimlerine bağlı olarak ve diğer etkileyici faktörlerle birleşerek şekillendirdiğini göstermektedir.¹¹ Buna benzer şekilde Mokhlis, dinin veya dinî bağlılıkların insan davranışları üzerindeki bireysel ve toplumsal etkisine dikkat çekmektedir.¹² Bilindiği gibi, Türkiye’de dindar kesimlerin toplumsal hayatında din, daha fazla görünürlük kazanmaktadır. Bu çerçevede din, dinî hassasiyet taşıyan birey veya toplumların turistik tercih ve davranışlarını etkileyebilmektedir.¹³ Örneğin din, turistik yer tercihinde ve bu yerlerdeki turistik ürün gereksinim ve çeşitlerini belirlemede etkilidir.¹⁴ Din, bu fenomen görünümüyle birçok alanda ve turizm sektöründe etkili ve önemli bir olgudur. Dinin, özellikle dindar kesimlerin turizm davranışları üzerinde etkili olduğu, bu nedenle de postmodern dönemde dinî turizme ve İslâmî konseptli tatillere rağbetin arttığı görülebilmektedir. Bu ise, din-turizm ilişkisini ve turizme etkisini ortaya koymaktadır. Ancak turizm de dinî yaşantıyı, dinî tutum ve davranışı etkileyebilmektedir.

Turizmin Türkiye toplumunun dinî hayatına birtakım etkilerde bulunduğu gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda turizmin özellikle din boyutu çerçevesinde postmodernist etki ve eğilimlerle birlikte toplumun veya bireyin inanç, ahlâkî değer ve tutumları üzerinde etkisi bulunmaktadır. Nitekim daha çok postmodernist etkiyle şekillenen turizm; siyaset, ekonomi, din, dinî hayat, dindarlık, kültür, eğitim, aile, sosyal ilişki vb. birçok yönü etkilemektedir. Bunun belki de en temel nedeni, turizm olgusunun öznesinin insan

⁷ Mokhlis, “Revelancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research”, 75.

⁸ İlgili araştırma için bk. Cemile Zehra Köroğlu, “Tüketim Kültürü ve Din Olgusu Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 85-120.

⁹ Sümeyye Ateş, *Dindarlık ve Tüketim Algıları Arasındaki İlişki* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 135-138.

¹⁰ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005).

¹¹ Seyidov, “Tüketicilerin Davranışlarında Şekillendirici Bir Faktör Olarak İslami Bağlılık”, 388.

¹² Mokhlis, “Revelancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research”, 75-84.

¹³ Atilla Akbaba – Fatih Çavuşoğlu, “Helal Otel Kavramı ve Türkiye’de Helal Otel Sertifikasyonu”, *Uluslararası Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 50.

¹⁴ Adi Weidenfeld – Amos Ron, “Religious Needs in the Tuourism Industry”, *Anatolia: International Journal of Tourism and Hospitality Research* 19/2 (December 2008), 358.

olmasıdır.¹⁵ Bu anlamda turizmle doğrudan veya dolaylı olarak neredeyse her konu, toplumla/bireyle ilişkili veya toplumsal/bireysel boyut içermektedir. Nitekim turizm, kültür, ırk, kimlik, din, dil vb. birçok farklı formu/yapıyı içinde taşıma kapasitesine/imbânına sahip kitlesel bir hareket özelliği taşımaktadır. Bu nedenle turizm, ekonomik bir olgu olmanın ötesinde her şeyden önce toplumsal bir olgudur.¹⁶ Bu nedendir ki turizmin toplumsal boyutlarını ele alan bir disiplin olan turizm sosyolojisi, postmodern, küresel, endüstriyel ve teknolojik toplumla birlikte 19. yüzyılda ayrı bir bilim alanı olarak vücut bulmuştur.

1.1. Türkiye’de Din Turizmi

Turizm-din ilişkisi, sosyolojik olarak en belirgin görüntüsünü din turizminde vermektedir. Nitekim din turizmi,¹⁷ farklı dinlere ait kutsal yapı veya yerleri görme amacı neticesinde ortaya çıkan önemli bir alternatif turizm türüdür.¹⁸ Başka bir tanımlamada din turizmi, dinî ihtiyaçları gerçekleştirmek ve inanç çekim merkezini görmek amacıyla yapılan gezilerdir.¹⁹ Bu tanımlamalarda “dinsel ihtiyaç” faktörü öne çıkmaktadır. Nitekim din turizminin, yaratıcıya daha yakın olma, hayatı anlamlandırma, manevî huzur bulma, dinsel tatmin vb. farklı birtakım nedenleri bulunmaktadır.²⁰ Ancak (her ne sebeple olursa olsun) kutsal yerleri ziyaret etme isteği önemli bir dinsel/manevî ihtiyacı ifade etmektedir. Nitekim din turizmine katılım sağlayan bireyler, hayatı daha anlamlı kılma noktasında motive olabilmekte ve moral sağlayabilmektedir. Rinschede’ye göre din turizmi,

¹⁵ İnsanın sosyolojik olarak turizm olgusundaki “özne” rolü için bk. Tunca Toskay, *Turizm: Turizm Olayına Genel Yaklaşım* (İstanbul: Der Yayınları 1989), 107-150.

¹⁶ Muammer Tuna – Aslihan Aykaç Yanardağ, *Turizm Sosyolojisi*, ed. Muammer Tuna (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2014), 68.

¹⁷ Dinî/kutsal kent veya yerleri ziyaret, dinî toplantı ve törenlere katılmak ve dinî anıları ziyaret etmek, din turizmini etkileyen etkenler arasındadır. bk. Hayati Doğanay, *Türkiye Turizm Coğrafyası* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2001), 11.

¹⁸ Orhan Mesut Sezgin, *Genel Turizm* (Ankara: Tutibay Yayınları, 1995), 9; Öcal Usta, *Genel Turizm* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 2001), 41.

¹⁹ Erkan Dikici – Adem Sağır, “Antalya’da İnanç Turizminin Sosyolojik Çözümlemesi: Demre-Myra Örneği”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 14/22 (Mart 2012), 36.

²⁰ Din turizmin en önemli faktörlerinden biri olan Hac seyahatinin çeşitli nedenleri için bk. Erik Cohen, “Pilgrimage Centres: Concentric and Excentric”, *Annals of Tourism Research* 19/1 (April 2002), 33-50; Noga Collins-Kreiner – Nurit Kliot, “Pilgrimage Tourism in the Holy Land: The behavioural Characteristics of Christian Pilgrims”, *GeoJournal* 50 (January 2000), 55-67; Justine Digance, “Pilgrimage at Contested Sites”, *Annals of Tourism Research* 30/1 (January 2003), 143-159; Irene Kamenidou – Rafaela Vourou, “Motivation Factors for Visiting Religious Sites: The Case of Lesbos Island”, *European Journal of Tourism Research* 9 (January 2015), 78-91; Myra Shackley, “Management Challenges for Religion-Based Attractions”, *Managing Visitor Attractions: New Directions*, ed. Alan Fyall vd. (Oxford: Elsevier Butterworth-Heinemann, 2003), 159-171; Valene L. Smith, “Introduction: The quest in quest”, *Annals of Tourism Research* 19/1 (January 1992), 1-17; Luigi Tomasi, “Homo Viator: From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey”, *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, ed. William H. Swalos - Luigi Tomasi (Westport: ABC-CLIO, February 2002), 1-24; Amalia Triantafillidou vd., “Pilgrimages: The “Promised land” for Travel Agents?”, *International Journal of Contemporary Hospitality Management* 22/3 (April 2010), 382-398.

dinî önemi olan yerlere yapılan seyahatleri ifade etmekte ve tamamen ya da kısmen dinî motivasyondan kaynaklanmaktadır.²¹

Din turizmine etraflıca bakıldığında hiç şüphesiz ki birçok boyuta sahip olduğu görülebilir. Ancak postmodern dönemde özellikle ekonomi, sosyo-kültürel ve din boyutunun daha fazla ön plana çıktığı söylenebilir. Dinî turizmin din boyutu, salt kutsal mekânlara indirilemeyecek kadar geniş bir alana, muhtevaya ve tarihe sahiptir. Nitekim din turizmi, turizmin en kadim şekli olarak görülmektedir.²² Dinsel anlamda motive edici seyahat veya turizm, en eski turizm türlerinden biri olmakla birlikte muhtemelen dinin kendisi kadar eskidir.²³ Bu nedenle din turizmi bağlamında turizm-din ilişkisi tarihinin, sosyo-kültürel ve özellikle postmodern sürece bağlı yönleri bulunmaktadır. Bu yönüyle din odaklı turizmin gelişimi alternatif turizm çeşitlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte postmodern döneme denk gelmektedir.²⁴ Bu kapsamda turizm, postmodernizmin ve küreselleşmenin sağladığı olanaklarla yakın geçmişte önemli değişim ve dönüşümler geçirmiştir. Din turizminin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması söz konusu değişimin bir sonucudur. Din turizminin özellikle 1980-90'lardan sonra önemli gelişmeler yaşadığı görülmektedir. Hatta bu alan, dünyada 1994-2006 yılları arasında yaklaşık 11 milyon civarında katılımcı arttırarak önemli bir pazar haline dönüşmüştür.²⁵ Türkiye'de ise din turizmi faaliyetlerine yönelik geniş kapsamlı çalışmalar 1995'te başlamış, bu tarihten sonra bu çerçevede birçok tur ve sempozyum düzenlenmiştir.²⁶ Bununla birlikte Türkiye'de toplumsal, dinî ve sosyo-kültürel etkileşimin önemli merkezlerinden biri olan cami, kilise ve sinagog gibi kutsal yapıların yanı sıra tarihi, dinî ve kültürel yapılar (türbe, yadır, müze, han/hamam, antik kent, tapınak vb.) restore edilerek din turizmine kazandırılmıştır.²⁷ Bu kapsamda Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün verilerine göre 2018'in sonu itibarıyla yaklaşık 5250 adet kültür varlığının restorasyonu gerçekleştirilmiştir.²⁸

Türkiye, din turizmi potansiyeli açısından önemli bir yere sahiptir. Nitekim Türkiye, uzak geçmişten bugüne kadar Roma, Hitit, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı gibi farklı birçok topluluğa, dine, kültüre ve medeniyete ev sahipliği yapmış, jeopolitik ve coğrafi konumu

²¹ Gisbert Rinschede, "Forms of Religious Tourism", *Annals of Tourism Research* 19 (January 1992), 52.

²² Ngozi Nneji Iheanacho, "Nigerian Praxis of Religious Tourism and Pilgrimage Motivations in The Globalizing Word", *Ciencias da Religiao: Historia e Sociedade* 13/1 (September 2015), 261.

²³ Rinschede, "Forms of Religious Tourism", 53.

²⁴ Nuray Türker vd., "Dini Mekanları Ziyaret Eden Turistlerin Seyahat Motivasyonları: Kastamonu İlinde Bir Uygulama", *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2019), 112-113.

²⁵ Kevin Wright, "Religious Tourism, a new area, a dynamic endustry", *Leisure Group Travel Special Edition* (November 2007), 8-16.

²⁶ Sevil Sargın, "Yalvaç'ta İnanç Turizmi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (Temmuz 2006), 5; Yelda Köksal - Kerem Karabulut, "İnanç Turizmi ve Bölgesel Kalkınmaya Etkisi Ağrı İli Örneği", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 89.

²⁷ Adana Seyhan Abdülrezzak Antaki (Yeni) Camii, Amasya Merkez II. Beyazıt Camii, Ankara Altındağ Arslanhane (Ahi Şerafettin) Camii ve Kümbeti, Bursa Osmangazi Muradiye (İkinci Murat) Camii, Diyarbakır Sur Ulu Camii, Edirne Merkez Büyük Sinagog, Erzurum Yakutiye Çifte Minareli (Hatuniye) Medresesi, Iğdır Merkez Şerafettin Ejder Kervansarayı, Malatya Darende Yusuf Paşa Bedesteni, bunlardan bazılarıdır (Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), "Yurt İçi Taşınmaz Vakıf Kültür Varlıklarına Örnekler" (Erişim 10 Ocak 2021).

²⁸ VGM, "Yurt İçi Taşınmaz Vakıf Kültür Varlıklarına Örnekler".

dolayısıyla dinî, kültürel, sosyal ve ticarî etkileşimin önemli bir merkezi olmuştur. Türkiye’nin son derece önemli çok boyutlu tarihsel birikime sahip olması, din turizminin önemli bir üssü olmasını sağlamıştır. Türkiye’de farklı bölgelerde oldukça fazla sayıda dinsel, kültürel ve tarihi eser ve değer bulunmaktadır. Bu kapsamda İslâm dini başta olmak üzere Hıristiyan ve Yahudi semavi dinlerine ait sayısız cami, birçok kilise ve sinagogun yanı sıra farklı medeniyetlere ait (antik kent, tapınak vb.) birçok tarihi yapı dikkat çekmektedir. Ayrıca Türkiye’de din turizminin önemli ziyaret destinasyonları arasında olan çok sayıda türbe,²⁹ yatır ve müze³⁰ bulunmaktadır. Böylece Türkiye’nin mevcut toplumsal yapısının, daha geniş dinî ve sosyo-kültürel bir görünüme kavuştuğu söylenebilir. Bu bilgiler ışığında denilebilir ki din, kültür ve uygarlık açısından tarihi arka planı oldukça zengin ve çeşitli olan Türkiye, sahip olduğu potansiyel açısından din ve kültür turizmi destinasyonunda önemli bir çekim merkezidir.

Postmodern dönemde birçok insanın kutsal sayılan yerleri ziyaret ettiği göz önünde bulundurulursa denilebilir ki din, insanları turizme yönelten en önemli sebeplerden biridir.³¹ Nitekim dinî yapılar, törenler, ritüeller ve festivaller daima toplumların ilgisini çekebilmiştir. İslâm dininde Mekke, Medine ve Kudüs, Hıristiyanlıkta Efes, Roma, Kudüs ve Yahudilikte de Kudüs, dünya genelinde din turizminin ana merkez üsleri konumundadır. Bu merkezler, dinlerin kutsal mekânları olması dolayısıyla birey veya toplum hayatının şekillenmesinde oldukça önemli rol oynamaktadır. Bu kapsamda kutsal sayılan mekânların, toplumsal hayata yön verme ve anlam katma noktasında önemli işlevler barındırdığı söylenebilir. Dinî turizm de dinin bu işlevsel boyutu kapsamında ortaya çıkmıştır. Ayrıca dinî turizmin ortaya çıkmasında din, bir faktör ve buna yönelik turistik davranışın ana gerekçesini oluşturmaktadır. Yani din, kutsal kabul edilen yerleri ziyaret etmede belirleyici bir fonksiyona sahiptir. Nitekim kutsal mekânlar, yaratıcıyla kurulacak manevi bağ veya iletişimde önemli rol oynamaktadır.

²⁹ Konya’da Mevlana türbesi, İstanbul’da; Aziz Mahmut Hüdâyi Efendi, Eyüp Sultan, Eyyüp el-Ensari, Sümbül Efendi, Merkez Efendi, Hz. Yuşa, Şeyh Yahya Efendi, Pertevniyal Valide Sultan, Barbaros Hayrettin Paşa, Abu Şeybe el-Hudri, Kılıç Ali Paşa, Oruç Baba, Telli Baba, Tezveren Dede, Helvacı Baba, Selami Dede, Gözcü Baba, Çifte Gelinler, Tuzcu Baba, Zuhurat Baba, Laleli Baba türbeleri, Ankara’da Hacı Bayram-ı Veli ve Siyami Sultan türbesi, Bursa’da; Osman Gazi, Çoban Bey, Orhan Gazi, Okçu Baba, Cem Sultan, Yıldırım Bayezid, I. Murat türbeleri, Eskişehir’de Şeyh Edebalı, Battal Gazi ve Yunus Emre türbeleri, Sivas’ta Melik-i Acem türbesi, Bilecik’te Şeyh Edebalı türbeleri, Bilecik ilinin Söğüt ilçesinde Ertuğrul Gazi türbesi, Bitlis’in Ahlat ilçesinde Abdurrahman Gazi türbesi, Tokat ili Niksar ilçesinde Melik Gazi türbesi, Türkiye’deki türbelerden bazılarıdır.

³⁰ Konya’da Mevlana müzesi, Adana Arkeoloji müzesi, Adıyaman müzesi, Afyonkarahisar müzesi, Ağrı İshak Paşa Sarayı, Amasya müzesi, Ankara’da Anadolu Medeniyetleri ve Etnografya müzesi, Antalya Etnografya müzesi, Aydın’da Afrodisias müzesi, Balıkesir’de Kuva-yı Milliye müzesi, Söğüt’te Ertuğrul Gazi müzesi, Burdur’da Doğa Tarihi müzesi, Bursa’da Türk İslam Eserleri müzesi, Çanakkale Arkeoloji müzesi, Çorum Alacahöyük müzesi, Denizli Hierapolis Arkeoloji müzesi, Eskişehir Eti Arkeoloji müzesi, Gaziantep Zeugma Mozaik müzesi, Hatay Arkeoloji müzesi, İstanbul Arkeoloji müzeleri, İzmir arkeoloji müzesi, Nevşehir Hacı Bektaş müzesi, Samsun Arkeoloji ve Etnografya müzesi, Şanlıurfa Arkeoloji ve Mozaik müzesi, Van Akdamar Anıt müzesi, Türkiye’deki belli başlı müzelerden bazılarıdır.

³¹ Sağbetullah Meriç – Öznur Boksurt, “İslam Dünyasının En Büyük Tarihi-Anıt Mezarlığının (Selçuklu Mezarlığı) Kültür ve İnanç Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesi”, *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2016), 119.

Kutsal kabul edilen yerleri ziyaret etmedeki amaç, dinî/manevî ve maddî istek ve beklentilerin yanı sıra salt gezmek ve yeni yerler keşfetmek şeklinde farklılaşabilmektedir. Türbe, yatır ve mezar ziyaretlerinin arka plan perspektifinde yatan amaçlardan biri, kutsalı arama ve ondan yardım dileme arzusudur.³² Türbe ziyaretlerinin sebepleri üzerinde yapılan bir araştırma anketinde, türbelerin, “manevî maksat”³³ ve “dünyevi menfaat sağlamak”³⁴ şeklinde temelde iki ziyaret sebebinin olduğu tespit edilmiştir. Buna ek olarak atalara/eccada bir minnet/vefa borcu anlamında türbelerde yatan zatlara karşı bir vefa borcu ve saygı ifadesi olarak da ziyaretlerin yapıldığı söylenebilir.³⁵ Aynı çalışmada, Bâtıl inanç veya “dinî bir yaşantı biçimi”³⁶ şeklinde üzerinde farklı değerlendirmeler yapılan bu mekânlara ziyaretçilerin birtakım işlevler yüklediği, söz konusu mekânların uhrevi ve dünyevi yararlar umulan yerler haline geldiği belirtilmektedir.³⁷ Türbe ziyaretinin psiko-sosyal etkileri ve nedenlerini araştıran bir başka anket çalışmasında; türbenin, inanç turizmi ve özel istek kapsamında ziyaret edildiği ve orada genel duada bulunduğu belirtilmiştir.³⁸ Bununla birlikte türbe ziyaretleri; içki, kumar vb. kötü alışkanlıklardan kurtulma, hastalıklardan şifa bulma, zenginleşme, çocuk sahibi olma, doğacak çocuğun kız mı oğlan mı olacağını önceden bilme, adak, dilek tutma, yağmur duası, evde kalmış kızların kısmetinin açılması, işsizlerin iş bulması, rızık artması ve geçim sıkıntısının aşılması, ev, araba, mülk, servet vb. şeylere sahip olma, düşman şerrinden emin olma, trafik kazası ve doğal felâketlerden emin olma, kayıp eşyanın bulunması, sınavlarda başarılı olma, karı-koca arasındaki muhabbeti arttırma, dışarıya ve askere giden yakınların sağ salim dönmesi gibi farklı nedenlerle gerçekleştirilebilmektedir.³⁹ Türbe, yatır ve mezarlar, çaresiz kalmış insanlara inanç ve geleneğin koruyucu gücünü hatırlatmaktadır.⁴⁰ Dinin, birleştirici ve bütünleştirici işlevinden hareketle söz konusu yerleri ziyaret etmek, insanları birleştirici, bütünleştirici ve sosyalleştirici bir fonksiyona sahiptir.⁴¹

³² Emre Yılmaz, “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri: Bilecik Örneği”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2016), 531.

³³ Manevi maksatla ziyaret edenler, sadece orada dua etmek, Allah'ın rızasını kazanabilmek, ibadet etmek, sevap kazanmak, ruhen bir rahatlama duymak, türbede metfun bulunan kişiye duyulan minnettarlık sebebiyle ona karşı bir vefa borcunu yerine getirmek, manevi bir haz ve feyiz almak amacını taşımaktadırlar (Yılmaz, “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri”, 550).

³⁴ Dünyevi menfaat sağlamak için ziyarette bulunanlar ise; çeşitli istek ve dileklerde bulunma maksadıyla, direkt türbede bulunan zattan değil de esas itibarıyla Allah'tan istemek suretiyle, türbede metfun bulunan zat vesile kılınarak çeşitli uygulamalar eşliğinde türbeleri ziyarete gelmektedirler (Yılmaz, “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri”, 550).

³⁵ Yılmaz, “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri”, 550-551.

³⁶ Türbe ziyaretlerini halk dindarlığı (Volk İslâm) bağlamında da değerlendirmek mümkündür (Cengiz Kanık, “Abdurrahman Gazi Türbesi ve Psiko-Sosyal Etkileri”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 137).

³⁷ Yılmaz, “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri”, 550.

³⁸ Kanık, “Abdurrahman Gazi Türbesi ve Psiko-Sosyal Etkileri”, 143-146.

³⁹ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (Aralık 2003), 17.

⁴⁰ Şenol Göka, *İnsan ve Mekân* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 98.

⁴¹ Yılmaz, “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri”, 550-551; Kanık, “Abdurrahman Gazi Türbesi ve Psiko-Sosyal Etkileri”, 147.

Din turizmi, bir yandan bireysel/toplumsal önemli manevi anlamlar ihtiva etmekte, diğer taraftan toplumsal anlamda bireysel/toplumsal hareketlenmeler meydana getirmektedir. Bu anlamda dinî ve sosyo-kültürel etkileşimin (religious and socio-cultural interaction) önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Nitekim dünyanın farklı bölgelerinden farklı din ve kültürlere sahip olan insanlar, din turizmi merkezlerinde bir iletişim/etkileşim imkânı bulmaktadır. Bu sayede gittikleri yerin dinî, toplumsal, sosyo-kültürel, ekonomik, siyasi vb. birçok yapısını ve yönünü hem görme hem de bu alanlarla bir iletişim/etkileşim imkânı elde etmektedir. Aynı zamanda bu etkileşim, turizm alanlarında çok kültürlü bir topluluk veya yapı meydana getirmektedir. Bu çerçevede din turizmi, kültürler arası etkileşim/iletişimin gelişmesinde ve dünya barışına katkı sağlaması noktasında önemli rol oynamakta; toplumsal çeşitlilik ve farklılıkların görünürlük kazanmasına ve bunlara dinsel anlayış ve hoşgörüyle bakılmasına önemli katkı sağlamaktadır.⁴²

Din-tüketim tercihi açısından dinin öğretisi, ilke ve esasları çerçevesinde bireylerin tüketim davranışları üzerinde belirleyici bir rolü olduğu söylenebilir. Bu anlamda bireyin dindarlık veya seküler anlayışı/yapısı genel anlamda yaşam biçimini ve tüketim davranışını, özelden de turizme katılımını veya katılım biçimini etkileyebilmekte, hatta şekillendirebilmektedir. Yani dinî öğretisi, kural veya esaslar, hem müntesiplerinin turistik davranışının şekillenmesine hem de dinî hassasiyetle hizmet veren turizm işletmelerinin vasıflarına etkisi olabilmektedir.⁴³ 2010 yılında yerli turistlerin otel seçiminde dini hayat tarzlarının etkisini ortaya koymayı amaçlayan bir anket araştırmasına göre; katılımcı yerli turistlerin dinî emirlere dair tutumları ile otel seçimleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve dinî inanışların yerli turistlerin turistik ürün seçme ve satın alma davranışları üzerinde önemli derecede etkili olduğu tespit edilmiştir.⁴⁴ Bu araştırma bulgularına göre din, turistik seçim ve davranışlarda önemli bir belirleyici faktördür. Ancak dinin, turistik davranış ve seçimler üzerindeki bu belirleyiciliğinin devam edip etmediği veya ne oranda belirleyici etkisi olduğuna dair daha güncel nitel ve nicel araştırma verilerine ihtiyaç bulunmaktadır.

Din turizmi bağlamında dinin belirleyiciliğinin yanında bir de “tüketim praksi”⁴⁵ne dayalı postmodernizmin etkisi gözlemlenebilmektedir. 2000 ve sonrası dönemde dinî inanç, pratik ve değerlerde önemli ölçüde bir artış olmamasına rağmen bu süreçte umre seyahatlerinde iki kat artış olmasının en önemli sebeplerinden biri, Türkiye’nin tüketim toplumu olmasının yanı sıra muhafazakâr kesimin ekonomik durumlarında ve tüketim alışkanlıklarında ortaya çıkan değişimlerdir.⁴⁶ Bu değişime bağlı olarak umre, hac vb. kutsal yerleri ziyaretlerde VIP veya lüks olarak adlandırılan ve daha varlıklı (zengin) muhafazakâr kesime yönelik sunulan organizasyonlar, muhafazakâr kesimin yaşamında tüketim dayalı postmodernist yaşam eğiliminin en somut göstergelerinden biridir. Bu da

⁴² Ramazan Sever, “Battalgazi (Eski Malatya) İlçesinin Kültürel Peyzajında Tarih ve İnanç Turizmi”, *International Journal of Human Sciences* 13/1 (Nisan 2016), 2136.

⁴³ Ömer Akgün Tekin – Esra Yılmaz, “İslami Turizm Konseptinde Hizmet Veren Konaklama İşletmeleri Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 2047.

⁴⁴ Söz konusu araştırma için bk. Mehmet Yeşiltaş vd., “Otel Seçiminde Dini Hayat Tarzlarının Etkisi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/39 (Kış 2012), 212.

⁴⁵ “Tüketim praksi” kavramı için bk. Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2008), 27-28.

⁴⁶ İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 145.

postmodern zamanlarda din turizmi bağlamında dinin farklı form veya şekiller üzerinden dindar kesimleri farklılaştırarak ayrıştırdığı söylemlerine konu olmaktadır. Bu noktadaki söylem ve değerlendirmelere bakıldığında dinin metalaştırıldığı bir postmodernist eğilimin tartışıldığı görülmektedir. Bu noktada “inanç veya din turizmi” kavramsallaştırmasının İslâm medeniyetine uygun bir kavram olmadığı, ileriki zamanda kutsal mekânların serbest piyasa ekonomisinin etkisiyle daha fazla metalaşacağı, ancak kutsal alanların metalaşmasının dinin manevi boyutuna zarar verdiği ifade edilmektedir. Ayrıca dindar kesimlerin hac ve umre ziyaretlerini inanç turizmi olarak anlamlandırdığı ve bu ziyaretleri sosyal konumlarını yükseltmek amacıyla bir araç olarak kullandığı iddiaları dile getirilmektedir.⁴⁷ Bu noktada varlıklı dindar bireylerin “Kabe manzaralı” oda veya devre mülk kiralama/satıl almalarının son dönemde yaygınlaşmaya başladığı ifade edilmektedir.⁴⁸ Bu ise, VİP/lüks hac ve umre organizasyonları üzerinden bir eleştiri konusu yapılmaktadır.⁴⁹ Hac ve umre ibadetlerinin, insanları eşitleme ve kulluklarının dışındaki farklılıklarını önemsizleştirme üzerine kurulu olduğu, ancak VİP hac ve umre organizasyonların sınıf farklılığına ve üstünlüğüne vurgu yaparak tüketim toplumuyla dinî hassasiyet arasındaki bir ironiye işaret ettiği ifade edilmektedir.⁵⁰ VİP hac ve umre organizasyonların, bireylere ibadet kolaylığı ve paket servisi gibi olanaklar tanısa da ibadeti özünden kopardığı ve dinî değerlerin başkalaşmasına yol açtığı, böylece hac ve umrenin dinî bir gereklilik hedefinden çok turistik gezi amacına dönüştüğü belirtilmektedir.⁵¹ Hac ve umre ibadetleri bu görünümüyle “din turizmi” statüsüne indirgenerek tüketim kültürüne entegre edilmiştir.⁵²

Umre, hac, kutsal yerleri ziyaret vb. VİP organizasyonlar, buralara katılım sağlayan orta-üst sınıf dindar kesimlerin geleneksel olandan ziyade postmodernizme eklenme olarak okunabilecek dinî hayat tarzını resmetmektedir. Orta-üst sınıf dindar kesimin içinde bulunduğu bu durumun temel sebeplerinden biri, dindar çevrelerin postmodernist hayatın nimetlerinden yararlanırken eski (geleneksel/klasik) söylemlerini zihinsel bir eleştiriye tabi tutmaması olarak gösterilmektedir.⁵³

1.2. Türkiye’de İslâmî Tatil Konsepti

Turizm-din ilişkisinin somut bir şekilde ortaya çıktığı bir diğer boyut, İslâmî tatillerdir. Denilebilir ki İslâmî tatil olgusunda temel faktör ve gerekçe dindir. Nitekim İslâmî tatil, İslâmî esas, kural ve öğretiler temelinde açıklanmaktadır. Yine aynı şekilde İslâmî çerçevede (görece) Müslüman çevrelere hizmet verildiği iddia edilmekte ve hizmetin arz-talep ilişkisi neredeyse tamamen bu perspektife dayandırılmaktadır. Ayrıca bu işletmelerde

⁴⁷ Ali Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (Aralık 2019), 130-132.

⁴⁸ Mehmet Görmez, “Diyaret İşleri Başkanı Mehmet Görmez’den Uyarı”, *Beyazgündem* (12 Ocak 2021).

⁴⁹ Söz konusu eleştiriler için bk. Pişkin, “Tüketim Toplumu’nda Din ve Dini Değerler”, 144-149; Görmez, “Diyaret İşleri Başkanı Mehmet Görmez’den Uyarı”.

⁵⁰ Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 91.

⁵¹ Koç, “Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi”, 157.

⁵² Esra Öztürk, *Tüketim Kültüründe Müslümanların İtikadî ve Ahlâkî Problemleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56.

⁵³ Erol Sungur, “Postmodern Tüketim ve Dindarın Seçkinlik (Elitlik) Göstergeleri”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 1291.

alınan/verilen hizmet, yani arz ve talep, dinî perspektif zemininde anlam kazanmaktadır. Nitekim turizme ilişkin hizmetlerini büyük ölçüde İslâmî öğreti ve ilkelere göre şekillendirdiği iddia edilen İslâmî turizm⁵⁴ işletmelerini diğerlerinden ayırt eden en karakteristik özellik din konseptli olmasıdır. Bu anlamda İslâmî tatil, turistik profil, davranış, beklenti, eğilim, sunuş ve eğlence anlayışı bakımından diğer turizm alanlarından farklılaşmaktadır. Bu farklı nitelikleri dolayısıyla İslâmî tatil, turizm-din ilişkisinin postmodern görünümünün bir boyutunu resmetme imkânı sunmaktadır.

1.2.1. İslâmî Tatilin Gelişimi

İslâmî tatilin gelişimi bağlamında İslâmî tatil konseptinin nasıl ortaya çıktığı ve bunun ortaya çıkmasında hangi etken(ler)in rol oynadığına dair kısa ve öz bir çerçeve çizmek gerekmektedir. Postmodern dönem öncesinde Türkiye’de tatilin, genel anlamda varlıklı, şehirli, kısmen (görece) seküler (Batılı) yaşam şartlarına sahip çevrelerce daha çok benimsendiği, “dindar çevrelerin yaşamında ise olumsuz bir imaja sahip olduğu”⁵⁵ ve bu nedenle de dindar kesimlerde tatil olgusuna genel anlamda eleştirel bir tavırla yaklaşıldığı söylenebilir.⁵⁶ Nitekim bu süreçte genel olarak tatil, dinî ve kültürel değerleri deforme edici (bozucu) ve yozlaştırıcı boyutuyla öne çıkartılmış ve değerlendirilmiş, bu nedenle de tatil, uzun zaman boyunca dindar çevrenin bir kısmı tarafından bir ihtiyaç olarak görülmemiştir.⁵⁷ Ancak postmodern dönemle birlikte Türkiye’de dindar çevrelerin eğitim ve gelir seviyesinin artması ve değişen ve farklılaşan ihtiyaçların bir sonucu olarak postmodern dönemin şartlarına uyum sağlama imkânı sağlayabilecek içerikler barındıran yeni bir (İslâmî) turizm konsepti ortaya çıkmıştır. Nitekim ihtiyaç veya talebin belirdiği her alanda veya konuda arz-talep dengesinin kurulması adına bir mal veya hizmet arzının sunulması postmodern dönemin kapitalist ekonomik anlayışının bir gereğidir.⁵⁸ Böylece tatil, (görece) İslâmî argümanların ve düzenlemelerin görünür hale geldiği bir turizm pazarı olarak Müslüman tüketicilere “steril bir alan” iddiasıyla arz edilmiştir.⁵⁹

Postmodern dönemle birlikte ortaya çıkan İslâmî konseptli turizmin toplumsal alanında sosyolojik olarak önemli değişim ve dönüşümler ortaya çıkmıştır. Denilebilir ki bu süreçle birlikte artık turizm, (görece) salt zengin ve seçkin çevrelerin değil, aynı zamanda kendine özgü bir takım dinî konseptlerle birlikte (görece) varlıklı veya orta sınıf sivil toplum ve bu yapıdaki dindar çevrelerin⁶⁰ bir kısmının eklemlendiği bir yaşam alanı haline

⁵⁴ Kadir H. Din, “Islam and Tourism: Patterns, Issues, and Options”, *Annals of Tourism Research* 16/4 (1989), 552.

⁵⁵ Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, 128.

⁵⁶ Levent Yılmaz – Mehmet Emre Güler, “Türkiye’de Muhafazakâr Değerler Bağlamında Turizm ve Tatil Algısındaki Değişme”, *Uluslararası Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 18.

⁵⁷ Yılmaz – Güler, “Türkiye’de Muhafazakâr Değerler Bağlamında Turizm ve Tatil Algısındaki Değişme”, 18.

⁵⁸ Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, 129.

⁵⁹ Hasan Hüseyin Aygül – Özgür Öztürk, “Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü”, *Moment Dergisi* 3/1 (Haziran 2016), 199-203.

⁶⁰ İslâmî otellerde tatil yapanlara öncülük edenler “İslamcı sosyete” olarak nitelendirilmektedir. bk. Vejdi Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 205.

dönüşmeye başlamıştır. Konuya Mardin'in⁶¹ “merkez-çevre”⁶² kavramları çerçevesinde bakacak olursak denilebilir ki, postmodern öncesi dönemde genel anlamda turizm, özel anlamda da tatil olgusu, gelir düzeyi yüksek, seçkin ve (görece) daha çok seküler hayat tarzına sahip kişilerle (merkezle) özdeşleşmişken, postmodern dönemle birlikte artık ekonomik olarak orta düzey sivil toplumu ve dindar çevreyi de kapsayacak bir alan haline dönüşmüştür. Bilici'ye göre de İslâmî tatil konseptler, kamusal/toplumsal olarak bir merkez-çevre gerilim alanını ifade etmektedir.⁶³

Postmodern dönemde toplumların dinsel tutum veya davranışları, (tüketim eğilimine bağlı olarak) turizm alanında önemli değişimler yaşanmasında etkili olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Buna bağlı olarak dindar çevrelerin tutum, davranış, tüketim tercih ve alışkanlığı turizmde önemli bir değişime yol açmıştır. Artık İslâmî/helal/muhafazakâr/tesettürlü tatil, tatil köyü, deniz, havuz, otel, vb. kavramsallaştırmalar, Türkiye toplumunun ve dindar kesimlerin terminolojisine girmiştir. Böylece tatil sektörü, dinî motiflerin eklenmesi suretiyle toplumsal meşruiyet zemini genişlemiş gözükmektedir. Turizm terminolojisinde dinî kavramsallaştırmalara gidilmesi ve turizm hizmetinin dinî hassasiyet çerçevesinde sunulmaya çalışılması ve pazarlanması, dinî açıdan turizmde önemli değişimler olduğunu göstermektedir. Dinî açıdan ortaya koyduğu yaklaşım ve gerçekleştirdiği konsept değişimiyle birlikte turizm, böylece dindar çevrelerin de ilgi alanına hitap etme imkânına kavuşmuştur. Dindar çevreler, dinlenme, rahatlama, eğlenme, yeni yerler keşfetme vb. amaçlarla turizme katılma veya tatile gitme ihtiyacı duymuşlardır. Ancak dindar çevrelerin bir kısmı bu ihtiyacı zamanla bir temel gereklilik gibi algılamaya başlamıştır. Öyle ki, mevut konjonktürde, genel anlamda orta ve üst sınıf dindar kesimlerin bir kısmında İslâmî tatil, hayatın önemli bir ihtiyacı, hatta vazgeçilmez bir parçası olarak algılandığı görülebilmektedir. Daha önce İslâm'ın akrabalık bağlarının güçlü tutulması, akrabaların ziyaret edilmesi, gözetilmesi vb. sıra-i rahim emrini gerçekleştirmek için geleneksel olarak tatillerini memlekete gitmek suretiyle gidermeye çalışan dindar kesimin tatil perspektifi değişime uğramış ve postmodern süreçte artık, memleket veya akraba ziyaretleri yerine otel tatillerini veya tatil köylerini tercih edenlerin sayısında artışlar yaşanmıştır. Dindar kesimlerin gündelik hayat perspektifinde meydana gelen bu değişim, onların hayata bakışının ve tüketim toplumuna uyum sağlama çabasının bir sonucu olmakta ve geleneksel boş zaman değerlendirme biçimlerinin farklılaşmasını göstermektedir.⁶⁴ Böylece din ve boş zaman arasında kurulan dengede, esnek ve bireysel gereksinimlere dönük isteğin dinamik tutulduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵

⁶¹ bk. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, der. Mümtaz'er Türköne – Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990).

⁶² Bu kavramsallaştırmada merkezden; varlıklı ve seçkin kişiler, çevreden ise orta halli ve sivil toplum kastedilmektedir.

⁶³ Mücahit Bilici, “İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 235.

⁶⁴ Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye'de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, 129; Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği* (İstanbul: Ark Kitapları, 2011).

⁶⁵ Didem Gazneli – Nilgün Sofuoğlu Kılıç, “Din Eksenli Tüketimin Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 206.

Bu noktada Okumuş’un kavramsallaştırdığı anlamda İslâmî bir “boş zaman fıkhı”ndan⁶⁶ bahsedilebilir.

İslâmî turizm alanında ortaya çıkan postmodernist görünüm, 2002 ve sonrası dönemin Türkiye’deki siyasal değişimin bir yansıması olarak da okunabilir. Nitekim bir toplumsal alanda ortaya çıkan değişim, diğer toplumsal alan(lar)ı etkileyebilmektedir. Öyle ki bu değişim Türkiye’nin toplumsal alanları içinde son derece önemli ve etkili bir alan olan siyasette gerçekleşmişse, diğer toplumsal alanların bundan etkilenmemesi zor gibi görünmektedir. 2002 ve sonrasında siyasal anlamda ortaya çıkan siyasî ve toplumsal değişimin koduna bağlı olarak turizm alanlarında da önemli farklılaşma, çeşitlenme ve değişimler gerçekleşmiştir.⁶⁷ Bu kapsamda bu süreçte genel anlamda turizmde özelde de tatil sektöründe dinî kavramsallaştırmalardan helal gıda ve malzemelerine kadar birçok din (İslâm) perspektifli yapılanmanın ortaya çıktığı görülmektedir.⁶⁸ Örneğin; “helal” veya “İslâmî” ad altında konaklama (otel veya tatil), gıda, giyim, kozmetik, finans sektörü, lojistik gibi geniş hizmet alanlarını kapsayan bir piyasa gözlemlenmektedir. Bu sektörler, çeşitli tüketim ürünleri ve kalıplarını “helal” ya da “İslâmî” olarak etiketleyerek piyasaya sürmektedir.⁶⁹ Böylece İslâmî tüketici kültürü, bir kimlik oluşumu yaratarak postmodern Müslüman imajının üretimi sağlamaktadır.⁷⁰ Artık yeni tüketici kimlikte muhafazakâr tüketiciler, ahlâkî prensiplerden daha çok estetik ve imaj çıkarları tarafından yönlendirilmektedir. Yeni kimlikle muhafazakâr bireylere tüketim endekli gündelik bir yaşam sunulmakta ve böylece din veya dinî değerler “tüketilebilir bir meta” haline dönüşmektedir.⁷¹ Burada dinin tüketilmesinden kastedilen şey, dinin bütünüyle ortadan kalkması, etkisini ve görünümünü tamamen kaybetmesi değil, tüketim kültürünün belirleyiciliği karşısında dinin veya dinî değerlerin aşındırılması ve bireylerin inanç dünyasında değer kaybına uğramasıdır.⁷² Nitekim tüketim arttıkça yapay ihtiyaçlar yaratılmakta, İslâmî değerler ikame değeri kazanmakta ve metalaşabilmektedir.⁷³

⁶⁶ Ejder Okumuş, *Boş Zamanlar Kitabı* (İstanbul: Akis Kitap, 2013), 161-162.

⁶⁷ Helal/muhafazakâr tatil konseptleri genel anlamda önceki döneme göre şu farklılıkları barındırmaktadır: Kadın-erkek ayrı havuz, spa ve plajlar bulunması, havuz ve denizde haşema ve diz altı şort gibi kıyafet zorunluluğu bulunması, otellerde ezanın duyurulması ve otel içinde mescit olması Cuma vb. namazların cemaatle kılınması, tüketilen tüm gıdaların helal gıda sertifikasyonuna tabi tutulması, yaşam alanlarında (görece) uygun olmayan kıyafetler için uyarılarda bulunulması, odalarda seccade ve kible işaretinin bulunması vb. değişimler gözlemlenmektedir.

⁶⁸ Helal/İslâmî/muhafazakâr/tesettür otel kavramsallaştırmaları, otellerde kullanılan veya tüketilen ürün ve gıdaların helal sertifikasyonuna sahip olması, İslâmî turizme bağlı olarak muhafazakâr deniz veya havuz tesettür giyimlerin piyasalaştırılması vb. yapılanmalar örnek olarak gösterilebilir.

⁶⁹ İlgar Seyidov, “Tüketicilerin Davranışlarında Şekillendirici Bir Faktör Olarak İslami Bağlılık”, *Seçuk İletişim* 9/1 (Ağustos 2015), 391-392.

⁷⁰ Nabil Echchaibi, “Mecca Cola and Burqinis: Muslim Consumption and Religious Identities”, *Religion, Media and Culture: A Reader*, ed. Lynch Gordon – Jolyon Michell (New York: Routledge, 2011), 2.

⁷¹ Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, 118.

⁷² İhsan Çapcıoğlu, “Küreselleşme, Kültür ve Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 171.

⁷³ Mûcahit Pişkin, “Tüketim Toplumu’nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (Aralık 2016), 139-141.

İslâmî tatilin gelişimi, postmodern dönemde genel olarak toplumun özel olarak muhafazakâr kesimin gündelik yaşamında etkili ve dönüştürücü bir işlev gören tüketim eğilimiyle ilişkili olduğu görülebilmektedir. Nitekim İslâmî tatil, postmodern dönemin tüketim toplumuyla entegrasyonun bir parçası olarak gelişim göstermektedir. Bu çerçevede İslâmî tatil, postmodernist tüketimin belirleyici özellikleriyle ortaya çıktığı bir görünüm sunmaktadır. Söz konusu otellerin genel olarak müşterilerine lüks (beş yıldızlı) statüde her şey dahil (her zaman her şey sınırsızca tüketilebilir) konseptiyle hizmet sunduğu göz önünde bulundurulduğunda bir anlamda postmodern tüketim anlayışın şekillendirdiği bir tatil formu ortaya çıkmaktadır. Tüketimin belirleyici bir konumda olduğu bu postmodernist form, salt dinin veya dinî değerlerin değil, aynı zamanda olabildiğince “her şeyi” tüket mantığı çerçevesinde her türlü değer, sembol ve kavramın tüketimine dayanmaktadır. Tüketim odaklı bu postmodern anlayışta toplum için önerilen sorunsuz ve makul (ideal) birey, her geçen güç ihtiyaçları artan ve buna bağlı olarak olabildiğince, sınırsızca ve bencilce daha fazlasını tüketendir. Böylelikle artık bireyin hayatında ihtiyaca denk düşen bir nesnenin tüketilmesinden ziyade bizzat tüketimin kendisi bir ihtiyaç haline dönüşmekte; bu durumda tüketilen şey bireye bir ihtiyaç hissi yaratmaktan çok ona yüklenen anlamla ilişkilendirilerek tüketime sunulduğu için, birey onu ihtiyacı olmasa da satın alabilmekte ve onunla kimlik kazanabilmektedir.⁷⁴ Her istediğini tüketme imkânı sağlayan imaj ve gösterişe dayalı bu tüketim eğilimi bireyin zihninde, “tüket ve mutlu ol” ve “tükettikçe varsın, farklısın ve fark edilebilirsin” algısını oluşturmaktadır. Bu perspektifte insanın kendini tüketerek fark ettiği, tükettikleri üzerinden kendini ifade edebildiği ve tükettikleriyle başkalarının gözündeki değer kazandığı algısı bulunmaktadır.⁷⁵ Hiç şüphesiz bu perspektif, “gösterişçi tüketim (conspicuous consumption)”⁷⁶, “gösteri toplumu (society of the spectacle)”⁷⁷, “gösterişçi dindarlık (hypocritical religiosity)”⁷⁸, “dinî yabancılaşma (religious alienation)”⁷⁹, “çağdaş yabancılaşma (contemporary alienation)”⁸⁰ vb. kavramsallaştırmaların arka planında yatan algıyı göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan bu perspektif, gündelik yaşamda toplumsal dayanışmayı sağlayamadığı gibi kişiselleşmeyi ve yalnızlaşmayı da belirginleştirmektedir.⁸¹ Bu da toplumsal anlamda çözülmeyi beraberinde getirmektedir.

Orta ve üst sınıf dindar çevrelerin dinlenme ve tatil ihtiyacını karşılamaya dönük bir toplumsal alan sunma girişimi ve bu yönüyle postmodernizme eklenmenin bir biçimi

⁷⁴ Olkan Senemoğlu, “Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *İnsan ve İnsan* 4/12 (Nisan 2017), 83.

⁷⁵ Pişkin, “Tüketim Toplumu’nda Din ve Dini Değerler”, 139.

⁷⁶ “Gösterişçi tüketim” için bk. Thorstein Veblen, *Aylak Sınıf*, çev. İnci User (İstanbul: Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Matbaası, 1995), 50.

⁷⁷ “Gösteri toplumu” kavramı için bk. Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

⁷⁸ Gösterişçi Dindarlık algıları için bk. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Ark Kitapları, 2. Basım, 2005).

⁷⁹ Dinî yabancılaşma algıları için bk. Bekir Koç, “Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi: Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/13 (Haziran 2019).

⁸⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 243-252.

⁸¹ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 101-103.

olarak değerlendirilebilecek İslâmî tatil, söz konusu perspektifle postmodern dönemde ortaya çıkan yeni bir turizm konsept türü olarak⁸² özellikle 1990’lı yıllardan sonra genel anlamda çeşitli Müslüman coğrafyalarda özel anlamda Türkiye’de önemli bir atılım gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de 2002 yılı itibariyle İslâmî konseptte hizmet veren işletme sayısı 5 iken, 2015 yılı itibariyle bu sayı 207’ye yükselmiştir.⁸³ Bu da Türkiye’de İslâmî tatil konseptinde giderek artan bir ihtiyaç ve talep eğiliminin bir göstergesidir. Bu talep ise, 2002 sonrası muhafazakâr çevrelerin ekonomik refah ve sosyal statü göstergesi olarak lüks (postmodern) tüketim eğiliminin artmasının bir sonucudur.⁸⁴ İslâmî otel, muhafazakâr orta sınıfın billurlaşmasında filtre fonksiyonu görerek statü yaratmaya olanak tanıyan yeni bir kamusal mekân olarak İslâmî kimliğin Türkiye toplumundaki dönüşüm rotasına dönük göstergeler sunmaktadır.⁸⁵ Bu anlamda İslâmî otel, İslâmî çevrenin tüketim talep ve pratiklerinin görünürlük ve bir anlamda kamusalılık kazandığı bir eşik olarak görülmektedir.⁸⁶

1.2.2. İslâmî Tatilin Postmodern Görünümü

Postmodern dönemde genel anlamda turizmde, özel anlamda tatil sektöründe dindar kesimin görünür hale gelmesi, bu alanlara ilişkin önemli değişim ve dönüşümlerin ortaya çıkmasında etken bir faktör olmuştur. İslâmî konseptli turizm veya tatil, bu temel faktör (özne) çerçevesinde yeni turistik dinî toplumsal/kamusal alanların ortaya çıkmasını sağlamıştır. İslâmî tatil konseptinin yaygınlaşmasıyla birlikte, dindar çevrelerin arz-talep ve ihtiyaçlarına dönük olarak turizmde önemli farklılaşma ve çeşitlenmeler ortaya çıkmıştır. Bu farklılaşma ve çeşitlenmeler, önceki dönemin turistik anlayış, uygulama ve politikalarına ek olarak, Türk toplumunun dinî yapısını dikkate alan orta seviyede ekonomik şartlara haiz dindar bireylerin de görünürlüğünü yansıtan bir karakteristik turizm (tatil) perspektifinin gelişimini sağlamıştır. Bu da dinî tutum, davranış ve gerekliliğin turizme olan etkisini ortaya koymaktadır. Nitekim Türkiye’deki toplumsal dinî hayatın postmodernist ve küresel yapılanmanın bir sonucu olarak turizm alanları, farklılaşarak değişime uğramıştır. Türkiye toplumsal hayatının özellikle dindar çevreler açısından turizm sahasında yeni bir düzenlemeyle ortaya çıkan bu yapılanmanın en görünen resmi ise, İslâmî tatillerdir.

Postmodern dönemle birlikte ortaya çıkmaya başlayan İslâmî turizm biçimi; “helal tatil/otel”, “muhafazakâr tatil/otel”, “alkolsüz tatil/otel”, “tesettürlü tatil/otel”, “İslâmî tatil/otel”, “ailelere özel tatil/otel”, “alternatif tatil/otel”, “Müslüman dostu turizm”⁸⁷ vb. farklı isimlendirmelerle ifade edilmektedir. Bundan sonra turizm sektöründe İslâmî olan-

⁸² Aydın’ın Didim ilçesinde Caprice Otel, Antalya’nın Alanya ilçesinde Wome Deluxe Hotel, Bera Hotel, Adin Beach Hotel, Adenya Resort Hotel, Modern Saraylar Hotel, Antalya’nın Kumluca ilçesinde Şah inn Paradise Tatil Köyü, Yalova’da Rizom Tatil Köyü ve İhlas Armutlu Tatil Köyü bunlardan bazılarıdır.

⁸³ Akbaba – Çavuşoğlu, “Helal Otel Kavramı”, 50.

⁸⁴ Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, 122.

⁸⁵ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 236.

⁸⁶ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 221.

⁸⁷ “Müslüman dostu turizm” kavramı için bk. Hatem El-Gohary, “Halal Tourism, Is It Really Halal”, *Tourism Management Perspectives* 19/B (July 2016), 127.

olmayan, helal olan-olmayan, muhafazakâr olan-olmayan otel, tatil, tatil köyü, kaplıca/termal vb. kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu turistik alanlara “İslâmî” isim verilerek postmodern turistik alanlara eklenme imkânı tanınmıştır. Bu noktada İslâmî olan/olmayan turistik tatil veya etkinliklere katılan bireyler için iki farklı turistik tip kavramsallaştırmasından bahsedilebilir. Bu noktada kategorik olarak İslâmî turizm ve seküler turizm, İslâmî turist⁸⁸ ve seküler turist şeklinde bir sınıflandırma yapılabilir. Nitekim Blackwell, dinî turizm bağlamında kutsal yerleri ziyaret edenleri, dinî turist ve seküler turist şeklinde kategorize etmiştir.⁸⁹ İslâmî tatilin seküler-dindar sınıflandırması, bu tatillere giden kişilerden ziyade İslâmî tatil özelindeki yapısal değişim ve ayrıştırma temelinde dışardan bakıldığında ortaya çıkabilecek görünümün bir yansıması olarak ifade edilebilir. Ancak bu sınıflandırmanın, Türkiye toplumunda ayrıştırmayı daha fazla belirginleştirebileceği ve İslâmî tatillere seküler kesimin de katılabilmesi gerekeceğiyle eleştirileceği muhtemeldir. İslâmî turizm/tatil yapısının Türkiye’de toplumunu turistik açıdan farklılaştırmada ve ayrıştırmada işlevsel bir rol üstendiği anlaşılmaktadır.

İslâmî turizm sektörü, dinî hayatın postmodernist turistik yapıda şekillenmesine ve turizme bağlı yeni dindarlık tipinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Turizm/tatil alanlarında değişerek postmodernist bir görünüm kazanan dindar kesimler, böylece küresel ve kapitalist sisteme ve tüketim toplumuna entegre olmada mesafe almıştır. Ancak bu turistik entegrasyona İslâmî değer, kavram, sembol ve motifleri taşımayı da ihmal etmedikleri görülmektedir. Nitekim tatil/turizm sektöründe dinî görünümü arttıracak (dinî hayatı ve dindar kesimleri içine alacak) şekilde birçok yeni düzenlemenin hayata geçirildiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede İslâmî konseptli tatil anlayışı, konaklama, yeme-içme, aktivite ve eğlence alanları dinî görünüm çerçevesinde biçimlenmiştir. Bunlar; İslâmî konseptli konaklama (odalarda Kur’an-ı Kerim ve seccade bulundurulması, namaz için kible işaretinin konulması, TV kanallarına yönelik dinî yayınlar, helal temizlik malzemeleri bulundurulması vb.), alkolsüz/içkisiz sosyal alanlar, erkek ve kadın ayrı yaşam, etkinlik, deniz, plaj, fitness, spa, havuz ve ibadet alanları, deniz ve havuzda (bayanlar için haşema ve erkekler için diz altı şort gibi) dinî görünümlü kıyafet standartları, tüm yiyecek ve içeceklerde helal sertifikasyonu, İslâmî figür veya sembollerin öne çıkarıldığı yetişkin ve çocuk müzik ve eğlence program veya etkinlikleri, ramazan ayına özel yemek menü ve saatleri, ramazan ayına özel program ve aktiviteler, personel seçimi ve işletme personelinin giyimi, müşteriye karşılarken ve ağırlarken personelin kullandığı dil gibi birçok alan ve yaklaşımda beliren dinî motifler görülebilmektedir.⁹⁰ Bütün bunlar, turizm-din ilişkisinde tatil bağlamında dinin toplumsal/kamusal görünürlüğü göstermesi açısından önem taşımaktadır.

⁸⁸ İlgili literatürde “İslâmî turist” yerine “mütedeyyin turist” kavramsallaştırmasını kullanan araştırmalar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Ömer Akgün Tekin, “İslami Turizm: Dünya’daki ve Türkiye’deki Genel Durum Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (Ocak 2014), 755.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Ruth Blackwell, “Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events”, *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, ed. Razaq Raj - Nigel D. Morpeth (UK-USA: CAB International, 2007), 39.

⁹⁰ Tekin, “İslami Turizm: Dünya’daki ve Türkiye’deki Genel Durum Üzerine Bir İnceleme”, 756-757.

Dindar çevrelerin sosyalleşme, dinlenme, tatil ve yeni yerler keşfetme arzusunu karşılama iddiasıyla ortaya çıkan İslâmî turizm, postmodern dönemin önemli toplumsal alanlarından biri haline gelme yolunda ilerlemektedir. Pratiksel, biçimsel, davranışsal, araç-gereçsel vb. yönden din motifli görünümüyle dikkat çeken İslâmî tatil konsepti, dindar çevrenin gereksinim duyduğu tatil hizmetini beklentiler çerçevesinde sunmaya çalıştığı iddiası dindar çevrelerin ilgisini çekmeyi hedeflemektedir. Turizmde dindar çevrelerin istek ve ihtiyaçları doğrultusunda özellikle inanç ve mahremiyete duyarlı bir sistem içerisinde hizmet sunma iddiası, dindar kesimleri postmodern turist olarak toplumsal/kamusal alana dahil etme girişimidir. Bunun yanı sıra orta ve üst sınıf dindar çevreler, gündelik hayatına eklenen yeni toplumsal/kamusal yaşam alanlarıyla birlikte genel anlamda Türkiye’de sosyolojik olarak daha geniş bir yaşamsal ortam elde etmiş gibi gözükmektedir.

İslâmî tatiller, her ne kadar “İslâm, helal, tesettür, muhafazakâr” vb. “İslâmî” olan kavramlarla dindar kesim için meşru ve cezbedici bir turistik alan görüntüsü verse de postmodern dönemin lüks, imaj, haz ve tüketim imkân ve perspektifini barındırarak önemli bir paradoksa işaret etmektedir. Söz konusu alanlarda İslâmî ahlak sınırları içinde eğlence, başka bir (seküler) dünyaya ait bir cazibe ile yan yana sunulmakta ve dünyevi zevklerle yan yana getirilmektedir.⁹¹ Bu durum, Haenni’nin ifade ettiği şekilde, plajı günahla özdeşleştiren geleneksel İslâmî düşünceyi yok sayan “zevklerin İslâmlaştırılması”⁹² kavramıyla anamlandırılabilir. Neticede postmodern öncesi İslâm ile yan yana gelmesi düşünülemeyen olgular/kavramlar, semboller ve söylemler, birlikte (yan yana) kullanılarak kuralsız ve disiplinsiz mezleliği (karışımı) ve akışkanlığı savunan ve heterotopik⁹³ dünyalar yaratan postmodernitenin rengine bürünmektedir.⁹⁴ Bu da İslâm’ın elektik entelektüel kurgular içerisinde silikleşmesine yol açmaktadır.⁹⁵

İslâmî tatil, muhafazakâr orta kesimin toplumsal/kamusal yaşamında bir “modern statü” göstergesi olarak yer edinmeye başladığı gözlemlenmektedir. 1970-80’li yıllarda ekonomik anlamda kamusal ve toplumsal görünümü ve gelir seviyesi artmaya başlayan İslâmî orta sınıfların “yeni statü” göstergesi olarak İslâmî oteller, geç kalınmış da olsa bir muasır medeniyet seviyesini yakalama çabası olarak kodlanmaktadır.⁹⁶ Bu kodlama, Türkiye’de çağdaş Cumhuriyet elitinin sahip olduğu ancak muhafazakâr çevrenin sahip olmadığı yeni bir alana yönelik “aradaki farkı kapatma” şeklinde nitelendirilebilecek bir perspektifi göstermektedir.⁹⁷ Muhafazakâr kesimin özgürce tatil yapma söylemi, “ötekisi”

⁹¹ Uğur Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, *Cultural Changes in the Turkic World*, ed. Filiz Kırıl vd. (Würzburg: Ergon-Verlag, 2007), 67.

⁹² Patrick Haenni, *Piyasa İslam’ı (İslam Suretinde Neoliberalizm)*, çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011), 84.

⁹³ “Heterotopia” kavramı, birlikteliği olanaksız olan çok sayıda yaşam tarzının bir mekânda bir araya gelmesi anlamında kullanılmaktadır (David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 64.

⁹⁴ Erol Sungur, “Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2014), 152-153.

⁹⁵ Haenni, *Piyasa İslam’ı*, 35.

⁹⁶ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 226.

⁹⁷ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 226.

tarafından “gerici”, “yobaz”, “gelenekçi” vb. tanımlamalarına karşı gösterdiği direnci anlatmaktadır.⁹⁸ Öte yandan muhafazakâr çevrenin postmodern tatil piyasasına eklemeleri, “öteki” ile girdikleri etkileşim dolayısıyla melez kurum ve kimler oluşturmaktadır.⁹⁹ Ancak bu eklemeler, İslâmî kimliğe bir süreklilik olanağı sağlamaktadır.¹⁰⁰

İslâmî tatil, son dönemde İslâm’ın kazandığı kamusal/toplumsal görünürlüğün yeni biçimlerinin bir parçasıdır. İslâmî tatil vb. postmodern İslâmî şekil, eğilim veya görünüm-ler, sadece İslâmcılığın sosyal imajını ve oluşumunu yeni formlarla dönüştürmekle kalmakta, aynı zamanda tüketim değerleri ve yeni kültürel pratiklerine alıştıkça dindar bireyler arasında yeni bir dinamiği ve cinsiyet çatışmasını getirerek İslâmî bireyleri şekillendirmektedir. Bu da dindar bireylerde yaşam tarzları üzerinden postmodernitenin bir şekilde kendini korumasına yardımcı olan bir işlevle ortaya çıkmakta ve postmodern yaşamda görünür veya var olmanın ve postmodern yaşama entegre olmanın bir ögesi haline gelmektedir.¹⁰¹ Bu nedenle İslâmî tatil, tüketim ve birey yönelimli dindarlıklarla seküler dünya görüşünün sembollerinin aynı alanı rahatlıkla paylaşabildiğini göstermektedir.¹⁰² Zaten postmodern tüketim kültüründe var olabilmek imaj, gösterge ve semboller üzerinden gerçekleşmektedir.¹⁰³ Son tahlilde ortaya çıkan şey, postmodern tüketimin bir işlevi olarak İslâmî öznellik, düşünce ve deneyimin imkânıdır.¹⁰⁴

İslâmî konseptli otel/tatil işletmeleri/mekânları diğer otel/tatil konseptleriyle karşılaştırıldığında dinî görünümün yanı sıra ücret dengesizliği (ödenen ücrette farklılaşma) de göze çarpmaktadır. Önemli ve büyük imkânlar taşıdığı için giderek daha fazla yaygınlaşacağı veya gelişeceği düşünülen¹⁰⁵ İslâmî tatil konseptinin diğerlerine göre daha yüksek ücretli olması,¹⁰⁶ önemli ve problematik bir konu olarak ortada durmaktadır. Bunlar, müşterilerine genel fiyat ortalamasının ve diğer klasik tatillerin oldukça üstünde bir ücretlendirmeye hizmet vermektedir.¹⁰⁷ Bu perspektifteki tatillerin ciddi fiyat dengesizliği, bir taraftan din sömürüsü/istismarını diğer taraftan dinî araçsallaştırmayı gündeme getirmektedir. Nitekim din istismarı, dinî kavram, sembol veya değerler vasıtasıyla dinî hassasiyeti olan bireylerin niyetini kötüye kullanmak suretiyle maddi veya manevi kazançlar

⁹⁸ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 226-227.

⁹⁹ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 236.

¹⁰⁰ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 217.

¹⁰¹ Abdullah Özbek, “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/3 (Aralık 2017), 271.

¹⁰² Haenni, *Piyasa İslam’ı*, 36.

¹⁰³ Sungur, “Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği”, 161.

¹⁰⁴ Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, 68.

¹⁰⁵ Mohd Rizal Razalli vd., “Developing a Model for Islamic Hotels: Evaluating Opportunities and Challenges”, *International Conference on Knowledge, Culture and Society 2012 (ICKCS 2012)* (Jeju Island, South Korea: 29-30 June 2012), 94; Hasret Poyraz – Kutay Oktay, “Helâl Konseptli Otellerde Tutundurma Stratejilerine Yönelik Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Bahar 2017), 109.

¹⁰⁶ Muhafazakâr tüketicilerin İslâmî turizme bakışını ele alan 2018’de yapılan bir nitel araştırmada katılımcıların İslâmî otellerin pahalı olduğu konusunda fikir birliği içerisinde olduğu belirtilmiştir (Nil Esra Dal – Gülnihal Topay, “Muhafazakâr Tüketicilerin Helâl Turizme Bakışı”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Aralık 2018), 277); benzer sonuçlara ulaşan diğer bir nitel araştırma için bakınız; Yeşiltaş vd., “Otel Seçiminde Dini Hayat Tarzlarının Etkisi”, 213.

¹⁰⁷ Poyraz – Oktay, “Helâl Konseptli Otellerde Tutundurma Stratejilerine Yönelik Bir Değerlendirme”, 104.

sağlamak, kendi menfaati için bir nevi dini aracı kılmaktır. İslâmî otellerin bir taraftan “İslâmî” tatil iddiası, diğer taraftan aynı (beş yıldız ve her şey dahil) statüde hizmet veren İslâmî olmayan tatillere göre yüksek ücretle hizmet vermesi, İslâm dininin yasakladığı adaletsizliğin ve israfın göz ardı edildiğini ve bu anlamda dinin bundan olumsuz etkilediğini göstermektedir. Bu durumdan özellikle zekât, sadaka ve infak gibi paylaşımı ve dayanışmayı amaçlayan dinî emir ve tavsiyeler olumsuz etkilenebilmektedir. Diğer taraftan bu ücret dengesizliği, kapitalist küresel sistemin de bir anlamda Türkiye girdisi (formu) olarak görülebilir. Dindar kesimlere hizmeti amaçlayan tatilin diğer tatillere oranla ücretlerinin daha yüksek olması, İslâmî ilke veya prensiplere aykırı olarak zengin dindar-fakir dindar ayrımını derinleştirmektedir.

Esasen İslâmî tatil türü gelişmeler, bir anlamda postmodern sürecin dinsel ve seküler karşıtlığını birlikte sürdürebilme eğiliminin bir işareti olarak durmaktadır. Nitekim söz konusu turizm alanları, Türkiye’deki İslâmî kesimleri kapitalist küresel sisteme eklemlenmenin bir göstergesi olmaktadır. Ancak bu konu, Türkiye’de farklı yaklaşım veya anlayışlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu noktada farklı iki yaklaşımın öne çıktığı görülebilmektedir. Birincisi; Türkiye’deki orta sınıf dindar kesimlerin bir kısmı İslâmî tatil olarak nitelendirilen tatil tercihinin bir hak olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, İslâmî tatili, yeni yerler görme ve kültürel anlamda katkı sağlayıcı bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Ayrıca Müslümanların İslâmî tatil vb. dünya nimetlerinden uzak durmasının, Müslümanları kötü koşullarda yaşamaya mahkûm etmek ve seküler kesimlere alan açmak anlamına geldiği belirtilmektedir.¹⁰⁸ Bu nedenle dindar kesimlerin seküler kesime karşı “her yerde varız” ve “Müslüman her şeyin en iyisine layıktır”¹⁰⁹ düşüncesiyle örnek teşkil etmesi gerektiği ve kendi tarzını oluşturmak suretiyle tüm toplumsal alanlarda görünürlük kazanması gerektiği savunulmaktadır. Bu yaklaşım tarzı, dindarların toplumsal ve gündelik yaşam pratiklerinin kapitalizme eklemlenen bir İslâmî anlayışı göstermektedir. Bu da İslâmî tatil tercihinde bulunan dindar kesimleri kamusal/toplumsal ilişki/rekabet çerçevesinde öne çıkarırken, diğer taraftan İslâmî kesimin kendi içindeki gerilim, farklılaşma ve sınıfsal ayrışmalarını belirginleştirmektedir.¹¹⁰ İkinci yaklaşımda ise; İslâmî tatilin, özünde İslâm’a yabancı bir şey olduğu, modern ve kapitalist dünya sistemine eklemlenme çabasının bir ürünü olduğu ve kapitalizmi meşrulaştırmanın bir aracı olduğu, lüks ve israfı çekici kıldığı ve bu nedenle de İslâm’ın yaşam tasavvuruna ve temel ilkelerine aykırı olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır.¹¹¹ İlk yaklaşımda İslâm ile kapitalizm arasında postmodern dönemin yaşam imkânlarını benimseyen uzlaşmacı yaşam tarzı arayışları hakimken, ikinci yaklaşımda kapitalizmin ortaya çıkarabileceği seküler yaşam stiline İslâm’ın yaşam tasavvuru ve ilkelerine aykırı olduğu gerekçesine dayanmaktadır. Ancak her halükârda bu durum, Türkiye’deki dindar kesimin bir kısmının İslâm’ın yaşam tasavvuru ile kapitalist dünya sistemi arasında veya İslâmî yaşam ile postmodernist/seküler yaşam arasında açmaz ve çelişkilerle dolu bir sıkışmışlığı göstermektedir.

¹⁰⁸ Abdullah Özboilat, “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”, *Birikimdergisi* (Erişim 9 Ocak 2021).

¹⁰⁹ Kübra Küçükşen, *Dindarların Para ile İmtihanı Holding Tecrübesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 176-177.

¹¹⁰ Özboilat, “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”.

¹¹¹ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 219-220.

Postmodern dönemin İslâmî tatil konsepti; İslâm-turizm, İslâm-turistik davranış ve eğilimler, İslâm-kapitalizm, İslâm-tüketim, İslâm-postmodern toplumsal yaşam alanları veya imkânları, İslâm-lüks yaşam, İslâm-israf vb. karşılaştırmaları bir araya getirmek suretiyle dindar kesimleri bir tercihte bulunmaya yöneltmektedir. Bu noktada dindar kesimlerin üç farklı seçeneğe tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi; dindar kesimlerin kamusal/toplumsal alanlardaki artan görünürlüğüne destekleyici mahiyette yaklaşımlardır. Bu yaklaşımı savunanalar, İslâmî tatil konseptine olumlu yaklaşanlar ve bu tip turizm alanlarının yaygınlaştırılması gerektiğini düşünenlerdir. Bunlar, postmodern dönemin turistik yaşamsal şart ve imkânlarını muhafazakâr hayat tarzına eklemek suretiyle kamusal/toplumsal/turistik alanlarda görünür hale gelerek seküler kesimlerin alanlarını daraltma eğilimi taşımaktadır. Bu yaklaşım şekli, “kendimize özgü yaşantımızla her yerde varız ve başarılıyız” ifadesinde anlamını bulmaktadır.¹¹² Haenni, postmodern süreçte dindar kesimlerin bu yaklaşım tarzını, Müslümanların hem manevî hem de maddi (ticari) yönden yükselme hedefine bağlamaktadır.¹¹³ Göle ise bunu, dindar kesimlerin dindarlık-kamusallık ve Müslümanlık-modernlik arasını bulma anlamında bir arayış ve anlam dönüşümü olarak ifade etmektedir.¹¹⁴

İkincisi; İslâmî prensiplere aykırı olan postmodernist eğilimlere ve kapitalist dünya sistemine karşı durmak için İslâmî tatil olarak ifade edilen ve seküler hayat motifleri içeren postmodern çelişkilerden kurtulmak gerektiği görüşüne dayanmaktadır. Bu yaklaşımda dindar kesimlerin, şüpheli şeylerden/alanlardan uzak durması gerektiği, zühd ve takvayı önceleyen lüks ve israfı reddeden klasik (geleneksel) İslâm hayat sınırları çizgisinde devam etmesi gerektiği değerlendirilmektedir. Bu yaklaşıma göre dindar kesimlerin postmodern “tüketim” üzerinden statü, haz ve mutluluk vadeden gündelik yanılmalara aldanmaması gerektiği, bu anlamda İslâm dinine göre asıl kalıcı mutluluğun lüks ve israftan kaçınmakla elde edilebileceği belirtilmektedir. Bu anlamıyla postmodern tüketim praksi, tüketilmiş bir yansımadan başka bir şey değildir.

Üçüncüsü; dindar kesimlerin toplumsal/kamusal hayatında dinin aksayan yönlerinde postmodern dönemin gereklerine ve şartlarına göre karar vermek gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu yaklaşımda dine bir “meta” olarak yaklaşmakta¹¹⁵ ve dinin özel alana ait bir olgu olduğu, modern değerlerle dinî değerler arasında bir kopuş olduğu ve bu nedenle de dinin modernleşen gündelik hayatın dışında tutulması gerektiği belirtilmektedir.¹¹⁶ Bu noktada üçüncü yaklaşımda dine ve dinî hayata bakış perspektifi postmodern tüketim kültürü, statü ve hedonizm (hazcılık) bağlamında değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Nitekim postmodern dönemde İslâmî tatil bağlamında dinî hayat şekillerinde ve postmodern eğilimler karşısında dini konumlandırma eğilimlerinde birçok faktörün yanı sıra bir anlamda etkili olan şey, daha lüks ve daha iyi yaşama haz ve talebidir.

¹¹² Özbolat, “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”.

¹¹³ Haenni, *Piyasa İslam'ı*, 17.

¹¹⁴ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 46.

¹¹⁵ Özbolat, “Postmodern Dünyada Din”, 269.

¹¹⁶ Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 116.

Haz (tatmin olma) üzerine kurulan postmodernist gündelik yaşam tasavvuru bireyi; tercih önceliğini kendisine azami tatminleri sağlayacak olan nesnelere vermeye götürmektedir.¹¹⁷ Bu bağlamda hedonizm, tüketim kültürüyle bağlantılı olarak gündelik yaşamda artan bir görünürlük kazanmaktadır. Postmodernist (hedonistik) eğilim, insanların haz, istek ve arzularının önünü açmaya dönük imkânlar sunmakta ve böylece insanı kendisine yabancılaştırmakta ve onu imajinatif bir dünyanın içine sokmaktadır.¹¹⁸ Bu perspektifte din, küresel kültüre eklenerek geçmişte özdeşleşmiş olduğu gelenekten uzaklaşmasını ve otantikliğini yitirmektedir.¹¹⁹ Böylece küresel kültür, her türlü değer ve inancın hızlıca tüketimini sağlayarak gittikçe artan bir sekülerleşmeyi beraberinde getirmektedir.¹²⁰

İslâmî tatillerin genel anlamda her şey dahil konsepti, postmodern tüketim kültürü çerçevesinde anlamlandırılabilir. Bu tatil tipinin her şey dahil konsepti sınırsız bir şekilde “olabildiğince tüket” anlayışını göstermektedir. Ancak bu anlayış, İslâm’ın israf (savurganlık) ve dengeli (itidalli) yaşam perspektifiyle çelişmektedir. Nitekim İslâm, bireye, dünya ve ahiret için dengeli bir yaşamı (aşırılıklardan uzak bir orta yolu) tavsiye etmektedir. Bu dengenin bozulması ve dünyevi olana bağlılığın artması durumunda din ve postmodernlik arasında gerilim, çatışma ve paradoksların arttığı gözlemlenebilmektedir.¹²¹ Nitekim otel/tatil mekânlarının dindar kesimde oluşturduğu algı ve yaklaşımı örneklem grubuyla inceleyen bir çalışmada dindar kesimlerde tatil/otel bağlamındaki yaşam biçimlerinin çelişki ve çatışmalar içerdiği ve bu zıtlıkların postmodern söylemlerle aşılıp çalışıldığı tespit edilmiştir.¹²² Dindar kesimlerin hayat tarzının postmodern yaşamla şekillenmesi çerçevesinde “dinî metalaştırma ve din tüketicileri”¹²³ kavramsallaştırması da bu perspektifle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu tartışma veya paradokslar, dindarların İslâmî tatil vb. ile toplumsal/kamusal alanlardaki 1980 sonrası görünürlüğüünün bir yansıması ve İslâm’ın popülerleşmesi bağlamında ciddi boyutlarıyla ön plana çıkmaktadır. Kömeçoğlu’na göre İslâmî tatil söylemi, İslâmî ahlakın korunduğunu ileri sürmekte, ibadet saatlerine uygun düzenlemelere ve alkolsüz içeceklerin servisine vurgu yapmakta ve toplumsal alan ile özel alan arasındaki İslâmî sınırı korumayı ifade eden (huzurlu, sakin, sorunsuz tatil) “huzurlu tatil”i teşvik etmektedir.¹²⁴ Böylece İslâmî tatil, tüketim toplumunun postmodern yaşam tarzlarını mütevazı dindar kimliklerin simgeleri ve sembollerine birleştirilmektedir.¹²⁵ Dindar kimliğin tüketici yaşam tarzlarıyla entegrasyonu neticesinde ortaya çarpık kimlikler çıkarmaktadır.¹²⁶ Bu da

¹¹⁷ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 78.

¹¹⁸ Mustafa Tekin, “Postmodernizmin “Din” Sorunu”, *Milel ve Nihal* 12/2 (Temmuz 2015), 22.

¹¹⁹ Çapcıoğlu, “Küreselleşme, Kültür ve Din”, 171.

¹²⁰ Çapcıoğlu, “Küreselleşme, Kültür ve Din”, 171.

¹²¹ Özbolet, “Postmodern Dünyada Din”, 274.

¹²² Bakınız; Erol Sungur, *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹²³ Koç, “Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi”, 154-156.

¹²⁴ Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, 66.

¹²⁵ M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, çev. Ahmet Yıldız (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 138-139; Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, 66.

¹²⁶ Öztürk, *Tüketim Kültüründe Müslümanların İtikadî ve Ahlâkî Problemleri*, 61.

dindarların gündelik yaşam tarzının muğlaklaşmasına (bulanıklaşmasına) neden olmaktadır. Zaten postmodernlik, genel anlamda gündelik yaşamda din, kültür ve gelenekler arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına (belirsizleşmesine) imkân tanımaktadır. Postmodernliğin ana kavramlarından biri olan “hipergerçeklik” de gerçek olan ile olmayan arasındaki bu bulanıklığı aşmaya yönelik bir kavramsallaştırmadır.¹²⁷

Üretim odaklı yaşam tasavvuru içerisinde modernitenin akıl, bilgi, teknoloji ve rasyonallite üzerine temellendirilen ve dine mesafe koyan gündelik yaşam pratiklerine karşılık postmodernite, tüketim odaklı bir yaşam tasavvuru içerisinde dinin de farklılaşarak veya “şey”leşerek (nesneleşerek) gündelik yaşamda karmaşık, paradoksal ve karşıt öğelerle yan yana bir form içerisinde görüntü vermesine işaret etmektedir. Gündelik yaşam ile din, dinî sembol ve pratikler arasındaki bu girift söylem ve yapı, postmodernizmin temel problemlerinden biri olarak en fazla eleştirilen konularından biridir. Nitekim bu perspektifte dinî sembol, kavram ve pratikler gündelik yaşantının tüketim evreni içinde birer meta haline gelmektedir.¹²⁸ Postmodernlik genel anlamda hayatın tüm renklerini özel anlamda dinin farklı renklerini aynı potada ve piyasa mantığına göre biçimlendirmektedir.¹²⁹

Muhafazakâr kesimin postmodern tüketimi benimsemesinin ana nedeni, farklı kamusal davranışları, eylemleri, görünüşleri ve yeni sosyal form tarzlarına kadar yeni olan her şeyi denemek istemeleridir.¹³⁰ Bu ise, kabul edilmiş İslâmî sınırlara tepki gösterme ve bunu yeniden test etme ve uyarılma meselesidir.¹³¹ Nitekim 1980’li yıllarda İslâmî kimlik etrafında şekillenen mazlum ve mağdur söyleminden (sınıfsal ve ideolojik ezilmişlik ve dışlanmışlık duygusu), tüketim sürecine daha yoğun bir şekilde katılan ve tüketimle barışık bir İslâm kimliğine doğru bir dönüşümden bahsetmek mümkündür.¹³² Bu dönüşümde “tatil yapmak”, mahremiyetle tanımlanan İslâmî kimlik ile yüzleşmenin bir unsuru olduğu postmodern yaşam tarzlarının birbirleriyle bağdaşabilir olduğuna dair geniş bir anlam formuna işaret etmektedir.¹³³

İslâmî tatil mekânlarında İslâmî mahremiyetin yaratılması, özel ve kamusal/toplumsal alan arasındaki geleneksel ayrıma meydan okumaktadır.¹³⁴ Diğer bir ifadeyle İslâmî tatil, dinî değerler açısından özel alanın kamusalallaştığı/toplumsallaştığı bir yapısal dönüşümü beraberinde getirmektedir. Bu yapısal dönüşümde dindar bireylerin dinî değer ve ilkeler ile tüketim istek ve ihtiyaçları arasında çelişkili durumlar ortaya çıkmakta ve bu paradoksal durumu açıklayabilecek meşrulaştırıcı unsurlara gereksinim duyulmaktadır. Nitekim dindar bireyler, postmodern dünyada açık bir şekilde görülmek, fark edil-

¹²⁷ Steven Best - Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 149.

¹²⁸ Erkan Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 14-15 (Haziran 2003), 176.

¹²⁹ Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, 178.

¹³⁰ Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, 68.

¹³¹ Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, 68.

¹³² Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 225.

¹³³ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 227.

¹³⁴ Kömeçoğlu, “Islamic Patterns of Consumption”, 66.

mek ve tercihleriyle var olmak eğilimi içerisinde bulunmakta ve dinî eğilimlerini postmodern toplumun popüler vasıtalarıyla ilişkilendirerek dönüştürme arzusu taşımaktadır.¹³⁵ Bu anlamda “İslâmî tatil”, postmodern dönemin tatil kültürüne dindar (özellikle orta ve üst sınıf) bireylerin eklememesine imkân tanıyan bir “dinî meşrulaştırım” ve “dinî araçsallaştırma” sembolü veya unsuru olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda postmodernite ile sıkışık, karmaşık (girift), paradoksal, rekabetçi ve kaçamaklı ilişkiler geliştiren (tüketim odaklı) dindar yaşam tarzları, dinî meşrulaştırım ve araçsallaştırma vasıtasıyla kamusal/toplumsal alanlara yönelik görünürlüğünü ve etkisini arttırmayı (güç alanını genişletmeyi) denemektedir.

Sonuç

Türkiye özelinde sosyolojik olarak turizm-din ilişkisi, din turizmi ve İslâmî/muhafazakâr tatil konsepti olarak iki farklı görünümüyle dikkat çekmektedir. Her iki alan, daha çok postmodernist eğilim ve değişimler bağlamında geleneksel yaşamla farklılaşan din motifleriyle ilişkili olarak ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda gerek din turizmi gerekse İslâmî tatiller, dinin ve muhafazakâr yaşam tarzının bir kesitinde (gündelik pratiklerde) postmodern görünümü somutlaştıran önemli toplumsal göstergeler (işaretler) taşımaktadır. Örneğin din turizmi çerçevesinde VIP/lüks tipinde dindar kesimleri sınıfsallaştıran/farklılaştıran ve zengin-fakir şeklinde ayırtıran organizasyonel bir postmodern yönelimin dinî hayatta görünürlüğünü giderek daha çok arttırdığı gözlemlenebilmektedir. Bu postmodernist eğilim, Türkiye toplumsal hayatında ve özellikle dindar kesim arasında ayırtıcı gelişmelere yol açabilecek bir potansiyel taşımaktadır. Diğer taraftan din turizmi ve İslâmî tatil perspektifinde dinin, postmodernist yönelimin etkisiyle metalaştırılması ve yabancılaştırılmasıyla ilgili tartışmaların odağı haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu da İslâm’ın temel prensiplerine ve geleneksel yorum ve uygulamalarına aykırı yeni tutumlar/tavırlar, durumlar veya gelişmeler ortaya çıkarmaktadır.

Din turizmi ve İslâmî tatil konseptinde, dinî değer, argüman veya semboller meşrulaştırıcı bir işlev olarak araçsallaştırılarak geleneksel yapısından koparılmakta ve postmodernist görünümde cezbedici bir şekilde dindar kesimlerin beğenisine/istifadesine sunulmaktadır. Bu anlamda dinin veya dinî değerlerin postmodernizmin hizmetinde/emrinde küresel kültür endüstrisinin bir parçası olarak metalaşmasına ve yabancılaşmasına imkân tanınmaktadır. Din turizmi ve İslâmî tatil bağlamında yükselen bir trend olan hedonistik postmodernist eğilim, insanların haz, istek ve arzularının önünü açması dolayısıyla insanı kendisine yabancılaştırdığı gibi onu imajinatif bir dünyanın içine sokmaktadır. Bu da postmodernist yaşamın gereklerini önceleyen İslâmî bir yaşam tasavvurunun ikamesinde eleştiri süzgecinden geçirilmeden olabildiğince dünya nimetlerinden yararlanma ve haz duyma endeksli bir yaşamı resmetmektedir. Bu resimde din ve tüketim iç içe geçen bir kamusal/toplumsal alan ihtiva etmektedir. Tatmin olma üzerine kurulan postmodernist gündelik yaşam tasavvuru bireyi, tercih önceliğini kendisine azami tatminleri sağlayacak olan nesnelere vermeye götürmektedir.

¹³⁵ Özbolet, “Postmodern Dünyada Din”, 275.

Postmodern zamanların popüler boş vakit geçirme araçlarından biri olan İslâmî tatil ve din turizmi alanlarında ve turistik davranışlarda dinin, piyasalaştırıcı ve metalaştırıcı görünümüyle ortaya çıktığı söylenebilir. Bu da dinin geleneksel bağlarla olan boyutları yerine postmodern koşullarda paradoksal, gerilimli ve uzlaşmacı yönlerin birlikte var olduğu yeni görünümü doğurmaktadır. Geleneksel yapılarda daha çok ön plana çıkan dinin kapsayıcı formları, genel anlamda, postmodernizmin bireyselleşme eğilimine cevap vermede yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Din turizmi ve İslâmî tatil özelinde dinin, firma-müşteri arasındaki arz-talep ilişkisini sağlayıcı bir araç ve müşteriye çekebilecek bir ticarî meta olarak görülmesiyle birlikte bir tüketim objesi/nesnesi veya “tüketilebilir” bir olgu olarak dönüşmeye başlamıştır. Burada dinin tüketilmesinden kastedilen şey, dinin bütünüyle ortadan kalkması, etkisini ve görünümünü tamamen kaybetmesi değil, tüketim kültürünün belirleyiciliği karşısında dinin veya dinî değerlerin aşındırılması ve bireylerin inanç dünyasında değer kaybına (erozyona) uğramasıdır. Postmodernist dinî yaşam biçiminde dinî esas ve ilkeler/prensipiler temelli bir yaşam biçiminin oluşturulmaması, dinin ve dinin emrettiği değerlerin aşındırılmasına/örselenmesine yol açmaktadır. Buna bağlı olarak dinî pratik ve davranışların da bir değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle dinî değer ve algıların postmodern tatil kültürüyle girdiği etkileşimin bir sonucu olarak dinî pratiklerin de dönüştürüldüğü gözlemlenebilmektedir. Bu noktada din turizmi ilişkisi çerçevesinde dinin, postmodernist eğilimlere uygun olarak bireyselleşerek metalaştığı ve yabancılaştığı söylenebilir.

Özetle İslâmî tatiller, boş zamanın tüketilmesinde dindar bireylere metalaşmış dinî değerler ile araçsallaşmış ve yabancılaşmış bir dindarlık alanı sunmaktadır. Bu ise, postmodernizmin seküler ve kapitalist eğiliminin bir yansıması olarak dinî değer ve sembollerin yanı sıra dindarlığın da şekil ve içerik açısından dönüşümünü göstermektedir. Böylece geleneksel yapıda bulunan dinî formların bir kısmında anlamsal ve içeriksel değişimler ortaya çıkmıştır. Bu değişimde, din ile sekülerizm/kapitalizm arasında bir yandan postmodernist kesişim gerçekleşmekte, diğer taraftan bu ikisi arasında çatışma belirginleşmektedir. Kısacası İslâmî turizmde ve din turizminde postmodernist tüketim eğilimlerinin bir sonucu olarak Türkiye’de din ve dindarlıkta seküler/kapitalist sisteme entegrasyonu sağlayacak bir değişimin varlığını kabul etmek mümkündür. Bu noktada Haenni’nin *Piyasa İslam’ı* adlı eserinde savunduğu; kapitalist modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle hemen her şeyin “piyasa mantığı” çerçevesinde değerlendirildiği konjonktürün İslâm’ı başkalaştırdığı temel iddiası, bir anlamda Türkiye özelinde bir gerçeklik ifade edebilir. Ancak bu durum, postmodern zamanlarda İslâm’ın, yeni toplumsal/kamusal görünümüyle birlikte önemini ve varlığını büyük ölçüde koruduğu ve sürdürdüğü gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim din, postmodern yaşam pratiklerinin/kültürünün sınırsız, doyumsuz ve sorumsuzca tüketim teşvikine rağmen, sade, doğal ve kanaatkâr bir yaşama ve dünyanın faniliğine dikkat çeken en önemli faktör olarak varlığını sürdürmektedir. Nitekim postmodernist tüketim formunun insanlık için ontolojinin ötesinde salt maddi gereksinimlere dönük (görece zayıf) yapıda olması, buna karşın dinin, insanlığın ontolojik gereksinimleri karşılama gücü ve işlevi dolayısıyla yeni dinî hareketlerde görüldüğü gibi etkisini arttırabilmesi ve alanını genişletebilmesine imkân tanımaktadır. Bu nedenle

din, turizm alanlarında görülen tüketim ve haz odaklı postmodernist eğilimlere ve seküler yapılanmalara karşı en güçlü sistemi kendi içinde barındırmaktadır.

Kaynakça

- Akbaba, Atilla – Çavuşoğlu, Fatih. “Helal Otel Kavramı ve Türkiye’de Helal Otel Sertifikasvonu”. *Uluslararası Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 48-58. <https://doi.org/10.30625/ijctr.309145>
- Anderson, Perry. *Postmodernitenin Kökenleri*. çev. Sungur Savran. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Ateş, Sümeyye. *Dindarlık ve Tüketim Algıları Arasındaki İlişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aygül, Hasan Hüseyin – Öztürk, Özgür. “Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü”. *Moment Dergisi* 3/1 (Haziran 2016), 190-206. <https://doi.org/10.17572/mj2016.1.190206>
- Baltacı, Ali. “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (Aralık 2019), 111-135. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.620817>
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Best, Steven – Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bilgin, Vejdî. “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 193-214.
- Bilici, Mücahit. “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. ed. Nilüfer Göle. 216-236. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Blackwell, Ruth. “Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events”. *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*. ed. Razaq Raj – Nigel D. Morpeth. 35-47. UK-USA: CAB International, 2007.
- Cohen, Erik. “Pilgrimage Centres: Concentric and Excentric”. *Annals of Tourism Research* 19/1 (April 2002), 33-50. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90105-X](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90105-X)
- Collins-Kreiner, Noga – Kliot, Nurit. “Pilgrimage Tourism in the Holy Land: The behavioural Characteristics of Christian Pilgrims”. *GeoJournal* 50 (January 2000), 55-67. <https://doi.org/10.1023/A:1007154929681>
- Çapcıoğlu, İhsan. “Küreselleşme, Kültür ve Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 153-183. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000973
- Dal, Nil Esra – Topay, Gülnihal. “Muhafazakâr Tüketicilerin Helâl Turizme Bakışı”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Aralık 2018), 260-280.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Digance, Justine. “Pilgrimage at Contested Sites”. *Annals of Tourism Research* 30/1 (January 2003), 143-159. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(02\)00028-2](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(02)00028-2)
- Dikici, Erkan – Sağır, Adem. “Antalya’da İnanç Turizminin Sosyolojik Çözümlemesi: Demre-Myra Örneği”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 14/22 (Mart 2012), 35-43.
- Din, Kadir H. “Islam and Tourism: Patterns, Issues, and Options”. *Annals of Tourism Research* 16/4 (1989), 542-563. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(89\)90008-X](https://doi.org/10.1016/0160-7383(89)90008-X)

- Doğanay, Hayati. *Türkiye Turizm Coğrafyası*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Echchaibi, Nabil. "Mecca Cola and Burçinis: Muslim Consumption and Religious Identities". *Religion, Media and Culture: A Reader*. ed. Lynch Gordon - Jolyon Michell. 1-10. New York: Routledge, 2011.
- El-Gohary, Hatem. "Halal Tourism, Is It Really Halal". *Tourism Management Perspectives* 19/B (July 2016), 124-130. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2015.12.013>
- Gazneli, Didem – Sofuoğlu Kılıç, Nilgün. "Din Eksenli Tüketimin Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Değerlendirme". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 197-216. <https://doi.org/10.47951/mediad.837857>
- Göka, Şenol. *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Görmez, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'den Uyarı". *Beyazgündem*. Erişim 12 Ocak 2021. <https://www.beyazgundem.com/gundem/diyanet-isleri-baskani-mehmet-gormezen-uyari-h211.html>
- Güler, Şevki. *Turizm Sosyolojisi*. Ankara: Turizm Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Haenni, Patrick. *Piyasa İslam'ı (İslam Suretinde Neoliberalizm)*. çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011.
- Halis, Muhsin – Korkutata, Abdulmenaf. "Helal Helal midir? Turizmde Standartlar, Uygulamalar ve Sorunlar". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi İslam Kongresi Özel Sayısı* (2018), 195-213.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Iheanacho, Ngozi Nneji. "Nigerian Praxis of Religious Tourism and Pilgrimage Motivations in The Globalizing Word". *Ciencias da Religiao: Historia e Sociedade* 13/1 (September 2015), 259-284.
- Jafari, Aliakbar – Süerdem, Ahmet. "An Analysis of Material Consumption Culture in the Muslim Word". *Marketing Theory* 12/1 (March 2012), 61-79. <https://doi.org/10.1177/1470593111424184>
- Kanık, Cengiz. "Abdullah Gazi Türbesi ve Psiko-Sosyal Etkileri". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 137-148.
- Kamenidou, Irene – Vourou, Rafaela. "Motivation Factors for Visiting Religious Sites: The Case of Lesbos Island". *European Journal of Tourism Research* 9 (January 2015), 78-91.
- Kaynak, İbrahim Hakkı. "İnanç Turizminin Medeniyetler Arası İşbirliğine Etkileri: Türkiye Örneği". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 13/1-2 (Mayıs 2010), 119-126.
- Koç, Bekir. "Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi: Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/13 (Haziran 2019), 141-167.
- Köksal, Yelda - Karabulut, Kerem. "İnanç Turizmi ve Bölgesel Kalkınmaya Etkisi Ağrı İli Örneği". *Ağrı İbrahim Cecen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 83-104. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.523594>
- Kömeçoğlu, Uğur. "Islamic Patterns of Consumption". *Cultural Changes in the Turkic World*. ed. Filiz Kırıl vd. 57-69. Würzburg: Ergon-Verlag, 2007.
- Koroğlu, Cemile Zehra. "Tüketim Kültürü ve Din Olgusu Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 85-120.
- Küçükşen, Kübra. *Dindarların Para ile İmtihanı Holding Tecrübesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. der. Mümtaz'er Türköne – Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Meriç, Sağbetullah – Bozkurt, Öznur. "İslam Dünyasının En Büyük Tarihi-Anıt Mezarlığının (Selçuklu Mezarlığı) Kültür ve İnanç Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesi". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2016), 117-134.
- Mokhlis, Safiek. "Revelancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research". *International Business Research* 2/3 (June 2009), 75-84. <https://doi.org/10.5539/ibr.v2n3p75>

- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Okumuş, Ejder. *Zamanın Toplumsal Gerçekliği*. İstanbul: Ark Kitapları, 2011.
- Okumuş, Ejder. *Boş Zamanlar Kitabı*. İstanbul: Akis Kitap, 2013.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- Özbolat, Abdullah. “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”. *Birikimdergisi*. Erişim 9 Ocak 2021. https://birikimdergisi.com/guncel/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu#_ftn-ref4
- Özbolat, Abdullah. “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/3 (Aralık 2017), 265-278.
- Öztürk, Esra. *Tüketim Kültüründe Müslümanların İtikadî ve Ahlâkî Problemleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Perşembe, Erkan. “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 14-15 (Haziran 2003), 159-181.
- Pişkin, Mücahit. “Tüketim Toplumu’nda Din ve Dinî Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olavı”. *İnsan ve Toplum* 6/2 (Aralık 2016), 131-154. <https://doi.org/10.12658/human.society.6.12.M0195>
- Poyraz, Hasret – Oktay, Kutay. “Helâl Konseptli Otellerde Tutundurma Stratejilerine Yönelik Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Bahar 2017), 101-111.
- Rafiki, Ahmad – Abdul Wahab, Kalsom. “Islamic Values and Principles in the Organization: A Review of Literature”. *Asian Social Science* 10/9 (April 2014), 1-7. <https://doi.org/10.5539/ass.v10n9p1>
- Razalli, Mohd Rizal vd. “Developing a Moder for Islamic Hotels: Evaluating Opportunities and Challenges”. *International Conference on Knowledge, Cultur and Society 2012 (ICKCS 2012)*, Jeju Island, South Korea: 29-30 June 2012, 91-95.
- Rinschede, Gisbert. “Forms of Religious Tourism”. *Annals of Tourism Research* 19 (January 1992), 51-67. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90106-Y](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90106-Y)
- Sargın, Sevil. “Yalvaç’ta İnanç Turizmi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (Temmuz 2006), 1-18.
- Senemoğlu, Olkan. “Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *İnsan ve İnsan* 4/12 (Nisan 2017), 66-86. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.313030>
- Sever, Ramazan. “Battalgazi (Eski Malatya) İlçesinin Kültürel Peyzajında Tarih ve İnanç Turizmi”. *International Journal of Human Sciences* 13/1 (Nisan 2016), 2135-2157. <https://doi.or/10.14687/ijhs.v13i1.3617>
- Seyidov, İlgar. “Tüketicilerin Davranışlarında Sekillendirici Bir Faktör Olarak İslami Bağlılık”. *Selçuk İletişim* 9/1 (Ağustos 2015), 388-409. <https://doi.org/10.18094/si.22670>
- Sezgin, Orhan Mesut. *Genel Turizm*. Ankara: Tutibay Yayınları, 1995.
- Shackley, Myra. “Management Challenges for Religion-Based Attractions”. *Managing Visitor Attractions: New Directions*, ed. Alan Fyall vd. 159-171. Oxford: Elsevier Butterworth-Heinemann, 2003.
- Smith, Valene L. “Introduction: The quest in quest”. *Annals of Tourism Research* 19/1 (January 1992), 1-17. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90103-V](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90103-V)
- Solmaz, Seyit Ahmet. “Turizmin Doğuşu: Sosyolojik Bir Olgu Olarak Turizm Nasıl Ortaya Çıktı?”. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 5/19 (Ekim 2019), 867-882. <https://doi.org/10.31589/JOSHAS.173>
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Sungur, Erol. “Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2014), 131-165.
- Sungur, Erol. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim ve Dindarın Seçkinlik (Elitlik) Göstergeleri". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 1277-1298. <https://doi.org/10.17218/hititsosbil.334618>
- Tekin, Mustafa. "Postmodernizmin "Din" Sorunu". *Milel ve Nihal* 12/2 (Temmuz 2015), 7-24. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.13971>
- Tekin, Ömer Akgün. "İslami Turizm: Dünya'daki ve Türkiye'deki Genel Durum Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (Ocak 2014), 750-766.
- Tekin, Ömer Akgün – Yılmaz, Esra. "İslami Turizm Konseptinde Hizmet Veren Konaklama İşletmeleri Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 2046-2058. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164216313>
- Tomasi, Luigi. "Homo Viator: From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey". *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*. ed. William H. Swalos – Luigi Tomasi. 1-24. Westport: ABC-CLIO, February 2002.
- Toskay, Tunca. *Turizm: Turizm Olayına Genel Yaklaşım*. İstanbul: Der Yayınları 1989.
- Triantafillidou, Amalia vd. "Pilgrimages: The "Promised land" for Travel Agents?". *International Journal of Contemporary Hospitality Management* 22/3 (April 2010), 382-398. <https://doi.org/10.1108/09596111011035963>
- Tuna, Muammer – Yanardağ, Aslihan Aykaç. *Turizm Sosyolojisi*. ed. Muammer Tuna. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Türker, Nuray vd. "Dini Mekanları Ziyaret Eden Turistlerin Seyahat Motivasyonları: Kastamonu İlinde Bir Uygulama". *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2019), 111-132.
- Usta, Öcal. *Genel Turizm*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 2001.
- Veblen, Thorstein. *Aylak Sınıf*. çev. İnci User. İstanbul: Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Matbaası, 1995.
- VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü. "Yurt İçi Taşınmaz Vakıf Kültür Varlıklarına Örnekler". Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.vgm.gov.tr/faaliyetler/restore-edilen-tasinmaz-vakif-kultur-varliklari/yurt-ici-tasinmaz-vakif-kultur-varliklarina-ornekler>
- Weidenfeld, Adi – Ron, Amos S. "Religious Needs in the Tuourism Industry". *Anatolia: International Journal of Tourism and Hospitality Research* 19/2 (December 2008), 357-361. <https://doi.org/10.1080/13032917.2008.9687080>
- Wright, Kevin. "Religious Tourism, a new area, a dynamic endustry". *Leisure Group Travel Special Edition* (November 2007), 8-16.
- Yavuz, M. Hakan. *Modernleşen Müslümanlar*. çev. Ahmet Yıldız. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Yeşiltaş, Mehmet vd. "Otel Seçiminde Dini Hayat Tarzlarının Etkisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/39 (Kış 2012), 193-217.
- Yılmaz, Emre. "Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri: Bilecik Örneği". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2016), 531-552. <https://doi.org/10.13114/MJH.2016.314>
- Yılmaz, Levent - Güler, Mehmet Emre. "Türkiye'de Muhafazakâr Değerler Bağlamında Turizm ve Tatil Algısındaki Değişime". *Uluslararası Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 17-25. <https://doi.org/10.30625/ijctr.316598>

İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma

Mustafa Fatih Ay

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi (ROR ID: 01m59r132)

İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Antalya/Turkey

mustafafatihay@akdeniz.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0433-318X

Dropout from the Faculties of Theology: A Phenomenological Study on those who withdrew from the Faculties of Theology

Abstract

In this study, people who dropout their registration voluntarily and therefore are not likely to continue their theology education were determined as participants. In this context, it is aimed to discuss the school dropout experience of the people who canceled their registration from the Faculty of Theology. In other words, within the framework of the experiences of those who withdrew the Faculty of Theology, it is aimed to reveal the specific aspects of the Faculty of Theology of school dropouts in higher education.

The study was carried out based on the phenomenological approach, which is among the qualitative research approaches. Participants were determined using criterion sampling, one of the purposeful sampling methods. In this framework, the criterion was determined as canceling the registration from any Theology faculty. The data were collected using a semi-structured interview technique in order to provide flexibility in interviews. The obtained data were analyzed using the descriptive analysis technique. As a result of the analysis of the findings, three themes that are thought to contribute to the understanding of the drop out experience of the participants were reached. These are the reasons for choosing the Faculty of Theology, the reason for cancellation of registration from the Faculty of Theology, and the feelings after deregistration from the Faculty of Theology.

The reasons of the participants to choose the faculty; family request (can also be expressed as insistence), high employment opportunities after graduation, university entrance score not sufficient for the desired department, personal interest and self-improvement thought. Those reasons

Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Numarası: SBA-2020-5258 / This study was supported by Akdeniz University Scientific Research Projects Coordination Unit. Project Number: SBA-2020-5258.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Fatih Ay).

Geliş/Received: 26 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 27 Şubat/Fbruary 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma = Dropout from the Faculties of Theology: A Phenomenological Study on tho-se who withdrew from the Faculties of Theology", *Eskiyeeni* 43 (Mart/March 2021), 269-288. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.846289>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

other than personal interest and self-improvement suggest that the participants came to the Faculty of Theology against their will. It was determined that the reasons for the participants to dropout their registration were the difficulty of the courses, not finding the employment areas suitable for themselves, problems caused by the faculty members, inability to adapt to the social environment, and not accepting the expectations of the society from the Faculty of Theology and its members. Participants especially highlight Arabic and Preparatory education with the “difficulty of the lessons” among the reasons for dropout. Considering that except one of the participants graduated from high schools other than Imam Hatip High School, it is seen that Arabic Preparatory Education is an important factor in dropping out of school. In addition, the participants’ opinions stating that those coming from outside Imam Hatip High School gather in a classroom in Arabic preparation show that this situation is a reason for dropping out of the faculty, because negative statements about the faculty support each other’s thought. Another reason for the school dropout is that theology graduates do not find the employment fields suitable for themselves. According to this, the participants stated that when they graduated from the Faculty of Theology, they thought that the professions that they might have were not suitable for them, so they canceled their registration in order to turn to the professions they wanted.

Sosyal ortama uyum sağlayamama şeklinde ifade edilen nedenlerde ise İlahiyat Fakültesinin kendine özgü ortamına yabancılık çektiklerini belirten katılımcılar, kız-erkek ilişkileri ve bunun derslik ve kantin gibi yerlere yansımalarına dikkat çekmektedir. Katılımcılar toplumun İlahiyat Fakültesi ve mensuplarından beklentilerini kabul etmedikleri dolayısıyla İlahiyat Fakültesini terk ettiklerini belirtmektedir. Toplumun veya çevrenin İlahiyat fakültesinde öğrenim görenlerden beklemediği, belirli davranış kalıpları, giyim kuşam özellikleri gibi çeşitli beklentilerin olduğu bu durumun kendilerinde rahatsızlığa neden olduğu gerekçesini ileri sürmektedir.

Problems caused by the faculty members were also mentioned among the reasons for dropout. This situation has been expressed in several different dimensions. The first is that the lectures are not explained more clearly, the second is that the faculty members reflect their negative opinions about each other, and the third is reflecting their political thoughts to the lessons. Participants who stated that they were strangers to the unique environment of the Faculty of Theology due to the reasons expressed as inability to adapt to the social environment draw attention to the relationship between girls and boys and their reflections in places such as classrooms and canteens. The participants stated that they did not accept the expectations of the society from the Faculty of Theology and its members and therefore they left the Faculty of Theology. They put forward the justification that this situation, which the society has various expectations from the students such as certain behavioral patterns and clothing features, causes them discomfort. Finally, it was determined that the feelings of the participants after leaving the Faculty of Theology were always positive.

Keywords

Religious Education, Dropout, Higher Religious Education, Withdrew, Faculty of Theology, Faculty of Islamic Studies

İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma

Öz

Bu çalışmada kendi isteği ile kaydını sildiren dolayısıyla İlahiyat öğrenimine devam etme ihtimali bulunmayan kişiler katılımcı olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede İlahiyat Fakültesinden kayıt sildiren kişilerin, terk deneyiminin ele alınması amaçlanmaktadır. Bir başka deyişle İlahiyat Fakültesini terk edenlerin deneyimleri çerçevesinde, yükseköğretimde okul terkinin İlahiyat Fakültesine özgü yönlerinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır.

Çalışma, nitel araştırma yaklaşımları arasında yer alan fenomenolojik yaklaşım temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılarak belirlenmiştir. Bu çerçevede ölçüt ise herhangi bir İlahiyat fakültesinden kayıt sildirmek olarak belirlenmiştir. Veriler, görüşmelerde esneklik sağlaması amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile toplanmıştır. Elde edilen veriler, betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir. Çalışmanın bulgularının analizi sonucunda İlahiyat Fakültesinden kayıt sildiren katılımcıların okul terki deneyiminin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen üç temaya ulaşılmıştır. Bunlar, İlahiyat Fakültesini tercih nedeni, İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedeni ve İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirdikten sonraki hisler şeklindedir.

İlahiyat Fakültesinden kayıt sildiren katılımcıların fakülteyi tercih nedenleri; aile isteği (ısrarı olarak da ifade edilebilir), mezuniyet sonrası istihdam imkânının yüksekliği, üniversiteye giriş puanının istenilen bölüme yetmemesi, kişisel ilgi ve kendini geliştirme düşüncesi şeklindedir. Bu nedenlerden kişisel ilgi ve kendini geliştirme düşüncesi dışında kalanları, katılımcıların kendi isteği dışında İlahiyat Fakültesine geldiğini göstermektedir. Katılımcıların İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedenlerinin ise derslerin zorluğu, İlahiyat mezunlarının istihdam alanlarını kendine uygun bulmama, öğretim üyelerinden kaynaklanan sorunlar, sosyal ortama uyum sağlayamama, toplumun İlahiyat Fakültesi ve mensuplarından beklentilerini kabul etmeme şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar, terk nedenleri arasında gördükleri “derslerin zorluğu” ile özellikle Arapça ve Hazırlık eğitimini öne çıkarmaktadır. Katılımcıların biri hariç İmam Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olduğu düşünüldüğünde Arapça Hazırlık eğitiminin okul terki konusunda önemli bir etken olduğu görülmektedir. Ayrıca Arapça hazırlıkta İmam Hatip Lisesi dışından gelenlerin bir sınıfta toplandığını belirten katılımcı görüşleri, bu durumun okula ilişkin negatif söylemlerin birbirini desteklemesi nedeniyle okul terkinde bir neden olduğunu göstermektedir. İlahiyat mezunlarının istihdam alanlarını kendine uygun bulmama, tespit edilen okul terki nedenlerinden biridir. Buna göre katılımcılar İlahiyat Fakültesi mezunu olduklarında sahip olmaları muhtemel mesleklerin kendilerine uygun olmadığını düşündüklerinden dolayı, arzuladıkları mesleklere yönelmek için İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirdiklerini ifade etmişlerdir. Okul terki nedenleri arasında öğretim üyelerinden kaynaklanan sorunlar da zikredilmiştir. Bu durum birkaç farklı boyutta ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi derslerin daha anlaşılır anlatılmaması, ikincisi öğretim üyelerinin birbiri hakkındaki olumsuz düşünceleri, üçüncüsü ise siyasi düşüncesini derslere yansıtması şeklindedir. Sosyal ortama uyum sağlayamama şeklinde ifade edilen nedenlerde ise İlahiyat Fakültesinin kendine özgü ortamına yabancılık çektiklerini belirten katılımcılar, kız-erkek ilişkileri ve bunun derslik ve kantin gibi yerlere yansımalarına dikkat çekmektedir. Katılımcılar toplumun İlahiyat Fakültesi ve mensuplarından beklentilerini kabul etmedikleri dolayısıyla İlahiyat Fakültesini terk ettiklerini belirtmektedir. Toplumun veya çevrenin İlahiyat fakültesinde öğrenim görenlerden beklediği, belirli davranış kalıpları, giyim kuşam özellikleri gibi çeşitli beklentilerin olduğu bu durumun kendilerinde rahatsızlığa neden olduğu gerekçesini ileri sürmektedir.

Son olarak katılımcıların İlahiyat Fakültesini terk ettikten sonraki hislerinin hep olumlu olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar okul terki sonrası için özgürlük, huzur, rahatlama ve mutluluk vurgusu yapmışlardır. Katılımcıların, çoğunlukla kendi isteği ile gelmediği veya ne ile karşılaşacağı konusunda bilgi sahibi olmadığı ve çeşitli nedenlerle uyum sorunları yaşadığını düşündüğü İlahiyat Fakültesinden ayrılmasının olumlu duygu ve düşünceler ortaya çıkarması olağan bir durum olarak nitelendirilebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Okul Terki, Yüksek Din Öğretimi, Kayıt Sildirme, İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi

Giriş

Ülkemizde ve dünyada eğitimin tüm toplum kesimlerine ulaştırılması hedefi bilen bir gerçektir. Bu kapsamda da ülkeler vatandaşlarının eğitim sistemine dâhil olması için çaba harcamaktadırlar. Öncelikle temel eğitim kademesinde çalışmalar yapıldığı okullaşmanın artırılmasına yönelik çalışmalar artık yükseköğretimi de kapsar hale gelmiştir. Ülkemizde de bu kapsamda yükseköğretimin yaygınlaştırılması çalışmaları sürmektedir. Geline nokta Türkiye genelinde her ilde en az bir olmak üzere toplam 207 üniversite bulunmaktadır.¹ Bu üniversitelerin 103'ünde Yükseköğretim Kurulu'nun Din ve Din Bilimleri alanı olarak gruplandığı fakülte türlerinden (İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi) biri bulunmaktadır.² Çalışmanın bütününde bu fakülteler için kapsayıcı olduğu düşünülen, ilahiyat fakültesi ifadesi tercih edilmiştir.

Önlisans, Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora programlarına kayıtlı öğrenci sayısı ise 7 milyon 940 bin 133 iken bu sayının 4 milyon 538 bin 926 ise lisans düzeyindedir. Bu sayı içerisinde Din ve Din Bilimleri alanı olarak gruplandırılan fakülte türlerinde öğrenim gören öğrenci sayısı (2019-2020 için) 35 bin 685'i yeni kayıt olmak üzere 125 bin 664'tür.³ Bu öğrencilerin ne kadarının eğitimlerini tamamladığı veya eğitimini yarıda bıraktığı konusu ise oldukça önemlidir. Çünkü yükseköğrenim düzeyinde bir öğrencinin okulu bırakması önemli bir ekonomik ve nitelikli çalışan/vatandaş/birey kaybına neden olmaktadır. Eğitimini tamamlayamadan sistemden ayrılan öğrencilere ilişkin tartışmaların bu önemden dolayı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde [TBMM] dahi yapıldığı söylenebilir.

Öğrencinin içinde bulunduğu eğitim kademesini çeşitli nedenlerden dolayı tamamlayamaması, ilgili literatürde okul terki olarak kavramsallaştırılmaktadır.⁴ Türkiye'de okul terkine ilişkin herhangi bir periyodik olarak istatistiki veri yayınlayan/açıklayan bir kurum veya kuruluş tespit edilememiştir. Ancak TBMM'de verilen soru önergeleri (İstanbul Milletvekili Ali Şeker'in 7/18289, İstanbul Milletvekili M. Sezgin Tanrıkulu'nun 7/18497; 7/18499; 7/18542 esas numaralı soru önergeleri) ve bu soru önergelerine verilen yanıtlar (Milli Eğitim Bakanlığı'nın [MEB] 9907425-610-E.7 sayı 21.02.2018 tarihli cevabı) okul terkinin Türk yükseköğretiminde önemli bir sorun olduğunu göstermektedir. 2011-2017 yılları arasında kaydını donduran veya sildiren ve yeniden öğrenim hayatına başlayan öğrenci sayılarının sorulduğu soru önergesine MEB'in verdiği yanıtı göre 826 bin 59 öğrenci 2011-2017 yılları arasında kaydını sildirmiş veya dondurmıştır. Aynı dönemde öğrenim hayatına yeniden başlayan öğrenci sayısı ise 403 bin 902'dir. Kayıt sildiren öğrenci sayısının çokluğu okul terkinin önemli bir sorun olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bir başka soru önergesine (İzmir Milletvekili Ednan Arslan'ın 7/1666 esas numaralı yazılı soru önergesi) verilen cevapta (MEB'in 99074258-610-

¹ Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK), "YÖK Üniversiteler" (Erişim 5 Aralık 2020).

² Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK), "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi" (Erişim 5 Aralık 2020).

³ YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi."

⁴ Vincent Tinto, "Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research," *Review of Educational Research* 45/1 (1975), 89-90.

E.94 sayı 19.12.2018 tarihli cevabı) ise 2018 yılı için bu rakam 408 bin 948 olarak verilmiştir. Bu rakamın kayıt sildirme, kayıt dondurma ve yabancı dil hazırlık sınıfında başarısızlık gerekçesiyle atılma durumlarını kapsadığı yazıda dipnot olarak belirtilmiştir. Burada özellikle vurgulanan hususlardan biri olarak yabancı dil hazırlık sınıfında başarısızlık gerekçesiyle atılma ifadesi bazı fakülte veya bölümlere özgü bir durum olarak öne çıkmaktadır. Bu fakülte türlerinden biri de Arapça hazırlık eğitimi verilen yüksek din öğretimi kurumlarıdır.

Vincent Tinto, okul terki kavramının her ne kadar okula ara verenler, farklı bir okula geçenler veya tamamen sistemin dışına çıkanların hepsi için kullanılabilse de bunların birbirlerinden ayrı ele alınmasının doğru olacağını belirtmektedir.⁵ Ancak, MEB tarafından yayınlanan istatistiklerde hem terkten kastedilenin okul değiştirme mi yoksa sistem dışına çıkış mı olduğu anlaşılammaktadır. Zira bir öğrenci okumakta olduğu İlahiyat fakültesinden bir başka İlahiyat Fakültesine geçiş yaptığında ayrıldığı okulunda kayıt sildirdi olarak görünmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada okulu terk edenlerden kasıt okumakta olduğu İlahiyat Fakültesi veya türevi (İslami ilimler vb.) bir okuldan kaydını sildirenlerdir. Benzeri bir fakülteye geçiş yapanlar veya af ile dönenler kapsam dışında tutulmuştur. Ayrıca, yayınlanan istatistiklerde fakülte veya bölüm bazında detaylara yer verilmediği görülmektedir. Buna rağmen eldeki rakamlar çerçevesinde Türkiye’de yükseköğretimde okul terkinin önemli bir sorun olduğu söylenebilir.

Yükseköğretim düzeyinde okul terki, öğrencinin eğitim sisteminden çıkmasına ek olarak, öğrencinin üniversite mezuniyetinin kendisine getireceği kazanımlardan da feragat etmesi anlamına gelmektedir. Bu feragat kararının başta bireyin kendisi, ailesi, çevresi ve devlet ile ilişkilerinde yeni bir boyut ve psikolojik, sosyolojik ve ekonomik sonuçlar doğurması muhtemeldir. Zira okul terkini aile, devlet ve toplum açısından önemli bir nitelikli çalışan/vatandaş/birey kaybı olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü hem aile hem de devlet eğitime ciddi bir bütçe ayırmaktadır. HSBC tarafından yayınlanan bir raporda bir öğrencinin üniversite hayatı boyunca yeme içme, barınma, eğitim ve kişisel harcamalarının aileye maliyeti 87 bin TL olarak hesaplanmıştır.⁶ OECD 2020 Eğitime Bakış (Education at a Glance) verilerine göre ilkokuldan yükseköğretimin sonuna kadar bir öğrenciye harcanan para tüm eğitim kurumlarındaki (özel ve devlet) öğrenciler için ortalama olarak 4 bin 226 Dolar (OECD ortalaması 9 bin 524 Dolar), sadece devlet okulları baz alındığında ise öğrenci başına 4 bin 570 Dolar (OECD ortalaması 10 bin 102 Dolar) olarak hesaplanmıştır.⁷ Hem ailenin hem de devletin harcamaları birlikte düşünüldüğünde yükseköğretim kademesinde bir öğrencinin eğitimini yarım bırakmasının ciddi bir maddi kayıp olduğu açıktır. Bu kayıp aynı zamanda bireysel ve toplumsal etkiler de eklendiğinde katlanarak artmaktadır.

Böylesi önemli kayıplara neden olan yükseköğretim kademesinde öğrencilerin eğitim sisteminden çıkmaları kaçınılmaz olarak bilimsel çalışmalara da konu edilmiştir. Bu

⁵ Tinto, “Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research,” 90.

⁶ The Hongkong and Shanghai Banking Corporation (HSBC), The Value of Education The Price of Success (5 Aralık 2020).

⁷ Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), Education at a Glance (5 Aralık 2020).

konuda öncü ve önemli çalışmaları olan Vincent Tinto 1970'li yıllara kadar olan çalışmalarda günümüzde mağdurun suçlanması olarak ifade edilen bir yaklaşımla, “üniversitelerde sorun yok, öğrenciler sorunlu” şeklinde bir yaklaşımının olduğu ve buradan hareketle de okulu terk eden öğrencilerin başarısız ve motivasyonlarının düşük olduğu, üniversite mezuniyetinin getirdiği faydalar konusunda da çok istekli olmadığı şeklinde ele alındığını belirtmektedir. Ancak 1970'lerden itibaren öğrencilerin okulu terk etme veya devam etme kararlarında birey toplum ilişkisi ve kurumun önemli rolü olduğu anlayışının hâkim olmaya başladığını belirtmektedir.⁸ Bu anlayış değişikliği ile birlikte, okul terkinin anlaşılması ve açıklanması için yaklaşımlar ve modeller geliştirildiği görülmektedir. Literatürde tespit edilen yaklaşımlar sosyolojik, psikolojik, örgütsel, etkileşimsel ve ekonomik yaklaşımlar olarak ifade edilirken modeller ise sosyolojik model, öğrenci uyum modeli, açıklayıcı model, öğrenciyi okulda tutma modeli şeklindedir.⁹ Yurtdışı literatürde yaklaşım ve modellerin üretildiği okul terki konusunda ülkemizde yapılan çalışmaların daha çok ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde yoğunlaştığı görülmektedir. Yükseköğretimde okul terki veya okul terki ile ilgili bir konuyu ele alan çalışmalar ise oldukça azdır. Bu çalışmalar ise şu şekildedir.

Bu çalışmalardan ilki “Üniversite Öğrencilerinin Okulu Bırakma Eğilimleri ve Nedenleri” başlıklı çalışmadır. Harran Üniversitesinde lisans öğrenimine devam eden 450 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilen çalışma sonucunda öğrencilerin %45'i herhangi bir nedenle en az bir kez okulu terk etmeyi düşündüğünü belirtmiştir. Bu eğilime etkiden faktörlerin ise kişinin kendisi, aile, arkadaş veya okul ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.¹⁰ “Yükseköğretimde okul terki: Nedenler ve Çözümler” adlı çalışmada ise Trakya Üniversitesi'nin farklı fakülte ve yüksekokullarda öğrenim gören, 2008 yılında çıkarılan af kapsamında öğrenime dönen 12 öğrenci ve üç farklı fakültesinde görev yapan 6 öğretim üyesinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda hem öğrencilerin hem de öğretim üyelerinin akademik uyum sorunları ve maddi sıkıntılar üzerinde durdukları tespit edilmiştir.¹¹

“Student Retention in Higher Education in Turkey: A Qualitative Study” başlıklı çalışma ise eğitim fakültesi, fen edebiyat, güzel sanatlar fakültesi, mühendislik fakültesi ve işletme fakültesinde okurken okuduğu bölümü terk ederek farklı bir bölüme kayıt yaptıran, açıköğretim fakültesine kayıt yaptıran, terk ettiği bölüme geri dönen ve hiçbir programa kayıt yaptırmayan 35 bireyin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda okul terkinin nedenleri yanlış bölüm tercihi, bölüme aidiyet hissedememe, üniversitenin akademik ve sosyal ortamına duyulan memnuniyetsizlik öğretim üyeleri ile etkili iletişim kuramama, akademik danışmanlık sisteminden etkili

⁸ Vincent Tinto, “Research and Practice of Student Retention: What Next”, *Journal of College Student Retention: Research, Theory & Practice* 8/1 (July 2006), 2.

⁹ Fatma Uslu Gülşen, *Yükseköğretimde Okul Terkinin Değerlendirilmesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 25–35.

¹⁰ Hüseyin Şimşek, “Üniversite Öğrencilerinin Okulu Bırakma Eğilimleri ve Nedenleri,” *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 6/2 (2013), 245.

¹¹ Tuncer Bülbül, “Yükseköğretimde Okul Terki: Nedenler ve Çözümler,” *Eğitim ve Bilim* 37/166 (2012), 219.

bir şekilde yararlanamama, barınma olanaklarının sınırlı ve pahalı olması, mezuniyet sonrası iş olanaklarının sınırlı olması olarak tespit edilmiştir.¹² “Yükseköğretimde Okul Terkinin Değerlendirilmesi” başlıklı çalışma ise bu konuda yapılan tek doktora tezidir. Tez kapsamında okulu terk etmiş 19 kişi ile görüşme yapılmıştır. Çalışma sonucunda Yükseköğrenim döneminde okul terkinde bireysel, ailesel, akademik ve sosyal etkenlerin rol oynadığı tespit edilmiştir.¹³

İlahiyat Fakülteleri bağlamında okul terki konusunu ele alan tek çalışma ise “Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki” başlıklı çalışmadır. 2019-2020 öğretim yılı güz döneminde Türkiye’nin yedi coğrafi bölgesinde yer alan İlahiyat/İslam İlimler Fakültelerinde, 2018 yılında çıkarılan 7143 sayılı kanun ile kabul edilen af kapsamında üniversite öğrenimlerine dönmüş öğrenim gören 36 öğrenci ile aynı üniversitelerde görev yapan 11 öğretim üyesinin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda, okul terkinin fakültelerin ilk yıllarında yaygın olduğu, okul terki yapan öğrencilerin akademik başarısızlık, akademik ve sosyal çevreye uyum sorunları, maddi sorunlar, sağlık sorunları ve inanç çatışmalarına bağlı sorunlar nedeniyle okulu terk ettiği tespit edilmiştir.¹⁴

Literatür genel olarak ele alındığında yükseköğretimde okul terkinin ülkemiz açısından da bir sorun olduğu görülmektedir. Bu çerçevede nitelikli çalışan/vatandaş/birey ve ekonomik sermaye kaybının önlenmesi açısından üzerinde önemle durulması gereken bir sorun olduğu da açıktır. Yapılan çalışmalara bakıldığında yükseköğretimde okul terki konusunda az sayıda çalışmanın olduğu ve İlahiyat Fakülteleri bağlamında konuyu ele alan bir çalışma¹⁵ dışındaki çalışmaların genel olarak yükseköğretimde okul terki ele aldığı görülmektedir. Yükseköğretim çok kapsamlı bir alan olarak çok sayıda enstitü, fakülte ve yüksekokul türünden müteşekkil bir yapıdır. Bu yönüyle de her birinin kendine özgü yapısının olması dolayısıyla tercih eden öğrenciler ve karşılaştıkları sorunların da farklılaşması muhtemeldir. Bu çalışmada İlahiyat Fakülteleri özelinde okul terkinin anlamlandırılması amaçlanmaktadır. Böylelikle hali hazırda bu konuyu ele alan bir çalışmanın olduğu literatüre katkı sağlanması hedeflenmektedir. İlahiyat Fakültesinden kaydını sildiren ve af vb. bir şekilde geri dönmeyenlerden oluşan bir çalışma grubunun seçilmesi yönüyle okul terkinin farklı bir yönüne ışık tutulması amaçlanmaktadır. Zira Baltacı tarafından yapılan çalışmada aftan faydalanarak dönen öğrenciler katılımcı olarak seçilmiştir.¹⁶

Bu çerçevede çalışmanın temel problemi İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirenlerin, kayıt sildirme sürecine ilişkin deneyimleri nelerdir? şeklinde belirlenmiştir. Bu temel problem altında ise İlahiyat Fakültesini tercih nedenleri, fakülteden kayıt sildirme nedenleri ve kayıt sildirdikten sonraki hislerinin neler olduğu anlaşılmasına çalışılmıştır.

¹² Ahmet Aypay vd., “Student Retention in Higher Education in Turkey: A Qualitative Study,” *Journal of College Student Retention: Research, Theory and Practice* 14/1 (2012), 99–112.

¹³ Uslu Gülşen, *Yükseköğretimde Okul Terkinin Değerlendirilmesi*, 119–124.

¹⁴ Ali Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 593, 600.

¹⁵ Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki,” 593-616.

¹⁶ Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki,” 600.

1. Yöntem

İlahiyat Fakültesini terk edenlerin deneyimlerinin incelemesini amaçlayan bu çalışma nitel araştırma yaklaşımları arasında yer alan fenomenolojik yaklaşım temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik yaklaşıma göre kurgulanan bir çalışma, birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerini belirlemeyi ve yorumlamayı amaçlar.¹⁷ Bu çerçevede yapılması planlanan çalışmada, İlahiyat Fakültesini terk eden bireylerin, terk süreci üzerine, bir teori temelinde genellemeler yapmak yerine terk sürecinin açık bir biçimde anlaşılması hedeflenmektedir.

1.1. Çalışma Grubu

Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılarak belirlenmiştir. Bu çerçevede ölçüt ise herhangi bir İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirmek olarak belirlenmiştir. İlahiyat lisans programını terk etmek esas alınmış, açıköğretim ve İLİ-TAM [İlahiyat Lisans Tamamlama] vb. programlardan kayıt sildirenler kapsam dışı bırakılmıştır.

Tablo 1. Katılımcılara İlişkin Bilgiler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Kayıt Sildirdiği Yıl	Kayıt Sildirdiği Fakülte
K1	Erkek	21	2018	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
K2	Erkek	21	2020	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
K3	Erkek	22	2019	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
K4	Erkek	24	2018	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
K5	Erkek	26	2015	Karadeniz Teknik Üniv. İlahiyat Fakültesi
K6	Erkek	28	2010	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
K7	Erkek	34	2017	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
K8	Kadın	29	2011	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Çalışma grubu 8 katılımcıdan oluşmakta olup, katılımcılardan sadece K6 (Erkek, 28, 2010) İmam Hatip Lisesi mezunudur, diğer katılımcılar ise farklı lise türlerinden mezundur.

1.2. Verilerin Toplanması

Okul terkine ilişkin literatür taraması yapılmış ve bu kapsamda katılımcılar ile yapılacak görüşmeler için sorular hazırlanmıştır. Çalışma sürecinde yapılacak görüşmelerde esneklik sağlaması amacıyla sorular yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine uygun olarak hazırlanmıştır. Nitel çalışma tecrübesi olan iki uzmandan (Din Sosyolojisi ve Din Eğitimi) sorular hakkında görüş alınmış ve önerileri değerlendirilmiştir. Ayrıca görüşme sorularının anlaşılabilirliğini tespit etmek için iki İlahiyat Fakültesi öğrencisinin görüşleri alınmıştır. Görüşmeler Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 16.10.2020 Tarih, Karar sayı: 204, Toplantı sayı: 17 (Evrak Tarih ve Sayısı: 21/10/2020-112298) uygun bulma kararı ile bizzat araştırmacı tarafından 11 Kasım 2020-23 Kasım 2020 tarihleri arasında katılımcılardan randevu alınarak online platform ve telefon aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Pandemi nedeniyle yüzyüze görüşmeler tercih edilmemiştir. Görüşmeler kayıt altına alınmış ve 20-30 dakika arasında sürmüştür. Görüşmelerin çözümlenmesi araştırmacı tarafından yapılmıştır.

¹⁷ John. W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Büttin - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 77.

1.3. Verilerin Analizi

Katılımcıların okul terki deneyimlerinin belirlenmesi için elde edilen verilerin betimsel analiz tekniği ile analizi uygun görülmüştür.¹⁸ Verilerin sistematik bir şekilde analiz edilebilmesi için çözümlenen görüşme verileri nitel veri analizi programlarından NVIVO 12 Plus programına yüklenmiştir. Bu program üzerinde tekrar tekrar okunan görüşme verileri, tema ve kodlar şeklinde düzenlenmiştir. Elde edilen kod ve temalar tekrar gözden geçirilmiş ve bazı kod-tema değişiklikleri yapılmış ve son şekli verilmiştir. Raporlama aşamasında ise gerekli görülen yerlerde katılımcı görüşlerinden ilgili kod/temayı en iyi açıkladığı düşünülen görüşlere, doğrudan yer verilmiştir.

2. Bulgular

Görüşmelerden elde edilen verilerin analizi sonucunda İlahiyat Fakültesinden kayıt sildiren katılımcıların okul terki deneyiminin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen bulgular İlahiyat Fakültesini tercih nedeni, İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedeni ve İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirdikten sonraki hisleri şeklinde analiz edilmiştir.

2.1. İlahiyat Fakültesini Tercih Nedeni

Katılımcıların görüşleri çerçevesinde katılımcıların İlahiyat Fakültesini tercih nedenleri aile isteği, mezuniyet sonrası istihdam imkânının yüksekliği, üniversiteye giriş puanının istenilen bölüme yetmemesi, kişisel ilgi ve kendini geliştirme düşüncesi şeklinde tasnif edilmiştir.

2.1.1. Aile İsteği

Katılımcılardan bazıları İlahiyat Fakültesini tercih nedenlerinden biri olarak ailelerinin isteğini göstermiştir. Ailelerin, katılımcıları İlahiyat Fakültesini tercihe götüren davranışları arasında yeniden üniversite sınavına hazırlanmaya izin vermeme, memleket dışında bir üniversiteye gitmeye izin vermeme gibi gerekçeler olduğu görülmektedir. Bu konudaki katılımcı görüşleri ise şu şekildedir. *Başka bölümler tabi ki vardı. Fakat ailevi nedenlerden dolayı Erzurum dışına çıkamıyordum. O yüzden Atatürk Üniversitesi'ni tercih etmem gerekiyordu. Öyle olunca da annemin isteği üzerine İlahiyat Fakültesini yazmıştım. K4 (Erkek, 24, 2018). İmam Hatip lisesine de isteyerek giden bir öğrenci olarak İlahiyatı da istiyordum. Tabi hocalarımın büyük desteği oldu. Ailem ise İmam Hatip Lisesi kararından sonra hep İlahiyat okumam için beni yönlendirdiler. K6 (Erkek, 28, 2010). Ailem tercih yapmama hakkı sunmamıştı, üniversiteye o sene gitmek zorunda hissediyordum ve bu baskıdan dolayı tercih yaptım. Sınava hazırlık sürecinde İlahiyat Fakültesinde okumak aklımın ucundan geçiyordur belki ama bu hep en kötü ihtimaldi benim için; hayallerimden uzakta bir noktaydı adeta. K8 (Kadın, 29, 2011).*

K8'in İlahiyat Fakültesini tercihinde ise ailenin isteği diğerlerine göre farklı bir noktaya daha işaret etmektedir. K8 ailesinin kendisini "inancını kaybedebileceği" korkusuyla bir başka bölüm yerine İlahiyat Fakültesine gitmeye zorladığını belirtmiştir. *Okul Öncesi Öğretmenliği bölümünü okumak istiyordum fakat kazanamamıştım. Felsefe okumak*

¹⁸ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 224.

istedim; eniştem tarafından inancımı kaybedebileceğim söylendi. Korkularıma yenik düşmüştüm, imanın okuduğun bölümle alakası olduğunu düşünmüyorum şimdi. O zamanlar fikirlerim henüz olgunlaşmamıştı ve inancımı kaybetmemek düşüncesiyle felsefe bölümü yerine İlahiyat Fakültesini tercih ettim. K8 (Kadın, 29, 2011).

2.1.2. Mezuniyet Sonrası İstihdam İmkânının Yüksekliği

Katılımcıların İlahiyat Fakültesini tercih nedenlerinden bir diğeri de istihdam imkânının yüksek olduğu düşüncesidir. Bu çerçevede bazı katılımcılar bir an önce atanmak, işe başlamak gibi nedenlerden dolayı İlahiyat Fakültesini tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu konudaki katılımcı görüşleri ise şu şekildedir:

Hukuk okumayı isterdim ama yanım yetmedi. Diğer mesleklere ilgim yoktu. Ayrıca İlahiyat bölümünün gelecek vadeden bir bölüm olduğunu düşünüyordum. K3 (Erkek, 22, 2019). Aslında benim düşüncem, hemen bir bölüm kazanıp mesleğe geçmeyi düşünüyordum, o yıllarda yapmak istediğim ve sevdiğim bir meslek yoktu, bu daha sonra gelişti. Ama Hukuk Fakültesinde okumak isterdim. Fakat aldığım puan İlahiyat Fakültesine yettiği için, orada kullanmak mantıklı geldi. O zaman alt yapım yoktu, hedefimde de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği vardı, çünkü DKAB atamaları iyiydi, ben de o anlamda düşünüyordum. Fazla zaman geçmeden göreve başladım diye düşünündüm. Sonra benim sosyolojime uymadığını gördüm ve okumaktan vaz geçtim. K5 (Erkek, 26, 2015).

2.1.3. Üniversiteye Giriş Puanının İstenilen Bölüme Yetmemesi

Katılımcıların İlahiyat Fakültesine geliş nedenlerinden bir diğeri de üniversiteye giriş puanının istenilen bölüme yetmemesinden dolayı kendileri için ikincil bir tercih alanı olmasıdır. Bu konudaki katılımcı görüşleri ise şu şekildedir. *Aklımda özel eğitim vardı, sınav da istediğim puanı alamadığım için mecbur İlahiyat tercih ettim. K2 (Erkek, 21, 2020). Üniversite sınavında aldığım puan doğrultusunda baktığım bölümlerde bana en uygun olduğunu düşündüğüm için bu bölüme yöneldim. Ailem tekrar sınava girmemi istedikleri için beni desteklemedi. K3 (Erkek, 22, 2019).*

2.1.4. Kişisel İlgi ve Kendini Geliştirme Düşüncesi

Bazı katılımcılar ise İlahiyat Fakültesine kendi isteği ile geldiğini ifade etmektedir. Kendi isteklerini ise İlahiyat Fakültesinin kişisel ilgi ve kendini geliştirme düşüncelerine uygun olması olarak açıklamaktadırlar. Bu çerçeve bir katılımcı K1 (Erkek, 21, 2018), *İlahiyat Fakültesini seçmemin en büyük sebebi kendimi manevi olarak tamamlama ve geliştirmek şeklinde geliş gerekçesini manevi bir boyut ile açıklarken K7 (Erkek, 34, 2017) ise benzer düşünceleri daha da kapsamlı bir şekilde ifade etmektedir. Yani şöyle her insan gibi benim de varoluşsal sıkıntılarım vardı. İşte bu dünyaya gelişimiz varoluş nedenimiz, dünyadaki olma sebebimiz gibi. Din tanrı gibi şeyler felsefik biraz da bunlara, bir nevi bu tür kafamdaki sorulara da dinimde Müslümanım Erzurumluyum sonuçta dindar bir ailede de yetişmişiz. İşte bu tür sorulara da cevaplar bulabilmek için o yüzden de bu bölümü seçtim. Buraya da o duyguyla o hisle geldim. Acaba bu sorulara cevap bulabilir miyim? O duygularla İlahiyat Fakültesine girdim. K7 (Erkek, 34, 2017).*

K7'nin temas ettiği diğer bir gerekçe ise ilgisini çeken konuları öğrenme isteğidir. *Din bilimleri ile ilgili misal kelam özellikle bu tür şeyler mezheplere bir ara ilgim vardı. Mezheplerin doğuşuyla falan ilgiliydim. O yüzden bu bölümü seçtim İlahiyatı hani bunu merak ediyordum. Örneğin Mutezile filan bunlar nasıl doğdu. İlahiyat Fakültesinde alacağı eğitime vurgu yapan*

K3 (Erkek, 22, 2019) ise kısa ama kapsayıcı bir cümle ile gerekçesini şöyle açıklamaktadır; *Alınan eğitimin hayatımın her alanında fayda sağlayacağını düşünerek bu bölüme yöneldim.*

2.2. İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirme Nedenleri

Katılımcıların İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedenleri; derslerin zorluğu, İlahiyat mezunlarının istihdam alanlarını kendine uygun bulmama, öğretim üyelerinden kaynaklanan sorunlar, sosyal ortama uyum sağlayamama, toplumun İlahiyat Fakültesi ve mensuplarından beklentilerini kabul etmeme şeklinde tasnif edilmiştir.

2.2.1. Derslerin Zorluğu

Katılımcıların kayıt sildirme nedeni olarak vurguladığı hususların başında genel olarak derslerin zorluğu gelmektedir. Özelden ise çoğunlukla hazırlık döneminde aldıkları Arapça eğitiminin zor olduğu düşüncesindedirler. Arapça dersinin zorluğu konusunu öne çıkaran K1 (Erkek, 21, 2018) İlahiyat Fakültesine gelmeden önce Arapça dersinin zorluğu konusunda görüşlerini şu şekilde açıklamıştır; *İlahiyat Fakültesine gitmeden önce en büyük kaygım Arapça olmasıydı ama ilk haftalarda kolay olması sebebi ile kendi kendime düşündüm bak demek ki abartıldığı kadar da zor değilmiş yaparsın ama tabi bu sadece ilk haftalarda kaldı.* K3 (Erkek, 22, 2019) ise hazırlık sınıfındaki Arapça dersleri konusunda öğretim üyelerinin kendilerini, alt yapısı olan İmam Hatip Lisesi mezunu öğrenciler ile bir tuttuğunu bu nedenle derslerin kendisine zor geldiğini belirtmektedir. *Hazırlık sınıfında Arapça temel olmadiği için dersleri anlamakta zorluk çektim. Daha ilk haftalarda okulu bırakmayı düşündüm. Hocaların alt yapısı olan İmam Hatip mezunu öğrencilerle bizi bir tutması da beni zorladı.* K3 (Erkek, 22, 2019).

Katılımcılar tarafından öne çıkarılan ve Arapça dersiyle birlikte değerlendirilebilecek bir diğer husus da hazırlık eğitiminin zor ve yorucu olduğu hazırlık eğitiminin başarı ile tamamlansa bile bir yılgınlık getirdiğidir. Bunu dile getiren K3 (Erkek, 22, 2019) *Hazırlık sınıfını ilk yıl geçemedim. İkinci yıl çok çalışarak yüksek bir ortalama ile hazırlık sınıfını geçtim. Ama bu durum bende yılgınlık oluşturdu ve çok yıprattı. Birinci sınıfta ayrılma kararı aldım, birinci sınıftaki ders yükü de bırakmam da etkili oldu.* K3 yüksek ortalama ile hazırlığı geçmesine rağmen kendisinde oluşan yılgınlık nedeniyle İlahiyat Fakültesini bıraktığını söylemiştir.

Bazı katılımcılar ise genel olarak derslerin zorluğundan bahsederken, örneğin K1 (Erkek, 21, 2018) *Dersler düşündüğümde daha ağır ve düşündüğüm kadar tatmin edici değildi. Yapmayacağımı anladığımı fark ettim ve bu yüzden böyle bir karar aldım.* K3'ün öne çıkardığı bir diğer konu da ders yükünün fazla olması ve İlahiyat Fakültesine giriş puanı ile verilen derslerin zorluğunun orantısız olduğu görüşüdür. *İlahiyat Fakültesi giriş puanıyla verilen derslerin zorluğunun orantısız olduğunu düşünüyorum. Özellikle hazırlık sınıfında altyapısı olmayan benim gibi öğrencilerin aşırı zorlandığını düşünüyorum. Hazırlıktan sonraki eğitimde de ders yükü çok fazla.* K3 (Erkek, 22, 2019).

2.2.2. İlahiyat Mezunlarının İstihdam Alanlarını Kendine Uygun Bulmama

Katılımcılar İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra yapılabilecek meslekleri kendilerine uygun bulmadıklarını bu durumun da kayıt sildirme nedenlerinden biri olduğunu belirtmektedirler. K4 (Erkek, 24, 2018) bu durumu genel bir ifadeyle *Bırakma kararında en önemli faktör kendim oldum. Yani sevmediği bir işi niye yapayım.* şeklinde açıklarken bazı katılımcılar ise meslekleri örneklendirerek kendilerine uygun olmadığını ifade

etmektedir. *Toplumun istediği gibi bir İlahiyat mezunu olamam. Örneğin bir imamdan beklenen kalıplara giremem imam olsam görev yapamam, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olsam yapamam dedim. Belki ilerleyen sınıflara geçseydim yapma isteği olurdu ama o zamanki düşüncem yapamam yönündeydi.* K5 (Erkek, 26, 2015). *Zaten tercih ederek hata yaptığım bir bölümdü; bana hitap etmiyordu, inançların bireyi ilgilendirdiğini düşünen biriyim; din anlatmak bana göre bir meslek değildi. İstedğim bölümü okuma düşüncesi içinde olduğumdan bölümü bırakmaya karar verdim.* K8 (Kadın, 29, 2011).

2.2.3. Öğretim Üyelerinden Kaynaklanan Sorunlar

Katılımcıların İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirmelerine gerekçe olarak gösterdikleri etkenlerden biri de öğretim üyeleridir. K6 (Erkek, 28, 2010) öğretim üyelerinin, lisede aldığı eğitimden kaynaklanan eksikliklerini gidermesine yardımcı olmadığını düşünmektedir. *Liseden eksik gittiğimizi bilen hocalarımız biraz daha yardımcı olsa sevdirse leri bize dersleri, bırakmayabilirdim.* K4 (Erkek, 24, 2018) ise İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinin geniş bir perspektiften ders anlatmadıkları görüşünü öne çıkarmaktadır. *Derslerine baktığımda ilk önce sevinmişim. Çünkü İlahiyat Fakültesi geçmişten de duyduğumuz gibi taassubun merkezidi. Felsefe ve sosyoloji derslerini görünce öyle olmadığını zannetmişim. Fakat içine girdiğimizde çok geniş bir perspektiften bakan insanların ders anlatmadığı bir yer olduğunu görmüştüm.*

Bir diğer katılımcı K7 (Erkek, 34, 2017) ise öğretim üyelerinin kendi aralarında fikir ayrılığı nedeniyle çatışma yaşadıklarını ve kendisinin de bir öğretim üyesi ile yaşadığı siyasi düşünce farklılığını kayıt sildirme gerekçesi olarak belirtmiştir *Akademik profilde hepsi ayrı saz ayrı şey çalıyolar hepsinin görüşü farklı. Kimisi daha selefiyye yakın görüşlü. Kimisi düşünün ki Kur'an-ı Kerim'deki sarf ve nahiv konusunda bile birbirlerini dinsizlikle suçlayacak kadar ileri gitmişler. Yani mezhep olarak da birbirlerinden çok farklılar. Kimisi selefiyelere bağlı kimisi tarikatlara kimisi cemaatlere bağlı yani o kadar bölünmüşler ki İlahiyat'ta birbirlerine selam bile vermeyen hocalar var. O yüzden ben fakülteden çıktım, baktım olmuyor ondan yani fakülteden ayrılmama sebep oldu.*

2.2.4. Sosyal Ortama Uyum Sağlayamama

Katılımcıların İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme gerekçesi olarak öne çıkardığı bir başka gerekçe de sosyal ortama uyum sağlayamamadır. Bu durumu hayalindeki üniversite yaşamını bulamadığını söyleyen K2 (Erkek, 21, 2020) *Kendimi kısıtlanmış hayalimdeki üniversiteyi yaşamadığımı anlamaya başladım çünkü bana uygun olmayan bir yerde olduğumu öğrendim.* şeklinde ifade etmektedir. K2 ve K5 (Erkek, 26, 2015) İmam Hatip Lisesi'nden gelmedikleri için İlahiyat Fakültesinin sosyal ortamına yabancı olduklarını ve kendilerini buraya ait olmadıklarını belirtmişlerdir. *Farklı bir çevre lisede İmam Hatip değildim. O yüzden İmam Hatip camiasına da uzak olduğum için düşünce tarzlarını yakından bilmiyordum. Uzaktan biliyordum. İçlerine girince daha vakıf olmuş olduk düşünce tarzlarına.* K2 (Erkek, 21, 2020). *İlahiyat Fakültesine ben yabancıydım; şöyle ki düz lise çıkışlı bir öğrenci olduğum için İlahiyat'ın içeriği hakkında bilgi sahibi değildim. Daha önce medrese ve kurslarda Arapça ve Kur'an-ı Kerim dersleri aldım ama işin bu kadar teferruatlı olabileceğini düşünmemiştim. Hazırlığa başladığımda hocalarımızın tamamına yakını Arap asıllı hocalardan oluşuyordu ve dersler dil (Arap) üzerinden gidiyordu. Bu şekilde olunca da antipati oluştu, derste anlatılan şeyler karşısında*

“ben neden buradayım, buraya nasıl geldim, ne istiyorum ki, buradan bu bana göre bir şey değil” demeye başladım. K5 (Erkek, 26, 2015).

Üniversite hayatına yönelik beklentilerinin karşılanmadığını belirten K5 sosyal ortam içerisinde memnuniyetsiz olduğu konuları “kız ve erkek sınıflarının ayrı olması” ve “Arap hocaların” olması şeklinde somutlaştırmıştır. *Ben düz lise çıkışlıyım, bize lisede üniversite hayatının (sosyal olarak) farklı olacağı söyleniyordu. Ben de bambaşka bir yere gidiyorum diye düşünmüştüm. Fakat bizim İlahiyat Fakültesinde hazırlıkta kız ve erkek sınıfları ayrılmıştı, hocalarımız neredeyse tamamen Araplardan oluşuyordu, bu bana anti-pati uyandırmıştı. Balığın karada yüzmesi gibi ben burada ne yapıyorum havasına girdim. Hazırlıkta düştüğüm sınıf da düz lise çıkışlı olan arkadaşlardan oluşuyordu, sınıf arkadaşlarım da tıpkı benim gibi burada ne işimiz var diyordu, bölüm değiştirmek isteyen de vardı, sınıfça karaya vurmuş balık gibiydik. Kimi arkadaşlarımız üniversite değiştirdi kimisi benim gibi bölüm değiştirdi. İlahiyat'ta ilk haftalarım bunları sorgulamakla geçmişti.* K5 (Erkek, 26, 2015).

Fakülte'deki kız-erkek ilişkilerine vurgu yapan K8 (Kadın, 29, 2011) ise rahatsız olduğu durumu şu şekilde ifade etmektedir; *Kadın ve Erkek öğrencilerin iletişimlerinde sırasında, iletişim nadiren oluyordu ve gerekmedikçe birbirleriyle konuşmuyorlardı, anlamsız bir şekilde bir gerginlik oluyordu, kadınlar ve erkekler birbirine arkadaş gözüyle bakamıyordu. Bu beni inanılmaz rahatsız ediyordu açıkçası. K8'in bu konuda eleştirdiği bir başka konu da fakülte'de olduğunu düşündüğü erkek egemen zihniyettir. İlahiyat Fakültesindeki erkek egemen zihniyet beni rahatsız ediyordu. Kendimi ait hissetmediğim bir yerdin ve bu düşüncelerim okulu bırakmamı etkileyen düşüncelerdi.*

Sosyal ortama uyum konusunda kız ve erkek öğrencilerin ayrı sosyal alanları olmasını yadırgasa da normal karşılayan fakat fakültenin merkez kampüs dışında yer almasının sosyalleşmesini engellediğini ve buna anlam veremediğini belirten K5 (Erkek, 26, 2015) bu durumu şu sözleri ile ifade etmiştir. *İlahiyat Fakültesinin bulunduğu alan merkez kampüsün dışında idi, ortam çok dardı, sadece İlahiyatçılar. Kızlar ve erkeklerin hem sınıfları ayrı hem de kantindeki sosyal alanlarımız ayrıydı. Kız erkek ayrı olmasının dinimizde bir yeri var ona anlam verebiliyordum ama fakültemizin merkez kampüs dışında sadece İlahiyatçıların olduğu bir yerde eğitim almasına anlam veremiyordum. Farklı fakültelerden öğrencilerle iç içe olmamız onlarla sosyalleşmemiz daha faydalı olurdu.*

2.2.5. Toplumun İlahiyat Fakültesi ve Mensuplarından Beklentilerini Kabul Etmeme

Katılımcıların İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedenlerinden biri olarak öne çıkardıkları bir başka konu da toplumda var olduğunu düşündükleri İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat mensubu (İlahiyatçı) imajıdır. Bu imajı reddetme, benimsememe veya hayatın ileriki aşamaları için kendine uygun bulmamadır. Bu tema altında belirtilen gerçekçelerin, katılımcıları İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirmeye götürdüğü görülmektedir. Bu konudaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde ifade eden K5 (Erkek, 26, 2015) şunları söylemektedir. *Bu düşüncelerimin oluşmasında toplumun İlahiyat Fakültesinde okuyanlara yüklediği anlamlarda etkili: toplum, İlahiyat Fakültesinden çıktıktan sonra, en basitinden, sigara içmemen, toplumdaki davranışlarında daha dikkatli olmanı ve özenli olmanı bekliyor. Oysa İlahiyat Fakültesi tanrı bilimi ve dinler konusunda, (İlahiyat alanında bir meslek icra etmeyecekse bile) bilgi sahibi eden bir daldır. Toplum da bu şekilde bakmış olsa belki de İlahiyat okumak daha kolay olurdu. Ama işte dediğim gibi bizim toplumda İlahiyat ve bu alanlardan mezun olanlara bakış açısı farklı*

olduğu için ve onları belli kalıba soktuğu için insan psikolojik olarak da rahatsızlık duyuyor. Sonuç olarak İlahiyat Fakültesinin içeriği ile toplumun İlahiyat'a yüklediği anlama farklı olduğu için İlahiyat Fakültesinde eğitim almak benim için ikilem anlamına geliyordu.

K8 (Kadın, 29, 2011) ise toplumun kendisine yüklediğini düşündüğü dini temsil görevini reddettiğini şu cümleler ile açıklamıştır. *İlahiyat Fakültesinde olmanın benim için özel bir anlamı olmadı hiçbir zaman. Fakat toplum tarafından çok önem atfedildiğini biliyordum ve tavır ve davranışlarımdan fazlasıyla mesul hissediyordum kendimi; toplum tarafından dini temsil ettiğimiz düşünülüyordu; insan olduğumuz ve hata yapabileceğimiz gerçeği görmezden geliniyor gibi düşünüyordum.*

2.3. Okulu Bıraktıktan Sonraki His

Katılımcıların, kayıt sildirdikten sonra kendilerinde oluşan hisleri K1 (Erkek, 21, 2018) *Karar verme süreci bir hayli sancılı sürmüştü fakat karar verilip ve verilen karar yerine getirilince üzerinden bir yük kalkmış gibi rahatlamıştım.* K2 (Erkek, 21, 2020) ise kendimi eskisi ve özgür hissettim. K4 (Erkek, 24, 2018) ise *Doğru bir karar verdiğim için mutluydum.* şeklinde ifade etmiştir. Katılımcıların, ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kayıt sildirdikten sonraki süreçte olumlu duygular yaşadıkları anlaşılmaktadır. K8 (Kadın, 29, 2011) ise ailesinin tepkisine rağmen kararından dönmediğini ve bundan dolayı da pişmanlık duymadığını belirtmiştir. *Karar verme sürecinde çok zorlandım fakat kararımı uyguladığım için pişman olmadım. Ailem tarafından baskı gördüğüm ve dışlandığım halde geri dönmeyi hiç düşünmedim.* Nasıl bir baskı gördüğü sorulduğunda ise *Annem eve dönmemi istemediğini söyledi ve bir süre ablamın yanında yaşadım.* cevabını vermiştir.

Bıraktıktan sonraki hisleri konusunda olumsuz bir duygu veya pişmanlık yaşadığını belirten bir katılımcı olmadığını da burada ifade etmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte K5 (Erkek, 26, 2015) toplum beklentilerinin üzerinde oluşturduğu baskılara artık anlam verebildiğini ve meslek olarak olmasa da İlahiyat Fakültesini entelektüel bir ilgi için okuyabileceğini belirtmiştir. Bu konudaki görüşlerini ise şu sözleri ile ifade etmektedir. *Aslında insanın yaşı ilerledikçe içindeki kalıpları yıkmak istiyor. Toplumda alışıla gelmiş kalıplar var evet. İlahiyat'tan çıkan kişilere yüklenen anlamlar ve yapmasını beklediği davranışlar var, dürüst olmak, namaz, dinin gereklerini eksiksiz olarak yapması gibi. Bir bakıma da bu yargılara hak veriyorum, eğitim almışsın dolayısıyla örnek olmak, dikkat etmek gerekir; ancak meseleye başka boyuttan bakarsak, İlahiyat dediğimiz şey tanrı bilimidir nihayetinde. Buralarda okuyup adamın Müslüman olmasına gerek yok diye düşünüyorum, adam Müslümanlığı tanımak için ya da alana entelektüel ilgi de duyduğu için okuyabilir. Şu an ikinci bir üniversite olarak neden İlahiyat Fakültesi okumayayım diye düşünüyorum. Hobi olarak okurdum elbette. Dinler Tarihi, tanrı hakkındaki görüşler gibi meseleleri merak ediyorum. Ama meslek için okumam.*

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmaya konu edilen okul terki herhangi bir üst anlatı çerçevesine alınmadan İlahiyat Fakültesi özelinde, katılımcıların kayıt sildirme sürecini, yaşayanların tecrübelerinden hareketle ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu durumun daha iyi bir şekilde ortaya konulmasına imkân vereceği düşüncesinden hareketle, okul terki kavramını net bir şekilde okuldan kaydını sildirenler ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın bulguları da bu kapsamda bir genelleme amacı taşımamaktadır. Aksine, bu çalışma İlahiyat

Fakültesine özgü terk nedenlerini, kayıt sildirenlerin deneyimlerinden hareketle anlama çabasının ürünüdür ve kendi isteği ile kayıt sildirdiği için İlahiyat Fakültesine dönme ihtimali bulunmayan, bir istisna hariç İmam Hatip Lisesi mezunu olmayan bir katılımcı grubunun görüşleri üzerinden bunu yapmaktadır. Bu çerçevede sonuçların değerlendirilmesi aşamasında da korunarak bulguların üst anlatı kuram veya modeller ile eşleştirilmesi yoluna gidilmemiştir. Sadece İlahiyat Fakültelerini de kapsayan bir çalışma olarak Baltacı'nın yüksek din öğretiminde okul terki adlı çalışması ile karşılaştırmalar yapılmıştır. Ancak o çalışmada örneklemin aftan dönemler¹⁹ olması yönüyle, bu çalışmanın katılımcıları ile niteliklerinin farklı olduğunu kaydetmek yerinde olacaktır.

Çalışmanın bulgularının analizi sonucunda İlahiyat Fakültesinden kayıt sildiren katılımcıların okul terki deneyiminin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen üç temaya ulaşılmıştır. Bunlar, İlahiyat Fakültesini tercih nedeni, İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedeni ve İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirdikten sonraki hisler şeklindedir.

İlahiyat Fakültesinden kayıt sildiren katılımcıların fakülteyi tercih nedenleri; aile isteği (ısrarı olarak da ifade edilebilir), mezuniyet sonrası istihdam imkânının yüksekliği, üniversiteye giriş puanının istenilen bölüme yetmemesi, kişisel ilgi ve kendini geliştirme düşüncesi şeklindedir. Bu nedenlerden kişisel ilgi ve kendini geliştirme düşüncesi dışında kalanları, katılımcıların kendi isteği dışında İlahiyat Fakültesine geldiğini göstermektedir. Baltacı'nın okul terki yaşayıp aftan öğrenimlerine dönen İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yaptığı çalışmada da katılımcıların İlahiyat Fakültesini tercih nedenleri bu çalışma ile benzer şekilde iş bulma ve istihdam olanaklarının fazla olması, aile, akraba veya arkadaş yönlendirmesi, İlahiyat alanına duyulan ilgi ve istek, üniversite giriş sınavı puanının yetersizliği şeklinde tespit edilmiştir.²⁰

Katılımcıların İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirme nedenlerinin ise derslerin zorluğu, İlahiyat mezunlarının istihdam alanlarını kendine uygun bulmama, öğretim üyelerinden kaynaklanan sorunlar, sosyal ortama uyum sağlayamama, toplumun İlahiyat Fakültesi ve mensuplarından beklentilerini kabul etmeme şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 1. İlahiyat Fakültesini Terk Nedenleri



Katılımcılar, terk nedenleri arasında gördükleri “derslerin zorluğu” ile özellikle Arapça ve Hazırlık eğitimini öne çıkarmaktadır. Katılımcıların biri hariç İmam Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olduğu düşünüldüğünde Arapça Hazırlık eğitiminin okul

¹⁹ Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki,” 600.

²⁰ Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki,” 610.

terki konusunda önemli bir etken olduğu görülmektedir. Ayrıca, Arapça hazırlığı başarı ile geçtiğini belirten bazı katılımcılar, kendilerinde hazırlık eğitiminin yılgnlık oluşturduğunu belirtmişlerdir. Bu noktada İlahiyat eğitiminin ilk yılında Arapça hazırlığın katılımcılar için zorlayıcı bir durum olduğu görülmektedir. Ayrıca Arapça hazırlıkta İmam Hatip Lisesi dışından gelenlerin bir sınıfta toplandığını belirten katılımcı görüşleri, bu durumun okula ilişkin negatif söylemlerin birbirini desteklemesi nedeniyle okul terkinde bir neden olduğunu göstermektedir. Baltacı'nın çalışmasında da Arapça hazırlığın terk nedenleri arasında olduğu tespit edilmiştir.²¹ Ayrıca katılımcıların çoğunlukla yükseköğrenim hayatlarının ilk yıllarında okul terki yaptığı tespit edilmiştir. Baltacı'nın da öğretim üyesi görüşleri çerçevesinde tespit ettiği bu durum²² (ilk yıllarda okul terki) her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından bir uyum sorunu sonucu olarak ifade edilmiş²³ olsa da İlahiyat Fakültesi özelinde Arapça hazırlığın ilk yıllarda yaşanan okul terki kararlarında etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca derslerin zorluğu konusunda bazı katılımcılar İlahiyat müfredatının genel olarak yoğun ve zor olduğunu belirtmiştir.

İlahiyat mezunlarının istihdam alanlarını kendine uygun bulmama, tespit edilen okul terki nedenlerinden biridir. Buna göre katılımcılar İlahiyat Fakültesi mezunu olduklarında sahip olmaları muhtemel mesleklerin (İmam-Hatip, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği) kendilerine uygun olmadığını düşündüklerinden dolayı, arzuladıkları mesleklere yönelmek için İlahiyat Fakültesinden kayıt sildirdiklerini ifade etmişlerdir. Burada öğrencilerin tercih öncesi bilgi eksikliği veya mesleklere ilişkin daha yakından bir bilgilendirme eksikliği yaşadıklarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Tabi bu noktada katılımcıların sadece birinin İmam Hatip Lisesi mezunu olduğu diğerlerinin ise farklı lise türlerinden mezun olduğunu da dikkate almak gerekir.

Okul terki nedenleri arasında öğretim üyelerinden kaynaklanan sorunlar da zikredilmiştir. Bu durum birkaç farklı boyutta ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi derslerin daha anlaşılır anlatılmaması, ikincisi öğretim üyelerinin birbiri hakkındaki olumsuz düşünceleri, üçüncüsü ise siyasi düşüncesini derslere yansıtması şeklindedir. Baltacı'nın çalışmasında ise akademisyenlerin ilgisizliği ve yetersizliği fakülteye olan bağlılığı azaltan bir neden olarak tespit edilmiştir.²⁴ Ayrıca okul terki yapan bireylerin akademisyenlerin ders işleme ve ders değerlendirme biçimlerine uyum sağlamakta zorlandıklarını tespit edilmiştir.²⁵ Öğretim üyelerinin siyasi düşüncelerini ders ortamına yansıtması öğrenci-öğretim üyesi arasında sorunlara neden olabilmekte ve bu durum okul terkine neden olabilmektedir.

Sosyal ortama uyum sağlayamama şeklinde ifade edilen nedenlerde ise İlahiyat Fakültesinin kendine özgü ortamına yabancılaşma çektiklerini belirten katılımcılar, kız-erkek ilişkileri ve bunun derslik ve kantin gibi yerlere yansımalarına dikkat çekmektedir. Bu

²¹ Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki," 606.

²² Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki," 612.

²³ Caroline Trautwein - Elke Bosse, "The First Year in Higher Education—Critical Requirements from the Student Perspective," *Higher Education* 73/3 (2017), 379.

²⁴ Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki," 603.

²⁵ Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki," 611.

durumun İlahiyat Fakültesinin örtük programı ve okul iklimi ile alakalı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca fakültenin kampüs içerisinde yer almamasının sosyalleşme konusunda sıkıntılara yol açtığını ifade etmektedirler. Baltacı'nın çalışmasında da sosyal çevre katılımcılar tarafından okula bağlılığı azaltan nedenlerden biri olarak tespit edilmiştir.²⁶ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kampüste eğitim görmeye ilişkin görüşlerinin ele alındığı ve Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 228 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirdiği çalışmasında Meydan, öğrencilerin %73,2'sinin kampüste İlahiyat okumaya ilişkin olumlu metaforlar ürettiklerini tespit etmiştir. Kampüste İlahiyat okumanın olumlu bir tecrübe olarak tanımlanmasında ise katılımcılar, iyi yetişmeye imkân sağlama, gerçek hayatı tanıma ve dini temsil imkânı gibi gerekçeleri öne çıkarmışlardır.²⁷ Bu çalışma ile karşılaştırıldığında kampüste öğrenim görenin sosyalleşme açısından önemli görüldüğü söylenebilir.

Katılımcılar toplumun İlahiyat Fakültesi ve mensuplarından beklentilerini kabul etmedikleri dolayısıyla İlahiyat Fakültesini terk ettiklerini belirtmektedir. Toplumun veya çevrenin İlahiyat Fakültesinde öğrenim görenlerden beklediği, belirli davranış kalıpları, giyim kuşam özellikleri gibi çeşitli beklentilerin olduğu bu durum kendilerinde rahatsızlığa neden olduğu gerekçesini ileri sürmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyal benlik algılarını konu edinen araştırmasında Karşlı, İlahiyat öğrencilerinin, İlahiyatçılığın toplumdaki işlevine ilişkin öne çıkan kavramları; örneklik, rol model, misyon, manevi sorumluluk, toplumu yeniden inşa etme, dönüştürme, her türlü alanda öncülük olarak tespit etmiştir.²⁸ Bu çalışmada katılımcıların İlahiyat imajı veya İlahiyatçı kimliği olarak toplum tarafından yüklenen vasıfları kendilerine uygun görmedikleri için İlahiyat Fakültesinden ayrılmayı seçtikleri görülmektedir.

Son olarak katılımcıların İlahiyat Fakültesini terk ettikten sonraki hislerinin hep olumlu olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar okul terki sonrası için özgürlük, huzur, rahatlama ve mutluluk vurgusu yapmışlardır. Katılımcıların, çoğunlukla kendi isteği ile gelmediği veya ne ile karşılaşacağı konusunda bilgi sahibi olmadığı ve çeşitli nedenlerle uyum sorunları yaşadığını düşündüğü İlahiyat Fakültesinden ayrılmasının olumlu duygu ve düşünceler ortaya çıkarması olağan bir durum olarak nitelendirilebilir.

Öneriler

Çalışmanın bulguları sonucunda şu önerileri getirmek mümkündür;
Kurumlara yönelik öneriler;

Üniversite tercih sürecindeki öğrencilere yönelik olarak, Milli Eğitim Bakanlığı, Yüksek Öğretim Kurumu ve İlahiyat Fakültesi Dekanlıkları tarafından, İlahiyat Fakültesi

²⁶ Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki," 610.

²⁷ Hasan Meydan, "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma" 24/1 (2020), 50–51.

²⁸ Bahset Karşlı, "İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi," *Turkish Studies* 11/12/Summer (2016), 125.

hakkında (istihdam alanları, çalışma koşulları, okul iklimi veya kültürü, dersler ve içerikleri vb.) gerekli tanıtımların yapılması ve tercih edecek adaylara bu tanıtımların ulaştırılması için çalışmalar yapılabilir. Böylelikle de üniversite adaylarının beklentilerine ilişkin daha net fikirler edinmesine imkân tanınmış olacaktır.

İlahiyat Fakülteleri tarafından İmam Hatip Lisesi dışındaki lise türlerinden gelen öğrencilerin Arapça eğitimi için tek bir sınıfta toplanması nedeniyle bazı öğrencilerin sosyalleşme sorunu yaşadığı ve benzer sorunları yaşayanların bu durumu birbirleri ile paylaşımları sonucunda düşüncelerinin güçlenmesinin de okul terkiye yola açtığı tespit edilmiştir. Bu durumun değiştirilmesi veya önlenmesi için farklı bir sınıf modeli ve rehberlik gibi önlemler başta olmak üzere bir çözüm aranabilir.

İlahiyat Fakülteleri tarafından öğrencilerin ilk kayıt yaptırdığı andan itibaren beklentileri başta olmak üzere memnuniyet düzeyleri periyodik olarak takip edilerek, varsa sorunların okul terkiye yol açmadan çözümüne yönelik çalışmalar yapılabilir.

İlahiyat Fakülteleri tarafından İmam Hatip Lisesi dışındaki lise türlerinden gelen öğrencilerin Arapça hazırlık eğitimi sürecinde yaşadığı sıkıntıların tespiti ve çözümü için çalışmalar yapılması önerilebilir.

Akademisyenlere yönelik önerileri;

Başta hazırlık sınıfında derse girenler olmak üzere ders veren akademisyenlerin öğrencilerin hazırbulunuşluklarını dikkate almaları önerilebilir.

Öğrenci ilgi ve ihtiyaçları çerçevesinde farklı öğretim yöntemlerini kullanmaları önerilebilir.

Akademisyenler, ders dışı zamanlarda öğrenciler ile iletişim için fırsatlar oluşturarak öğrencilerin fakülteye uyumu konusunda destek olabilir.

Ailelere yönelik öneriler;

Ailelere, üniversite adayı bireylerin tercihlerini önemsemesi gerektiği, bu durumun dikkate alınmaması sonucunda maddi ve manevi kayıp ve sıkıntılara yol açabileceği konusunda başta Milli Eğitim Bakanlığı olmak üzere ilgili kurum ve kuruluşlar tarafından bilgilendirmeler yapılabilir.

Araştırmacılara yönelik öneriler;

Bazı katılımcılar İmam Hatip Lisesi mezunu olmadıklarını ve bunun da etkisiyle İlahiyat Fakültesinin kendine özgü ortamına uyum sağlayamadıklarını belirtmişlerdir. Buradan hareketle de İlahiyat Fakültelerinin okul iklimi ve örtük programı üzerine çalışmalar yapılarak, uyum sağlamayı olumsuz etkileyen durumların olup olmadığının anlaşılması sağlanabilir.

Araştırmacılar tarafından İlahiyat Fakültesini terk edip aftan dönen, dönem uzatan, okul terki yapan kişilerin ele alındığı çalışmalar ile İlahiyat Fakültesi özelinde okul terkiye götüren sürece ilişkin çalışmalar yapılabilir. Ayrıca, İlahiyat Fakültesine özgü terk nedenleri, katılımcıların İmam Hatip Lisesi mezunu olma/olmama durumu, cinsiyet, yaş grupları, beklentiler gibi farklı değişkenleri ele alacak şekilde kurgulanan çalışma gruplarında araştırılabilir.

Araştırmacılar tarafından belli bir fakülte merkeze alınarak çalışmalar yapılabilir. Böylece okul terkiye yol açan durumların o fakülte için mi yoksa İlahiyat Fakültelerinin

geneli için mi olduğunun anlaşılmasına katkı sağlayacak verilerin elde edilmesi sağlanabilir.

Veri doygunluğuna imkân verecek bir çalışma grubundan elde edilen verilerle İlahiyat Fakültesini terk etme eyleminin anlaşılmasına imkân verecek bir model ortaya koymak için gömülü teori yaklaşımı ile bir çalışma yapılabilir.

Araştırmacılar tarafından toplumdaki İlahiyat mensubu (İlahiyatçı) ve İlahiyat Fakültesi imajına yönelik çalışmalar yapılabilir. Bu çalışmaların bulguları çerçevesinde varsa sorunlu alanlar, ilgili kurumlar (Yüksek Öğretim Kurumu, İlahiyat Fakülteleri) tarafından ele alınabilir.

Kaynakça

- Aypay, Ahmet vd. "Student Retention in Higher Education in Turkey: A Qualitative Study." *Journal of College Student Retention: Research, Theory and Practice* 14/1 (2012), 91-116. <https://doi.org/10.2190/CS.14.1.e>
- Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 593-616. <https://doi.org/10.33420/marife.625466>
- Bülbül, Tuncer. "Yükseköğretimde Okul Terki: Nedenler ve Çözümler." *Eğitim ve Bilim* 37/166 (2012), 219-235.
- Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Karslı, Bahset. "İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi." *Turkish Studies* 11/12/Summer (2016), 105-126. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.9714>
- Meydan, Hasan. "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 47-71. <https://doi.org/10.18505/cuid.668833>
- Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). *Education at a Glance*. 5 Aralık 2020. https://read.oecd-ilibrary.org/education/education-at-a-glance-2020_69096873-en#page1
- Şimşek, Hüseyin. "Üniversite Öğrencilerinin Okulu Bırakma Eğilimleri ve Nedenleri." *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 6/2 (2013), 242-271.
- The Hongkong and Shanghai Banking Corporation (HSBC). *The Value of Education The Price of Success*. 5 Aralık 2020. https://www.us.hsbc.com/content/dam/hsbc/us/en_us/value-of-education/HSBC_VOE5_USA_FactSheet_508r2.pdf
- Tinto, Vincent. "Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research." *Review of Educational Research* 45/1 (1975), 89-125. <https://doi.org/10.3102/00346543045001089>
- Tinto, Vincent. "Research and Practice of Student Retention: What Next". *Journal of College Student Retention: Research, Theory & Practice* 8/1 (July 2006), 1-19. <https://doi.org/10.2190/4YNU-4TMB-22DJ-AN4W>
- Trautwein, Caroline - Bosse, Elke. "The First Year in Higher Education-Critical Requirements from the Student Perspective." *Higher Education* 73/3 (2017), 371-387. <https://doi.org/10.1007/s10734-016-0098-5>
- Uslu Gülşen, Fatma. *Yükseköğretimde Okul Terkinin Değerlendirilmesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.

Yüksek Öğretim Kurumu, (YÖK) “YÖK Üniversiteler”. 5 Aralık 2020. <https://www.yok.gov.tr/universiteler/universitelerimiz>

Yüksek Öğretim Kurumu, (YÖK) “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi”. 5 Aralık 2020. <https://istatistik.yok.gov.tr/>

Memlük Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları

M. Fatih Yalçın

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi (ROR ID: 00dzfx204)

İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic History

Bilecik/Turkey

fatih.yalcin@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3685-2988

Mazâlim Court Cases During The Reign Of Mamluk Sultan Barquq

Abstract

The purpose of this article is to present the issues about which people applied to the mazâlim court, the problems that occurred between statesmen and people, and the sentences imposed by the court in the Barquq period. The fact that Mamluks, who inherited the Ayyubid state tradition, were advanced in historiography enables the study of mazâlim court cases, even though we do not have the court records. The increase in records about mazâlim courts especially during the reigns of relatively more powerful Mamluk sultans is noteworthy. One example of this is Sultan Barquq, who is regarded as the sultan who ended the Bahri Mamluk period and ushered in the Burji Mamluk period. Sultan Barquq, like his predecessors, had been very interested in the mazâlim courts and instituted two important changes. The first of these was to change the building in which the court sessions were held. Barquq, who ascended to the throne in 784 (1382), presided over the court until 789 (1387) in the daruladl building that was used since the Muhammad b. Qalawun period, but later the court started convening in al-Istabl al-Sultani. Sources do not tell anything about why this change was made. However, there are commentaries about how this change put pressure on statesmen. This change in location made it easier for the people to bring their cases to the court. One can think that the sultan instituted this to keep statesmen under his control and to dominate them. However, one can only find one court case against a high ranking emir close to the palace and that one amir was acquitted after trial. Amirs who were tried in mazâlim in this period were usually from districts outside of Cairo and lower ranking. However, the situation is different when it comes to the scholarly class. First, among the scholars against whom there was a mazâlim court case, all but one had a position. A huge chunk were in positions of high religious and legal authority like Shafi'i Chief Justice of Damascus, Maliki Deputy Chief Justice of Cairo, Maliki Chief Justice of Alexandria, Chief Sheikh of Siryakus, and Chief Sheikh of Qawsoon, and so on. When one also considers the fact that these people lost their positions as a result of these trials, the idea that this change in location was a move against the scholarly class gains weight. However, another issue that comes to mind is that high ranking

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (M. Fatih Yalçın).

Geliş/Received: 14 Ekim/October 2020 | **Kabul/Accepted:** 24 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: M. Fatih Yalçın, "Memlük Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları = Mazâlim Court Cases During The Reign Of Mamluk Sultan Barquq", *Eskiyeini* 43 (Mart/March 2021), 289-314. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.810734>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

amirs may have managed to improve their relations with the people, which may have made them less affected by the change. Also, the fact that cases against the scholarly class involved investigations as to whether they had been collaborating with the amirs makes one think that the military class was kept in check through this process.

The second adjustment that Barquq did to the mazâlim courts was the change to the session days. During his sixteen year reign, Barquq changed the court days three times. Since its inception, the Mamluks traditionally held their mazâlim court sessions on Mondays and Thursdays. Barquq changed this to Sundays and Wednesdays. The exact date of this first change is not known. Later, from 797 (1395) onwards, the court began convening on Tuesdays and Saturdays. Historians say that the sultan did this change because he spared Sunday and Wednesdays to entertainment with the amirs. According to them, the sultan did this change to spend the day after the court day with entertainment with the amirs. However, this explanation does not seem very plausible.

The third change was to add sessions on Friday afternoon as a supplement to Tuesday and Saturday. This change coincides with the last year of the sultan's reign. The sultan probably increased the number of days of the mazâlim courts in order to improve his relationship with the people. Of the twenty-two cases found in the Barquq period, ten were against scholars and nine against members of the military class. The remaining three were against converts of Christian origin. Sources rarely mention the names of the plaintiffs. Instead, generic expressions like, a group of farmers, a sufi group, a merchant, a woman, a Christian, and so on are used. This is important in showing that most plaintiffs were from among the ordinary people and the mazâlim court of the Barquq period had a close relationship with the people.

Keywords

Islamic History, Mamluks, Barquq, Mazâlim, Cases

Memlûk Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları

Öz

Bu makalenin amacı, Berkuk döneminde halkın hangi konulardaki şikâyetlerini mezâlim mahkemesine taşıdığı, devlet ricâlinin halkla yaşadığı sorunları ve dava sonuçlarında verilen cezaları ortaya koymaktır. Eyyübîlerin devlet teşkilatı geleneğini tevarüs eden Memlûklerde tarihçiliğin oldukça gelişmiş olması, her ne kadar mahkeme kayıtları elimizde olmasa da mezâlim davalarıyla ilgili çalışma imkânı sunmaktadır. Özellikle güçlü Memlûk sultanları dönemlerinde mezâlime dair kayıtlarda artış olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bunun önde gelen örneklerinden biri de Bahrî Memlûkler dönemini sona erdirerek Burcî Memlûkler dönemini başlattığı kabul edilen Sultan Berkuk dönemidir. Sultan Berkuk, selefleri gibi mezâlim oturumlarıyla yakından ilgilenmiş ve yaptığı iki düzenlemeyle de dikkat çekmiştir. Bu düzenlemelerden birincisi, mezâlim oturumlarının yapıldığı binanın değiştirilmesidir. 784 (1382) yılında tahta çıkan Berkuk, 789 (1387) yılına kadar Muhammed b. Kalavun döneminden beri kullanılan dârüladl binasında mezâlim oturumlarına başkanlık yapmış, ancak daha sonra el-İstablû's-Sultânî'de söz konusu oturumlar tertip edilmeye başlanmıştır. Kaynaklar bu düzenlemenin neden yapıldığına dair bir bilgi aktarmamaktadır. Bununla birlikte yapılan düzenlemenin devlet ricâlini baskı altına aldığına dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mekânda yapılan bu değişim, halkın daha kolay bir şekilde şikâyetlerini mahkemeye ulaştırmasına vesile olmuştu. Bu durum göz önüne alındığında, söz konusu düzenlemeyle sultanın devlet ricâlini kontrol altında tutmak ve onlara tahakküm etmek arzusunda olduğu akla gelmektedir. Ancak özellikle saray çevresinde görevli üst düzey rütbeli emîrlere hakkında sadece bir mezâlim davası tespit edilmiştir. O da yargılama neticesinde beraat etmiştir. Bu dönemde mezâlimde yargılanan emîrlere, çoğunlukla Kahire dışındaki bölgelerde görevli ve düşük rütbeliydi. Bununla birlikte ilmiye sınıfında

durum biraz farklıdır. Öncelikle, hakkında mezâlim davası açılan ilmiye sınıfı mensuplarının biri hariç hepsinin bir görevi mevcuttu. Bunların önemli kısmının da Dimaşk Şâfiî kâdilkudâtlığı, Kahire Mâlikî kâdilkudât nâibliği, İskenderiye Mâlikî kâdilkudâtlığı, Siryakus hankahı şeyhüşşuyûhluğu ve Kavsun hankahı şeyhüşşuyûhluğu gibi adli veya dinî üst düzey bir göreve sahip olduğu görülmektedir. Yargılama sonucu onların görevlerinden azledildiği de göz önüne alındığında, mezâlim oturumlarının halka daha açık hale getiren mekân değişikliğinin ilmiye sınıfına yönelik bir hamle olduğuna dair bir kanaat ortaya çıkmaktadır. Ancak burada akla gelen bir diğer husus, üst düzey ümerâ sınıfının halkla arasında iyi ilişkiler geliştirmeyi başararak mezâlim oturumlarının mekânına dair yapılan değişiklikten daha az etkilenmesidir. Yine ilmiye sınıfı aleyhine açılan davalarda ümerâyla iş birliğinin olup olmadığının da araştırılması, askerî sınıfın bu şekilde kontrol altında tutulduğunu düşündürmektedir. Berkuk'un mezâlim oturumlarına dair ikinci düzenlemesi oturum günlerinin değiştirilmesi olmuştur. Berkuk, on altı yıllık iktidarı boyunca oturumların günlerini üç kez değiştirmiştir. Kuruluşundan itibaren Memlûklerde mezâlim oturumlarının pazartesi ve perşembe günleri toplanması âdetti. Berkuk bunu pazar ve çarşamba günleri olarak değiştirmiştir. Bu ilk değişikliğin kesin tarihi bilinmemektedir. Daha sonra 797 (1395) yılından itibaren salı ve cumartesi günleri mahkeme toplanmıştır. Tarihçiler, Sultanın pazar ve çarşamba günlerini emîrlerle eğlenceye ayırması dolayısıyla böyle bir değişikliğe gittiğini belirtmektedirler. Yani onlara göre, mezâlim oturumlarından bir gün sonra Sultan, emîrlerle eğlenmek için bu şekilde bir tasarrufta bulunmuştur. Ancak bu izahât, yeterince mantıklı görünmemektedir. Üçüncü değişiklik ise salı ve cumartesi günlerine ilave yapılmak suretiyle cuma günü öğleden sonra oturumların düzenlemesi şeklindedir. Bu değişiklik sultanın iktidarının son yılına rastlamaktadır. Muhtemelen Sultan, halkla olan ilişkisini daha da artırmak amacıyla mezâlim oturumlarını üç güne çıkarmış olmalıdır. Berkuk döneminde tespit edilen yirmi iki davanın onu ilmiye, dokuzu askerî sınıf mensupları aleyhinedir. Geriye kalan üç dava da Hıristiyan asıllı müh-tediler aleyhinedir. Kaynaklarda müştekilerin ismi nadiren zikredilmektedir. Bunun yerine, bir grup çiftçi, sufi bir grup, bir tâcir, bir kadın ve bir Hıristiyan gibi genel ifadeler kullanılmaktadır. Bu durum, müştekilerin çoğunluğunun halk tabakasından olduğunu ve Berkuk döneminde mezâlim mahkemesinin halkla olan yakın iletişimi göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Memlûkler, Berkuk, Mezâlim, Davalar

Giriş

İki kez tahta oturan Berkuk (784-791/1382-1389 ve 792-801/1390-1399), Çerkez asıllı bir memlûktür. Çerkez olarak adlandırılan memlûkler, Sultan Kalavun döneminde (678-689/1279-1290) satın alınarak Kahire'ye ilk defa getirilmeye başlanmıştır. Kısa zamanda sayıları artarak güçlenmişler ve aralarından Baybars el-Çaşnigîr'in (709/1309-1310) tahta çıkmasını sağlamışlardır. Muhammed b. Kalavun'un üçüncü döneminde (709-741/1310-1341) sayılarının artması engellenebilse de ondan sonraki süreçte özellikle çocuk yaştaki sultanların tahta geçirilmesi ile emîrler arasında yaşanan mücadeleler idarî açıdan istikrarsızlığı getirmiştir. Bu durum, Çerkez memlûklerin yeniden güçlerini arttırmasına yardımcı olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kalavun sonrası süreçte idareye egemen olan nüfuzlu emîrlerden Yelboğa el-Ömerî'nin (öl. 768/1366) aralarında Berkuk'un da yer aldığı Çerkezlerden müteşekkil güçlü bir memlûk grubu oluşturduğu görülmektedir. Böylece Berkuk'un önce emîrlik ardından tahta çıkmasıyla sonuçlanan süreç başlamıştır.¹

¹ Çerkezlerin iktidara gelme sürecine dair bk. M.C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1961), 32-39.

Emîrliği döneminde, mevkiini güçlendirerek rütbelerini artıran Berkuk, çok sayıda Çerkez memlûk satın alarak Yelboğa el-Ömerî gibi bir memlûk grubu oluşturmuştur. Böylece nüfuzunu daha da artırarak Türk Memlûklerle mücadeleye girmiş ve onların hâkimiyetine önemli bir darbe vurmuştur.² Çağdaşı tarihçilerden Makrîzî, Berkuk'un kudretli olduğu ve idareyi yönlendirdiği emîrliği döneminde kâdilkudâtlara birtakım baskılar uyguladığına dair örnekler sunmaktadır.³ Muhtemelen bu durum, Berkuk'un bazı kâdilkudâtlar tarafından sevilmemesine neden olmuştur. Berkuk'un kâdilkudâtlara yönelik tavrının ilerde ele alınacağı gibi sultanlığı döneminde devam ettiği ve bazı kâdilkudâtların mezâlim mahkemesinde yargılandığı tespit edilmiştir.

Berkuk'un sultanlığı döneminde devlet teşkilatının mahiyetine ve zihin yapısına dair birtakım esaslı müdahaleler yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında sultana ait memlûklerin maaşlarının ödenmesi ve her türlü ihtiyacının giderilmesi amacıyla ihdas edilen Dîvânü'l-müfred, ilk akla gelenlerdendir. Devletin idarî ve malî yapısının yeniden düzenlenmesine matuf olarak bu divanın kurulması ve başına üstâdârın getirilmesiyle iki önemli müessesenin ehemmiyetinin oldukça azaldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, Muhammed b. Kalavun döneminde ihdas edilen ve görevi sultana ait emlak ve mallarla ilgilenmek olan hâs nâzırlığıdır.⁴ Diğeri ise devletin mâlî sisteminin tepesinde yer alan vezâret makamıdır. Berkuk'un bu iki divanî görevi tek çatı altında toplaması ve üstâdâra tâbî kılması, üstâdârlığın önemini fevkalade artırmıştır.⁵

Berkuk döneminde dikkat çeken bir diğer husus, Muhammed b. Kalavun'dan kırk yıl sonra mezâlim mahkemesini yeniden canlandırılmasıdır. Böylece kâdilkudâtların ve halkın gözüne girmek amacıyla önemli bir adım atıldığı gibi, hem ulemânın hem de askerî sınıfın kontrol edilebilmesinin de önü açılmış olmalıdır. Zira Berkuk, özellikle emîrlerin isyanıyla mücadele etmek ve bir emîrin isyanı dolayısıyla tahttan bir süre çekilmek zorunda kalmıştır.⁶

Hz. Peygamber döneminde de uygulamaları görülen mezâlim mahkemeleri, İslam devlet başkanlarının halka temas ettiği hususî bir alandır. Mezâlim mahkemeleri, Ortaçağ İslam dünyasında hak ihlallerinin, halkın şikâyetlerinin ve devlet ricâli arasındaki ihtilafların görüşüldüğü, hükümdarın başkanlığını yaptığı en yüksek yargı kurumudur. Abbâsîler döneminde (132-656/750-1258) tam olarak müesseseleştiği görülen mezâlim mahkemeleri için müstakil binalar da yaptırılmıştır. Yine bu dönemde Mısır'da ilk defa

² Berkuk'un emîrliği dönemindeki faaliyetler için bk. Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, 44-52.

³ Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rîfeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/57, 92-93, 124, 136.

⁴ Hâs nâzırlığı ile ilgili geniş bilgi için bk. Şihâbüddîn el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şınâ'ati'l-inşâ* (Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyyeti, 1914), 4/30, 11/316-320, 339; Donald P. Little, "Notes on the Early Nazar al-Khass", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philips - Ulrich Haarmann (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 240-242.

⁵ Dîvânü'l-müfred'in görev sahası, önemi, hâs nâzırlığı ile ilişkisi ve ne zaman kurulduğuna dair geniş bilgi için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Çerkez Memlûkler Döneminde Üstâdârlık (Saray Ağalığı)", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/1 (2013), 304-310.

⁶ Berkuk dönemi iç ve dış siyasî gelişmeler için bk. Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, 55-83; İsmail Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991), 99-105.

mezâlim mahkemesine başkanlık eden Tolunoğulları (254-292/868-905) hanedanı kurucusu Ahmed b. Tolun (254-270/868-884) olmuştur. Tolunoğulları'ndan sonra Mısır'da mezâlim geleneği, İhşîdîler (323-358/935-969) ve Fâtımîler (297-567/909-1171) döneminde de devam etmiştir. Memlûklerin (648-923/1250-1517) selefi Eyyûbîlerin (567-866/1171-1462) kurucusu Selâhaddin Eyyûbî (567-589/1171-1193), Nûreddin Mahmûd Zengî'nin (541-569/1146-1174) Şam ve Halep'te mezâlim oturumlarının gerçekleşmesi için yaptırdığı dârüladli örnek olarak Kahire'de de inşa ettirmiş ve burada mezâlim oturumlarını yönetmiştir. Böylece, Eyyûbîler döneminde de mezâlim geleneği varlığını sürdürmüştür.⁷

Devlet teşkilatlanmasında Eyyûbî mirasını devralan Memlûklerde sultanlar, devletin kuruluşundan itibaren mezâlim oturumlarına önem vermişlerdi. Bununla birlikte seleflerinden farklı olarak zaman içerisinde mezâlim mahkemesine dair birtakım düzenlemeler yaptıkları görülmektedir. Nitekim devletin kuruluşundan Berkuk dönemine gelinceye kadar mezâlim mahkemesi, iki temel değişim geçirdi. Bunlardan birincisi, devletin asıl kurucusu sayılan el-Melikü'z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277) döneminde dört Sünnî fıkıh mezhebinden birer kâdilkudât ataması yapılmasıydı. Böylece mezâlim mahkemesinin üye sayısı artırıldı ve daha önce sadece Şâfiî mezhebi temsil edilirken, yeni uygulama ile farklı mezheplerin görüşlerinden de mahkemede istifade edildi. Diğeri ise mezâlim oturumlarının gerçekleştirildiği mekana dair değişikliklerdir. Şöyle ki mezâlim mahkemesinin toplandığı ilk mekan, Memlûklerin ilk sultanı el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek (648-655/1250-1257) döneminde dârüladli binası yerine Sâlihiyye medresesiydi.⁸ Sultan Baybars döneminde mezâlim oturumlarının tertip edilmesi amacıyla dârüladli binası inşa edildi ve 662 (1264) yılından itibaren davalara burada bakıldı.⁹ Böylece, Baybars dönemiyle birlikte mezâlim davalarına müstakil bir yer tahsisi yapılmış oldu.

el-Melikü'l-Mansûr Kalavun (678-689/1279-1290) döneminde ise sultanların ikametgahı olarak kullanılan Kal'atülcebel'de¹⁰ "Eyvân" denilen bir salonda, mezâlim duruşmaları burada tertip edilmiştir.¹¹ Burası Muhammed b. Kalavun döneminde yıkılarak "Eyvânü'l-Kebîr" adıyla yeniden inşa edilmiş ve Bahrî Memlûklerin sonuna kadar dârüladli

⁷ Memlûkler dönemi öncesi mezâlim mahkemeleri hakkında genel bilgi için bk. Jorgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim Under The Bahri Mamluks 662/1264 - 789/1387* (İstanbul: Netherlands Historisch-Archaelo, 1985), 1-15; a.m.l.f., "Mazâlim", *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1991) 6/933-935; Nasser O. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies*, 27/1 (1995), 3-28; Celal Yeniçeri, "Mezâlim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/515-518. Eyyûbîler döneminde mezâlim mahkemeleri için ayrıca bk. Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 376-379.

⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970), 373; Fatih Yahya Ayaz, *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı - Üstâdarlık (1250-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2008), 36.

⁹ Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 51.

¹⁰ Başkent Kahire'deki Mukattam dağı yakınlarında bulunan ve Eyyûbîler döneminde yaptırılan bu saray hakkında bk. Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, 3/372-379; Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/174.

¹¹ Takıyyüddîn Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve el-İtibâr bi Zikr el-Hitat ve el-Âsâr*, nşr. Muhammed Zeynuhum - Medîha eş-Şerkâvî (Kâhire: Mektebe Medbûlâ; 1998), 3/48; Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 51.

olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte Muhammed b. Kalavun'dan itibaren Berkuk dönemine kadarki sultanlar, mezâlim oturumlarına yeteri kadar önem vermemişlerdir.¹²

Bahrî Memlûkler döneminde (648-784/1250-1382) mezâlim oturumlarının resmî toplantı günleri, pazartesi ve perşembe olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³ Araştırmacı Nielsen, söz konusu dönemde elli dokuz davanın mezâlim oturumlarında karara bağlandığını tespit etmiştir. Onun tespitine göre bu davalar, askeriye ve ilmiye sınıfı mensuplarının görevlerini kötüye kullanmalarıyla ilgili şikâyetler, müsâdere, vakıf malları ve mukaddesâta hakaret gibi meselelerle ilgilidir.¹⁴

Bahrî Memlûkler döneminde mezâlim mahkemesinin yargılama usulüne dair araştırmacılar Nielsen ve Şeker'in verdiği bilgiler, Berkuk döneminde bu usule bağlı kalınıp kalınmadığına dair test imkanı sunması bakımından oldukça faydalıdır. Bununla birlikte kaynaklarda Berkuk döneminde yeni bir yargılama usulü getirildiğine dair doğrudan herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bahsi geçen araştırmacıların aktardığına göre, genellikle yazılı olarak yapılan müracaatların dilekçeleri inşâ divanında toplanırdı. Bazen de doğrudan sultana ya da önde gelen bir emîre şifahi olarak şikâyetler iletilirdi. Sultana okunan bu dilekçelere zaman zaman sultan doğrudan kendisi hüküm verir, bazen ilgili görevliye hüküm vermesi için sevk ettirir, bazılarını da mezâlim mahkemesinin resmî toplantı günlerinde görüşülmesini emrederdi. Davanın konusuna göre ilgili görevliye sevk edilen dilekçe için verilen hüküm sultanın onayı ile yürürlüğe girerdi. Yine mahkemenin resmî toplantı günlerinde görüşülen davalarda alınan kararlar üzerinde sultanın önemli etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Mahkeme heyeti, sanık veya müştekiden iddialarının doğru olduğuna dair yemin etmelerini, şahit veya delil getirmelerini isteyebilmektedir. Bazı durumlarda mahkeme ertelenerek suçlamaların veya savunmaların doğruluğu araştırılmaktadır. Mahkemede hüküm verilmeden önce müzakere yapıldığı ve mahkeme üyesi emîrlerin bazı davaların sonucunu etkileyebilecek müdahalelerde bulunabilmektedir. Verilen hükmün ivedilikle uygulanmasına dikkat edilmektedir.¹⁵

Mezâlim mahkemesi heyetini oluşturanların genel bir listesini veren Nielsen, daha sonra bunlar arasında önemli gördüğü hâcib, sır kâtibi, dârüladl müftüsü ve devâdâr hakkında bilgi vermiştir. Şeker ise mahkemenin aslî görevlileri ve yardımcı görevliler şeklinde bir ayrıma giderek daha detaylı bir liste hazırlamış ve bu görevliler hakkında bilgi vermiştir.¹⁶ Bununla birlikte bahsi geçen görevlilerin hepsinin aynı anda oturumlarda yer almadığını, bir kısmının zaman zaman ihtiyaç duyulduğunda mahkemede hazır bulunduğunu belirtmiştir.¹⁷ Kaynaklarda, Sultan Berkuk'un mahkeme üyelerinde değişikliğe gittiğine dair bir kayda rastlanmaz. Bununla birlikte yukarıda değinildiği gibi kurumlara yaptığı birtakım müdahaleler dolayısıyla önemi artan üstâdârın mezâlimde etkinliğinin artması muhtemeldir.

¹² Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 51.

¹³ Mehmet Şeker, *Memlûklerde Dîvânî'l-Mezâlim (1250-1517)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 223-227.

¹⁴ Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 144-156.

¹⁵ Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 63-77; Şeker, *Memlûklerde Dîvânî'l-Mezâlim*, 250-256.

¹⁶ Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 79-92.

¹⁷ Şeker, *Memlûklerde Dîvânî'l-Mezâlim*, 166-222.

Bu makale, Burcî Memlûkler (784-923/1382-1517) döneminin ilk hükümdarı Berkuk ile sınırlandırılmıştır. Çünkü Berkuk, emîrliğinden itibaren öne çıkması, Memlûkler döneminin önemli sultanları arasında yer alması ve mezâlim oturumlarına özen göstermesiyle ilgi uyandırmaktadır. Nitekim Sultan Berkuk dönemi tarihçilerinden İbn Dokmak (öl. 809/1407), 794 (1391-1392) yılı olaylarını ele alırken Sultanın mezâlim mahkemesinde adaletle hükmettiğini, burada halkın taleplerinin karşılık bulduğunu ve zayıfın hakkını alabildiğini naklederek bu konuya işaret etmektedir.¹⁸

Berkuk döneminin ele alınmasının bir başka sebebi, Berkuk'un mezâlim mahkemesinin mekânına ve zamanına dair birtakım düzenlemeler de yapmış olmasıdır. Tespitimize göre bu düzenlemelere ilk işaret eden araştırmacı, Bahrî Memlûkler döneminde mezâlim mahkemesini ele aldığı çalışmasında Jorgen Nielsen olmuştur. Onun aktardığına göre Berkuk, mezâlim oturumlarına yeni bir bina tahsis ederek burada halka açık bazı törenleri de icra etmiştir.¹⁹ Daha sonra Nasser Rabbat, Ortaçağ İslam dünyasında dârüladlin önemini ele aldığı makalesinde bu meseleye temas ederek, Berkuk'un bu düzenlemesi ile Kalavun geleneğine son verdiğini ve saltanatı yeniden yapılandırıldığını savunmuştur.²⁰ Onun bu reformuna Linda Darling ve Albrecht Fuess de işaret etmiş ancak bu dönemdeki davalara dair herhangi bir incelemede bulunmamışlardır.²¹ Bununla birlikte Fuess'in mezâlim oturumlarına dair değerlendirmesi oldukça kıymetlidir. Ona göre, bu oturumlar Memlûk sultanlarına âdil bir yönetici olma fırsatı kazandırdığı gibi saray çevresini kontrol altına almaya da yardım etmiş ve bu yüzden güçlü Memlûk sultanları mezâlim oturumlarına önem vermiştir.²² Onun bu değerlendirmesi, Burcî Memlûkler dönemini tesis eden ve Memlûkler döneminin güçlü sultanları arasında yer alan Berkuk'a olan ilgimizi daha da artırmıştır.

Japon araştırmacı Fumihiko Hasebe ise Berkuk döneminde mezâlime gelen şikâyetlerin sosyo-politik analizini yaptığı bir makale ele almıştır.²³ Berkuk'un, mezâlim oturumları vesilesiyle halkla iyi bir iletişim kurma imkânı bulduğuna ve devletin, mazlum yanında olduğunu gösterme çabası içinde olduğuna dair tespiti oldukça önemlidir.²⁴ Ancak bu tespiti yaparken, ilerde ele alınacağı gibi bazı tarihçilerin mezâlim davalarının görüldüğü mekânda yapılan değişikliğe dair eleştirilerine temas etmemiştir. Hasebe, bu makalesinde Berkuk döneminde on sekiz mezâlim davası tespit etmiştir. Bizim tespitimize göre ise dava sayısı yirmi ikidir. Ondan farklı olarak 4, 10, 15 ve 20 no.lu davalar tespit edilmiştir. Yine onun bazı konularda istifade etmediği birtakım Memlûk kaynaklarını da

¹⁸ İbn Dokmak, *el-Cevherü's-semîn fi sıyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtin*, nşr. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 284.

¹⁹ Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State*, 51-52.

²⁰ Nasser O. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-Adl", 18.

²¹ Linda T. Darling, "Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice," *Mamlûk Studies Review* 10/2 (2006), 14; Albrecht Fuess, "Zulm by Mazâlim? The Political Implications of the Use of Mazâlim Jurisdiction by the Mamluk Sultans", *Mamlûk Studies Review*, 8 (2009), 126.

²² Albrecht Fuess, "Zulm by Mazâlim?", 130.

²³ Fumihiko Hasebe, "Sultan Barquq and his Complaining Subjects in the Royal Stables", *Al-Masâq* 21/3 (2009), 315-330.

²⁴ Hasebe, "Sultan Barquq", 325-326.

kullanarak rivayet farklılıklarını ortaya koyma fırsatı yakalanmıştır. Örneğin 5 no.lu davanın tarihine dair onun başvurmadığı tarihçilerden İbn Tağrıberdî ve Abdülbâsî el-Malâtî'nin nakillerinden bu davanın tam tarihine ulaşılmıştır. Bir başka örnek, el-İstablî's-Sultânî'deki²⁵ ilk davanın tarihi meselesidir. O, bu konuda sadece İbnü'l-Furât'ın görüşünü nakletmiş ve ilk toplantının gününe işaret etmemiştir. Bu konuda ondan farklı olarak Makrîzî, Aynî, İbn Kâdî Şühbe, Sehâvî, Abdülbâsî el-Malâtî ve Hatîb el-Cevherî gibi tarihçilere de başvurularak, görüş farklılığına işaret edilmiştir. Hasebe, Berkuk döneminde mezâlim davalarının zamanının iki kez değiştiğini aktarırken,²⁶ bu değişikliğin üç kez olduğu tespit edilmiştir. Bir diğer farklılık, onun mezâlim davalarında halk tabakasının konumunu ortaya koymasına karşılık, bu makalede aleyhine mezâlim davası açılan ilmiye ve askeriye mensupları tespit edilerek davaların daha çok hangi sınıfa yönelik olduğu incelenmiştir.

Ülkemizde Berkuk döneminde mezâlim mahkemesine dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak Berkuk dönemiyle ilgili önemli tespitlere yer veren Şehabeddin Tekindağ, adli teşkilata dair birtakım hususlara temas etmiş, bununla birlikte Berkuk'un mezâlim davalarına yer vermemiştir.²⁷ O, Berkuk döneminde mezâlim oturumlarının zamansal değişimine işaret etmiş ancak mekânsal değişimden bahsetmemiştir.²⁸ Yine Memlûkler döneminde mezâlim mahkemesini inceleyen Mehmet Şeker, müesseseyi, işleyişini ve teşkilat yapısını ortaya koymuş, Berkuk döneminde mezâlim oturumlarının yeni binasına ve vakitlerine dair önemli bilgiler aktarmıştır. Ancak davalara dair birkaç örnek vermekle yetinmiştir.²⁹

1. Mahkemenin Mekanına ve Zamanına Dair Değişiklikler

Sultan Berkuk'un 784 (1382) yılında tahta çıktığında önceden olduğu gibi mezâlim oturumlarının düzenlendiği mekâna dair geleneği sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim o, Muhammed b. Kalavun tarafından yaptırılan ve Kal'atülcebel'de bulunan dârülâdl binasında 789 (1387) yılına kadar beş yıl boyunca mezâlim oturumlarına başkanlık yaptı 789 (1387) yılında ise el-İstablî's-Sultânî'de söz konusu davalara ilk kez bakmaya başladı. Berkuk döneminin sonuna kadar, mezâlim davalarına burada bakıldı.³⁰ Buradaki ilk oturumun ne zaman yapıldığına dair tarihçiler, Ramazan (Ekim) ayında olduğu konusunda ittifak etmelerine rağmen ayın kaçınıcı günü olduğuyla ilgili ihtilaf içindedirler.

Nitekim Berkuk'un çağdaşlarından İbnü'l-Furât (öl. 807/1405), 23 Ramazan (7 Ekim) Pazartesi,³¹ Makrîzî (öl. 845/1442) 28 Ramazan (12 Ekim) Pazar,³² Aynî (öl. 855/1451) Makrîzî

²⁵ Sultana ait ahır anlamına gelen el-İstablî's-Sultânî, Memlûkler döneminde sultana ait binek hayvanlarının bulunduğu ahırlardır. Bu ahırlar, sultanların ikametgâhı olan Kal'atülcebel içerisinde yer almaktaydı. bk. Abdülkadir Özcan, "İstabl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/203.

²⁶ Hasebe, "Sultan Barqûq", 318-319.

²⁷ Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, 147-149.

²⁸ Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, 115.

²⁹ Şeker, *Memlûklerde Dîvânî'l-Mezâlim*, 36, 223-227.

³⁰ Makrîzî, *Hittat*, 3/53; Hasebe, "Sultan Barqûq", 317; Şeker, *Memlûklerde Dîvânî'l-Mezâlim*, 236.

³¹ Nâsîrüddîn İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, nşr. Necla İzzeddin - Kostantin Züreyk (Beyrut: el-Matba'atü'l-Emîr Kâniyye, 1936), 9(1)/17-18.

³² Makrîzî, *Hittat*, 3/53; a.mlf., *es-Sülûk*, 5/200.

ile aynı tarihi nakletmekle birlikte cumartesi gününe işaret etmektedir.³³ İbn Kâdî Şühbe (öl. 851/1448) ise Ramazan ayı içerisinde ilk oturumun gerçekleştiğini belirtmektedirler.³⁴ Diğer tarihçilerden Sehâvî (öl. 902/1497) ve Abdülbâsit el-Malatî (öl. 920/1514), İbn Kâdî Şühbe'yi destekleyerek ilk oturumun Ramazan ayı içerisinde yapıldığını bildirmektedirler.³⁵ Bu meseleye temas eden tarihçilerden Hatîb el-Cevherî (öl. 900/1495) 18 Ramazan'da (2 Ekim)³⁶ ve İbn İyâs (öl. 930/1524) 8 Ramazan (22 Eylül) Pazar³⁷ Sultanın el-İstablû's-Sultânî'de davalara bakmaya başladığını nakletmektedirler. İbn Hacer (öl. 852/1449) ve İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) ise bu konuya yer vermemiştir. Modern araştırmacılar Hasebe, diğer rivayetlere işaret etmeksizin İbnü'l-Furât'ın rivayetini aktarmakla yetinmektedir.³⁸ Şeker ise sadece Makrîzî'nin rivayetine işaret etmektedir.³⁹ Dolayısıyla Berkuk'un el-İstablû's-Sultânî'de ilk kez davaya baktığı tarihe dair beş farklı görüş tespit edilmiştir. Söz konusu dönemin tarihçileri arasında mevcut olan ihtilaf, son dönem Memlûk tarihçileri arasında da devam etmiştir. Ayrıca yeni mekândaki ilk oturumun gününe dair de derin bir ihtilaf yaşandığı görülmektedir. Şöyle ki İbnü'l-Furât'ın pazartesi olarak aktardığı tarih, Aynî'ye göre doğru olmakla birlikte Makrîzî'ye göre salı olmalıdır. İbn İyâs'ın pazar olarak naklettiği tarih, İbnü'l-Furât ve Aynî'ye göre de pazar, Makrîzî'ye göre ise pazartesidir. Bu durum, el-İstablû's-Sultânî'deki ilk oturumun hangi günde yapıldığının tespitini oldukça zorlaştırmaktadır.

Bu değişikliğin sebebine kaynaklar işaret etmemekle birlikte, bazı tarihçiler tarafından değişikliğin hoş karşılanmadığı izlenimi verilmekte ve bu değişiklik eleştirilmektedir. Nitekim İbn Hacer, âdî insanların ihanet etmesine kapı aralandığı için bu yeni durumun insanları rahatsız ettiği kanaatindedir.⁴⁰ Hatîb el-Cevherî, tellâlların duyurduğu bu yeni değişikliğin, devlet ricâlini iftiralara mâruz bıraktığını belirtmektedir.⁴¹ Sehâvî, bu düzenlemeyle rezilliklerin hâkimiyet kurduğu düşüncesindedir.⁴² Abdülbâsit el-Malatî ise yeni uygulamayla a'yânı korku sardığını ifade etmektedir.⁴³ Genel itibariyle çağdaşı olmayan tarihçilerin aktardığı bu kayıtlardan, Berkuk'un halkın desteğini almak için yaptığı anla-

³³ Bedreddin el-Aynî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2395), 225.

³⁴ Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kadi Şühbe*, nşr. Adnan Derviş (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1997), 3/221.

³⁵ Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 2/250; Şemseddin Sehâvî, *Vecüzü'l-keâm fi'z-zeyl'alâ Düveli'l-İslâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İsmâ Fâris el-Harestânî - Ahmed el-Hutaymî (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle 1995), 1/281.

³⁶ Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetu'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zamân*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1970), 1/157.

³⁷ İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr fi vekâ'î'i'd-dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1982), 1(2)/388.

³⁸ Hasebe, "Sultan Barquq", 318.

³⁹ Şeker, *Memlûklerde Dîvânü'l-Mezâlim*, 236.

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'î'l-umr*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1969), 1/331.

⁴¹ Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetu'n-nüfûs*, 1/157.

⁴² Sehâvî, *Vecüzü'l-keâm*, 1/281.

⁴³ el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/250.

şılan düzenlemeyle devlet ricâlinin baskı altına alındığı hatta zaman zaman iftiralara uğradığı anlaşılmaktadır. Ancak tarihçiler, sadece 5 no.lu davada sanıklardan Şâfiî kâdîlkudâtının suçsuz olduğu halde sultan tarafından azledildiğine işaret etmişlerdir. 19 ve 21 no.lu davalarda görüldüğü üzere sanık değil de müştekânin cezalandırılması, mezâlim oturumlarının devlet ricâli üzerinde baskı oluşturmak amaçlı tertip edildiği şeklindeki genelleme çürütmektedir.

Berkuk, mekân değişikliği ile birlikte mezâlim oturumlarının günü konusunda da düzenlemeye gitmiştir. Ondan önce mezâlim davalarına, pazartesi ve perşembe günleri bakılması âdet iken Sultan Berkuk, üç kez mezâlim oturumlarının zamanını değiştirmiştir. Bunlardan ilki, bu oturumların pazar ve çarşamba günleri gerçekleşeceğine dair değişikliktir. Kaynaklar, bu değişikliğin kesin tarihini aktarmamakla birlikte, mezâlim oturumlarının dârüladlden el-İstablü's-Sultânî'ye nakledilmesiyle başladığı izlenimi oluşturmaktadırlar.⁴⁴ Ancak, mezâlim oturumlarının el-İstablü's-Sultânî'ye taşınmadan önce görülen 5 no.lu davanın pazar günü gerçekleştirilmiş olması, bu izlenimin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Daha önce geçtiği gibi el-İstablü's-Sultânî'deki ilk oturumun gününe dair tarihçiler arasındaki ihtilaf, Berkuk'un mezâlim oturumlarının resmî toplantı günü olarak bilinen pazartesi ve perşembe günlerinde de muhtemelen kısa bir süre davalara bakmış olabileceğini akla getirmektedir.

Yaklaşık sekiz yıl boyunca pazar ve çarşamba günleri mezâlim oturumlarına başkanlık eden Sultan, 6 Şevval 797 (25 Temmuz 1395) Cumartesi gününden itibaren bunu salı ve cumartesi şeklinde değiştirmiştir. Bu değişikliğin sebebine dair bazı tarihçiler, Sultanın pazar ve çarşamba günlerini eğlenceye ve şarap içmeye ayırdığını göstermektedir.⁴⁵

Makrîzî, mezâlim oturumlarının zamanına dair sebebine işaret etmeksizin üçüncü bir değişiklikten bahsetmekle birlikte bu değişikliğin hangi tarihte gerçekleştiğini kaydetmemektedir. Buna göre Sultan, salı ve cumartesi günlerine ek olarak cuma ikindi sonrası da mezâlim oturumlarına başkanlık etmiştir.⁴⁶ Bu değişiklik, muhtemelen Berkuk döneminin sonuna doğru gerçekleştirilmiştir. Zira yine Makrîzî, Rebûlâhir 801 (Aralık 1398-Ocak 1399) tarihinde Sultanın tellâllar göndererek âdet olduğu üzere salı ve cumartesi günü mezâlime bakıldığını duyurduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Muhtemelen bu tarihten sonra cuma günü ikindi sonrası da mezâlim oturumları gerçekleştirilmiş olmalıdır.

2. Davalar

Sultan Berkuk döneminde tespit edilen yirmi iki mezâlim davası, hakkındaki dava sayısı çoktan aza doğru olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. Kaynaklarda yer alan davalar, kronolojik sıraya riayet edilerek tablo halinde makalenin sonunda yer almaktadır. Her davaya bir numara verilmiş ve verilen numaralara atf yapılarak konu ele alınmıştır.

⁴⁴ Makrîzî, *Hitat*, 3/53; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, 1(2)/388.

⁴⁵ İbnü'l-Furât, *Târihu İbni'l-Furât*, 9(2)/412; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/286; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/396; Abdülbâst el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/289.

⁴⁶ Makrîzî, *Hitat*, 3/53.

⁴⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/433.

2.1. İlmiye Sınıfı Mensupları Hakkındaki Davalar

Berkuk döneminde ilmiye sınıfı mensupları aleyhine on mezâlim davası tespit edilmiştir. Bunlardan 2, 4 ve 5 no.lu davalar, mezâlim oturumlarının el-İstablû's-Sultânî'ye taşınmadan öncesine aittir. Söz konusu on davadan 4 no.lu dava hariç hepsinin müştekîlerinden bahsedilmektedir. Bununla birlikte sadece 15 no.lu davanın müştekîsi olan Şeyhûniyye hankahı şeyhüşşuyûhu Şerefüddin Yakub b. Celaledin et-Tübânî'nin⁴⁸ (öl. 827/1424) adı açıkça zikredilmiştir. Diğer müştekîler 2 no.lu davada Demenhûr⁴⁹ muktası, 5 no.lu davada bir kadın, 8 no.lu davada Fârisî bir tüccar, 10 no.lu davada bir tüccar, 14 no.lu davada halk, 17 no.lu davada bir Hıristiyan, 20 no.lu davada Kavsun hankahı sûfilerinden bir grup ve 22 no.lu davada çok sayıda müştekî şeklinde zikredilmektedir. Dolayısıyla, gayrimüslim, tüccar, âlim, çiftçi ve sûfilerin ilmiye sınıfı mensupları aleyhinde mezâlim mahkemesine başvurduğu görülmektedir.

Söz konusu bu on davada şikâyet edilenlerin biri hariç hepsinin adlı ve dinî görevlerden birinde vazifeli olduğu tespit edilmiştir. Bunlar 2 no.lu davada muhtesip olarak zikredilen Şihâbeddin b. el-Cündî ed-Demenhûrî (öl. 793/1390-1391)⁵⁰, 4 no.lu davada Dımaşk'ta dört fakih, 5 no.lu davada Dımaşk Şâfiî kâdilkudâtı Bedreddin Muhammed b. Ebi'l-Bekâî⁵¹ (öl. 803/1400), 8 no.lu davada Dımaşk Şâfiî kâdilkudâtı Şihâbeddin el-Kureşî (öl. 793/1391)⁵², 10 no.lu davada Siryakus hankahı şeyhüşşuyûhu Aslam b. Nizâmeddin el-İsfahânî⁵³ (öl. 802/1399), 14 no.lu davada Dımaşk Şâfiî kâdilkudâtı Şihâbeddin el-Bâûnî⁵⁴ (öl. 816/1413), 15 no.lu davada Hanefî fakihî ve müderris Mustafa el-Kirmânî⁵⁵ (öl. 809/1406), 17 no.lu davada Kahire Mâlikî kâdilkudât nâibi Muhammed b. Şihâbeddin Ahmed, 20 no.lu davada Kavsun hankahı şeyhüşşuyûhu Taceddin Muhammed b. el-Meymûnî ve 22 no.lu davada İskenderiye Mâlikî kâdilkudâtı Tâceddin Ebubekir b. ed-Dimâmî'nî'dir.

İlmiye mensuplarına yönelik suçlamalarla ilgili kaynaklar, beş davanınkini açıkça zikrederken, dördünde şikâyet⁵⁶ ve birinde ağır suçlamalar⁵⁷ şeklinde genel ifadeler kullanmaktadırlar. Bu beş davanın suçlamaları arasında devlet başkanının Kureyşli olması

⁴⁸ Hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 7/104; İbn Tağrıberdî, *en-Nüccümü'z-zâhire fi müllûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 14/297.

⁴⁹ İskenderiye yakınlarında bir belde olup hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdeba* (Beirut: Dâru Sadır, 1977), 2/472.

⁵⁰ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/422.

⁵¹ Hayatı için bk. Şemseddin Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 10/160; Şemseddin İbn Tolun, *Kuğâtü Dımaşk*, nşr. Selahaddin el-Müneccid (Dımaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî, 1956), 117-119.

⁵² Hayatı için bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 2/45-48.

⁵³ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/113; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Mahmûd Arnaûd - Abdülkadir Arnaûd (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 9/28.

⁵⁴ Hayatı için bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nüccümü'z-zâhire*, 14/124.

⁵⁵ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/375; Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmî'*, 10/160.

⁵⁶ 2, 14, 17 ve 22 no.lu davalar.

⁵⁷ 20 no.lu dava.

gerektiğine dair söylemlerle fitne çıkarmak,⁵⁸ *gasp*⁵⁹ ve küfür içeren sözler⁶⁰ yer almaktadır.

Kaynaklar, mezâlim mahkemesinde ilmiye mensuplarının yargılanma sürecine dair doğrudan bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte yargılama usulüne dair birtakım ipuçları nakledilmektedir. Nitekim 2 no.lu davada emîrler, verilen cezanın iptal edilmesini sağlamışlardır.⁶¹ Yargılama esnasında suça iştirak edenlerin ortaya çıkarılmasına da çalışılmıştır. Nitekim 4 no.lu davada devlet başkanının Kureyşli olması gerektiğine dair söylemlerle fitne çıkaran Dımaşk'taki dört fakih yargılanırken hangi emîrlerle işbirliği yaptıklarını itiraf edene kadar cezalandırılacakları bildirilmiş ve itiraf edene kadar cezalandırılmaları için Kahire valisine teslim edilerek hapse atılmışlardır.⁶² Abdülbâsit el-Malatî, verilen cezanın işe yaradığını ve dört şahsın itirafta bulunarak Dımaşk nâibi Baydemir'in⁶³ (öl. 789/1387) tutuklandığını bildirmektedir.⁶⁴

Bazı durumlarda şikâyetin tahkikâtının yapıldığı, sanığın ve verdiği isimlerin sorgulanması neticesinde rapor hazırlandığı görülmektedir. Nitekim 5 no.lu davada Sultan, büyük bir servet sahibi olan İsmail b. Mâzin'in (öl. 789/1387-1388)⁶⁵ mirasında payı olduğunu ancak bunun başka bir mirasçı tarafından *gasp* edildiğini iddia eden kadının şikâyetinin doğruluğunun araştırılmasını emretmişti. İlgili mirasçı, iddiaları reddederek terekenin Emînü'l-Hükm Muhibbidin'de muhafaza edildiğini ileri sürdü. Bunun üzerine Sultan, Emînü'l-Hükm'ü ve Mısır Şâfiî kâdilkudâtı Bedreddin Muhammed b. Ebi'l-Bekâî'yi huzuruna çağırdı. Emînü'l-Hükm, mirasçığı yalanlayınca Sultan, murisin kırbaçlanmasını istedi. Muris kırbaçlanmaya başlayınca Emînü'l-Hükm'ün ve kâdilkudâtın terekeden haksız yere para aldığını söyledi. Tarihçi İbnü'l-Furât, bu söylentinin insanlar arasında da yayıldığını bildirmektedir. Bunun üzerine Sultan, Emînü'l-Hükm'ün de kırbaçlanmasını istedi.⁶⁶ Şâfiî kâdilkudât ise terekeden pay almadığına dair üç talakla boş olma şartıyla yemin etti. Sultanın emriyle, Şâfiî kâdilkudâtın evinde İbn Mâzin'in murisi ve Emînü'l-Hükm, üstâdârü'l-âliye Seyfeddin Bahâdır⁶⁷ (öl. 790/1388) gözetiminde yeniden sorgulandı. Buradaki sorgulama esnasında muris, darb edilmenin şiddetinden onlara iftira attığını kabul etti. Bunun üzerine emîr Bahâdır, şühûdu çağırarak murisin müfteri olduğuna ve Emînü'l-Hükm ile Şâfiî kâdilkudâtın terekeden pay almadıklarına dair rapor yazdırdı.

⁵⁸ 4 no.lu dava.

⁵⁹ 5, 8 ve 10 no.lu davalar.

⁶⁰ 15 no.lu dava.

⁶¹ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/318.

⁶² Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/191.

⁶³ Hayatı için bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kadi Şühbe*, 3/226-227; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/339-340; a.mlf., ed-*Dürerü'l-kâmine fi a'yânü'l-m'etî's-sâmine* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1993), 1/513-514; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 3/498-499; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/248.

⁶⁴ Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/243-244.

⁶⁵ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/339; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11/312; a.mlf., *el-Menhelü's-şâfi*, 2/420.

⁶⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât*, 9(1)/11.

⁶⁷ Hayatı hakkında bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 3/435. Üstâdârü'l-âliye hakkında bk. Ayaz, "Çerkez Memlûkler Döneminde Üstâdârlık", 302-303.

İbnü'l-Furât bu olay sonunda Sultanın Şâfiî kâdilkudâtı azledeceğine dair bir şayia yayıldığı nakletmektedir.⁶⁸ İbn Hacer ise, bu olay dolayısıyla Berkuk'un Şâfiî kâdilkudâtı görevinden azlettiğini belirtmektedir.⁶⁹ Abdülbâsıt el-Malatî ise onun azil sebepleri arasında ona beslenen kin olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Dolayısıyla hazırlanan raporda Şâfiî kâdilkudâtın suçsuz olduğu ortaya konulmuş olsa da Sultanla ilişkilerinin bozulmuş olmasının etkisiyle bu olayın da etkisiyle Sultan onu azletmiştir.

Mahkeme heyetinin müştekânın delil sunmasını istediği ve bu delilleri inceleyerek karara vardığı görülmektedir. Bu hususun en açık örneği 8 no.lu davadır. Burada Dımaşk Şâfiî kâdilkudâtının mallarını gasp ettiğini iddia eden bir tüccar, mahkemenin talebi üzerine delillerini sunmuş ve mahkeme bu delilleri kabul ederek kâdilkudâtı mahkûm etmiştir.⁷¹

Sultanın bir âlim hakkında olumsuz kanaate sahip olmasına rağmen doğrudan cezalandırmadığı, âlimin mahkemeye şikâyet edilmesini ve yargılanması neticesinde ceza almasını beklediği görülmektedir. Bunun en belirgin örneği 10 no.lu davadır. Bu davada bir tâcir, Siryakus Hankahı şeyhüşşuyûhu Aslam b. Nizâmeddin el-İsfahânî'ye çok sayıda kumaş emanet ettiğini ancak onları geri alamadığını ileri sürmüştü. Bunun üzerine Sultan, şeyhüşşuyûhun getirilmesi için bir mersûm çıkartmıştı. Suçlamayı duyan şeyhüşşuyûh, Berkuk'un huzurunda özür beyan etmişti. Ancak mahkeme heyetinden birileri, Berkuk'a sihir yapmak için şeyhüşşuyûhun elinde yazılı bir şeyler bulunduğunu söylemişlerdi. Bunun üzerine Sultan, onun görevinden azledilmesine ve hem tâcirin hem de kendisinin emaneti alınana kadar şâddü'd-devâvîne⁷² teslim edilmesine karar vermişti. Tarihçiler bu olayı aktarırken, Sultanın şeyhüşşuyûha dair menfi kanaat sahibi olmasının nedenine de işaret etmektedir. Buna göre Emîr Yelboğa en-Nâsırî'nin⁷³ (öl. 793/1391) isyanının bastırılmaması ve isyancıların Kahire'ye doğru ilerlemesi üzerine Sultan Berkuk, kaçmak zorunda kalmıştı. Bu sırada Şeyhüşşuyûh Aslam'a kendisini saklaması karşılığında beş bin dinar vermiş ancak şeyhüşşuyûh, parayı almasına rağmen sözünde durmamıştı. Berkuk, ikinci kez tahta çıkınca, devâdârı göndererek şeyhüşşuyûhtan beş bin dinarını geri vermesini talep etmişti. Ancak şeyhüşşuyûh, parayı fakir fukaraya tasadduk ettiğini söylemişti. Bu cevap karşısında oldukça sinirlendiği aktarılan Sultan, tarihçilerin ifade ettiği üzere âdeti olduğu gibi sabretmeyi tercih etmiş ve bu sabrı, bir tâcirin şeyhüşşuyûhu şikâyet etmesiyle sonuç vermişti.⁷⁴

İlmî ve dinî bir konuda mahkeme üyeleri arasında konunun tartışıldığı ve sanığın ilmiye sınıfına mensup olmasına rağmen emîrlerin kararlar üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Nitekim 15 no.lu davada bir Hanefî fakihî, kitabında yer alan "Bir kişi, güneşe

⁶⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(1)/14-15.

⁶⁹ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/331.

⁷⁰ Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/250.

⁷¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/253; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/305; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetu'n-nüfûs*, 1/326.

⁷² Askerî görevliler arasında olan ve vezirin yardımcıları arasında zikredilen bu görevlinin mal müsadelerinden sorumlu olduğu belirtilmektedir. Bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 223-225.

⁷³ Hayatî için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/431; a.mlf., *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/441-442.

⁷⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/325-326; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetu'n-nüfûs*, 1/347-348.

ve aya karşı idrarını yapamaz. Çünkü bu ikisi, Allah dışında tapılan şeylerdir. Öyle ki Allah, Hz. İbrahim'in bunlara ibadete yönelmesini engellemedi.” şeklindeki ifadeleri küfür içerdiği iddiasıyla suçlanmış, Mısır Mâlikî kâdilkudâtı Nâsiruddin Muhammed et-Tenesî⁷⁵ (öl. 801/1399) onun katlini istemiş ancak bazı emîrlere buna itiraz etmişlerdi. Bunun üzerine Sultan, Mısır Hanefî kâdilkudâtı Cemaleddin Mahmud el-Acemî'nin⁷⁶ (öl. 799/1396) hüküm vermesini emretmiş ve Hanefî kâdilkudât da ona sözlü tazir cezası vererek onu hapse atmıştı. Üç gün sonra da dövdürdükten sonra serbest bırakmıştı.⁷⁷

Mezâlimde yargılanan ilmiye mensuplarının tamamına ceza verildiği, cezalar arasında görevden el çektirme⁷⁸, hapis⁷⁹ ve dövdürmenin⁸⁰ yaygın olduğu tespit edilmiştir. 2 no.lu dava örneğinde olduğu gibi Sultan, sanığın dövülmesi ve görevinden azledilmesi kararını verip uygulatmış, ancak muhtemelen mezâlim mahkemesinin üyeleri arasında bulunan emîrlere araya girmesinden sonra verdiği karardan mahcubiyet duyarak mahkûmu affetmiş ve ona hilat giydirecek görevine iade etmiştir.⁸¹ İki davada ise sanığa iki farklı ceza verilmesine hükmedilmiştir. Bunlardan 8 no.lu davada sanık, önce kırbaçlanmış sonra hapse atılmıştır.⁸² 22 no.lu davada ise önce görevinden azledilmiş ardından dövülmüştür.⁸³ 15 no.lu davada ise cezaların uygulanmasından sonra mahkûmun serbest bırakıldığı görülmektedir. Nitekim Hanefî fakihî Mustafa el-Kirmânî'nin yazdığı bir kitapta küfür içeren ifadeler dolayısıyla yargılandıktan sonra genellikle ulemâ sınıfı için kullanılan azar ve tahkir şeklindeki sözlü tazir cezasına çarptırılarak hapse atılmıştır. Üç gün sonra ise dövülmüş ve serbest bırakılmıştır.⁸⁴ 17 no.lu dava örneğinde ise cezayı bizzat Sultanın uyguladığı zikredilmektedir. Onun, Mısır Mâlikî kâdilkudât nâibi Muhammed b. Şihâbeddin Ahmed'e yumruk atarak yere serdiği ve ardından da tekme attığı nakledilmektedir. Daha sonra da müştekî Hıristiyan'ın şikâyet ettiği şeyi alana kadar dövülmesini emrettiği bildirilmektedir.⁸⁵

2.2. Ümerâ Sınıfı Mensupları Hakkındaki Davalar

Sultan Berkuk döneminde emîrlere yani askerî sınıfa dair dokuz mezâlim davası tespit edilmiştir. Kaynaklara yansıyan bu davaların tamamı, mezâlim oturumlarının el-İstablû's-Sultânî'ye taşınması ve Berkuk'un ikinci kez tahta çıkması sonrasına aittir.

⁷⁵ Hayatı için bk. İbn Hacer, *Ref'u'l-İsr'ân Kudâti Mısır*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mekettebü'l-Hancı, 1998), 75-76; a.mlf., *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/63-64; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/15-16.

⁷⁶ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/541-542; a.mlf., *Ref'u'l-İsr*, 433; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/617.

⁷⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/401; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/368; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/488; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/401.

⁷⁸ 10, 14 ve 20 no.lu davalar.

⁷⁹ 4 no.lu dava.

⁸⁰ 17 no.lu dava.

⁸¹ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/318.

⁸² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/253; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/305; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/326.

⁸³ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/412, 414.

⁸⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/368; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/401.

⁸⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/402; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/369.

Ümerâ hakkındaki dokuz davanın müştekîlerinin sadece ikisinin ismen zikredildiği görülmektedir. Bunlardan biri Hanefî fakihî Şihâbeddin Ahmed el-İbâdî⁸⁶ (öl. 801/1398), diğeri emîr Cemaleddin el-Hüzbânî'dir⁸⁷ (öl. 802/1400). Kaynaklarda diğeri müştekîler için ise “çok sayıda müştekî, Kerek halkı, çiftçiler, halk, bir grup Kûs halkı ve bir grup sûfî” şeklinde genel ifadeler kullanıldığı görülmektedir.⁸⁸ Buradan hareketle emîrlerle ilgili şikâyetlerin çoğunlukla halka ait olduğu söylenmelidir.

Şikâyet edilenlerden sadece birinin Berkuk dönemi önde gelen emîrlerinden olduğu, diğerlerinin rütbesi tespit edilemeyen ikisi haricinde Kahire dışında düşük rütbeli görevlerde bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlar el-Vechü'l-kıbelî saltanat nâibi Alaaddin Akboğa el-Mardîni⁸⁹ (öl. 793/1390), Emîr Müлк,⁹⁰ Kerek nâibi Hasan el-Küçkünî⁹¹ (öl. 801/1399), iki kez dava edilen Kâşifü'l-Cîze Emîr Nâsıruddin Muhammed b. Akboğa Âs⁹² (öl. 795/1393), Emîr Yelboğa ez-Zeynî,⁹³ Kûs valisi Emîr Mengliboğa ez-Zeynî⁹⁴ ve iki kez dava edilen dönemin nüfuzlu emîrlerinden Saîdü's-süedâ hankahı nâzırı Yelboğa es-Sâlimî'dir (öl. 811/1409).⁹⁵ Dolayısıyla, Berkuk döneminde sarayda görevli olmayan emîrler hakkında daha yaygın olarak mezâlim davası açıldığı belirtilmelidir.

Kaynaklarda, ümerâya yönelik sadece üç suçlamadan bahsedilmektedir. Bunlardan 9 no.lu davada gasp, 13 no.lu davada eziyet, iftira ile gasp ve 19 no.lu davada vakıftan yararlanma hakkının haksız olarak sonlandırılması şeklindedir. Diğer davalarda ise açıkça bir suçlama belirtilmeksizin, genel bir ifade ile şikâyet edilmeleri üzere dava açıldığı nakledilmektedir.

Emîrler aleyhindeki mezâlim davalarında yargılama sürecine dair kaynaklar herhangi bir nakilde bulunmaz. Bununla birlikte özellikle 9 no.lu davada dikkat çeken bir husus, müştekînin sanık Emîr Müлк'ün Dımaşk'taki bazı devlet ricâlinin onu kışkırtarak kendisini kırbaçlattığını iddia etmesine rağmen bu iddialara dair bir soruşturmada bahsedilmemektedir.⁹⁶ Bu örnekte de görüldüğü üzere ümerânın şikâyet edildiği mezâlim davalarıyla alakalı soruşturmaya ilişkin hususlarda kaynakların sessiz kalması, emîrlerin muhâkeme usulünün tespit edilememesine neden olmaktadır. Kaynakların bu konuda neden sustuğuna dair bir emâre bulunmamaktadır. Bununla birlikte 21 no.lu davada

⁸⁶ 19 no.lu davanın müştekîsi olup hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/58; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 13/6; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/13.

⁸⁷ 9 no.lu davanın müştekîsi olup hayatı için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 6/36.

⁸⁸ Davanın numaraları sırasıyla şöyledir: 7, 11, 12, 13, 14, 18 ve 19.

⁸⁹ 7 no.lu davanın sanığının hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/69; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 2/483-484.

⁹⁰ 9 no.lu davanın sanığı olan emîr Müлк, emîr Tâz'ın (ö. 763/1362) kardeşi Cantemur'un (ö. 793/1390-1391) kız kardeşinin oğlu olup vefat tarihi tespit edilememiştir.

⁹¹ 11 no.lu davanın sanığı olup hayatı için bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 12/261.

⁹² 12 ve 13 no.lu davanın sanığı olup hayatı için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/343; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 12/136-137.

⁹³ 16 no.lu davanın sanığı olup hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır.

⁹⁴ 18 no.lu davanın sanığı olup hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır.

⁹⁵ 19 ve 21 no.lu davanın sanığı olup hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/417-418.

⁹⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/254; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/306; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/417; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/327.

görüldüğü üzere emîrlere aleyhine bir dava devam ederken karşı bir dava açılabilir. ⁹⁷

Yargılama neticesinde alınan kararlarda, emîrlerin görevlerinden azledilme, kırbaçlanma, dövülme yahut hapsedilme şeklinde cezaya çarptırıldığı görülmektedir. Nitekim 7 no.lu davada sanık dövülme, hapis ve azil, ⁹⁸ 9 no.lu davada ise 200 kırbaç cezasına çarptırılmış ve muhtemelen kırbaç yaraları dolayısıyla üç gün sonra da ölmüştür. ⁹⁹ 12 no.lu davada sanık, önce kırbaç sonra azil, ¹⁰⁰ 13 no.lu davada önce kırbaçlanma sonra mağdurların parasının kurtarılması için Kahire valisine teslim edilme şeklinde cezalandırılmıştır. ¹⁰¹ 16 no.lu davada azil ve kırbaçlanma sonrasında Müslümanların haklarını alması için Kahire valisine teslim edilme cezası verilmiştir. ¹⁰² 18 no.lu davada mağdur insanların haklarını kurtarması için Kahire valisine teslim edilmiş ve görevinden azledilmiştir. ¹⁰³ 21 no.lu davada ise sanık yerine müştekî cezalandırılmıştır. Şöyle ki müştekînin müstehcen ve galiz ifadelerle suçlamasına karşılık, iddiaların asılsız olması dolayısıyla müştekînin kırbaçlanıp hapse atılmasına karar verilmiştir. ¹⁰⁴ Dolayısıyla mezâlime şikâyet edilen bazı emîrlere, yargılama sonucunda suçsuz olduğu ortaya çıkarılarak, haklarında beraât kararı verilmiştir.

Ümerânın yargılandığı 11 no.lu dava ile 19 no.lu dava diğerlerine göre ilgi çekici olduğundan özellikle zikredilmelidir. 11 no.lu davada, mezâlim mahkemesinin isyan eden bir emîre tuzak kurmak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Nitekim 794 (1391-1392) yılında Sis nâibi Tugaytemur'un (öl. 794/1392) isyan ettiğini öğrenen Sultan, bir plan yaparak Kerek halkının mezâlim mahkemesinde şehrin nâibinden şikâyetçi olmasını sağlayarak onu azledecek ve halkın talebiyle Tugaytemur onun yerine atanacaktı. Plan uygulanmış ve halkın talebi Tugaytemur'a iletilmişti. Bu duruma memnun olan Tugaytemur, Kerek nâibi olacağı düşüncesiyle Kahire'ye geldiğinde Sultan tarafından önce hapse atılmış ¹⁰⁵ sonra da katledilmişti. ¹⁰⁶

19 no.lu dava ise vakıf nâzirliğine getirilen bir emîrin aleyhine açılan davanın beraât ile sonuçlanması bakımından dikkat çekicidir. Bu dava, 18 Cemâziyelâhir 797 (10 Nisan 1395) tarihinde Yelboğa es-Sâlimî'nin Saîdü's-süedâ hankahı nâzirliğine atanması dolayısıyla hankahın işlerini vakıf şartlarına uygun olarak icra etmesiyle ilgiliydi. Vakıf şartlarının uygulanmasıyla vakıftan haksız yere yararlananlar hankahtan çıkarıldı. Bunun üzerine bir grup sûfi, onu Sultan Berkuk'a şikâyet etti. ¹⁰⁷ Dönemin tarihçilerinin aktardığı bil-

⁹⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/372-373; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/492-493.

⁹⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/247.

⁹⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/254; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/306; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/417; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/327.

¹⁰⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/335.

¹⁰¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/335; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/336.

¹⁰² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/402; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/369; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/491; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/402.

¹⁰³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/404-405; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/371.

¹⁰⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/410.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/436.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/439.

¹⁰⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/371; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/406-407.

giler, nâzırın haklı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Berkuk'un ilk yıllarında saltanat nâibi Sûdun eş-Şeyhûnî'nin¹⁰⁸ (öl. 798/1396) bu hankahın nâzırlığını yürütürken sûflerin sayısının üç yüzden beş yüze çıkmasının yanı sıra son zamanlarda yağışların yetersizliği dolayısıyla Nil suyunun yeterince taşmamasının da vakıf gelirlerini olumsuz etkileyerek sûflere her ay düzenli olarak verilen tatlı ve sabun ile yıllık verilen giyecek gibi temel ihtiyaçlardan kesintilerin başladığı nakledilmektedir. Dolayısıyla vakıf gelirlerinin azalmasına rağmen sûfi sayısındaki artış, vakıftan yararlananları olumsuz etkiledi. Nâzır ise vakıf şartlarını uygulamak suretiyle vakıf gelirlerinden yararlanma hakkına sahip sûfleri korumayı amaçlıyordu. Ancak kısa zamanda durumun daha da kötüleşmesi üzerine 1 Recep (22 Nisan) itibarıyla hankahın mübaşirleri, mutfağı ve fırını kilitlemek zorunda kaldılar. Böylece sûflere günlük yemek ve ekmek de verilmez oldu. Bu durumu sûfler, Sultan Berkuk'a şikâyet ettiler. Sultanın huzurunda kâdilkudâtların ve fakihlerin de yer aldığı bir mezâlim meclisi akdedildi. Yapılan müzakereler sonucunda vakfiyenin araştırılmasına karar verildi. Bunun üzerine vakfiye, dört mezhep kâdilkudâtı ve sûflerin huzurunda hankahta okundu. Vâkıfın şartlarının uygulanması konusunda sûfi olarak hankahtan yararlanan Hanefî kâdilkudât nâibi Şihâbeddin Ahmed el-İbâdî ve Şâfiî fakihî Zeyneddin Ebu Bekir el-Kumî¹⁰⁹ (öl. 833/1430) görevlendirildi. Ancak ikisi arasında husumet çıkınca kâdilkudâtlar, vakıf şartlarının uygulanmasına karar verdi ve toplantı sona erdi. Aynı gece, aralarında el-İbâdî ve el-Kumî'nin de yer aldığı elliye yakın sûfinin zengin olduğu ve vakıf şartlarını sağlamadığı gerekçesiyle vakıfla ilişkisi kesildi. Bunun üzerine onlar, özellikle hankah nâzır hakkında tezvirata başladı. Ancak el-İbâdî bu konuda daha ileri giderek Yelboğa'nın kâfir olduğunu iddia etti. Yelboğa, bundan haberdar olunca durumu Berkuk'a ilettiler. Sultanın huzurundan ayrıldıktan sonra el-İbâdî ile karşılaştı ve onu elbisesinin yeninden tuttu. Bunun üzerine el-İbâdî, Şâfiî mezhebinde bu hareketin istihfaf anlamına geldiğini ve bir âlimi küçümsemenin de kâfirlik alameti olduğunu belirtti. O sırada vezir Sa'deddin Nasrullah b. el-Bakarî¹¹⁰ (öl. 799/1397), onları sakinleştirmek için Hicaziyye medresesine götürdü. Ancak el-İbâdî, Yelboğa'nın kâfir olduğu iddiasında ısrarcı olunca, durum Sultan Berkuk'a bildirildi. Meseleyi görüşmek üzere kâdilkudâtların da hazır bulunduğu bir oturum gerçekleştirildi. Sultanın huzurunda 8 Recep (29 Nisan) Perşembe günü düzenlenen oturumda Mısır Mâlikî kâdilkudâtı Nâsiruddîn Muhammed et-Tenesî, el-İbâdî'ye tazir cezası verilmesine hükmetti. Ancak tazir konusunda ihtilaf yaşandı. Sultan da Mısır Hanefî kâdilkudâtı Cemaleddin Mahmud el-Acemî'nin hüküm vermesini istedi. O da el-İbâdî'nin başını açarak yürüttü ve hapse attı. 11 Recep (2 Mayıs) Cumartesi günü Hanefî kâdilkudâtın evine getirilen el-İbâdî, burada kırbaçlandı. Şâfiî fakihî Ömer b. Reslân el-Bulkînî (öl. 805/1403) kâdilkudâtlarla birlikte Yelboğa'nın evine giderek şefaataçı oldu ve el-İbâdî'nin serbest kalmasını sağladılar.¹¹¹

¹⁰⁸ Hayatı hakkında bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/517; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 6/104-109.

¹⁰⁹ Hayatı için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 7/221; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 3/443; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/293.

¹¹⁰ Hayatı için bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(2)/478; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/405; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/543; Abdülbaşit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/379.

¹¹¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/372-373; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/492-493; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfus*, 1/407-410.

2.3. Mühtedilerle İlgili Davalar

Mühtedilerle ilgili üç mezâlim davası tespit edilmiştir. Bunlardan ikisi Berkuk'un mezâlim davalarını el-İstablî's-Sultânî'ye taşımasından öncesine aittir. İlki, mühtedilerin camii görevlilerini darp etmesiyle ilgilidir. 1 no.lu bu dava, mezâlim mahkemesine Sultanın yanı sıra saltanat nâibinin de mahkemeye başkanlık yaptığını göstermesi bakımından önemlidir. Tarihçilerin aktardığına göre, Cemâziyelevvel 785'te (Temmuz 1383) Mısır'ın kuzeyinde Garbiye'de Birma köyünde¹¹² Hıristiyan asıllı mühtedilere ait çalgılı ve içkili bir düğün yapılmıştı. Gece yarısı âdet olduğu üzere müezzinin minareye çıkarak Allah'ı tespih etmesinden sonra düğüne katılanlar, onu minareden indirmiş ve ona yardıma gelen imam ve hatiple birlikte ölesiye dövmüşlerdi. Bazı Müslüman köylüler de olay yerine gelerek imam, hatip ve müezzini kurtarmaya çalışmışlardı. Olaydan sonra birkaç köylüyle beraber imam, hatip ve müezzin Kahire'ye gitmiş ve durumu saltanat nâibi Sûdun eş-Şeyhûnî'ye aktararak şikâyetçi olmuşlardı. Saltanat nâibi, onları söz konusu köyün ikta sahibi olan emîr-i âhûr Çerkez el-Halîlî'ye (öl. 791/1389)¹¹³ yönlendirdi. Onlar şikâyetlerini el-Halîlî'ye aktarmalarına rağmen el-Halîlî, onlarla ilgilenmediği gibi anlatılanları da kabul etmedi. Ayrıca imam, hatip ve müezzini dövdürüp hapse attırdı. Köylüler ise öfkeyle, Ömer b. Reslân el-Bulkînî ile Mısır Şâfiî kâdılkudâtı İbn Binti'l-Meylek'in¹¹⁴ (öl. 797/1395) yanına giderek onları naklettiler. İbn Binti'l-Meylek, önce el-Halîlî'ye giderek hapistekilerin serbest bırakılmasını talep etti. Bu talebine olumlu yanıt aldıktan sonra birkaç köylüyle beraber Sultanın huzuruna çıkarak durumu ona iletiler. Sultan, el-Halîlî'nin yaptıklarını kabul edilemez buldu ve olayın araştırılması için Hâcib Aydegâr el-Ömerî'yi¹¹⁵ (öl. 794/1391) görevlendirdi. Hâcib, Hıristiyan asıllı mühtedilerin haksızlıklarına dair hazırladığı raporu Berkuk'a iletti. Sultan da el-Halîlî ile birlikte onların yargılanmasını emretti. Mısır Mâlikî kâdılkudâtı Cemâleddin İbn Hayr¹¹⁶ (öl. 791/1389) onları hapse attırdı. 26 Cemâziyelâhir 785 (26 Ağustos 1383) Perşembe günü saltanat nâibi Sûdun başkanlığında Sâlihiyye medresesinde toplanan mahkemede Mâlikî kâdılkudâtı Birmalı altı kişinin mürted olduğuna hükmetti ve idamına karar verdi.¹¹⁷ Makrîzî, onların gusledildikten sonra kefenlendiklerini ve Müslüman mezarlığına defnedildiklerini bildirmektedir.¹¹⁸ Kaynaklar, Çerkez el-Halîlî'ye verilen cezaya dair herhangi bir nakilde bulunmamakla birlikte aynı yılın Ramazan (Ekim-Kasım) ayında Sultan tarafından affedildiğini bildirmektedirler.¹¹⁹

¹¹² Fusat'tan İskenderiye'ye doğru giderken Mısır'ın batısında kalan bir belde olan Burma hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/403.

¹¹³ Hayatı için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/270; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/385.

¹¹⁴ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/503; a.mlf., *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/494-495.

¹¹⁵ Hayatı için bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü'ş-şâfi*, III 157-158.

¹¹⁶ Hayatı için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/271; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/386; a.mlf., *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/137; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11/386.

¹¹⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/150-151; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/273-274; Hatîb el-Cevherî, *Nühzetü'n-nüfus*, 1/67-68; Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/203; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, 1/2 330-331.

¹¹⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/151.

¹¹⁹ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/277.

İkincisi, 3 no.lu dava olup 13 Şaban 788 (9 Eylül 1386) Salı günü Sultanın huzurunda Müslüman olarak hâs nâzirliği¹²⁰ görevine getirilen Mihâil el-Eslemî (öl. 789/1387) aleyhinedir.¹²¹ Müslüman olduktan kısa bir süre sonra Muharrem 789'da (Ocak/Şubat 1387) İskenderiye nâzirliğine getirilen Mihâil, kısa zamanda hakkında çok sayıda şikâyet olunca 10 Rebûlâhîr'de (30 Nisan) görevinden azledildi ve Şâddü'd-devâvîn Cemaleddin Mahmud onu hapse attı.¹²² Yargılama neticesinde İskenderiyeli pek çok kişinin onun zındık olduğuna şahadet etmesiyle ayın 13'ünde (3 Mayıs) Cumartesi günü idam edildi.¹²³ Burada sanık hakkındaki iddiaların yoğunluğu dolayısıyla muhtemelen tedbir amacıyla görevinden alınmış ve hapsedilmiş, yargılama sonunda zındık olduğuna karar verilerek ölümüne mahkûm edilmiştir.

Mühtedilerle ilgili son dava, 6 no.lu dava olup, Hıristiyan asıllı Şeyhü'l-Arab İbn Seba'nın¹²⁴ (öl. 792/1390) şeriatı aykırı işler yaptığına dair şikâyetlerle ilgilidir. Dava Mısır Şâfî kâdılkudâtına nakledildi, o da öldürülmesine hükmetti. Ancak bu hüküm uygulanmayarak 6 Recep 791'de (1 Temmuz 1389) Yelboğa en-Nâsırî'nin başkanlığında kâdılkudâtların da katıldığı bir oturum tertip edildi. Mısır Mâlikî kâdılkudâti İbn Haldûn, Yelboğa'nın dirayetli bir emîr olduğunu ve bu yüzden şahsın idamına yahut serbest bırakılmasına dair hükmü vermesini talep etti. İbn Hacer, İbn Seba'nın daha önce de tutuklandığına ve rüşvetle serbest kaldığına dair dedikoduların olduğunu aktararak İbn Haldûn'un tutumunun muhtemel arka planına dair açıklamada bulunmuştur. İbn Haldûn'un bu sözü üzerine Yelboğa, onun serbest bırakılmasına hükmetti ve kâdılkudâtlar da bu hükme itiraz etmedi. Ancak İbn Seba', serbest bırakıldıktan bir gün sonra hamamda öldürüldü.¹²⁵

Sonuç

Eyyübîlerin devlet teşkilatı geleneğini tevarüs eden Memlüklerde tarihçiliğin oldukça gelişmiş olması, her ne kadar mahkeme kayıtları elimizde olmasa da mezâlim davalarıyla ilgili çalışma imkânı sunmaktadır. Özellikle güçlü Memlük sultanları dönemlerinde mezâlîme dair kayıtlarda artış olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bunun önde gelen örneklerinden biri de Bahrî Memlükler dönemini sona erdirerek Burcî Memlükler dönemini başlattığı kabul edilen Sultan Berkuk dönemidir.

Bazı kurumların yapısına dair önemli müdahalelerde bulunan Sultan Berkuk, selefleri gibi mezâlim oturumlarıyla yakından ilgilenmiş ve yaptığı iki düzenlemeyle de dikkat çekmiştir. Bu düzenlemelerden birincisi, mezâlim oturumlarının yapıldığı binanın değiştirilmesidir. 784 (1382) yılında tahta çıkan Berkuk, 789 (1387) yılına kadar Muhammed b. Kalavun döneminden beri kullanılan dârüladl binasında mezâlim oturumlarına başkanlık yapmış, ancak daha sonra el-İstablû's-Sultânî'de söz konusu oturumlar tertip edilmeye

¹²⁰ Yukarıda izah edildiği gibi, hâs nâzirliği divânî görevler arasında olup, Dîvânü'l-müfred'in tesis edilmesiyle önemi azalmıştır.

¹²¹ Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/150.

¹²² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 9(1)/6; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/526.

¹²³ Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/198; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/334; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/152.

¹²⁴ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/402-403.

¹²⁵ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/370-371.

başlanmıştır. Kaynaklar, bu düzenlemenin neden yapıldığına dair bir bilgi aktarmamaktadır. Bununla birlikte yapılan düzenlemenin devlet ricâlini baskı altına aldığına dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mekânda yapılan bu değişim, halkın daha kolay bir şekilde şikâyetlerini mahkemeye ulaştırmasına vesile olmuştu. Bu durum göz önüne alındığında, söz konusu düzenlemeyle sultanın devlet ricâlini kontrol altında tutmak ve onlara tahakküm etmek arzusunda olduğu akla gelmektedir. Ancak özellikle saray çevresinde görevli üst düzey rütbeli emîrler hakkında sadece bir mezâlim davası tespit edilmiştir. O da yargılama neticesinde beraat etmiştir. Bu dönemde mezâlimde yargılanan emîrler, çoğunlukla Kahire dışındaki bölgelerde görevli ve düşük rütbeliydi. Bununla birlikte ilmiye sınıfında durum biraz farklıdır. Öncelikle, hakkında mezâlim davası açılan ilmiye sınıfı mensuplarının biri hariç hepsinin bir görevi mevcuttu. Bunların önemli kısmının da Dırmaşk Şâfî kâdılkudâtlığı, Kahire Mâlikî kâdılkudât nâibliği, Iskenderiye Mâlikî kâdılkudâtlığı, Siryakus hankahı şeyhüşşuyûhluğu ve Kavsun hankahı şeyhüşşuyûhluğu gibi adlı veya dinî üst düzey bir göreve sahip olduğu tespit edilmiştir. Yargılama sonucu onların görevlerinden azledildiği de göz önüne alındığında, mezâlim oturumlarını halka daha açık hale getiren mekân değişikliğinin ilmiye sınıfına yönelik bir hamle olduğuna dair bir kanaat ortaya çıkmaktadır. Ancak burada akla gelen bir diğer husus, üst düzey ümerâ sınıfının halkla arasında iyi ilişkiler geliştirmeyi başararak mezâlim oturumlarının mekânına dair yapılan değişiklikten daha az etkilenmiş olma ihtimalidir. Yine ilmiye sınıfı aleyhine açılan davalarda ümerâyyla işbirliğinin olup olmadığının da araştırılması, askerî sınıfın bu şekilde kontrol altında tutulduğunu düşündürmektedir.

Berkuk'un mezâlim oturumlarına dair ikinci düzenlemesi oturum günlerinin değiştirilmesi olmuştur. Berkuk, on altı yıllık iktidarı boyunca oturumların günlerini üç kez değiştirmiştir. Kuruluşundan itibaren Memlûklerde mezâlim oturumlarının pazartesi ve perşembe günleri toplanması âdetti. Berkuk bunu pazar ve çarşamba günleri olarak değiştirmiştir. Bu ilk değişikliğin kesin tarihi bilinmemektedir. Daha sonra 797 (1395) yılından itibaren salı ve cumartesi günleri mahkeme toplanmıştır. Tarihçiler, Sultanın pazar ve çarşamba günlerini emîrlerle eğlenceye ayırması dolayısıyla böyle bir değişikliğe gittiğini belirtmektedirler. Yani onlara göre, mezâlim oturumlarından bir gün sonra Sultan, emîrlerle eğlenmek için bu şekilde bir tasarrufta bulunmuştur. Ancak bu izahât, yeterince doyurucu görünmemektedir. Üçüncü değişiklik ise salı ve cumartesi günlerine ilave yapılmak suretiyle cuma günü öğleden sonra oturumların düzenlenmesi şeklindedir. Bu değişiklik sultanın iktidarının son yılına rastlamaktadır. Muhtemelen Sultan, halkla olan ilişkisini daha da artırmak amacıyla mezâlim oturumlarını üç güne çıkarmış olmalıdır.

Berkuk döneminde tespit edilen yirmi iki davanın onu ilmiye, dokuzu askerî sınıf mensupları aleyhinedir. Geriye kalan üç dava da Hıristiyan asıllı mühtedîler aleyhinedir. Kaynaklarda müştekîlerin ismi nadiren zikredilmektedir. Bunun yerine, bir grup çiftçi, sûfî bir grup, bir tâcir, bir kadın ve bir Hıristiyan gibi genel ifadeler kullanılmaktadır. Bu durum, müştekîlerin çoğunluğunun halk tabakasından olduğunu ve Berkuk döneminde mezâlim mahkemesinin halkla olan yakın iletişimini göstermesi bakımından önemlidir.

Mahkemeye yapılan başvurularda suçlamaların genel olarak açıkça ifade edilmeden şikâyet olarak bahsedildiği görülmektedir. Bununla birlikte bazı başvurularda müştekîlerin, mallarının gasp edildiğine dair suçlamalar da yer almaktadır. Bir davada ise bir âlimin yazdığı kitapta tevhide aykırı ifadelerin yer aldığına dair suçlama bulunmaktadır. Mühtedîlerle ilgili suçlamalar ise onların mürtedlik alametleri gösterdiklerine dairdir.

Mezâlim mahkemesinin yargılama usulüne dair doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak verilen bilgiler bir araya getirildiğinde genel bir çerçeve çizmek mümkündür. Çizilen bu çerçevenin Bahrî Memlûkler döneminde söz konusu mahkemenin yargılama usulünden farklı olmadığını söylemek gerekmektedir. Öncelikle yapılan başvurunun ardından şikâyetin içeriğinin araştırıldığı görülmektedir. Mahkemeye getirilen sanığın söz hakkı bulunduğu ve savunmasının tahkik edildiği dikkat çekmektedir. İddiaların, delillerin ve muhtemel verilecek cezaların sultanın başkanlığında ilmiye ve askerî sınıfa mensup mahkeme üyeleri arasında tartışıldığı, bazı davalarda görüldüğü gibi ümerânın kararlar üzerinde doğrudan etkili olduğu, bununla birlikte asıl belirleyici olanın sultan olduğu tespit edilmiştir. Burada dikkat çeken husus, sultanın olumsuz ilişkiler geliştirdiği bazı şahısları doğrudan görevden almak yerine, bir şikâyet üzerine mezâlimde yargılama neticesinde azlettiğidir. Bu durum, özellikle ilmiye mensuplarında görülmektedir. Yargılama neticesinde kırbaçlanma, hapis, idam ve gasp edilen malların kurtarılması gibi verilen kararları uygulamak üzere sanık, askerî görevlilerden Kahire valisi veya şâddü'd-devâvîn'e teslim edilmektedir. Cezaları uygulayanların genellikle Kahire valisi ve şâddü'd-devâvîn olarak zikredilmesi Bahrî Memlûkler döneminden farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yargılamanın süresine dair açık kayıtlar bulunmamakla birlikte birtakım davalarda aynı gün karar alındığı, bazılarının ise birkaç gün sürdüğü saptanmıştır.

Ek

Tablo 1: Sultan Berkuk Dönemi Mezâlim Davaları

Dava No	Tarih	Konu	Karar	Kaynaklar
1	785 Cemâziyelevvel (Temmuz 1383)	Hıristiyan asıllı mühtedî bir grup köylünün imam, hatip ve müezzini darp etmeleri.	Hıristiyan asıllı köylü grubun mürted olduğuna ve idam edilmesine karar verildi.	Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/150-151; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/273-274; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetü'n-nüfûs</i> , 1/67-68; Abdülbâsit el-Malatî, <i>Neylü'l-emel</i> , 2/203; İbn İyâs, <i>Bedâ'î'u'z-zühûr</i> , 1/2330-331.
2	788 (1386/1387)	Demenhûr muktasının muhtesip Şeyh Şihâbeddin b. el-Cündî ed-De-menhûrî'yi şikâyeti	Şeyh Şihâbeddin dövdürüldü. Ancak bazı emîrlerin araya girmesiyle affedildi.	İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/318.

3	10 Rebûülâhir 789 (30 Nisan 1387)	İskenderiye nâzırı Mihâil el-Esemî hakkında çok sayıda şikâyet.	Mihâil el-Esemî, önce görevinden azledildi ve hapse atıldı. Daha sonra zındık olduğuna hükmedilerek idam edilmesine karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(1)/6; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/198; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/334; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetu'n-nüfûs</i> , 1/152; İbnü'l-İmâd, <i>Şezerâtü'z-zeheb</i> , 8/526.
4	Zilhicce 788 (Aralık 1386- Ocak 1387)	Dımaşk'taki dört fakihin devlet başkanının Kureyşli olması gerektiğine dair söylemleriyle fitne çıkarması.	Dört fakihe hapis cezası verildi.	Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/191; Abdülbâsit el-Malatî, <i>Neylü'l-emel</i> , 2/243-244.
5	11 Receb 789 (28 Temmuz 1387)	Payına düşen miras hakkının gasp edilmesine dair bir kadının şikâyeti.	Kadının miras hakkını gasp edenin ve Emînü'l-Hükm'ün kırbaçlanmasına, Mısır Şâfiî kâdilkudâtı Bedreddin Muhammed b. Ebi'l-Bekâî'nin görevinden azledilmesine karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(1)/11-15; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/331; İbn Tağrıberdî, <i>el-Menheli's-şâfiî</i> , 3/435; Abdülbâsit el-Malatî, <i>Neylü'l-emel</i> , 2/250.
6	791 (1388/1389)	Hristiyan asıllı Şeyhü'l-Arab İbn Seba'nın şeriata aykırı işler yaptığına dair şikâyet.	Şeyhü'l-Arab İbn Seba', suçsuz bulunarak serbest bırakıldı.	İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/370-371.
7	15 Safer 793 (22 Ocak 1391)	Vechü'l-kibelî saltanat nâibi Alaaddin Akboğa el-Mardîni hakkındaki çok sayıda şikâyet.	Alaaddin Akboğa el-Mardîni'nin dövülmesine, azledilmesine ve hapse atılmasına karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/247.
8	15 Cemâzi- yelâhir 793 (20 Mayıs 1391)	Fârisî bir tüccarın mallarını gasp ettiğine dair Dımaşk Şâfiî kâdilkudâtı Şihâbeddin el-Kureşî'yi şikâyeti.	Dımaşk Şâfiî kâdilkudâtı Şihâbeddin el-Kureşî'nin kırbaçlanmasına ve hapse atılmasına karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/253; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/305; İbn Kâdî Şühbe, <i>Târîh</i> , 3/372; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetu'n-nüfûs</i> , 1/326.
9	22 Cemâzi- yelâhir 793	Emîr Cemâleddin el-Hüzbânî'nin Emîr Mülk'ün haksız yere	Emîr Mülk'ün kırbaçlanmasına karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/254; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> ,

	(27 Mayıs 1391)	altı yüz bin dirheme el koyduğuna ve kırbaçlattığına dair şikâyeti.		5/306; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/417; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetü'n-nüfûs</i> , 1327.
10	15 Şevval 794 (4 Eylül 1392)	Çok sayıda kumaş emanet ettiği halde geri alamadığına dair bir tüccarın Siryakus Hankahı şeyhüşşuyûhu Aslam b. Nizâmeddin el-Isfahânî'yi şikâyeti.	Siryakus Hankahı şeyhüşşuyûhu Aslam b. Nizâmeddin el-Isfahânî, azledildi.	Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/325-326; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetü'n-nüfûs</i> , 1/347-348.
11	794 (1391-1392)	İsyankâr Sis nâibi Tugaytemur'un tuzağa düşürülüp yakalanması amacıyla Kerek halkının nâiblerinden şikâyetçi olması.	Tugaytemur'un yakalanması amacıyla Kerek nâibinin azledilmesi ve Kerek halkının Tugaytemur'u nâibleri olarak görmek istemeleri üzerine Tugaytemur'un Kahire'ye davet edilmesine karar verildi.	İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/436.
12	Recep 795 (Mayıs/Haziran 1393)	Çiftçilerin Kâşifü'l-Cîze Emîr Nâsiruddin Muhammed b. Akboğa Âs hakkındaki şikâyeti.	Kâşifü'l-Cîze Emîr Nâsiruddin Muhammed b. Akboğa Âs'ın azledilmesi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/335.
13	7 Şaban 795 (18 Haziran 1393)	Emîr Nâsiruddin Muhammed b. Akboğa Âs'ın yeniden Kâşifü'l-Cîze olarak atanması üzerine çiftçilerin kendilerine ziyet ettiği, evlatları konusunda iftiralar attığına ve mallarını gasp ettiğine dair şikâyeti.	Emîr Nâsiruddin'in kırbaçlanmasına ve çiftçilerin parasını ödemesine karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/335; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/336.
14	Muharrem 797 (Ekim/Kasım 1394)	Dimaşk Şâfiî kâdikudâtı Şihâbeddin el-Bâûnî hakkında halkın şikâyeti.	Dimaşk Şâfiî kâdikudât Şihâbeddin el-Bâûnî'nin görevinden azledilmesi.	İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/486; Aynî, <i>İkdi'l-cümân</i> (Veliyyüddin Efendi, 2395), 466.
15	9 Rebülevvel 797 (2 Ocak 1395)	Hanefî fakihî Mustafa el-Kirmânî'nin yazdığı bir kitapta, küfür içeren ifadelerin yer	Mustafa el-Kirmânî hakkında sözlü tazir cezası verilerek hapse atıldı. Üç gün sonra	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/401; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/368;

		aldığına dair Şeyhüniyye hankahı şeyhüşşuyûhu Şerefüddin Yakub b. Celaluddin et-Tübânî'nin şikâyeti.	hapisten çıkarılarak dövüldü ve serbest bırakıldı.	İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/488; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetü'n-nüfûs</i> , 1/401.
16	27 Rebülevvel 797 (20 Ocak 1395)	Emîr Yelboğa ez-Zeynî hakkında hankahın şikâyeti	Emîr Yelboğa'nın görevinden azledilmesine, kırbaçlanmasına ve Müslümanların haklarının alınması için Kahire valisine teslim edilmesine karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/402; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/369; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/491; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetü'n-nüfûs</i> , 1/402.
17	27 Rebülevvel 797 (20 Ocak 1395)	Kahire Mâlikî kadılıkudat nâibi Muhammed b. Şihâbeddin Ahmet hakkında bir Hıristiyanın şikâyeti.	Kahire Mâlikî kadılıkudat nâibi Muhammed b. Şihâbeddin Ahmet'in dövülmesine karar verildi	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/402; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/369; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/489.
18	21 Cemâziyevvel 797 (14 Mart 1395)	Bir grup Kûs halkının Kûs valiliğine yeniden atanan Emîr Mengliboğa ez-Zeynî'yi şikâyeti.	Emîr Mengliboğa'nın insanların haklarını kurtarması için Kahire valisine teslim edilmesine ve görevinden azledilmesine karar verildi.	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/404-405; Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/371.
19	18 Cemâziyelâhir 797 (10 Nisan 1395)	Sâidü's-süedâ hankahı nâzırı Yelboğa es-Sâlimî'nin hankahından çıkardığı sûflerinin şikâyeti.	Vakfiyede belirtilen şartları taşımayan sûflerinin hankahından çıkarılmasına karar verildi.	Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/372-373; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/492-493; Hatîb el-Cevherî, <i>Nüzhetü'n-nüfûs</i> , 1/407-410.
20	20 Şevval 799 (17 Temmuz 1397) Aynı'ye göre Zilkade (Temmuz/Ağustos)	Kavsun hankahı sûflerinden bir grubun şeyhleri Taceddin Muhammed b. el-Meymûnî'yi şikâyeti.	Kavsun hankahı şeyhi Taceddin Muhammed b. el-Meymûnî'nin azledilmesine karar verildi	İbnü'l-Furât, <i>Târîhu İbni'l-Furât</i> , 9(2)/467; İbn Hacer, <i>İnbâ'ü'l-ğumr</i> , 1/529; Aynî, <i>İkdü'l-cümân</i> (Velîyyüddin Efendi, 2396), 13.
21	15 Rebüülâhir 800 (5 Ocak 1398)	Haneî fakihî Şihâbeddin el-İbâdî'nin emîr Yelboğa es-Sâlimî'yi şikâyet etmesi.	Müştekî Şihâbeddin el-İbâdî'nin kırbaçlanıp hapse atılmasına karar verildi.	Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/410.

22	17 Şaban 800 (5 Mayıs 1398)	İskenderiye Mâlikî kâdilkudâtı Tâceddin Ebubekir b. ed-Dimâmînî hakkındaki şikâyetler.	Müştekîler râzı olana kadar Tâceddin Ebubekir b. ed-Dimâmînî'nin dövlmesine karar verildi.	Makrîzî, <i>es-Sülûk</i> , 5/414.
----	-----------------------------------	--	--	-----------------------------------

Kaynakça

- Ayaz, Fatih Yahya. "Çerkez Memlûkler Döneminde Üstâdârlık (Saray Ağalığı)". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2013), 291-322. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219835>
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı -Üstâdarlık (1250-1382)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219835>
- el-Aynî, Bedreddin. *İkdi'î-cümân fi târihi ehli'z-zamân*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2395-2396.
- Darling, Linda T.. "Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice". *Mamlûk Studies Review* 10/2 (2006), 1-17.
- Fuess, Albrecht. "Zulm by Mażâlim? The Political Implications of the Use of Mażâlim Jurisdiction by the Mamluk Sultans". *Mamlûk Studies Review* 8 (2009), 121-147.
- Hasebe, Fumihiko. "Sultan Barquq and his Complaining Subjects in the Royal Stables". *Al-Masâq* 21/3 (2009), 315-330. <https://doi.org/10.1080/09503110903343333>
- Hatîb el-Cevherî. *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zamân*. nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1970-1994.
- İbn Dokmak. *el-Cevherü's-semîn fi siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtin*. nşr. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Düerü'l-kâmine fi a'yâni'l-m'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- İbn Hacer el-Askalânî. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslamî, 1969-1998.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Refu'l-isr'an kudâti Mısr*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- İbn İyâs. *Bedâ'ir'u'z-zühûr fi veķâ'ir'i'd-dühûr*. nşr. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1982-1984.
- İbn Kâdî Şühbe. *Târîhu İbn Kadi Şühbe*. nşr. Adnan Derviş. 4 Cilt. Dimaşq: Institut Français de Damas, 1977-1997.
- İbn Tağrıberdî. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. nşr. Muhammed Muhammed Emin. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2009.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Tolun, Şemseddin. *Kudâtü Dimaşq*. nşr. Selahaddin el-Müneccid. Dimaşq: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî, 1956.
- İbnü'l-Furât, Nâsirüddîn. *Târîhu İbni'l-Furat*. nşr. Necla İzzeddin - Kostantin Züreyk. 9 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü'l-Emîr Kâniyye, 1936-1970.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. nşr. Mahmûd Arnaûd - Abdülkadir Arnaûd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr. 1986-1993.
- el-Kalkaşendî, Şihâbüddîn. *Şubhu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyyeti, 1910-1920.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

- Little, Donald P. "Notes on the Early Nazar al-Khass". *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. ed. Thomas Philips - Ulrich Haarmann. 235-253. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.3138/cjh.35.1.196>
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *el-Mevâ'iz ve el-İ'tibâr bi Zikr el-Hıtat ve el-Âsâr*. nşr. Muhammed Zeynuhum - Medîha eş-Şerkâvî. 4 Cilt. Kâhîre: Mektebe Medbûlâ, 1998.
- Makrîzî, Takıyyüddîn. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- el-Malatî, Abdülbâsit. *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Nielsen, Jorgen S.. "Mazâlim". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. 6/933-935. Leiden: Brill, 1991.
- Nielsen, Jorgen S.. *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim Under The Bahri Mamluks 662/1264 - 789/1387*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaelo, 1985. <https://doi.org/10.2307/1571039>
- Özcan, Abdülkadir. "İstabl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV Yayınları, 1999, 19/203-206.
- Rabbat, Nasser O.. "The Ideological Significance of the Dar al-Adl in the Medieval Islamic Orient". *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 3-28. <https://doi.org/10.1017/s0020743800061559>
- Sehâvî, Şemseddin. *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sehâvî, Şemseddin. *Veczü'l-kelem fi'z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İsam Fâris el-Harestânî - Ahmed el-Hutaymî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1995.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Kahire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/173-175. Istanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şeker, Mehmet. *Memlüklerde Dîvânü'l-Mezâlim (1250-1517)*. Istanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1970.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdebâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.
- Yeniçeri, Celal. "Mezâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/515-518. Istanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. *Memlükler (648-923/1250-1517)*. Istanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.

**Erkânname Geleneğinde Siyer ve Tarih Referansları:
Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği**

Mehmet Çakırtaş

Dr., Daire Başkanı, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK)

Dr., Head of Department, Radio and Television Supreme Council

Ankara/Turkey

m_cakirtas@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2221-1509

**In the Tradition of Erkânname Sirah and Historical References:
A Writing Sample in the Albanian Archive**

Abstract

Erkânname are texts that reveal the belief and worship system of Bektâshîsm. They are works written after the death of Haji Bektaş Veli and consist of poetic and prose texts that reflect his doctrine. In order to comprehend the belief and worship forms of the Bektâshî doctrine, it is very important to examine all aspects of the Erkânname. In the understanding of the Bektâshî tradition, the Erkânname have a special place. The names of people who have positive or negative places in the history of Islam, especially in the Bektâshî thought, are also included in the prescriptions. Thus, a history lesson is given, on the other hand, it is grounded with references to the sources of the doctrine.

In this article, it has been tried to find clues about the historical consciousness of Bektâshîsm by examining the references to sirah and history in a Bektâshî Erkânname in the Albanian State Manuscripts Archive. In the research, content information about the aforementioned writing was given and then the way of handling the personalities and historical personalities who took place in sirah was examined. The sirah lesson is also given by referring to the basic personalities of Islam in the Erkânname. Almost all the Erkânname contain Muhammad, Ali, Khadija and Fâtîma, which are the subjects of sirah. Muhammed and Ali, who are the most important personalities of Bektâshîsm, are mostly mentioned together. Since he is one of the names at the center of the Bektâshî doctrine, Ali's name is mostly mentioned in the Erkânname. In the Erkânname, which is our subject, the members of Ahl al-bayt are also mentioned as the subject of siyrah and history. When Ahl al-bayt is mentioned, Muhammad's family and especially his wives are meant.

An example of starting history with reference to the beginning of humanity as a method of general history books is seen in the Erkânname. After giving Adam, Eve, Moses, İbrâhîm and Prophet Mu-

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Çakırtaş).

Gelis/Received: 29 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Şubat/February 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Mehmet Çakırtaş, "Erkânname Geleneğinde Siyer ve Tarih Referansları: Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği = In the Tradition of Erkânname Sirah and Historical References: A Writing Sample in the Albanian Archive", *Eskiyeini* 43 (Mart/March 2021), 315-336. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.848986>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

hammad in an unsystematic method, references are made to the Umayyads, Abbasids and the elders of the sect at the establishment stage, and people from the author's own period. Husayn and the Karbalā' incident are frequently mentioned in the Erkānname and in this way an awareness of history is built. His abominable murder and the troubles of the Ahl al-Bayt in the person of Hüseyin are constantly on the agenda. Although Ali is the reference point and real personality of the Bektāshī doctrine, Huseyin's martyrdom in Karbala has been accepted as a source that gives life to the doctrine and has been constantly tried to be kept alive. The "twelve imams", who express the leaders of the Bektāshī tradition, constitute some of the historical figures included in the Erkānname. Another group that can be evaluated in the context of historical figures included in the Erkānname is the people who are referred to as "Fourteen innocent" and martyred in childhood. The Umayyad Period is a period in which strict policies towards Ali supporters were followed. During this period, there were negative elements in the Bektāshī consciousness of history. Concerning the Umayyads, Mu'āwiya b. Abī Sufyān, his son Yazīd b. Mu'āwiya and Marwān al-Ḥakam were included in the Erkānname. Mu'āwiya fought with Ali and was indirectly responsible for his martyrdom. Yazīd was held directly responsible for the martyrdom of Husayn. Mervan eliminated Ali's supporters in the process of seizing power.

In the Erkānname, besides historical personalities, sect elders and some geographical places are also mentioned. Aḥmad Yasavī and Hacı Bektaş Veli took special places in the Erkānname, which is our subject of study. In addition, cities such as Karbala, Medina, Najaf and Shiraz are often mentioned in the context of the place where twelve imams and fourteen innocent were buried. The name Karbala has taken its place in the Erkānname both as a place and an event.

As a result of the research, it was seen that in the Bektāshī Erkānnames, it was seen that the material of sirah and history was sometimes mentioned with references to events and sometimes people, and a historical perspective was gained. It was understood that this historical consciousness nourished the understanding of tevella and teberra and carried it to the present.

Keywords

Islamic History, Sirah, Albania, Bektāshism, Erkānname

Erkânname Geleneğinde Siyer ve Tarih Referansları: Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği

Öz

Erkānnameleler, Bektaşiliğin inanç ve ibadet sistemini ortaya koyan metinlerdir. Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra kaleme alınan ve onun öğretilerini yansıtan manzum ve nesirlerden oluşan yapıtlardır. Bektaşî öğretisinin inanç ve ibadet şekillerini kavrayabilmek için Erkānnamelelerin her yönüyle incelenmesi oldukça önem arz etmektedir. Bektaşî geleneğini anlamada Erkānnamelelerin özel bir yeri vardır. Erkānnamelelerde ahlak, yol ve yöntem öğretilirken İslam Tarihinde özellikle Bektaşî düşüncesinde olumlu veya olumsuz yere sahip şahsiyetlere yer verilerek bir taraftan tarih dersi verilmekte, diğer yandan da öğretinin kaynaklarına atıflarda bulunularak temellendirme yapılmaktadır.

Bu makalede, Arnavutluk Devlet Yazmaları Arşivi'nde bulunan bir Bektaşî Erkānnamesindeki siyer ve tarihe dair referanslar incelenerek Bektaşiliğin tarih bilincine dair ipuçları bulunmaya çalışılmıştır. Araştırmada öncelikle bahse konu yazma hakkında içerik bilgisi verilmiş ardından siyerde yer etmiş şahsiyetlerin ve tarihi kişiliklerin ele alınmış biçimi incelenmiştir. Erkānnamelelerde İslam'ın temel şahsiyetlerine referansta bulunularak aynı zamanda siyer dersi de verilmektedir. Hemen hemen bütün Erkānnamelelerde siyerin konusu olan Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hatice ve Hz. Fatıma'ya yer verilmektedir. Bektaşiliğin en önemli kişilikleri olan Hz. Muhammed ve Hz. Ali çoğunlukla birlikte zikredilmektedir. Bektaşî öğretisinin merkezinde yer alan isimlerden olmasından dolayı Erkānname'de en çok Hz. Ali'nin ismi geçmektedir. Konumuz olan Erkānname'de siyer ve

tarihin konusu olarak Ehl-i beyt mensuplarına da değinilmiştir. Ehl-i beyt denilince Hz. Muhammed'in ailesi ve özellikle eşleri kastedilmiştir.

Erkânname'de genel tarih kitaplarının bir yöntemi olarak insanlığın ilk başlangıcına referansla tarihi başlatmanın bir örneği görülmektedir. Sistematik olmayan bir yöntemle Hz. Âdem, Hz. Havva, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber sıralandıktan sonra Emeviler, Abbasiler ve kuruluş aşamasındaki yol büyükleri ile müellifin kendi döneminden kişilere atıflar yapılmaktadır. Hz. Hüseyin ve Kerbela hadisesine ise çok sık yer verilmekte ve detaylı işlenerek adeta bir tarih bilinci inşa edilmektedir. Onun menfur bir biçimde katledilişi ve Hz. Hüseyin şahsında Ehl-i beytin çektiği sıkıntılar devamlı surette gündemde tutulmaktadır. Bektaşî öğretisinin referans noktası ve asıl kişiliği Hz. Ali ise de Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehadeti, öğretiyeye hayat veren bir kaynak kabul edilerek sürekli bir şekilde canlı tutulmaya çalışılmıştır. Erkânname'de yer alan tarihi şahsiyetlerden bir kısmını da Bektaşî geleneğinin önderlerini ifade eden On İki İmam oluşturmaktadır. Erkânname'de yer verilen tarihi şahsiyetler bağlamında değerlendirebileceğimiz bir başka grup da öğretiyeye içinde "On dört masum" tabiri ile anılan ve çocuk yaşta iken şehit edilen kişilerdir.

Emeviler Dönemi, Hz. Ali taraftarlarına yönelik sıkı politikaların izlendiği bir dönemdir. Bektaşî tarih şuurunda olumsuz unsurların yer aldığı bir dönem olmuştur. Erkânname'de, Emevilerle ilgili olarak Muaviye b. Ebû Süfyan, oğlu Yezid b. Muaviye ve Mervan b. Hakem yer almıştır. Muaviye, Hz. Ali ile savaşmış ve onun şehit edilmesinden dolayı olarak mes'ul görülmüştür. Yezid, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden doğrudan sorumlu tutulmuştur. Mervan ise iktidarı ele geçirme sürecinde Ali taraftarlarını saf dışı bırakmıştır.

Erkânname'de tarihi kişilikler yanında yol büyüklerine ve bazı coğrafi yerlere de işaret edilmiştir. Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli çalışma konumuz olan Erkânname'de özel olarak yer almıştır. Ayrıca Kerbela, Medine, Nəcəf ve Şiraz gibi şehirler, çoğunlukla on iki imam ve on dört masum-u pakın defnedildiği yer bağlamında zikredilmiştir. Kerbela ismi ise hem yer hem de olay olarak Erkânname'de yerini almıştır.

Araştırma neticesinde Bektaşî Erkânamelerinde siyer ve tarih malzemesinin kimi zaman hadiseler kimi zaman da kişiler üzerinden atıflarla konu edildiği ve bir tarih perspektifi kazandırıldığı görülmüştür. Bu tarih bilincinin tevella ve teberrâ anlayışını beslediği ve bugünlere taşıdığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Siyer, Arnavutluk, Bektaşîlik, Erkânname

Giriş

Bektaşîlik, tasavvuf geleneğinin önemli mekteplerinden biridir. Uzun yıllar coğrafyamızda faaliyetlerini sürdürmüş, ardından Arnavutluk ve civarını merkez edinerek günümüze kadar varlığını muhafaza etmiştir. Bektaşîliğin yol ve esaslarına ilişkin değişik eserler verilmiştir.¹ Bunlardan en önemlisi Erkânamelerdir. Bu metinler, içerikleri ve referanslarıyla belirli bir anlayış çerçevesinde müntesibin hayata dair algılarının oluşmasına yardımcı olmaktadır.² Erkânameler, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinin ilk defa

¹ Cafer Acar, "Arşiv Belgeleri Işığında Arnavutluk'ta Bektaşî Toplumu Başkanlığı'nın Hizmetleri-1886-1967-", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21 (2017), 4.

² Ömer Faruk Teber, "Vücüd-Nâme Örneğinde Bektâşî Erkânamelerinde Hurufî Unsurlar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Ocak-Haziran 2013), 57; Ömer Faruk Teber, "Bektaşî Dervişinin Yol Haritası: Bektaşî Erkânameleri", *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 359-372.

Kaygusuz Abdal tarafından kaleme alınması ve ardından Balım Sultan'ın tekâmül ettirmesi³ ile başlayan bir geleneğin manzum ve nesir halindeki ürünleridir.

Erkânname kelimesi, erkân ve name kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşmuş bir birleşik isimdir. Rûkn sözcüğünün çoğulu erkân, sözlükte “büyükler, ileri gelenler ve yöntem, yol”;⁴ istilâh olarak ise tarikat mensuplarının uydukları ve uyguladıkları kurallara denilmektedir.⁵ Erkân, herhangi bir tarikatın uymakla yükümlü olduğu kuralları, kaideleri, ilkeleri ve bunlar çerçevesinde yaptıkları törenlerin bütününe kapsayan tasavvufî bir kavramdır.⁶ Bektaşîlik öğretisinde ise genel olarak bu kural ve kaidelere Erkânname ismi verilmektedir. Kendisini Bektaşî olarak tanımlayan bir kişi hem sosyal hayatında hem de tarikat içerisindeki sorumluluklarını bu Erkânnameler doğrultusunda yerine getirmektedir.⁷

Erkânnameler, Bektaşîlik yoluna dair referanslara da yer vermesi nedeniyle öğretinin oluşmasındaki arka plana dair veriler de sunmaktadır. Başta Kur'an ve sünnet olmak üzere Hz. Muhammed ve birçok tarihi kişiliğe atıflarda bulunmak suretiyle bu metinlerle adeta bir tarih bilinci inşa edilmektedir.

Bu makalede, Bektaşî Erkânnamelerinde siyer ve tarihe ilişkin referanslar Arnavutluk Arşivinde bulunan bir yazma eser üzerinden araştırılmıştır. Bu eser, Arnavutluk'ta Devlet Yazmaları Arşivinde A.Q.SH. F.725 D.68 numarasıyla kayıtlı 43 varaktan oluşmaktadır. Makalede öncelikle eser hakkında muhteva bilgisi verilmiş, ardından gerek Hz. Peygamber dönemine gerekse ondan sonraki dönemin şahsiyet ve olaylarına dair atıflar tespit edilip işleniş tarzı anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde, merkeze aldığımız Erkânname'nin Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, Bektaşîliğin manevi referanslarına birkaç cümle ile temas edilirken bu yolu diğer ekollerden ayıran ve özellikle bu yolun yolcularının zihin ve gönül dünyasında olumsuz yönleriyle yer etmiş şahsiyetlere ve hadiselerle dönük atıflar yapılmak suretiyle bir tarih bilinci inşa ettikleri anlaşılmıştır.

1. Erkânname'nin Muhtevası

Erkânnameler, genelde aynı özelliklere sahip olmakla birlikte çoğu tekkenin kendisine mahsus bir Erkânname'si vardır. Her biri müellifinin ve yaşadığı dönemin izlerini taşımaktadır.⁸ Elimizde bulunan Erkânname kimi yerlerde okunaklı olmayan Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir eserdir. Her ne kadar üzerinde tarih ve kimin yazdığı belli olmasa da esas aldığımız eserin “Serbaşku Tarikat”⁹ başlığında “Mürşidim Cemali Baba'nın Mürşidi Muhammed Baba” ifadelerinden yaklaşık bir tarih çıkarımında bulunmak

³ Cem Erdem - Ersoy Topuzkanamış, “Hacı Kırzade Hüseyin Hüsnü Baba Erkânnamesi”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 10 (2014), 117.

⁴ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005), “erkân”, 645.

⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), “Âdâb”, 10.

⁶ Albayrak, Ali, “Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânname'si”, *Turkish Academic Research Review* 5/3 (Eylül 2020), 457.

⁷ Albayrak, “Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânname'si”, 457.

⁸ Ersoy Topuzkanamış, “Bir Bektaşî Erkânnamesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 422.

⁹ Arkiva Qendrore e Shtetit (A.Q.SH), F.725, V. D.68, Fl. 5/2.

mümkündür. Turan, “Arnavutluk’taki Bektaşî Tekkeleri” adlı çalışmasında Elbasan dedelikleri içerisinde Baba Cemal Tekkesi’ni de saymaktadır.¹⁰ Maden ise “Arnavutluk’ta Bektaşîlik ve Arnavutluk’un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşîler” adlı makalesinde 20. yüzyılın başlarında üç dervişin bulunduğu Cemal Baba tekkesinden bahsetmektedir.¹¹ Yine Maden, Muhammed Asım Baba’yı Arnavutça nefesleriyle bilinen babalar arasında zikretmiştir.¹² Muhammed Asım Baba Nevşehir Hacıbektaş’tan Arnavutluk’un Gjirokastër (Ergiri) kasabasına göç etmiş, 1780 yılında Âsım Baba Bektaşî Tekkesini kurmuş, 1796 yılında burada vefat etmiştir.¹³ Ayrıca elimizdeki Erkânname’de “diyüp”, “virüp”,¹⁴ “gelsun”,¹⁵ “deye deye”¹⁶ gibi Türkçenin kullanım şekillerine rastlanmaktadır. Bunlar hem Eski Anadolu hem de Osmanlı Türkçesinin örnekleri olup¹⁷ elimizdeki yazma eserin diline yansıdığı görülmektedir. Bu bilgiler ışığında eserin 19. yüzyılın ortalarına doğru yazılmış olduğu söylenebilir.

Erkânname, Türkçe manzum ya da mensur kısa dualar şeklinde tanımlanan¹⁸ Tercümanlarla başlamaktadır. Bunlarda “Aykırdı”, “Tac” ve “Meydan Taşı” gibi başlıklar kullanılmaktadır.¹⁹ Ardından Arapça olarak, her tür gam ve kederden korunmak için duaların yer aldığı İsm-i Şah bölümü gelmektedir.²⁰ Burada besmeleyle Allah’ın sıfatları sayılır, ona tazimde bulunulup Hz. Muhammed, Hz. Fatıma ve Hz. Hatice ile on iki imama salavat getirilir.²¹

İsm-i Şah’tan sonra Tercüman-ı İkrar bölümü gelmektedir. Burada ikrarda ifade edilen “*Mezhebim Caferi’dir, Pirim Hacı Bektaş-ı Veli, yetmiş iki fırkadan beriyim, On İki İmanı severiz, Mürşidim Muhammed, Rehberim Murtaza*”²² cümlelerine yer verilir. Tercüman-ı İkrar bölümünü, “*incinen, ağrınan varsa ortaya çıksın*” ifadeleriyle Tercüman-ı Dar takip etmektedir.²³ Daha sonra tarikatın silsilesinin zikredildiği Serbaşku Tarikat bölümü yer almaktadır. “*Mürşidim Cemali Babanın Mürşidi Muhammed Baba*” diye başlayıp Hüseyin Dede, Selim Dede ile devam eder ve Azrail’in mürşidi Hazreti Ali²⁴ diye bitirmektedir. Beyan-ı İmam Cafer-i

¹⁰ Fatma Ahsen Turan, “Arnavutluk’taki Bektaşî Tekkeleri”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Orhan Kurtoğlu vd (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/642.

¹¹ Maden, Fahri, “Arnavutluk’ta Bektaşîlik ve Arnavutluk’un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşîler”, *Avrasya Etüdleri* 44/2 (Aralık 2013), 157.

¹² Maden, “Arnavutluk’ta Bektaşîlik ve Arnavutluk’un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşîler”, 157.

¹³ Tuba Hatipler Çibik - Filiz Umaroğulları, “Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Tekkeleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 464.

¹⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 5/1.

¹⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 5/2.

¹⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 24/1.

¹⁷ Topuzkanamış, “Bir Bektaşî Erkânnamesi”, 422.

¹⁸ Bedri Noyan, “Balım Sultan Erkânnamesi Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40 (2006), 56.

¹⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 1/1.

²⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 1/2.

²¹ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 2/1-4/2.

²² A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 4/2-5/1.

²³ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 5/1-5/2.

²⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 6/2.

Sadık başlığı altında ise evren yaratılmadan on dört bin yıl önce Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in yaratıldığı ve dünyaya Âdem suretinde geldikleri²⁵ ifadeleri yer almaktadır.

“Hazreti Risalet Sallallahu Aleyhi ve Sellem” başlığının altında ise Hz. Muhammed'in kaç yaşında, nerede vefat ettiği, on iki imamın kaç yıl imamlık yapıp kaç yaşında kim tarafından şehit edildikleri ve nerede yattıkları kısa tarihi bilgilerle verilmektedir.²⁶

İşaret edilen bazı harflerin hangi büyük şahsiyetlere ait rumuzlar olduğunu anlatan “Hak” başlığından²⁷ sonra ise Arapça başlayıp Türkçe devam eden Tевbe-i Tarikat bölümü gelmektedir. Burada Hüda, Mustafa, Ali, İmam Cafer ve on iki imam gibi isimler zikredilmektedir.²⁸ Rehber Tercümanı ve Tanrı Tac bölümlerinden sonra Nefes-i Pir Sultan, gazeller ile ardından da Vahdet Tercümanı, Sabah Tercümanı, Tercüman-ı Gömlek ve Tercüman-ı Tıraş ile devam etmektedir.

“Baş Nam Şirati” başlığı altında Nur-u Muhammedî'nin yaratılışı ve Âdem ile Havva'nın cennetten yeryüzüne gelişi, insanoğlunun anne rahmine düşüşü ve sonrasındaki yaratılış aşamaları anlatılmaktadır.²⁹ Tercüman-ı Post ve Tercüman-ı Erenler bölümlerini Kazak Ahmet Nefesi ve Tercüman-ı Tığbend takip etmektedir. Ardından On Dört Masum-ı Pak'ın isimlerinin sayıldığı, kaç yaşında nerede kimler tarafından şehit edildiklerinin anlatıldığı Tercüman-ı On Dört Masum-ı Pak bölümü gelmektedir.³⁰ Erkânname, diğer tercüman, gülbank,³¹ gazel ve nefeslerle devam etmekte Arapça dua ve el-Fatihla ile biten “Devay-ı Çırak” bölümüyle sona ermektedir.³²

Çalışmamıza konu olan Erkânname'deki tercümanların dili Türkçe olmakla birlikte içlerinde ayetlere ve Arapça dualara da yer verildiği görülmektedir. Bunlar manzum ve nesir karışık bir üslupla sunulmuştur. Bektaşî öğretisi için önem arz eden kişi, mekân ve olaylara da yer verilmiştir.

Muhteva açısından dikkat çeken başka bir konu da tercüman ve diğer bölümlerin çoğunun sonunda Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Hatice, Hz. Fatıma ile On iki imam'a dua edilmekte, onların dostlarıyla dost, düşmanlarıyla düşman olunduğu ifade edilerek başta Emevi Halifesi Yezid olmak üzere Ehl-i beyt'e eziyet ettiği düşünülen kişi ve gruplara lanet okunmaktadır.³³

2. Siyer ve Tarih Referansları

2.1. Hz. Muhammed

Bektaşîliğin erkân ve yolunu bize aktaran metinlerde ayet ve hadislerin yanı sıra yol büyüklerine ve Hz. Peygamber'den başlamak üzere, Hz. Ali ile silsilede yer alan veya

²⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/2.

²⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 9/2-11/2.

²⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 12/2.

²⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 13/1-14/1.

²⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 20/1-21-1.

³⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 24/1-26/2.

³¹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 37/2; A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 39/2.

³² A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 43/1.

³³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 16/1; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 19/1- 19/2; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 34/2; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 37/1; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 40/2; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 42/1.

almayan çok sayıda tarihi şahsiyete yer verildiği görülmektedir. Bir taraftan Bektaşî uygulama ve pratikleri öğretilirken diğer taraftan da siyere konu olmuş kişilere atıfta bulunarak öğretinin köklerine işaret edilmiştir. Bu yöntem sufi geleneğin hemen hemen tamamında takip edilen bir usuldür.³⁴

Erkânname’de Hz. Peygamber, Muhammed ismi zikredilerek en fazla değinilen kişidir. Ele aldığımız 43 varaklı Erkânname’de yaklaşık elli iki yerde Hz. Muhammed’e atıf yapılmaktadır. Bunlardan 49’u Muhammed, 2’si Mustafa, 1’i Ahmed şeklinde verilmiş, 7 yerde de Muhammed Mustafa birlikte kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in nübüvvetine işaretle İsm-i Şah bölümünde “*bi nur-i sırrı nübüvvetike Ya Muhammed Ya Muhammed*”³⁵ ifadesine yer verilmiştir. Allah’a dua edip bir şey talep ederken “*Allah’ım, Muhammed hakkı için ihtiyacımı karşıla*”³⁶ cümlesiyle peygamber vesile kılınmıştır. Yine salatü selamlarda, Allah Resulü, seyyidü’l-âlemin, nûr-ı seyyidina gibi ifadelerle övülmüştür.³⁷ Mürşid,³⁸ rehber, rehberimiz,³⁹ pirimiz⁴⁰ kullanımları, Hz. Peygamber’in aynı zamanda rol model olarak görüldüğünü gösterir. Pir ifadesi zaman zaman Hz. Ali ve Hacı Bektaş-ı Veli için de kullanılır. Ancak “dinim Muhammed” tabiri sadece ona has kılınmıştır.⁴¹ Peygamberimiz anılırken gerek siyerin gerekse kelam ve tasavvuf ilminin konusu olan Nûr-ı Muhammedî hususuna değinilmiş bu kavramın içerisine Hz. Ali de dâhil edilmiştir.⁴² Dolayısıyla Hz. Ali’nin ruhunun da mahlûkat yaratılmadan önce Hz. Peygamber’in ruhu ile beraber var olduğu ifade edilmiştir.⁴³ Hatta Âdem suretinde dünyaya geldikleri de bir yorum olarak eklenmiştir. Ardından Hz. Peygamber’in vefat yaşı ve buna sebep olarak da zehirlenme hadisesine işaret ettikten sonra defnedilmiş olduğu yer zikredilmiştir.⁴⁴

Erkânname’de, Hz. Peygamber’in hayatına dair verilen tarihi bilgilere ek olarak onun tarikat açısından ifade ettiği manevi değere ilişkin yorumlar yapılmıştır. “Muhammed kalptir,⁴⁵ candır”⁴⁶ denildikten sonra iki önemli kavram olan tevella ve tebarra gereği Hz. Peygamber’in dostuyla dost, düşmanı ile düşman olmak gerekliliği vurgulanmıştır.⁴⁷ Benzer husus Tercüman-ı Tıraş kısmında da yer almıştır.⁴⁸ Vahdet-i vücuda dair bilgilerin yer aldığı Pir Sultan Nefesi’nde “yetmiş üç fırka hadisi” diye bilinen rivayete

³⁴ Teber, “Vücûd-Nâme” Örneğinde Bektâşi Erkânâmelerinde Hurûfî Unsurlar”, 57.

³⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 121.

³⁶ *Akdhi (افخر) haceti bi hakk’i Muhammed*; A.Q.SH, F: 725, D.68, FI. 2/2.

³⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 2/2.

³⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/1.

³⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 37/1.

⁴⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 14/2.

⁴¹ “*İkrarım Ali, dinim Muhammed ve pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli*”; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 8/2.

⁴² A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/2.

⁴³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/2.

⁴⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 9/2.

⁴⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 8/2; A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 35/1.

⁴⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 16/1.

⁴⁷ “*Tevalla kıldım, bir kimse ki Huda’nın, Mustafa’nın Murtaza’nın dostudur, bizim dahi dostumuzdur. Tebarra kıldım, bir kimse ki Huda’nın, Mustafa’nın Murtaza’nın düşmanıdır, bizim dahi düşmanımızdır.*”; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 13/2.

⁴⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 20/1.

atıfta bulunup “*Yol içinde yol ararsan yol Muhammed Ali'nindir. Yetmiş iki dil içinden din Muhammed Ali'nindir*”⁴⁹ denmiştir. Erkânname’de, Hz. Peygamber’in mucizelerinden olarak kabul edilen parmaklarından su akıtması şiir üslubunda dile getirilmiştir.⁵⁰

2. 2. Hz. Ali

Hz. Ali, Bektaşî öğretisinin merkezinde yer alan isimlerdendir. Bundan dolayı Erkânname’de en çok onun ismi geçer. Hz. Ali, Allah Resul’ünün ashabından olması yanında Hz. Hüseyin ve Hasan’ın babası, amcasının oğlu ve kızı Fatıma’nın eşidir.⁵¹ Birçok seriyeye ve gazvede öncü olarak görev almıştır. Bektaşî yolu içindeki önemine binaen “Hak-Muhammed-Ali” tabiri yaygın bir kullanım halini almıştır. Erkânname’de, yaklaşık 61 yerde Ali, 11 yerde Ali el-Murtaza ve 4 yerde de Murtaza olarak yer almaktadır. 16 yerde ise Hz. Muhammed ile birlikte “Muhammed Ali” şeklinde zikredilmiştir. Bu yönüyle Erkânname’de Hz. Ali’ye, Hz. Muhammed’den biraz daha fazla yer verilmiştir. Hz. Muhammed’in geçtiği yerlerin çoğunda Hz. Ali de beraberinde zikredilmiştir. Bu beraberliğin kimi zaman aynılık ifade ettiği yorumuna neden olacak kullanımlara da rastlamak mümkündür.⁵² Ancak bunun edebi bir kullanım olduğu açıktır.

Erkânname’de de Hz. Ali, kendisiyle tevessülde bulunulabilen kişilerdendir. “Ebû Turab”⁵³ ve “Ebû'l-Hasen” künyeleri kullanılarak İsm-i Şah başlığı altında Hz. Peygamberle birlikte kendisinden istidat edilir. Hz. Ali’nin velayet sahibi olması sıklıkla işlenir.⁵⁴ Peygamberimizin ona övgüsüne tercüman olan “la feta illa Ali, la seyfe illa Zülfikar” rivayetine de yer verilir.⁵⁵ Hz. Ali için, kendisinden razı olunmuş seçkinlerin seyyidi anlamına gelen “Seyyidü'l-asfiya el-mardiyyin” ve “imam”,⁵⁶ sultanu'l-arifin,⁵⁷ şâh-ı merdan⁵⁸ sâki-i kevser⁵⁹ gibi vasıflar kullanılmıştır. Bu meyanda rehberim Murtaza,⁶⁰ mürşidim Ali⁶¹ tanımlamalarına yer verilmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere “Nûr-ı Muhammedî” kullanımının çerçevesine Hz. Ali de dâhil edilmiştir.⁶² Bu hususlar, tarihi bir şahsiyet olarak Hz. Ali’ye bakışı yansıtması yönüyle önemlidir.

⁴⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 15/2.

⁵⁰ “*Hani bizden evvel gelen, daim beş vakti kılan, on parmağı pınar iken, el Muhammed Ali'nindir.*”: A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 16/1.

⁵¹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 18/2.

⁵² “*Kul Muhammed ve Ali Murtazayım*”: A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 21/2.

⁵³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 2/1.

⁵⁴ “*Nadi Aliyyen muzhira'l-acab tecidhu avnen leke finnevaibi ile'l-lahi haceten fı külli hemmin ve şammin seyenceli bi nuri azemetike ya Allah ya Allah ve bi nur-ı sırr-ı nübüvvetike ya Muhammed ya Muhammed ve bi nur-ı sırrı velayetike ya Ali ya Ali edrikni edrikni ya ebe'l-Hasen Ya Ebe't-Turab*”; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 1/2.

⁵⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 2/1.

⁵⁶ “*Allahümme sallı ve sellim ala nur-ı seyyidina ve seyyidi'l-asfiyai'l-merdiyyin el-imam bi'l-Hakk Aliyyi'l-Murtaza*”; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 2/2.

⁵⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 13/1.

⁵⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 14/2.

⁵⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 28/1; bk. Cavit Sunar, *Melamülük ve Bektaşılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 172.

⁶⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 5/1.

⁶¹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/1; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 36/2.

⁶² “*On dört bin yıl halk olmadan evvel Muhammed ve Ali var idi.*”; A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/2.

Erkânname’de yolun silsilesi sayılırken Hz. Ali, önce tarihi sıraya uygun bir şekilde Hz. Hüseyin’in müşşidi olarak yer almış, kendisinin müşşidi de Hz. Peygamber zikredilmiştir. Hz. Peygamber’den sonra Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail sırayla birbirlerinin müşşidi olarak ifade edildikten sonra Azrail’in müşşidi olarak ise Hz. Ali tekrar zikredilerek adeta Hz. Peygamber’e müşşitlik yapmış, ondan sonraki dört basamağın üstüne konulmuştur.⁶³ Bu, özellikle kelim ve tasavvuf felsefesi açısından üzerinde durulması gereken bir boyuttur.

Erkânname’de Hz. Ali’nin hayat hikâyesine de yer verilmiştir. “Müminlerin emiri, Ali b. Ebû Talib” ifadelerinden sonra beş yıl halifelik yaptığı ve 63 yaşında vefat ettiğı kaydedilmiştir. Katili İbn Mülcem ve medfun bulunduğı Nefes zikredilirken ve şehadetinde Muaviye’nin sorumluluğuna işaret edilmiştir.⁶⁴

2. 3. Ehl-i Beyt

Konumuz olan Erkânname’de siyer ve tarihin konusu olarak Ehl-i beyt mensuplarına da değinilmiştir. Ehl-i beyt denilince Hz. Muhammed’in ailesi ve hassaten eşleri kastedilir.⁶⁵ Hz. Hatice, Hz. Fatıma ve Hz. Peygamber’in aileden sayıp övdüğü Selmân-ı Farisi’ye⁶⁶ sık sık atıf yapılır. Erkânname’nin İsm-i şah bölümünde, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yle birlikte, Hz. Fatıma ve annesi Hz. Hatice’ye de salat ve selam okunmaktadır.⁶⁷ Hurufi değerler açısından da Ehl-i beyt’in bu iki özel figürüne işaret edilir.⁶⁸ Özellikle Hz. Fatıma, çok özel bir yere sahiptir. Hz. Fatıma, bizzat Hz. Muhammed tarafından bildirilen manevi yüceliğı kanıtlanmış olarak görülmekte ve kabul edilmektedir.⁶⁹ Zira o aynı zamanda Hz. Muhammed’in soyunu sürdüren on iki imam ve diğerkahramanların annesidir.⁷⁰ Sadece onun soyundan gelenler seyid/şerif kabul edilmektedir.

Tarihi kişiliklerden Selmân-ı Farisi de Erkânname’de bahsedilen isimlerdendir. O, çok az sayıda güvenilir sahabilerden kabul edilmiştir. Ehl-i beyt’ten sonra en önce gelen yol büyüğüdür. Hz. Ali’ye yoldaşlık yapıp onun yanında yer almıştır. Bu nedenle Hz.

⁶³ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 6/1-6/2.

⁶⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 10/1.

⁶⁵ Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/498-501.

⁶⁶ Hendek savaşı esnasında hendek fikrini gündeme getirmesi ve hendek çalışmalarındaki özverisinden dolayı muhacir ve ensar Selmân el-Farisi’yi kendilerinden kabul etme noktasında ayrılığa düşünce Hz. Peygamber “*Selmân bizden, Ehl-i beyt’tendir*” sözleriyle ihtilafa noktayı koymuştur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, “*et-Tabakât el-Kübrâ*”, (Beirut: Daru’s- Sadr, ty.), 4/83.

⁶⁷ “*Allahümme salli ve sellim ala nuri seyidetine ve seyideti nisai’l-âlemin Fatimetü’z-Zehra ve ala ümmi ve ümmi’l-mü’minine Haticetü’l-Kübra*”; A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 3/1.

⁶⁸ Tercüman-ı Çırağ bölümünde “*bau, cau, dau, kafu. Bu dört haruf üzerinde olan on iki nokta on iki imama maildir. Ve on iki imam çarda-i masun Hatice ve Fatıma maildir. Ve Hatice ve Fatıma yirmi sekiz haruf maildir. Ve yirmi sekiz haruf lamelif maildir. Ve o lamelif Muhammed Ali’ye maildir. On iki imam cihardei masumi pak ve Hatice ile Fatıma*”; A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 12/1-12/2.

⁶⁹ Hz. Fatıma’nın Hz. Peygamber’in yanındaki yeri ve Alevi Bektaşi bakışına katkı sağlayan şii kaynaklardaki rivayetler için bk. M. Yaşar Kandemir, “Fatıma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/219-223.

⁷⁰ İbrahim Bahadır, “*Alevi-Bektaşi Kadın Dervişler*” (Köln: Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü = Alevitisch-Bektaschisches Kulturinstitut Yayınları, 2004), 96; Hatice Yalçın, “Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2016), 82-83.

Ali'nin ardından önemli ikinci kişi görülüp erkân-ı erbea (dört rükün) arasında sayılmıştır. Bugün de kabri Kerbela'dan sonra mutlaka ziyaret edilmesi gereken bir mekân olarak görülür.⁷¹ Erkânname'de Tercüman-ı Rehber, Tercüman-ı Tığbend ve Beyan-ı İmam Cafer-i Sadık bölümlerinde adı geçmektedir.⁷² Pak sıfatıyla anılmakta ve yolun önemli geleneklerinden tığbendi (yünden yapılmış gayret kuşağı)⁷³ ona nispet edilerek kuşanılmaktadır.

Erkânname'de Ehl-i beyt mensupları bağlamında Hz. Hüseyin'e de işaret edilmekte ve Hz. Peygamber'in torunu olduğu hatırlatılmaktadır. "*İmam Hüseyin ceddî Muhammed'dir*"⁷⁴ tabiri bunun bir örneğidir. Hz. Hüseyin'e on iki imam zikredilirken tarihi malumat ilavesiyle ayrıca değinilecektir.

2. 4. Peygamberler ve Tarihi Kişilikler

Erkânname'de Hz. Peygamber dışında Hz. Âdem ve eşine, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya da değinilmektedir. Genel Tarih kitaplarının bir yöntemi olarak insanlığın ilk başlangıcına referansla tarihi başlatmanın bir örneği görülmektedir. Sistemik olmayan bir yöntemle Hz. Âdem, Havva, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber sıralandıktan sonra Emeviler ve Abbasiler, Hoca Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli ile muhtemelen müellifin kendi döneminden kişilere atıflar yapılmaktadır.

Hz. Âdem ve Havva'nın cennetteki imtihanları, yasak buğdaydan yedikten sonra yeryüzüne inmeleri, birbirlerinin farkına varıp birleşmeleri ve bir çocuğun dünyaya nasıl geldiğiyle ilgili konular izah edilerek⁷⁵ hayatın başlangıcına değinilmektedir.⁷⁶ Ancak burada Nur-u Muhammedî hususu ihmal edilmemekte ve ruhlardan bahsedilirken Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin ruhlarının ilk yaratılanlar olarak tekrar takdim edilmiştir.⁷⁷

Erkânname'de daha sonra Hz. Musa'ya değinilmektedir. Peygamberlerle ilgili sıralama ve tercihler işlenen konular bağlamında şekillenmektedir. 16. yüzyılda ortaya çıkan ve çok daha sonra gelenek haline gelen Bektaşî dervişlerinin taşıdıkları teslim taşının⁷⁸ tarihi arka planı Hz. Musa'ya kadar götürülmektedir. Sual-i Teslim bölümünde, teslim taşı gündeme getirilerek, neden taşındığı ve hangi peygamberin sünneti olduğu sorulmaktadır. "*Fi beyandır dervişler boynunda asmak neden kalmıştır? Ve hangi peygamberin*

⁷¹ İbrahim Hatipoğlu, "Selman-ı Farisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/442.

⁷² "Erenler meydanında, pırlar mukabelesinde, sağ elim müşşidim atfında, sol elim sağ atfında ve kulağım Selman-ı Pak emanet ve nasihat atfında idim ve gözüüm hak didarında idi... Ve kalbim Muhammed ve Ali'de idi.;" A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 8/2

⁷³ Sunar, *Melamîlik ve Bektaşîlik*, 71.

⁷⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 18/2.

⁷⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 20/1-20/2.

⁷⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 20/1.

⁷⁷ A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 7/2.

⁷⁸ Teslim taşı, alçak gönüllülük ve zayıflıklarını temsil maksadıyla Bektaşîlerin boyunlarına astıkları, on iki köşeli genellikle akikten imal edilmiş kolyedir. On iki köşe on iki imamın dürüstlük, davranış, söz ve sırlarına delalet eder. Hakkı Acun, "Taş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/143; Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/375.

sünnetidir?”⁷⁹ sorusu ortaya konduktan sonra cevap olarak Hz. Musa ve taş hikayesi anlatılır.⁸⁰ Bazı Erkânnamelerde Hz. Musa ve taş hikâyesi Bakara Suresinin 60. ayeti ile ilişkilendirilerek verilir.⁸¹ Ancak günümüzde bu olay biraz farklı anlatılmaktadır. Buna göre, Allah, Hz. Musa’yı denemek maksadıyla yarattıklarından en kötüsünü alıp gelmesini istemiş, kendinden daha kötüsünü bulamayan Hz. Musa, kendi boynuna bir taş bağlayarak gelmiş ve acziyetini anlatmıştır.⁸²

Hz. Musa’dan sonra ise kurban hadisesi bağlamında Hz. İbrahim ve oğlu İsmail arasındaki malum hadiseye işaret edilir. Rehber Tercümanı bölümünde, salavatlar getirilirken, “*Halil İbrahim kurbanı İsmail devranı ilmi hikmet lokmanı velayet, Muhammed Mustafaya salavat*”⁸³ ifadelerine yer verilmiştir.

2. 5. On İki İmam

Erkânname’nin yer verdiği tarihi şahsiyetlerden bir kısmını da Bektaşî geleneğinin önderlerini ifade eden On iki İmam oluşturmaktadır. Bunlar Hz. Ali’nin neslindedir. Velayet makamının sahibi ve masumiyetleri müsellem görülmüştür. Buna göre, ikrar verip de tarikata giren kişi on iki imamı sevdiğini mutlaka dile getirmelidir. On iki İmam, hakları gasp edilip şehit edilen kimseler olarak görülmektedir. Bu yüzden hatıralarının canlı tutulması için düzenli olarak ritüellerde hatırlanması tercih edilmiştir. Onlar şefaatçilerdir. Onları sevenleri sevmek, sevmeyenlerden uzak durmak gerekir.⁸⁴ Tarikatın silsilesi de on iki imama dayanır.⁸⁵

Erkânname’de on iki imam tek tek sayılarak ne kadar imamlık yaptıkları, kaç yaşında ve kimler tarafından şehid edildikleri ve son olarak da kısa hayat hikâyeleri ile vefat yerleri belirtilmiştir.⁸⁶ Sadece bu silsilede on ikinci imama değinilmemiş ancak Erkânname’nin farklı yerlerinde işaret edilmiştir.⁸⁷

İmam Cafer-i Sadık için “*Beyan-ı İmam Cafer-i Sadık*” adıyla ayrı bir bölüm tahsis edilmiştir. Onun ağzından bir öğretim yöntemi olarak soru cevaplar üretilmiş ve cevapları verilmiştir. İmam Cafer-i Sadık, soylu bir nur ve ender bir şahsiyet olduğuna işaretlere birdir denmiş⁸⁸ “*Mürşidimiz Ali, Rehberimiz Muhammed, mezhebimiz İmam Cafer*” denilerek konumuna değinilmiştir.⁸⁹

⁷⁹ A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 31/2.

⁸⁰ A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 31/2-33/2; Rivayetin devamı ve başka anlatımlar için bk. Dilek Akbulut, “İnanç ve Üretim Bağlamında Hacibektaş Taş İşçiliği”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68 (2013), 223-224.

⁸¹ Yunus Koçak, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 2”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (Bahar 2005), 90; Alemdar Yalçın- Hacı Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 1”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (Bahar 2005), 30.

⁸² Akbulut, “İnanç ve Üretim Bağlamında Hacibektaş Taş İşçiliği”, 223.

⁸³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 14/2.

⁸⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 4/2.

⁸⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 5/2-6-1.

⁸⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 10/1, 2; A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 11/1-11/2.

⁸⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 31/2.

⁸⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 6/2.

⁸⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 36/2.

2. 6. Hz. Hüseyin

Hz. Hüseyin ve Kerbela hadisesi, Bektaşî geleneğinin temel kaynaklarında mutlaka işlenmekte ve adeta bir tarih bilinci inşa edilmektedir. Erkânname’de, Hz. Hüseyin ve Kerbela olayına çok sık yer verilmiştir. Onun menfur bir biçimde katledilişi ve Hz. Hüseyin şahsında Ehl-i beytin çektiği sıkıntılar devamlı surette gündemde tutulmuştur. Hz. Hüseyin’in nesebi ve hayatı hakkında “*İmam Hüseyin cediti Muhammed’dir, atası Ali,*” annesi Fatıma’dır. On iki imamın üçüncüsüdür. Kerbela’da şehit edilmiştir. “*İmam Hüseyin bir gece imamlık etmiş ve elli beş yaşında vefat etti. Şimr mel’un aleyhiline şehit etti, Kerbela’da yatar.*”⁹⁰ O, Zeyne’l-Abidin’in mürididir⁹¹ ifadeleriyle bilgi verilip ardından şehid edilişi anlatılmaktadır. Hz. Hüseyin’e künye olarak Hüseyin eş-Şehid tabiri kullanılmakta ve selamlanmaktadır.⁹² Ardından onun tarikat açısından manevi değerine dair değerlendirmeler verilip sorumluluklar sıralanmaktadır. Merkatının ziyaret edilmesi bu meyanda vacip olarak vazedilmiştir.⁹³ Hatta bazılarına göre, Alevi-Bektaşî öğretisinin referans noktası ve asıl kişiliği Hz. Ali ise de Hz. Hüseyin ve Kerbela’da şehadeti, öğretiyi hayat veren bir kaynak kabul edilerek sürekli bir şekilde canlı tutulmaya çalışılmıştır.⁹⁴

2. 7. On Dört Masum-ı Pak

Erkânname’de yer verilen tarihi şahsiyetler bağlamında değerlendirebileceğimiz bir başka grup da öğretiyi içinde “On dört masum” tabiri ile anılan ve çocuk yaşta iken şehit edilen Hz. Ali evladından olan kişilerdir. Onlar için özel bir başlık açılmıştır. Adları, kaç yaşında kim tarafından şehit edildikleri bilgi olarak verilip ardından onları tanıyıp bilmenin önemi değerlendirilmiştir.⁹⁵ Bu yöntem, yolun tarih algısını pekiştirmeye matuf gayretler muvacehesinde değerlendirilebilir. Ondört Masum’a dair bilgiler çok yaygın bilinmediğinden ve Erkânname’nin bu hususlardaki üslubunu sunmak adına ilgili bölümleri buraya almak uygun görülmüştür:

“*Evvelki masum Muhammed Ekber’dir ki Ali oğludur imam ve İmamı Hüseyin Kur’andaştır, yani tahirdir. Havaric elinde şehid oldu radiyellahu anhu ve rahmetullahi aleyhi rahmeten vasiaten.*”

“*İkinci masum; Abdullah ibn İmam Hasen’dir. Yedi yaşında Talha b. Amir katleyledi. Kabri Bağdat’tadır.*”

“*Üçüncü masum; Abdullah ibn Hüseyin’dir. İki yaşında iken Abdullah ibn Esrak Dimeski elinde katl oldu. Kabri Kerbeladadır.*”

⁹⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 10/2.

⁹¹ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 6/1.

⁹² A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 3/1; A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 28/1.

⁹³ A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 27/1.

⁹⁴ Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/521.

⁹⁵ “*Olma kıl ki bir kimse ehl-i tarikten olup iş bu mezkûr on dört masum paki bilmese ve aşına olmasa tarikatı anın küftei gümâsi sahih değıldir. Yani o kimsenin bir türlü sözüne itibar olunmaz. Ve ana çırak vasfı ve ilim reva değıldir. Ve secade üzerini oturmak haramdır. Ve reva değıldir. Zira şeriat tarikatın sahibi erenlerin babaları ve cediti alalarıdır. Yani dedeleridir. Bitu bu tekkeye bizim tekkeye mihnet kidemizdir. İmdi aziz men ol masum-i paklar bunlardır. Ki zikrolunur.*”; A.Q.SH, F:725, D.68, Fl. 24/2; krş. A.Q.SH, F.725, D.68, Fl. 26/1.

“Dördüncü Masum imam; Kasım İbn İmam Hüseyin’dir. Üç yaşında Naka şehit eyledi⁹⁶ su-suzlukla vefat etti. Kabri Kerbela’dadır.”

“Beşinci Masum; Hüseyin İbn Zeyne’l Abidin, altı yaşında Mansur b. Ahmed Nukil b. Muaviye katleyledi. Makamı Rey’dedir.”

“Altıncısı; Kasım es-Said b. Zeyne’l Abidin’dir. Üç yaşında Bekir b. Advan Muaviye katleyledi. Kabri Basra’dadır.”

“Yedinci, Ali el-Asfar b. Muhammed Bakır’dır. Altı yaşında Ahmed b. Mansur Meşki (Dimeşki?) elinde katl oldu. Sus’dadır.”

“Sekizinci; Abdullah b. İmam Cafer’dir. Üç yaşında Sitamil ve Meğabez arasında Bayezid yanında iken Mu’ric katleyledi. Kabri Setam’dadır”⁹⁷

“Dokuzuncu masum; Yahya el-Hadi b. Cafer Sadık’tır. On yaşında Abdullah b. Ahmed Kufi katleyledi. Kabri Bağdat’tadır.”

“Onuncu masum; Salih b. Musa Kazım’dır. Üç yaşında Osman Dimeşki katleyledi. Şiraz’da medfundur.”

“On birinci masum; Talib b. Musa Kazım’dır. Yedi yaşında Yusuf b. İbrahim Ahmed Dimeşki katleyledi. Kabri Raml’dedir.”

“On ikinci masum; Cafer b. Muhammed Taki’dir. Dört yaşında Yusuf b. İbrahim Ahmed Dimeşki katleyledi. Kabri Kum’dadır.”

“On üçüncü masum; Cafer b. Hüseyin el-Askeri’dir.⁹⁸ Bir yaşında Muhammed b. Nasır b. İbrahim Dimeşki katleyledi. Kabri Rey’dedir.”

“On dördüncü masumu pak; Kasım b. Hasen el-Askeri’dir. Üç yaşında Mansur b. İbrahim Dimeşki katleyledi. Kabri Cezair’dedir. Radiyellahu teala anhuma ve rahmetullahi teala aleyhim ecmain ve selamuhu ala abaihi ve ecdadihi”⁹⁹

2. 8. Emeviler

Emeviler Dönemi, Hz. Ali taraftarlarına ve Haricilere yönelik sıkı politikaların izlendiği bir dönemdir. Bu dönemde bazen de Hz. Ali taraftarları ile Haricilerin Devlet marifetiyle çatıştırıldığı da olmuştur. Gerek Emeviler gerekse Hariciler bu yönüyle Bektaşî tarih şuurunda olumsuz temellerin oluşmasında ana unsurları teşkil etmişlerdir.

Emeviler dönemi ile ilgili üç şahsiyet ve bir grup Erkânname’de yer almıştır. Bunlar; Muaviye b. Ebû Süfyan, oğlu Yezid b. Muaviye ve Mervan b. Hakem’dir. Grup ise Haricilerdir. Muaviye, Hz. Ali ile savaşmış ve onun şehit edilmesinde dolaylı sorumlu olmuştur. Yezid, Hz. Hüseyin’in şehid edilmesinde sorumlu olmuştur. Mervan ise, iktidarın Süfyanilerden Mervanilere geçmesi sürecinde Ali taraftarlarını saf dışı bırakmıştır. Emeviler döneminde en önemli devlet başkanları Mervan neslinden gelmiştir.

Alevi-Bektaşî öğretilerine göre Muaviye, meşru halife velayet sahibi Hz. Ali ile iktidar mücadelesine girmiş, çeşitli oyunlarla onun elinden iktidarı gasp etmiş ve sonunda da onun şehit olmasına sebep olmuş bir kişidir. Erkânname’de, “Emiru’l-Müminin Ali b. Ebi

⁹⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 25/1.

⁹⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 25/2.

⁹⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 26/1.

⁹⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 26/2.

Talip Kerreme'l-lahu vech beş yıl imamlık etti, o dahi 63 yaşında idi, vefat ettiğın sebep bu oldu İbn Mülcem aleyhi'l-lane Muaviye akvasıyla şehid etti. Küfe mescidinde ve Necefte yatar” şeklindeki bilgilere yer verilmiştir. İnaniş ve verilen bu bilgilere göre Hz. Ali'nin şehit edilmesinde Muaviye'nin parmağı vardır. Yine İmam Hasan'ın vefatına da Muaviye sebep olmuştur.¹⁰⁰

Erkânnamelerde olumsuz anlamda en çok ismi geçen kişi şüphesiz Hz. Hüseyin'in şehadetine sebep olan Yezid b. Muaviye'dir. Hz. Hüseyin ismi nasıl Alevi-Bektaşî öğretinin dinamik kalması için enerji kaynağı ise Yezid de aynı şekilde onların duygularını canlı tutan en önemli faktördür. Erkânname'de çoğunlukla tercüman bölümlerinin sonunda Hz. Muhammed, On iki İmam ve müminlere dua edildikten sonra “münkir lanet Yezid”, “münkir Yezid” ifadeleriyle birlikte Yezid'e lanet okunur. Bu manada Yezid, münkirdir, lanetlidir. Bazen Vahdet Tercümanı ve Sabah Tercümanında geçen “*Yuf Münkür lanet Yezid'e*”¹⁰¹ ifadesinde olduğu gibi “münkir” ve “lanet” kelimeleri sıfat olarak Yezid isminin önünde kullanılmıştır. Bazen de Derbeyan-ı Sualat Faslı-ı İkrar bölümünde “*Gerçekler demine hu diyelim hu Allah dost, yuf münkere, lanet Yezid'e, rahmet mümine, gerçekler demine eyvallah aşk olsun*”¹⁰² olduğu gibi münkir ve lanet isim olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde mel'un sıfatı da sıklıkla kullanılmaktadır.¹⁰³

Sual-i Teslim bölümünde “*yüz binlerce lanet Yezid ve Haricilere, yüz binlerce lanet Mervan ve Süfyan neslinin üzerine olsun*”¹⁰⁴ ifadelerinde görüldüğü şekliyle bazen de Yezid ismi Hariciler, Mervan ve Süfyan nesli gibi Bektaşîlerin nefret ettiği isimlerle birlikte verilerek beddua edilmektedir. Bu arada lanet edilen isimler çoğaldıkça beddua da katlanarak söylenmektedir.

Bölüm sonlarındaki duaların ardından Yezid'e beddualar edilerek Yezid ismi gündemde tutulmaya devam etmektedir. Tercüman-ı Su İçerken bölümünde, “*Bismi şah rahmetullah İmam Hüseyin cennetullah sırrı şehid cemalullah bir Yezid lanet*”¹⁰⁵ ifadelerine yer verilerek su içmeye başlarken her seferinde Yezid'e lanet edilmektedir. Tercüman-ı Su İçdikde bölümünde ise “*İmamların ruhu revânı şâd ola âşıkların fahri mezid ola lanet bir canı Yezidâne, rahmet bir canı şehidâne*”¹⁰⁶ ifadesi dikkat çekmektedir. Yezid isminin “Yezidan” şeklinde kullanımı Erkânname'de tek örnektir. Burada çoğul olarak, “Yezid gibilere, Yezid düşüncesinde olanlara lanet olsun” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere Yezid ismi, bazen tüm kötülüklerin temsilcisinin adı olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde Nefes-i Pir-i Sultan adlı manzum bölümde, “*Varma Yezid'in yanına, dokunur teni tenine, lanet Yezid canına, can Muhammed Ali'nindir*”¹⁰⁷ dörtlüğüne yer verilmiştir. Burada da birinci Yezid'in, Yezid'in kendisi değil, Yezid'in şahsında bir dü-

¹⁰⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 10/1.

¹⁰¹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 19/1; A.Q.SH, F: 725, D.68, FI. 19/2.

¹⁰² A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 37/1.

¹⁰³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 34/2.

¹⁰⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 34/2.

¹⁰⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 40/2.

¹⁰⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 40/2.

¹⁰⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 16/1.

şünceyi, bir anlayışı ve bir dünya görüşünü ifade ettiği görülmektedir. Yezid, Alevi-Bektaşîler için tarihte yaşamış bir kişiden ziyade kötülüğün, kan akıtmanın, haksızlığın, sömürünün ve zulmün sembolüdür. Aynı zamanda Yezid gibi masumların hakkına ve kanına giren kişileri ifade etmektedir. Dolayısıyla, Yezid'e lanet demekle sadece Hz. Hüseyin'i katleden Yezid'e lanet edilmiyor, onun şahsında tüm haksızlık yapanlara ve zalimlere lanet edilmektedir.

Erkânname'de ismi geçen başka bir tarihi kişilik de Mervan'dır. Burada kastedilen Mervan b. Hakem'dir. Tercüman-ı Gazel Veli Şerbet bölümünde, “*Nur ola oturan duran nur ola, zümre-i Mervan kör ola, tulularımız tulu ola ...*”¹⁰⁸ Mervan taifesine, Mervan zihniyetinde olanlara beddua edilmektedir. Ayrıca yine Sual-i Teslim bölümünün sonunda, Yezid, Hariciler ve Süfyan nesli ile birlikte Mervan'ın nesli şeytana benzetilerek beddua ve lanet okunmaktadır.¹⁰⁹ Alevi-Bektaşî kültüründe Yezid ve Mervan'ın nesli zalimliği, zorbalığı ve kötü davranışları temsil ederler.¹¹⁰

3. Diğer Referanslar

Erkânname'de tarihi kişilikler yanında yol büyüklerine ve bazı coğrafi bölgelere işaret edilmiştir. Üç özel kişi çalışma konumuz olan Erkânname'de özel olarak ve fazlaca tekrarlanmaktadır. Hoca Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli ve Kaygusuz Abdal. Ayrıca, Kerbela,¹¹¹ Medine,¹¹² Necef,¹¹³ Rey,¹¹⁴ Şiraz, Raml, Kum,¹¹⁵ Cezair¹¹⁶ ve Samarra¹¹⁷ şehirleri, çoğunlukla on iki imam ve on dört masum-u pak'ın defnedildiği yer bağlamında zikredilmiştir. Kerbela ismi ise hem yer hem de olay olarak Erkânname'de yerini almıştır.

Bektaşî tarikatlarının oluşumunda, Türk-İslam tarihinin önemli kişiliği Hoca Ahmed Yesevî'nin büyük katkısı olmuştur.¹¹⁸ Hacı Bektaş Velî onun sevgi, saygı, doğruluk gibi birçok prensibinden faydalanmış, sohbetlerinde ondan büyük bir hürmetle bahsetmiştir.¹¹⁹ Erkânname'de, Derbeyan-ı Sualat Fasl-ı İkrar bölümünde “*Hacı Bektaş mürşidi Hoca Ahmed Yesevî'dir*”¹²⁰ ifadelerine yer verilmektedir. Dolayısıyla tarikata giren, ikrarda bulunan her Bektaşî'den, Hoca Ahmet Yesevî'nin Hacı Bektaş Velî'nin mürşidi olduğunu bilmesi ve ikrar etmesi istenmiştir.

¹⁰⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 41/1.

¹⁰⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 34/2.

¹¹⁰ Mehmet Ünal - Nurettin Çalıskan, “Sünni Tarikatlarda Ehl-i Beyt Sevgisi ve Bektaşîliğe Temayül: Halveti-Celveti Pirleri Azbi Baba ve Haşim Baba Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 257.

¹¹¹ A.Q.SH, F. 725, D.68, FI. 3/1; A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 10/2; A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 23/1; A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 28/1.

¹¹² A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 7/2.

¹¹³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 10/1.

¹¹⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 26/1.

¹¹⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 26/1.

¹¹⁶ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 26/2.

¹¹⁷ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 11/2.

¹¹⁸ Eyüp Baş, “Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 49.

¹¹⁹ Baş, “Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzler”, 34.

¹²⁰ A.Q.SH, F:725, D.68, FI. 38/1.

Hacı Bektaş-ı Veli, 16. yüzyılda ortaya çıkan Bektaşîlik tarikatının öncüsü kabul edilir.¹²¹ Erkânname’de, Hacı Bektaş, pir, üstad, kutbu evliya ve kutbu’l-âlemin olarak ifade edilmiştir. Tercüman-ı İkrar bölümünde “*Pirim Üstadım Hacı Bektaş kutbu evliya*”,¹²² ayrıca Rehber Tercümanında “*Pirimiz Hacı Bektaş-ı Velidir*”¹²³ ifadeleri yer almaktadır. Burada, tarikata giren kişinin, mezhebim Hak Caferi, mürşidim Muhammed, rehberim Murtaza diyerek ikrarda bulunmasının yanında pirinin ve üstadının Hacı Bektaş Veli olduğunu bilip ikrar etmesi istenmektedir.

Yine Serbaşku Tarikat bölümünde tarikatın silsilesi sayılırken “*Halif-i Pirava Hacı Bektaş*”¹²⁴ olarak geçmektedir. Aynı şekilde Beyan-ı İmam Cafer-i Sadık bölümünde “*Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli*”¹²⁵, Tevbe-i Tarikat bölümünde ise “*aldım, tevbe kıldım, pirim Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli kutbu’l-âlemin*”¹²⁶ ifadelerinde olduğu gibi “Hünkâr” unvanı da kullanılmaktadır. Osmanlıda padişahların kullandığı bir unvan¹²⁷ olmasına rağmen ilginç bir şekilde “hünkâr” kelimesi Hacı Bektaş Veli için de kullanılmaktadır. Hacı Bektaş Veli Erkânname’de, Tercüman-ı İkrar bölümünde evliyaların kutbu iken Tevbe-i Tarikat bölümünde bütün âlemlerin kutbu¹²⁸ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sabah Tercümanı bölümünde yapılan duada Hacı Bektaş Veli’den doğrudan yardım, himmet, gözetme ve koruma talep edilmektedir. “... *Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, enbiya, evliya efendilerimizin hizmetleri ve şifa nazarları üzerimize hazır ve nazır ola, eman dediğimiz yerde yere yetişeler, korktuğumuz yere uğratmayalar, namerde muhtaç eylemeyeler* ...”¹²⁹ Aynı ifadeler, Tercüman-ı Saku Hayırlı Gülbenk’te de geçmektedir. “*Hünkâr Hacı Bektaş Veli münkir münafık şerrinden göz ide saklıya bekiye*...”¹³⁰ Benzer ifadeleri Tercüman-ı Gazel Veli Şerbet bölümünde de görmek mümkündür.¹³¹

Derbayan-ı Sualat Fasl-ı İkrar bölümünde geçen “*Hacı Bektaş mürşidi Hoca Ahmed Yesevî’dir*”¹³² ifadelerinden, Hacı Bektaş Veli’nin mürşidinin Hoca Ahmet Yesevî olarak bilindiği ve bu şekilde öğretildiği anlaşılmaktadır.

Mutasavvıf şair Kaygusuz Abdal,¹³³ değişik Erkânnamelerde çok sık zikredilmesine rağmen incelediğimiz eserde sadece bir yerde, Erkânname’nin en başında ilk isim olarak geçmektedir. Tercüman-ı Tac bölümünde “*Allah Allah erenler dergâhında men kemine yüzüm hak eylerem. Hak darına koyu ben Kaygusuz’dan tacını. Diyelim Hu erenler demine*”¹³⁴ sözlerine yer verilmiştir. Bektaşîler, Kaygusuz’un icadı olarak kabul ettikleri, beyaz keçeden

¹²¹ Ahmet Yaşar Ocak, “Hacı Bektaş-ı Veli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/455.

¹²² A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 5/1.

¹²³ A.Q.SH, F.725, D.68, FI 14/2.

¹²⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 5/2.

¹²⁵ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 8/2.

¹²⁶ A.Q.SH, F. 725, D.68, FI. 13/1.

¹²⁷ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), “hünkâr”, 908.

¹²⁸ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 13/1.

¹²⁹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 19/2.

¹³⁰ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 37/1.

¹³¹ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 41/2.

¹³² A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 38/1.

¹³³ Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 25/75.

¹³⁴ A.Q.SH, F.725, D.68, FI. 1/1.

imal edilmiş dilimli tacı ilk kullananın Kaygusuz Abdal olduğuna inanırlar.¹³⁵ Bu yüzden, Erkânname'nin hemen başında, taç tercümanı bölümünde, merasime başlarken Hak Darına yani Allah'ın huzuruna, Kaygusuz'un tacını koyarak "hu deyip başlayalım" demek istenmiştir.

Erkânname yol büyüklerinin zikredilmesinin yanı sıra Cemali Baba, Muhammed Baba, Hüseyin Baba ve Selim Dede gibi tarikat silsilesinde geçen ve bilinmesi gereken isimlere de yer verilmiştir. Bu isimler her ayinde tekrar edilmektedir.

Sonuç

Erkânname, Bektaşîliğin ilke ve ritüellerini ortaya koyan önemli metinlerdir. Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini yansıtan ve onun ölümünden sonra kaleme alınan bu eserler, manzum ve nesir tarzında olabilmektedir. Çalışma konumuz olan Erkânname de benzer nitelikte olup öğretinin yol ve erkânını ortaya koymaya yönelik bir eserdir.

Erkânname'de, müntesiplere yol ve usul öğretiliğinden ayet ve hadislerin yanında tarihi kişiliklere, olaylara ve mekânlara atıflar yapıp duruma göre ayrıntılara yer verilmiştir. Kronoloji dikkate alınmadan Hz. Âdem, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Ehl-i beyt ve yol büyüklerine işaret edilmiş, On İki İmam ve On dört Masum ile ilgili bilgiler sunulmuştur. Bu büyükler, Bektaşîliğin önemli kişilikleri olarak tazim ve saygı ile anılmışlardır.

Erkânname'de sadece sevilen kişilerden bahsedilmemiş Bektaşî geleneğinin tarih algısında öfke ile anılan kişilere de yer verilmiştir. Muaviye, Yezid ve Mervan bu meydana zikredilen tarihi şahsiyetlerdir. Bunlara buğz edilmiş, yaptıkları hatırlatılarak sürekliliği bir şekilde lanet okunmuştur. Hariciler ise lanetli özel bir grup olarak anılmıştır.

Erkânname'de, başlangıçtan metnin yazıldığı tarihe kadar zaman, mekân ve tarihi kişiliklere yer verilerek adeta bir tarih inşası ile sunumu, öğretinin tarihi ve İslami temellendirmesinin yapılmaya çalışıldığı izlenimini vermektedir. Bu durum aynı zamanda müelliflerin takipçilere bir tarih bilinci kazandırmayı önemsediklerini de göstermektedir. Bu yol mensuplarının bağlılık ve mesafeyi, yani tevella ve teberrayı bu zamana kadar canlı tutmalarının, Erkânnameelerde sunulan tarih şuuru ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir.

Kaynakça

A.Q.SH, Arkiva Qendrore e Shtetit. F:725, V. D.68, Fl. 1/1-43/2.

Acar, Cafer. "Arşiv Belgeleri Işığında Arnavutluk'ta Bektaşî Toplumuna Başkanlığı'nın Hizmetleri - 1886-1967-". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21 (2017), 1-12. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12125>

Acun, Hakkı. "Taş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/142-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Akalın, Şükri Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005.

Akbulut, Dilek. "İnanç ve Üretim Bağlamında Hacıbektaş Taş İşçiliği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68 (2013), 221-238.

¹³⁵ Azamat, "Kaygusuz Abdal", 25/75.

- Albayrak, Ali. "Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşi Erkânâmesi". *Turkish Academic Research Review* 5/3 (Eylül 2020), 456-460. <https://doi.org/10.30622/tarr.765174>
- Azamat, Nihat. "Kaygusuz Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/74-76. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bahadır, İbrahim. *Alevi-Bektaşî Kadın Dervişler*. Köln: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü = Alevitisch-Bektaşitishes Kulturinstitut Yayınları, 2004.
- Baş, Eyüp. "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 21-53. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001077
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Çibik, Tuba Hatipler - Umaroğulları, Filiz. "Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Tekkeleri". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017) 458-481.
- Erdem, Cem - Topuzkanamış, Ersoy. "Hacı Kırzade Hüseyin Hüsnü Baba Erkânnamesi". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 10 (2014), 115-139. <https://doi.org/10.24082/abked.2014.10.003>
- Fıçlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi. "Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/518-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Selman-ı Farisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. "et-Ta-bakât el-Kübrâ". Beyrut: Daru's- sadr, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fatıma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/219-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koçak, Yunus. "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname:2". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (Bahar 2005), 71-144.
- Maden, Fahri. "Arnavutluk'ta Bektaşîlik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşîler". *Avrasya Etüdüleri* 44/2 (Aralık 2013), 136-171.
- Noyan, Bedri. "Balım Sultan Erkânnamesi Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40 (2006), 53-104.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/372-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektaş-ı Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/455-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Nurgül. "Bektaşî Erkânname ve Bir Bektaşî Erkânnamesi". *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli* 46 (2008), 189-204.
- Özcan, Hüseyin. "Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerinde ve Bektaşî Erkânname ve Dervişin Nitelikleri" *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (Winter 2012), 1695-1705. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3058>
- Sunar, Cavit. *Melamîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Teber, Ömer Faruk. "Bektaşî Dervişinin Yol Haritası: Bektaşî Erkânname ve Dervişin". *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. ed. Filiz Kılıç. 359-372. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010.

- Teber, Ömer Faruk. "Vücûd-Nâme Örneğinde Bektâşi Erkânâmelerinde Hurûfî Unsurlar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Ocak-Haziran 2013), 57-72.
- Topuzkanamış, Ersoy. "Bir Bektâşi Erkânnamesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010) 421-436.
- Turan, Fatma Ahsen. "Arnavutluk'taki Bektâşi Tekkeleri". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Orhan Kurtoğlu vd. 2/633-648. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ünal, Mehmet - Çalıışkan, Nurettin. "Sünni Tarikatlarda Ehl-i Beyt Sevgisi ve Bektaşîliğe Temayül: Halveti-Celveti Pirleri Azbi Baba ve Haşim Baba Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 244-257.
- <http://dx.doi.org/10.17719/jjsr.2018.2633>
- Yalçın, Alemdar - Yılmaz, Hacı. "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname:1". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (Bahar 2005), 11-69.
- Yalçın, Hatice. "Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2016), 79-84-83.
- <http://dx.doi.org/10.12973/hbvd.79.203>
- Yıldız, Harun. "Bektâşi Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 471-476.

Ekler: Erkânname'den Fotoğraflar



اسرافیل او اسرافیلیت مورثیدی احصرا ایل
اسرافیل اسرافیلان مورثیدی عضرا ایل
او عصرالیت مورثیدی حضرت علی
عضرا ایلین مورثیدی حضرت علی

ده بیان امام جعفری صادق
دل او درو - اذه کدر و پیش

امام جعفر صادق صویل بو پورده رو پورده
از کدر موجب اهل بیت ایقرارضا
و پیش و موثلیبا اهل بیت ایقرارضا
نمیدانت اسرافیل و تدر کان
و روبر ارنلر میدانده ارنلر کان دار و لقت
اولپار هبیر اوب شپورنه متداسونه نی
اولپار هبیر اولین جان بو سیعانی و
یعنی ارکانیل مرعبولق و لپار
بوار کانن بیل میان چره هبیر لقی ریل مق

دوای چوروا 43
اللهم يا قارع كرب ذنون يوم العشاء ويا
شق ضرايوب يوم العشاء ويا جامع دعوات
شمرايعقوب يوم العشاء ويا عافرة توب
دوادم يوم العشاء ويا سامع دعوات هارون
يوم العشاء ويا شهيد امام الحسين واما الحسين
عليهما السلام يوم العشاء ويا الرحمن الدنيا والا
صرة طول عمرنا و عمرهم في طاعتك واغفر ذنوب
وكفرنا ربنا و توفنا مع الابواب بزرجمتك
يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين الفاتحة

پ. 43

D. 68

v.

A.Q.S.H. F. 725

۲۲ نمیدان نغم نلروت اذه نغو قایل ته پیرت زاجه
 ارنلر میداندن و پیر لر مو قایل سنده وردم
 افسر اری و نر دینده الین فاشده ایدی جواب
 الم باشنده ایدی و پاشتم ره ه بوم الله ایدی
 و افسر آرم و نالقیتم واحدقم حضرتی مهمل
 مصطفی و حضرت علی بول مرتضای ده ایدی
 و کوزم یزده بوزم دانه ایدی کوزم بولدا
 ایدی قوللاهم عثمان ایدی و ناصیحاته ایدی
 اگر صور صالر باشنده نوآمر الله نوار فاشنده
 نوآمر کوزم ند نوآمر قول الله نوار بوردنده نوآمر
 الله نوآمر بلنده نوآمر دیننده نوآمر عبدا غنک
 نوآمره

fl. ۸۸ - ۸۹

D. 68

V.

A.Q.SH. F. 725

Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyesi

İsmail Ekinci

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi (ROR ID: 00mm4ys28)

Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bitlis Eren University, Faculty of Science and Literature

Department of Arabic Language and Literature

Bitlis/Turkey

ismailekinci1980@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2728-9097

Jordan Storytelling and Elias Farkouh's 'Who Ploughs the Sea?' Named Story

Abstract

It is known that the short story emerged very recently in World Literature. This literary genre, which was put forward by American authors in the second half of the 19. Century, began to spread worldwide by Russian writers. The first example of the short story genre in Arab countries is the work named *On the Train* (*fi al-Qitar*) published by Muhammad Taymür in 1917. As in many Arab countries, short story authors have started to be seen in Jordan since the 1940's. Short stories published in publications such as newspapers and magazines constitute the first cores of the short story in Jordanian literature. It is seen that story authors such as Abd al-Rahman Yagî, Nabil Had-dad, Husnu Fariz, Isa an-Nauri, Mahmud Sayf al-Din al-Irani, Mahmud Taymür, Jamal Abu Hamdan, Munis Arrazzaz, Subhi Shahzur, Ghalib Halasa, Fakhri Kivar, Abraham Nasrallah, Maryam Jabir Fariha ve Abraham al-Absi have published their stories in various magazines and newspapers.

One of the Jordanian short story outhors is Elias Farkouh. Farkouh, who was born in Amman in 1948 and died on July 15, 2020 in the same place, is a world-renowned writer with his successful short stories. The stories and novels he wrote were deemed worthy of many awards by the leading institutions of the period. Farkouh is one of the most famous writers to express the psychological destruction of the Jewish invasion on the Palestinian people in the axis of social realism. In his works, he presents with a striking depiction of the effect of the Jewish occupation on Arab intellectuals who are tired of defeat. Many of the protagonists in the author's stories are depicted as helpless people who avoid fighting or confronting the reality of society. There are nearly a hundred short stories in the story collections in which Farkouh published many of his stories together. One of these stories is 'Who Ploughs the Sea?', which ranks first place in the story collection published under the same name.

In this story of the author tells the extraordinary story of a woman whose psychology deteriorated in the period of chaos, martial law, and Jewish invasion, and committed suicide by jumping into

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İsmail Ekinci).

Geliş/Received: 05 Aralık/December 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Ocak/January 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: İsmail Ekinci, "Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyesi = Jordan Storytelling and Elias Farkouh's 'Who Ploughs The Sea?' Named Story", *Eskiyeeni* 43 (Mart/March 2021), 337-350.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.836405>

CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

the sea. The names of the heroes in the plot of unknown whereabouts and time are also unknown. The narrative language and style of the story is quite simple. A clear and fluent poetic language is used in the story. The plot is given as complex as the psychological state of the woman who was the protagonist of the event. The author is the narrator in the story. The narrator avoids directness. The story is highly engaging and enthralling to the end. The second protagonist of the story is a male person who is the protagonist, whom the main protagonist woman sees and speaks in a schizophrenic dimension, does not actually exist and is also unnamed. Apart from these two main protagonists, the waiter, the people on the beach are given as vaguely characters. The plot, which seems to have taken place in a house and a cafe by the beach, ends at the bottom of the sea. Considering that the story was written in 1985 and that there were problems in terms of freedoms in Jordan, the prevalence of martial law, the Palestinian resistance and the Jewish invasion, it is possible to say that the incident took place at this time and in this chaotic environment. In the story, storytelling, storytelling techniques such as description, dialogue and monologue have been used appropriately. The psychological problems of the woman in the story, like the helpless heroes in other novels and stories, are thought to be the psychological devastation of the Jewish invasion on the Palestinian people, the psychological negative impact on the Arab intellectual who is tired of being defeated, the psychological problems of those who escape from struggling or facing the reality of society. Considering all the situations such as the narrative language, poetic style, success in depictions, and the giving of the plot, it is clearly seen that the story comes from the pen of a master storyteller. This story called 'Who Ploughs the Sea?', the storytelling of Jordan and the life, literary personality and works of Elias Farkouh are the subject of this study.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Story, Jordan Storytelling, Elias Farkouh, Literature

Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyesi

Öz

Dünya Edebiyatı'nda kısa hikâyenin çok yakın bir dönemde ortaya çıktığı bilinmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Amerikalı yazarlar tarafından ortaya konulan bu edebi tür, Rus yazarlar tarafından dünya çapında yayılmaya başlamıştır. Kısa hikâye türünün Arap ülkelerinde ilk örneği, 1917 yılında Muhammed Teymûr tarafından neşredilen *Trende (fi'l-Kitâr)* isimli eserdir. Birçok Arap ülkesinde olduğu gibi Ürdün'de de kısa hikâye türünde eserler yazan edebiyatçılar 1940'lı yıllardan itibaren görülmeye başlamıştır. Gazete ve dergi gibi yayın organlarında yayımlanan kısa hikâyeler, Ürdün edebiyatında kısa hikâyenin ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Abdurrahman Yâğî, Nebil Haddâd, Hüsnü Ferîz, İsâ en-Nâûrî, Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî, Mahmûd Teymûr, Cemâl Ebû Hemdân, Mu'nis er-Rezzâz, Subhî Şahrûr, Gâlib Helesâ, Fahrî Kî'vâr, İbrahîm Nasrallah, Meryem Cebir Ferîha ve İbrâhîm el-Absî gibi hikâye yazarlarının hikâyelerini, çeşitli dergi ve gazetelerde yayımladıkları görülmektedir.

Ürdünlü bu kısa hikâye yazarlarından birisi de İlyâs Ferkûh'tur. 1948 yılında Amman'da doğan ve 15 Temmuz 2020'de aynı yerde vefat eden Ferkûh, başarılı kısa hikâyeleri ile bütün dünyada tanınmış bir edebiyatçıdır. Yazdığı hikâye ve romanları, dönemin önde gelen kurumları tarafından birçok ödüle layık görülmüştür. Ferkûh Filistin halkı üzerindeki Yahudi istilasının psikolojik yıkımını toplumcu gerçekçilik ekseninde dile getiren en meşhur yazarlardan birisidir. Eserlerinde artık yenilmekten yorgun düşmüş Arap aydını üzerindeki Yahudi işgalinin etkisini çarpıcı bir tasvir ile sunmaktadır. Yazarın hikâyelerindeki kahramanların çoğu, mücadele etmekten veyahut toplum gerçeğiyle yüzleşmekten kaçan aciz kişiler olarak betimlenmiştir. Ferkûh'un birçok hikâyesini bir arada neşrettiği hikâye koleksiyonlarında yüze yakın kısa hikâyesi bulunmaktadır. Bu hikâyelerinden birisi de aynı isimle yayımlanan hikâye koleksiyonunda birinci sırada yer alan 'Denizi Kim Sürüyor?' isimli hikâyesidir.

Yazarın bu hikâyesinde dönemin kargaşa, sıkıyönetim, Yahudi istilası ortamlarında psikolojisi bozulan ve denize atlayarak intihar eden bir kadının sıra dışı hikâyesi anlatılmaktadır. Nerede ve ne zaman geçtiği bilinmeyen olaylar örgüsündeki kahramanların ismi de belli değildir. Hikâyenin anlatım dili ve üslubu oldukça sadedir. Hikâyede fasih ve akıcı şiirsel bir dil kullanılmıştır. Olay örgüsü, olayın kahramanı olan kadının psikolojik durumu gibi karmaşık bir şekilde verilmiştir. Yazar hikâyede bizzat anlatıcıdır. Anlatıcı doğrudanlıktan kaçınmaktadır. Hikâye oldukça sürükleyici ve sonuna kadar merakı celbeden bir özelliğe sahiptir. Hikâyenin ikinci kahramanı, baş kahraman olan kadının şizofren bir boyutta görüp konuştuğu, gerçekte var olmayan ve yine ismi zikredilmeyen erkek bir kişidir. Bu iki ana kahraman dışında garson, sahildeki kişiler belli belirsiz kahramanlar olarak verilmiştir. Sahil kenarında bir ev ve bir kafede cereyan ettiği anlaşılan olay örgüsü, denizin dibinde son bulmaktadır. Hikâyenin yazılma tarihinin 1985 olduğu ve o dönemde Ürdün'de özgürlükler açısından sıkıntılı olmaları, sıkıyönetimin yaygın olması, Filistin direnişi ve Yahudi istilası göz önüne alınırsa, olayın bu tarihlerde ve bu kargaşa ortamında geçtiğini söylemek mümkündür. Hikâyede olay anlatımı ve hikâye tekniklerinden betimleme, diyalog, monolog gibi teknikler yerli yerinde kullanılmıştır. Hikâyedeki kadının psikolojik sorunlarının, diğer roman ve hikâyelerindeki aciz kahramanlarda olduğu gibi, Yahudi istilasının Filistin halkı üzerinde bıraktığı psikolojik yıkım, artık yenilmekten yorgun düşmüş Arap aydını üzerindeki psikolojik olumsuz etki, mücadele etmekten veyahut toplum gerçeğiyle yüzleşmekten kaçan kişilerin psikolojik sorunlarına benzer bir sorun olduğu düşünülmektedir. Anlatım dili, şiirsel üslubu, betimlemelerdeki başarısı, olay örgüsünün verilmesi gibi bütün durumlar göz önünde bulundurulduğunda, hikâyenin usta bir hikâyecinin kaleminden çıktığı açık bir şekilde görülmektedir. 'Denizi Kim Sürüyor?' isimli bu hikâye, Ürdün hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un hayatı, edebi kişiliği, eserleri bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgati, Hikâye, Ürdün Hikâyeciliği, İlyâs Ferkûh, Edebiyat

Giriş

Kısa öykü, kısa hikâye, kısasa kasîra olarak bilinen edebi türün ilk olarak Amerikalı yazar Edgar Allen Poe (1809-1849) ve Fransız yazar Guy de Maupassant (1850-1893) tarafından ortaya konulduğu bilinmektedir. Bu tür daha sonraları ünlü Rus yazarlar Nikolay Vasilyeviç Gogol (1809-1852) ve Anton Pavloviç Çehov (1860-1904) tarafından tüm dünyaya yayılmış, 19. yüzyılda neredeyse tüm dünyanın tanıdığı edebi bir tür haline gelmiştir. Bu durum Arap coğrafyasında da geçerliliğini korumuş ve birçok Arap edebiyatçı kısa hikâye türünde hikâyeler kaleme almaya başlamıştır.¹ Kur'an kıssaları ve diğer hikâyelerle kültürel olarak hikâye etme geleneğini sürdüren Arap coğrafyasında modern anlamda ilk kısa hikâyenin 1917 yılında Muhammed Teymûr tarafından neşredilen *Trende (fi'l-Kitâr)* isimli eser olduğu bilinmektedir.²

Arap topraklarından olan Ürdün'de kısa hikâyenin 1940'lı yıllarda gazete ve dergilerde yavaş yavaş yer aldığı görülmektedir. Abdurrahman Yâğî, Nebil Haddâd, Hüsnü

¹ Muhammed Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid'in "Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 133-134; Sedat Şensoy, "Suriye Öykücülerinden Züheyr eş-Şelebî'nin Hamidiye'deki Çılgılık İsimli Öyküsü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 119-132.

² Musa Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü Muhammed Teymûr'un fi'l-Kitâr'ı", *Nüsha Dergisi* 4 (2006), 45-46; Şensoy, "Suriye Öykücülerinden Züheyr eş-Şelebî'nin Hamidiye'deki Çılgılık İsimli Öyküsü", 119-132.

Ferîz, İsâ en-Nâûrî, Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî, Mahmûd Teymûr, Cemâl Ebû Hemdân, Mu'nis er-Rezzâz, Subhî Şahrûr, Gâlib Helesâ, Fahrî Kî'vâr, İbrahîm Nasrallah, Meryem Cebir Ferîha ve İbrâhim el-Absî gibi Ürdünlü kısa hikâye yazarlarından birisi de İlyâs Corc Basîl Ferkûh (ö. 1948)'tur. Ferkûh felsefe ve psikoloji eğitimi almış olmasından kaynaklı olarak, insanın iç dünyasını keşfetmek için ciddi bir gayret sarf eden, Yahudi istilasının yıpranmışlığı sebebiyle hikâyelerinde çoğunlukla mücadele etmekten veyahut toplum gerçeğiyle yüzleşmekten kaçan aciz kişileri hikâye kahramanı olarak kullanan usta bir hikâye ve roman yazarıdır. Yazarın en çok tanınmış hikâyelerinden birisi 'Denizi Kim Sürüyor?' isimli hikâyesidir. Bu çalışmada Ürdün hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un hayatı, edebi kişiliği ve eserleri kısaca verildikten sonra hikâyenin Arapçadan Türkçeye çevirisi yapılarak verilmiş ve hikâyenin tahlili yapılmıştır.

1. Ürdün'de Hikâye

Modern dönemde Ürdün'de edebiyatın dergi, gazete gibi yayın mecralarında yer alan edebi yazılarla ve çeviri faaliyetleriyle geliştiği görülmektedir. Ürdün'de 1949-1953 yıllarında yayımlanan *Neslin Sesi (Savtu'l-Ceyl)* dergisi, 1952-1953 yıllarında yayımlanan *Yeni Kalem (el-Kalemu'l-Cedîd)* dergisi ve 30 Eylül 1961 tarihinde yayımlanmaya başlayan *Yeni Ufuk (el-Ufuku'l-Cedîd)* dergisi gibi dergilerle birçok edebi türde dönemin meşhur edebiyatçıların Ürdün edebiyatına katkıda bulunduğu ve edebiyatta bir dönüşüm başlattığı görülmektedir. *Neslin Sesi* dergisinde Seyfeddin Keylânî, aslen İranlı olmasına rağmen hayatının neredeyse tamamını Ürdün'de geçiren Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî, Vâsif es-Salîbî, Muhammed Tefvik, Cemil Zeyyâb gibi edebiyatçıların yazıları ve şiirleri ile Abdurrahman Munîf, Edip Abbâsî, Abdulhalim Abbas, İsa en-Nâûrî, Abdullah Mansur gibi birçok romancının romanları ve hikâyeleri yayımlanmıştır. İsa Nâûrî'nin çıkardığı *Yeni Kalem* dergisinde Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî, Emîn Fâris Melhes, Süleyman el-Musâ, Muhammed Edip el-Âmirî, Abdulhalim Abbas, İhsan Abbas, Necati Sıtkı, Nasuriddîn el-Esed gibi edebiyatçıların yazıları yayımlanmıştır. Ürdünlü olmayan birçok edebiyatçının yazılarının da bu dergide yayımlandığı görülmektedir. Bu derginin yazarları tarafından Irak, Mısır, Sudan ve hatta batıya kadar dağıtıldığı görülmektedir. Bir edebiyat, kültür ve fikir dergisi olarak yayın hayatına başlayan *Yeni Ufuk* dergisinde ise Emin Şenâr, Abdurrahim Ömer, Emîn Fâris Melhes ve Halit es-Sâkît gibi edebiyatçıların yazılarına yer verilmiştir. Bu dergide özellikle hikâyelere ve hikâye eleştirilerine yer verilmiştir.³

Çağdaş dergi ve gazetelerin beslediği Ürdün'de edebiyatta büyük bir dönüşüm ve ilerleme görülmüştür. Ürdünlü edebiyatçıların büyük çoğunluğunun görüşüne göre, hikâye romandan daha ileri bir düzeyde, halk hikâyelerine benzer bir biçimde ortaya çıkmıştır. Muhammed Subhî'nin *İşrîniyyât*, *Selâsinîyyât* gibi isimlerle neşrettiği kısa hikâyelerden oluşan çalışmalarıyla, Ürdün'de kısa hikâyenin ilk örneklerini verdiği görülmektedir. Abdurrahman Yâgî, Nebil Haddâd, Hüsnü Ferîz, İsâ en-Nâûrî, Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî gibi yazarların eserleriyle ve dergilerde yayımladıkları yazılarıyla hikâye

³ Muhammed Ubeydullah, *el-Kıssatu'l-Kasıra fi Filistin ve'l-Ürdün* (Ürdün: Vizâretu's-Sekâfe, 2001), 37-44; Ahmed Hâmed Nuaymi, "Teyyârû'l-Va'yi fi Kıssati'l-Kasirati fi'l-Ürdün: Kıssatu İnsaf Kalacı Nemûzen-Ürdün Kısası Öyküsünde Bilinç Akışı: İnsaf Kalacı Örneği", *İslami İlimler Dergisi* 13/1 (2018), 195-209.

” (الطَّلَال) isimleriyle hikâye dergilerinde de yayımlanmıştır. Ferkûh’un bütün bu koleksiyonları “Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî Kısa Hikâye Ödülü” ve “Devlet Takdir Ödülü”ne layık görülmüştür. Ferkûh 1990’da “Devlet Teşvik Ödülü”nü kazanan ve Arap Yazarlar Birliği (AWU) tarafından en iyi 100 Arap romanı olarak seçilen⁶ “Köpüjün Boyu (فَامَاتُ الرَّيْدِ)” (1987) ve “Ürdün Yazarlar Birliği’nin Roman Ödülü”nü kazanan “Toz Sütunları (أَعْمِدُ الْعُيَا)” (1996) ve “Olimpos Diyarı (أَرْضُ أَيْمُونُسْ)” (2007) adlı romanları yazmıştır. Bu eserler aynı zamanda 2008’de “Uluslararası Arap Roman Ödülü”ne de layık görülmüştür. Roman ve hikâyelerin yanında çeviri de yapan Ferkûh, Grimm Kardeşler’in “Bremen Mızıkacıları (Town Musicians of Bremen)” (1984), Carlos Fuentes’in “Koca Gringo (Gringo Viejo)” (1989) ve Luis Sepulveda’nın “Patagonya Ekspresi (Patagonia Express)” (2008) gibi birçok eseri Arapça tercüme etmiştir.⁷

Vefatından dört yıl önce “el-‘Arabî el-Cedîd” ile yaptığı bir röportajında, yazar sıfatından korktuğunu, yazarlığın büyük bir anlam taşıdığını ve aynı zamanda getirdiği sorumluluğun ağır olduğunu ifade etmiştir. İlk hikâyelerini yayınlamayı otuzlu yaşlarına kadar ertelemesinin sebebini, olgunluğun gerekliliği düşüncesiyle açıklayan Ferkûh, eleştirilmek ve bunun neticesinde moral bozukluğu korkusu yaşadığını itiraf etmiştir.⁸

Ferkûh Yahudi istilasının Filistin halkı üzerinde bıraktığı psikolojik yıkımı toplumcu gerçekçilik ekseninde dile getiren en meşhur yazarlardan birisidir. Eserlerinde Yahudi işgalinin artık yenilmekten yorgun düşmüş Arap aydını üzerindeki etkisini çarpıcı bir tasvir ile sunmaktadır. Yazarın hikâyelerindeki kahramanların çoğu, mücadele etmekten veyahut toplum gerçeğiyle yüzleşmekten kaçan aciz kişiler olarak betimlenmiştir. Ferkûh’un *Men Yahrusu’l-Bahr* adlı hikâye koleksiyonunda yer alan ‘el-Halâs’ adlı hikâyesi yazarın hikâye karakterlerinin psikolojik tahlili konusunda tabir yerinde ise fahri doktorasını kazandığı bir çalışmadır. Hikâye, çok kısa bir zaman dilimini ve Mekke’de kızını ziyaret etmek isteyen ve tek başına yaşayan yaşlı bir adamın hikâyesini anlatan sınırlı bir kurgunun ürünü olmasına rağmen psikolojik tasvir ve tahlillerindeki ustalığı sayesinde büyük bir zenginlik kazanmıştır. Ferkûh, her gün pasaport çıkartmak için sırada bekleyen ancak prostat hastalığı nedeniyle sürekli lavaboya gitmek zorunda kalan ve döndüğünde sırasını kaybetmiş olan yaşlı bir adamın dramını ve hissettiği duyguları hiçbir detayı atlamadan büyük bir ustalıkla tasvir etmiştir. Yazarın bu hikâyesi 1982 yılında Ürdün Yazarlar Birliği tarafından ‘Yılın En İyi Hikâyesi’ ödülüne layık görülmüştür.⁹ Yazarın yayımlanmış eserleri şunlardır:

Kısa Hikâyeler:

1. *es-Sa’fa (Tokat)* (Bağdat: Vizâretu’s-Sekâfe, 1978)

⁶ “En İyi 100 Arap Romanı”, *Arap Dili ve Edebiyatı* (03 Aralık 2020).

⁷ Ferkûh, *Eşhedu ‘Alâ Eşhedu ‘Aleynâ*, 105; Fukahâ, *İlyâs Ferkûh: Kâssen*, 4-18; “Rehîlu İlyâs Ferkûh-... رحيل الياس فركوح-03” (03 Aralık 2020); “İlyâs Ferkûh- الياس فركوح-03” (03 Aralık 2020).

⁸ Ferkûh, *Eşhedu ‘Alâ Eşhedu ‘Aleynâ*, 105; Fukahâ, *İlyâs Ferkûh: Kâssen*, 4-18; “Rehîlu İlyâs Ferkûh-... رحيل الياس فركوح-03” (03 Aralık 2020); “İlyâs Ferkûh- الياس فركوح-03” (03 Aralık 2020).

⁹ Yasemen Toruloğlu, “Erken Dönem Ürdün Hikâyeciliğine Etki Eden Edebi Akımlar”, *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/2 (2019), 247-297.

2. *Tuyûru Amman Tuhalliku Munhafida (Amman'ın Kuşları Alçaktan Uçar)* (Beyrut: Müesseseti'l-'Arabiyye, 1981)

3. *İhdâ ve İşrûne Tâika li'n-Nebîyyi (Peygamberden Yirmi Bir Atış)* (Beyrut: Müesseseti'l-'Arabiyye, 1982)

4. *Esrâru Sâ'ati'r-Reml (Kum Saatinin Sırları)* (Beyrut: Müesseseti'l-'Arabiyye, 1991)

5. *el-Melâiketü fi'l-Ârâi (Melekler Açık Havada)* (Amman: Dâru Ezmine, 1997)

6. *Men Yehrusu'l-Bahr (Denizi Kim Sürüyor?)* (Amman: Dâru Menârât, 2002)

7. *Şitâ'u tehte's-Sakfi (Tavan Arasında Kış)* (Amman: Emânetu Amman el-Kübrâ, 2002)

8. *Men Raeytuhu Kâne Ene (Gördüğüm Her Kimse Ben Olmuştu)* (Amman: Dâru Ezmine, 2002)

9. *Hukûlu'z-Zilâl (Gölge Tarlaları)* (Amman: Dâru Ezmine, 2002)

10. *Men Raeytuhu Kâne Ene (Gördüğüm Her Kimse Ben Olmuştu)* (Amman: Dâru Ezmine, 2002)

Romanlar:

1. *Kâmâtu'z-Zebed (Köpüğün Boyu)* (Amman: Dâru Menârât, 1987)

2. *E'midetu'l-Gubâr (Toz Sütunları)* (Amman: Dâru Ezmine, 1996)

3. *Ardu Olîmbûs (Olimpos Diyarı)* (Amman: Dâru Ezmine, 2007)

4. *Ġarîgu'l-Merâyâ (Boğulmuş Aynalar)* (Amman: Dâru Ezmine, 2012)

Deneme:

1. *Mîrâsu'l-Ehîr (Son Miras)* (Amman: Dâru Ezmine, 2004)

Makaleler:

1. *el-Va'yu'l-Musterîbu (Şüpheli Farkındalık-Siyasi bir münazara)* (Amman: Dâru Ezmine, 2003)

2. *en-Nehru Leyse Huve'n-Nehr (Nehir O Nehir Değil-Yazı, Roman ve Şiir Üzerine)* (Amman: Dâru's-Sekâfe, 2004)

3. *Eşhedu 'Alâ Eşhedu 'Aleynâ (Ona Şahitlik Ederim Bize Şahitlik Ederim)* (Amman: Dâru Ezmine, 2004)¹⁰

İlyâs Ferkûh'un roman ve hikâyelerinden başka, yukarıda zikredilmeyen çeviri eserleri, serbest fikir yazıları ve birçok yayımlanmış makalesi de bulunmaktadır.

3. 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyenin Çevirisi¹¹

Karanlığı dağılmaktan alıkoyacak hiçbir ip yok. Şafak, tıpkı atılmış oldukları yere bağlı eşyalar gibi, herhangi bir sestten yoksun, yavaş yavaş atıyordu. Aydınlanışlar karanlık binaların balkonlarında bitkin.

Sert taş ile döşeli geçit yaklaşıyor. Yalınayak... Parmaklarının ucunda yürüyor. Sevgi dolu taşlar üstünde, sert... Geriye kalan, çıplak tırnaklar üstündeki kıpkırmızı parmaklar...

¹⁰ Fukahâ, *İlyâs Ferkûh: Kâssen*, 19-20; "İlyâs Ferkûh - إلیاس فركوح" (03 Aralık 2020).

¹¹ Hikâyenin Arapça metni için bk. https://www.ismailekinci.com/pdf/men_yehrusu.pdf, <https://book-shadown.com/files/flrst10/335.pdf>

Şafak gibi, hafif, sahil kenarına nazaran yüksek bir yerde bitkiler arasında, ilerlemeksizin gizlenmiş... Denizinin sesi sabahleyin fısıltı gibi... Rüzgâr ile savrulmuş kum tanelerine dokunuyor. İki çıplak ayağının iç kısmında kumu hissediyor. Kâinat gün gibi apaçık ortada, bir anlık bakış, kıyıya doğru düşüşünü görmek için...

Şüphesiz ki o, sestir. Ses onun bizzat kendisidir. Onu işittim, odanın kapısına yakın bir köşeden sesi geliyordu. Uykudaydı. Onu uyandırdım. Geldi, uyku kapılarını çalıyor ve ona doğru doğruluyordu. Onun küçücük dünyasına açılan kapıda durdu. Gözleriyle etrafı inceliyor, sessiz, taciz etmeksizin, onun düzenli eşyaları üstünde... Gelmeden önce düzenlenmişti (her şey). Kendi kendine şöyle dedi: "Bu eşyalar tekdüze." O demedi sadece, her ikisi de... Tekdüze bir şekilde olduğunda karar kıldı. Düşünerek oturdu.

Hüccesinde uyumaktaydı. Uykunun kapısını çaldı, onu uyandırdı.

Karar verdi: Bu düzeni yok etmeliyim. Onu darmadağın etmeliyim...

Eline vurdu, hava titreşti.

Kapının yakın bir köşesinden gelen onun sesiyle uyandı. Geldi, Ona geldi. Uykusundan uyandı, eşyaların solgunluğu üzerindeki iki açık gözü ile onu karşıladı. Onu görmedi. Fakat o, onun saf, kuvvetli, kendinden emin sesini işitti:

– Neden (bu) tekdüzelik? Yatağın sıcaklığı aldatıcıdır!

Bütün sükûnet ve inilti ile sırtını doğrulttu. Düş gibi... Oluyor, olmuyor... Yalan/hayal gibi... Meydana geliyor, hakikat değil...

Bunun sık sık tekrar etmesini ondan rica etti. Onu her yerde uygun olmayan bir halde, biçimde görüyordu. Yani ona her gün gidiyordu. Ona, büyük alandaki cam vitrin önünden kaçırılmış gibi geçermişçesine göz ucuyla bakıyor, (bakışları) cansız manken bedenini delip geçiyor, elbisesinin içine hayalet gibi giriyor, onu değiştirmeksizin bir söz (gibi) delip geçiyordu. Veya akşamları selamlaşıyordu (sadece). İyi manaların tadını dudakların emdiği yinelenmiş kelimelerin tekdüzeliğinden hoşlanmayan o mudur? Belki... Düşündü ve ruhu arzu ile dolup taşı, çünkü onunla mutabık olduğundan sır ortaya çıkmıştı. O direnmiyor, asla! Gerçekten de etrafın tekdüzeliğinin dağılmasına karşı ona direnmiyor. O, çevresi kuşatılmış tekdüzelik içinde. Hayatındaki eşyaların derinlemesine tetkikiyle kuşatılmış ve alakasız.

Evet... Ona depresyonda oluşunun sırrını açıklayacak. Ona şöyle diyecek: Biliyorum... Sonra büyük kahve fincanındaki şekeri hareket ettirdi. Zarif çini fincan tabağının kenarına, küçük kaşığa dayayarak titretilen parmaklarını bıraktı, göğsüne doğru hava estiren ağzını kapattı. Ona doğru yeltenmedi. İki gözünü kahveye doğru, köpük gibi toplanmış beyaz daireye dikti. Durgun duran daireyi inceledi ve orada onu gördü. İki gözünü onun yüzüne doğru kaldırmadı fakat dairede onu gördü. Onun suretini ezberledi. Onu resmetmeyi başardı ve iki gözü de kapalıydı. Evet... Usta bir sanatçının sahip olduğu tüm maharet ve pür dikkatle onun simasının yaratılışının yeterliliğiyle (onu resmetti)...

Onu asla davet etmeyecekti. Konuşmak için ağzını açıyor. Küçücük başını iki defa sallayacak ve şakağına iki yandan dökülen saçının zülfü titretecek. Bakımlı tırnaklarıyla sehpanın tahtasını peş peşe darbelerle kazıyacaksın. Son müşteriden geriye kalanın üzerinden geçen temizlik paçavrasının izlerini fark edeceksin. Nakaratı aniden durduracaksın ve ona doğru gözlerini şöyle demek için kaldıracaksın:

– Bu şüphesiz aptallık. Öyle değil mi? Benim hayatım...

Fakat o, bunu yaptığında, masaya onunla beraber oturan asla olmayacak. Hiç kimse... Koltuk boş ve eften püften dedikodular şef ve garsonların arasında geçiyor.

Sorun değil. Şöyle diyeceksin:

– Bana tahammül edemediğinden gitti. Belki onun hayatı için onların randevusunu ertelemişimdir. Belki de onun unutmış olduğunu anımsarsın veya onun için yerine getirdiğinden şüphe yok.

– Evet, onun yaptığınan şüphe yok. Onun yaptığınan şüphe yok...

Kahve fincanını bırakıyor, soğuyor... Başların, camın, sokağın ardından gözleriyle yola koyuluyor. Alçakgönüllülükle kafeye doğru yola koyuluyor. Çokça hareketli, çokça güdültülü... Denize oldukça yakın...

İşte onun fısıldayan ezeli sesini işitiyorsun. Uykusunun kapılarını çalıyor ve ona doğru doğruluyor. Odasında (eşyalarla) kuşatılmış alana gözünü dikeyiyor. Yastığa doğru parmaklarını uzatıyor. Aydınlatma pistonunu sıkıştırıyor. Mekân aydınlanıyor ve eşyalar açığa çıkıyor.

Perdeler ağır. Ayna yılanmış eski bir ahşap ile çerçevelenmiş ve sedeften yıldızlarla kaplanmış. Gauguin'in "(Sahilde) Haitili Kadınlar" tablosunun imitasyonu... Bunun yanında biraz oyalanıyor... Çenesine kadar yatak örtüsünü çekiyor. Pürdikkat bakışlarını (tablodaki) esmer vücutlara çeviriyor. Kadınların saçlarının haline, güneşin esmerleştirdiği düz göğüslerine... Deniz yok. Vücutları çıplaklığa davet eden bir deniz hiç yok. Suçlu bakışlar çıplaklığa doğru... Çokça bakıyor, oldukça pürdikkat kesiliyor. Hızlıca (kendini) aynaya doğru çekiyor ve hemencecik orada oluyor. (Aynanın) etrafında sedefle aydınlatılmış antika karaağaç... Yıldızlar ve doğu matematiğinin çokgenleri, örtünün altında dizlere dayanmış bir çene...

Ses geliyor, yakın bir yerden geliyor... Sanki kapının yakınında bir köşeden, kendinden emin, sakın, daimi... Karşılıyor... Arka kısmı uzun koltuğu geçti. Haitili Kadınlar, ayna ve pencerenin yanında yer alan alçak masanın üstündeki sıralı gül mumlarının dizilimi aynı hizada. Ona yaklaşıyor. Örgüsü uzun küçük halıya basıyor. Neredeyse yatağa ulaşacak. Gözlerini kapatıyor ve onun için hoş olmayan bir işi bekler gibi nefesini tutuyor. Bekliyor, bekliyor... Yok oluyor, kulaklarında, ses... Ağır perdenin arkasından deniz görünüyor.

Gözlerini açıyor ve perdeyi sallayan rüzgâra bakıyor.

– Kim açtı pencereleri?!

Şöyle diyordu:

– Mutlaka (bu, verilen sözün) yerine getirilmesidir, öyleyse...

Geceleyn hafif adımları ağırlaştı. Canlı vücudunun dengesi bozuldu, düzenli ve yürüyüşü hervele¹² gibi. Sırtını öne doğru eğmeye başladı. Bir nebze, bir nebze... Bir gayret ortaya çıkıyor ve sahil kenarına doğru ilerleyen iki bacağının kemikleri kötüleşiyor. Denize doğru çoğunlukla... Hafif rüzgâr vücudunu sarsıyor. Gözyaşı... Sokakların yönüne doğru yöneldi, çoğalan sesler...

¹² Hac veya umrede sa'y yaparken yeşil alanda hızlı adımlarla, koşmadan, omuzları silkeleyerek heybetli yürüyüş. çev.

Denizin sesi büyüyor. Orada tam bir netlik yok. İki gözden kül dökülüyor. Bulutun boşalttığı sihirli uçşan tanecikler gibi. Gökyüzünde bir yarık... Hafiften bir doğuş için küçük bir yarık... Tanecikler (etrafi) gümüş (gibi) kaplıyor ve ışık saçıyor. Sahil boyunca yayılıyor. Deniz tarafından ilerliyor, denizin ufkundan, su parılıyor ve yaklaşıyor, hafif bir duman, utangaç vücudu delip geçiyor ve şehre doğru uzanıyor...

Ses sadece onun için doğuyor. Uykusunun kapılarını çalan ses... Deniz istikametinden çağırana sesleniyor. Yüzü yok... Fakat o (ses), onu uyandıran günlük sıradan sestir. Sabah kahvesini onunla birlikte içtiği, hiç görmeden bütün detaylarıyla belirli olan bir yüz ki, varlığı onun için malum... Her ne zaman muhteşem kafedeki masasında uzun uzun beklese de hiç olmayan... Ayrıca onun nezdinde, onunla kısa bir şey konuşmak için bekleme veya akşam selamlaşmasa da fark yoktu. Ama o vardı. Onu alandaki cam vitrini geçerken gördü ve (bakışları) cansız manken vücudu geçip gidiyordu. Evet. Onu delip geçiyordu ve elbisesinin altına giriyordu. Ve uzaklaşıyor... Şayet o manken (var) olsaydı (ondan) hoşlanırdı. Onu delip geçen odur (kendisidir), tıpkı hayal gibi, gerçek bir temas olmaksızın. Bundan sonra o, gitmek zorunda... Orada onu tek başına gördüğü bir hayal olarak (zihninde) saklamakla yetinecek. Orada tek başına yaşıyordu. Onun tarifi ve dokunamadığı bir şeyin lezzetinin tarifidir tek başınlık!...

Ses, yaklaşmaya davet etmekle ona bağırıyordu. Yaklaşıyor... Denize giriyor... Canlandı ve saçından bir tutam zülûf havalandı.

- Hakikat budur!... Fakat ses geri çekilmedi.
- Otobüsler günlük seferlerinin başındaydı.
- Acele etmem gerek! dedi.

Sert adımları kum ve suda iz bıraktı. Kum tanecikleri iki ayağının iç kısmında yumuşak bir dokunma hissi oluşturdu. Yumuşak dokunma hissi gıdıklanma gibi bir heyecan etkisi bıraktı. Eşyalar suyun içine doğru (gitti ve) gözden kayboldu. Depreşti ve vücut hatlarını bükmek için gayret etti. Su dize kadar ulaşıyor. İnce elbisesinin kenarlarını vücudunun üzerinde tutuyor. Şeffaf elbisesi kabarıyor. Hava içine doluyor. Rüzgârla doluyor ve kendisini uçuyormuşçasına hayal ediyor. Saçları uçuyor... Uzun değil, fakat dalgalanıyor ve yüzünü tırmalıyor. Fark etmiyor, ilerliyor... Sıçrasa doğrulacak. Gücü yetmiyor. Su ve kum onu ağır, kararlı iki ayağına doğru çekiyor. Muhtaç hissediyor (kendini)... Gözlerinin önünde eşyalar çamura bulanıyor ve girdaba benzeyen şeye kendini bırakıyor. Gümüş renkli gökyüzünün zerreleri artarak yavaş yavaş düşüyor. Su yükseliyor, iki baldırını kaplarçasına yükseliyor, karnı en altta, göbek deliğini (su) kaplıyor ve onu dolduruyor, yukarıya doğru yükseliyor; vücudun dengesi bozuluyor ve denizin yüzeyinde yüzen iki kürek olana kadar su iki arşın çekiliyor. Vücut denize yelken açıyor. Su onu büsbütün kaplıyor ve sarıyor, ağır, sessizce dalgalı, göğüslerine yapışmış elbisesinin altında ıslak göğüsleri çepeçevre kuşatılmış bir şekilde görünüyor. İki göğüs ucu titriyor ve sertleşiyor. (O göğüslere) yapışmış elbisenin darlığı onu şaşırtıyor. Ruha yapışmış fazlalık bir şey gibi onu boğduğunu hayal ediyor. Ayaklarına doğru bükülüyor... Vücudun dengesi bozuluyor... Gövdesini doğrultmak için iki ayağının arasını açıyor ve dengesini geri kazanıyor... İkinci bir kez daha başı batıyor, elbisenin kenarlarından tutuyor...

Bütün aşamalar sessizce... Sabırlı... Bükülmüş gövdesi denizin zeminine doğru gidiyor. Altında eşyaları görüyor. Gözünü dikip bakıyor ve bekliyor öylece. Suya dalmış iki

ayağının parmakları daha önce hiç görmediği bir berraklıktaki kumun içinde. Bu bir ilk... Bulanıklık tamamen yok oldu. Bulunduğu hal üzere sakinleşti ve gördü. Biçimsiz kum tepeleri ve düzlükler ahenk içinde cilalanmış gibi. Kum tepeleri ve düzlüklerden sonsuz dizilimler... Hepsi birbirinin aynısı... Hepsi sonsuz dizilimiyle şekli, dalgası ve uzunluğuyla bir... Bu düzlükler ve kum tepeleri sınırı olmaksızın sürülmüş bir tarla (gibi). Gece-lik kargaşaların içinde dalgaların sürdüğü topraklar için, dizilimleri birbirinden ayıracak sınırlandırılmış gediklerden başka bir (iz) yok.

Suyun altında elbisenin kenarını parmağıyla tutuyor...

Düşündü, şaşkın, nefessiz, zihni karışık... Karanlığa gömülmüş bu haldeyken (zihinindeki) fotoğrafların peşinden koşarak nefesi kesildi. Odasındaki düzen ve tekdüze sıra... Bütün her şey yerli yerinde, sanki orada bulunuyor olmak için ve yerleştirilmiş gibi. Yaratılış kanunuyla sabit... Aynı sokaklarda günlük yürüyüşü... Aynı yüzler... Sabah, akşam ve yatmadan önceki selamlaşmalar gibi ahmakça yeniden üretilmiş işler. Görevler ve görevler:

– Kimse bana dayatmadı! Buna niçin gereklilik duyuluyor?! diye söylendi ve şöyle dedi:

– Bunu onun için söyledim. Ona onun için söyledim fakat o, (buna) hazır değildi. Bu ahmaklığı ona itiraf ettim. Ona söylemeden önce beni terk etti. Benim için boş bir koltuk ve boş bir ses bıraktı. Uyanmam için uykumun perdelerini yırtmam gerekiyor. Bunu biliyorum. Bu tekdüzeliği dağıtmayı ve aldatıcı yatağın sıcaklığından çıkmayı kabul etmemin gerektiğini biliyorum.

Suyun soğukluğuna rağmen elbisenin kenarlarını sıkıca tutuşu arttı. Öbür dünya için kararlıydı. Sessizce elbisesini kaldırdı. Gözleri, altındaki deniz tarlasında... Sonra onu (elbisesini) çıkardı, bir defa, gökyüzüne doğru iki arşın fırlatılmış (gibi)...

Elbise ağır bir şekilde uçuyor ve deniz yüzeyinin üzerine savruluyordu. Bulutlar bolca kurşun zerrecikleri döktü. Gökyüzünde çatlak yeterince arttı. Vücut başka bir biçime dönüştü. Su ışıldayan tohumların etrafına sıçradı. O, denizin içine daha çok girdi. Kısa saçları su yüzeyine çıktı. Sırtının üzerine uzandı. Deniz onu taşıyordu.

Geriyeye, kıyıya doğru yüzmeye başladığında, ses kesildi...

Uzakta hareketsiz bir adam şekli gördü, sanki o, onu gözetliyordu. Eşkâlini seçemiyordu. Elbisesinin çıkarılmış olduğunu anladı. Hafifti. Onu deniz taşıyordu. İki kolunun darbeleri ve ayaklarının suya attığı tekmeleri arttı. Ahenkle ve yumuşak bir şekilde kayarak gitti. Eşyalar cesedin çevresinde denizin içine, sahil kumuna doğru coşkuyla savrulurarak uçtu gitti.¹³

4. Hikâyenin Tahlili ve Sonuç

Yukarıda çevirisi verilen hikâye, Ürdün'ün başkenti Amman'da Dâru Menârât tarafından 1986 yılında *Denizi Kim Sürüyor?* isimli hikâye koleksiyonunda yer alan ilk hikâyedir. Bu koleksiyon yukarıda da zikredildiği gibi “*Tokat (الْمَصْفَعَة)*” (1978), “*Amman'ın Kuşları Alçaktan Uçar (طُيُورُ عَمَّانَ تَحَلَّقُ مُنْخَفِضَةً)*” (1981), “*Peygamberden Yirmi Bir Atış (إِخْدَى وَعِشْرُونَ)*”

¹³ İlyâs Ferkûh, *Denizi Kim Sürüyor* (Amman: Dâru Menârât, 1986), 13-20.

“طَلَقَةُ لِلنَّبِيِّ” (1982), “Kum Saatinin Sırları (أَسْرَارُ سَاعَةِ الرَّمْلِ)” (1991) ve “Melekler Açık Havada (الْمَلَائِكَةُ فِي الْعَرَاءِ)” (1997) isimli koleksiyonlarla birlikte 2002 yılında “Gördüğüm Her Kimse Ben Olmuştum (مَنْ رَأَيْتُهُ كَانَ أَنَا)” başlıklı bir ciltte yayımlanmıştır. Bu eserin ikinci baskısı ise 2010 yılında Ferkûh’un kurduğu Dâru Ezmine tarafından 650 sayfalık bir cilt olarak yayımlanmıştır. Bu çalışmada ele alınan hikâye, Dâru Menârât tarafından 1986 yılında “Denizi Kim Sürüyor?” isimli hikâye koleksiyonundan incelenmiştir. Bu kitapta toplamda on dört hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyelerin isimleri kitaptaki yer aldığı sırasıyla şöyledir:

1. Denizi Kim Sürüyor?
2. Tuhaf Denizdeki Pencere
3. Geçiş Noktası
4. Erkek ve Kadın İstasyonları
5. Son Duvar
6. Su
7. Oluşum
8. Günün Sonu
9. Kurtuluş
10. İlişki
11. Sinekler Gelmeden Önce
12. Bebekler ve Melekler
13. Sadık Köpek
14. Işık Cenneti

Hikâyenin anlatım dili ve üslubu oldukça sadedir ve hikâyede fasih ve akıcı şiirsel bir dil kullanılmıştır. Olay örgüsü olayın kahramanı olan ve ismi zikredilmeyen kadın kahramanın psikolojik durumu gibi karmaşık bir şekilde verilmiştir. Yazar hikâyede bizzat anlatıcıdır. Anlatıcı doğrudanlıktan kaçınır. Hikâye oldukça sürükleyici ve sonuna kadar merakı celbeden bir özelliğe sahiptir. Hikâyenin kahramanları ismi zikredilmeyen bir kadın ve onun şizofren bir boyutta görüp konuştuğu, gerçekte var olmayan ve yine ismi zikredilmeyen erkek bir kişidir. Bu iki ana kahraman dışında garson, sahildeki kişiler belli belirsiz kahramanlar olarak verilmiştir. Hikâyenin nerede geçtiğine dair bir iz bulunmamaktadır. Sahil kenarında bir ev ve bir kafede cereyan eden olay örgüsü, denizin dibinde son bulmaktadır. Hikâyenin zamanı da belli değildir. Hikâyenin yazılma tarihinin 1985 olduğu ve o dönemde Ürdün’de özgürlükler açısından sıkıntılı olmasının, sıkıyönetimin yaygın olması, Filistin direnişi ve Yahudi istilası göz önüne alınırsa, olayın bu tarihlerde ve bu karmaşa ortamında geçtiğini söylemek mümkündür.

Hikâyenin ana örgüsü, psikolojik olarak bir buhranda olan bir kadının, hayalindeki bir erkek ile evinde, kafede görüşüp konuşması üzerine kurgulanmıştır. Hikâyecinin bu hikâyedeki en başarılı yanı betimlemedeki ustalığıdır. Yaşadığı evi, kafeyi, sahili öyle güzel betimlemiştir ki, okuyucu neredeyse bu mekânları gözünün önünde görüyor gibidir. Yazar bu tasvirlerinde birçok metafor kullanmakla da edebi ustalığını ortaya koymaktadır. Tasvir ile ilgili hikâyedeki aşağıdaki pasaj dikkat çekicidir:

Perdeler ağır. Ayna yıllanmış eski bir ahşap ile çerçevelenmiş ve sedekten yıldızlarla kaplanmış. Gauquin'in "(Sahilde) Haitili Kadınlar" tablosunun imitasyonu... Bunun yanında biraz oyalanıyor... Çenesine kadar yatak örtüsünü çekiyor. Pürdikkat bakışlarını (tablodaki) esmer vücutlara çeviriyor. Kadınların saçlarının haline, güneşin esmerleştirdiği düz göğüslerine... Deniz yok. Vücutları çıplaklığa davet eden bir deniz hiç yok. Suçlu bakışlar çıplaklığa doğru... Çokça bakıyor, oldukça pürdikkat kesiliyor. Hızlıca (kendini) aynaya doğru çekiyor ve hemencecik orada oluyor. (Aynanın) etrafında sedefle aydınlatılmış antika karaağaç... Yıldızlar ve doğu matematiğinin çokgenleri, örtünün altında dizlere dayanmış bir çene...

Yazar hikâyede olay anlatımı, tasvir, iç konuşma ve olmayan hayali bir kişiyle tek taraflı diyalog tekniklerini ustaca kullanmaktadır. Sık sık kullanılan ve cevap alınamayan diyaloglar ile monologlar hikâyenin güçlü yanlarıdır. Diyalog ve monologlar ile ilgili hikâyede yer alan aşağıdaki pasajlar dikkat çekicidir:

- *Neden (bu) tekdüzelik? Yatağın sıcaklığı aldatıcıdır!*
 - *Bu şüphesiz aptallık. Öyle değil mi? Benim hayatım...*
 - *Bana tahammül edemediğinden gitti. Belki onun hayatı için onların randevusunu ertelemişimdir. Belki de onun unutmış olduğunu anımsarsın veya onun için yerine getirdiğinden şüphe yok.*

- *Evet, onun yaptığından şüphe yok. Onun yaptığından şüphe yok...*
 - *Kim açtı pencereleri?!*
 - *Mutlaka (bu, verilen sözün) yerine getirilmesidir, öyleyse...*
 - *Acele etmem gerek!*
 - *Kimse bana dayatmadı! Buna niçin gereklilik duyuluyor?! diye söylendi ve şöyle dedi:*
 - *Bunu onun için söyledim. Ona onun için söyledim fakat o, (buna) hazır değildi. Bu ahmaklığı ona itiraf ettim. Ona söylemeden önce beni terk etti. Benim için boş bir koltuk ve boş bir ses bıraktı. Uyanmam için uykumun perdelerini yırtmam gerekiyor. Bunu biliyorum. Bu tekdüzelikli dağıtmayı ve aldatıcı yatağın sıcaklığından çıkmayı kabul etmemin gerektiğini biliyorum.*

Zaman zaman zamansal ve mekânsal atlamaların yer aldığı hikâye, erkek kahramanın hayali bir kişi olduğunun anlaşıldığı noktaya ve kadının denizin dibindeki sonuyla biten noktaya kadar oldukça sürükleyici ve gizemlidir. Kadının deniz suyuyla mücadelesinden bahsediliyor olmasına rağmen, sunum şekli onu bir sahne haline getirmektedir. Hikâyenin sonunda kadının denizin dibinde uçsuz bucaksız berrak kum tepeleri ve düzlüklerini sürülmüş bir tarla olarak betimlemesi, kadının hikâyenin sonunda öldüğünün net bir şekilde verilmemiş olması, hikâyenin uykudan uyanır gibi bir anda bitivermesi, yazarın ustalığını ortaya koymakta ve okuyucunun hikâyeye kendisinden tamamlayıcı bir şeyler katmasına olanak sağlamaktadır.

Sonuç olarak Ferkûh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' isimli bu hikâyesinde sade, anlaşılır bir dil ve üslup kullandığını, akıcı ve fasih bir dile sahip olduğunu söylemek mümkündür. Daha çok bir olaya dayanmaksızın sadece günlük yaşamdan bir kesiti aktaran bu hikâyenin bir durum hikâyesi olduğunu söylememiz kısmen mümkündür. Hikâyede serim, düğüm ve çözüm bölümlerinin bulunmayışı da bu durumu desteklemektedir. Ancak hikâyede bir olay anlatımının da olduğu görülmektedir ve hikâyenin bir olay hikâyesi

olduğunu söylemek de mümkündür. Durum ve olay hikâyesi özelliklerinin bir arada bulunduğu bu hikâyede olay anlatımı ve hikâye tekniklerinden betimleme, diyalog, monolog gibi teknikler yerli yerinde kullanılmıştır. Hikâyedeki kadının psikolojik sorunlarının, diğer roman ve hikâyelerindeki aciz kahramanlarda olduğu gibi, Yahudi istilasının Filistin halkı üzerinde bıraktığı psikolojik yıkım, artık yenilmekten yorgun düşmüş Arap aydını üzerindeki psikolojik olumsuz etki, mücadele etmekten veyahut toplum gerçeğiyle yüzleşmekten kaçan kişilerin psikolojik sorunlarına benzer bir sorun olduğu düşünülmektedir. Kahramanın bu karmaşık psikolojik durumu hikâyeyi gizemli ve sürükleyici kılmaktadır. Hikâyenin sonuyla ilgili bir heyecan ve merak duygusunun okuyucuda uyandığı görülmektedir. İmgeler, psikolojik tasvirler ve duygular okuyucuya hissettirilmektedir. Betimleyici anlatımın yoğun oluşuyla kişi ve mekân ile ilgili tasvirde okuyucunun hayal gücü sürekli devrededir. Hikâye bittiğinde her şeyin sona erdiği belli olmadığı için kahramanın son durumu ve geride kalanlar okuyucunun hayal gücüne bırakılmıştır.

Kaynakça

- Ferkûh, İlyâs. *Denizi Kim Sürüyor*. Amman: Dâru Menârât, 1986.
- Ferkûh, İlyâs. *Eşhedu 'Alâ Eşhedu 'Aleynâ*. Ürdün: Dâru Ezmine, 2004.
- Fukahâ, Şebîb Abdullah. *İlyâs Ferkûh: Kâssen*. Ürdün: Cami'atu Mutah, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Nuaymi, Ahmed Hâmed. "Teyyârû'l-Va'yi fi Kıssati'l-Kasîrati fi'l-Ürdün: Kıtasu İnsaf Kalacı Nemûzecen-Ürdün Kısa Öyküsünde Bilinç Akışı: İnsaf Kalacı Örneği". *İslami İlimler Dergisi* 13/1 (2018), 195-209.
- Şensoy, Sedat. "Suriye Öykücülerinden Züheyr eş-Şelebî'nin Hamidiye'deki Çılgık İsimli Öyküsü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/ (2019), 119-132.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid'in "Sıcak Bir Yazı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 133-134. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343731>
- Toruloğlu, Yasemen. "Erken Dönem Ürdün Hikâyeciliğine Etki Eden Edebi Akımlar". *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/2 (2019), 247-297.
- Ubeydullah, Muhammed. *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Filistin ve'l-Ürdün*. Ürdün: Vizâretu's-Sekâfe, 2001.
- Yâğî, Hâşim Abdulvahhâb. *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Filistin ve'l-Ürdün: 1850-1965*. Beyrut: Müessesetu'l-'Arabiyye, 1981.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17, 479-485. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Yıldız, Musa. "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü Muhammed Teymûr'un Fi'l-Kitâr'ı". *Nüşa Dergisi* 4 (2006), 45-46.
- Arap Dili ve Edebiyatı. "En İyi 100 Arap Romanı". Erişim 03 Aralık 2020. <https://arapdiliveedebiyati.wordpress.com/2008/10/19/en-iyi-100-arap-romani/>
- Culture. "İlyâs Ferkûh-فركوح إلیاس". Erişim 03 Aralık 2020. <https://www.culture.gov.jo/node/24890>
- Alaraby. "Rehîlu İlyâs Ferkûh-رحیل إلیاس فركوح حياة من الكتابة والترجمة والنشر". Erişim 03 Aralık 2020. <https://www.alaraby.co.uk/رحیل-إلیاس-فركوح-حياة-من-الكتابة-والترجمة-والنشر>

İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Değerlendirme

Rahim Ay

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (ROR ID: 05ryemn72)

İslami İlimler Fakültesi

Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences

rahimay@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7267-5205

The Theological Legitimacy Problem of Israel's Establishment: An Investigation in the Context of the 1967 Six-Day War

Abstract

It is common for states to find theological causes for their own institutions, especially in the pre-modern period. However, in modern times, religious-based political powers establish a relationship between the establishment of the state and theological foundations and goals. One of the main pillars of theological causes is the expectation and belief in Christ. In this context, the belief of the expectation of Christ in the Jewish faith and the establishment of a Jewish state in the land promised by God is an important ideal. Political Zionism, which Teodor Herzl started with the Bazzel conference in 1897, is essentially an unreligious, racist and secular movement. Since the State of Israel was not established by God, it caused deep debates among the Jews.

The aim of this article is to clarify the problem of theo-political legitimacy of Israel's establishment as a state. Established in 1948 with unreligious and secular claims, Israel has sought to legitimize its establishment theologically since the day it was founded. The Six-Day War, which took place in 1967, was interpreted by the Zionists as a theological confirmation of Israel's foundation. In the 1950s, it clear that the Prime Minister of the Israeli Government, David Ben-Gurion, played a leading role in this interpretation as a political actor. Biblical narratives served as structure, tool, and discourse to Ben Gurion's everyday theo-political rhetoric. It is evident that the Nationalist Religious Party/Movement has managed to adopt the settlement policy in the occupied territories to a large extent, to other Israeli Jews who share neither their political stance nor their beliefs. According to them, this victory reinforced the sense of belonging of most Jews in the world, revived the optimism and hope of the Israeli people, and this was seen as a divine and miraculous intervention, a sign of approval of the Zionist enterprise. Henceforth, neither religious Jews nor non-religious secular Jews could ignore the sign of affirmation of this return "to the land of the first prophets."

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rahim Ay).

Geliş/Received: 08 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 19 Mart/March 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atf/Cite as: Rahim Ay, "İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Değerlendirme = The Theological Legitimacy Problem of Israel's Establishment: An Investigation in the Context of the 1967 Six-Day War", Eskiyei 43 (Mart/March 2021), 351-370. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.856848>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The major changes brought about by the 1967 Six-Day War had profound religious-political repercussions on both clergy who saw the Jewish state transform into a Jewish state, and non-clerics traditionally linked to the secular definition of the state. The result of this was the demise of the Jewish state and the Jewish land duality. The change between the situation before the Six-Day War and the situation after it is also considered the clearest proof of this. The State of Israel is no longer seen as a gift for the Jews, but as God's revenge on non-Jewish nations. This situation, which can be seen as a theological-political project of modernity in essence, means nothing more than camouflaging the political ambitions of theo-political actors under the guise of theology and aiming to gain the support of large Jewish masses for their purposes. With the Six-Day War in 1967, political Zionism began to assume a religious identity and the State of Israel began to gain general acceptance in the Jewish community, with the exception of some Orthodox Jews. As the State of Israel, which was founded by the Jews and therefore does not have religious legitimacy, was successful in the Arab-Israeli wars, it gained widespread support and approval, considering that it was God's approval of the State of Israel. This was accepted as the purpose of God, and the thought that "we could not beat the Arabs if God did not support it" prevailed.

The results of the 1967 Six-Day War gave a significant amount of legitimacy they sought. However, not all Jews agree. Besides the theo-political meaning of seeing the 1967 Six-Day War as "a divine miracle and a theological confirmation of Israel's establishment" from the Zionist perspective, there are also those who see the same event as a "devilish plan" from the anti-Zionist perspective. According to those of this view, the Six-Day War is a devilish plan carefully prepared to lure Israel into a trap. According to this understanding, what needs to be done is to wait patiently by fulfilling the requirements of Judaism. Divine affirmation does not happen with wars fought for Zionist purposes. According to this understanding, what needs to be done is to wait patiently by fulfilling the requirements of Judaism. The theological discussions of Israel's foundation are not over. On the one hand, there is the Messiah expectation of traditional Judaism, and on the other hand, a situation in which Christ is instrumentalized by the Zionists for theo-political purposes.

Keywords

History of Religions, Israel, Political Theology, Theological Legitimacy, Zionism, Six-Day War

İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Değerlendirme

Öz

Devletlerin kendi kuruluşlarına teolojik nedenler bulmaları özellikle modernlik öncesi dönemde yaygın bir durumdur. Ancak modern dönemlerde de dinsel temelli politik iktidarlar devletin kuruluşu ile teolojik temeller ve amaçlar arasında bir ilişki kurarlar. Teolojik nedenler arasında önemli dayanak noktalarından biri Mesih beklentisi ve inancıdır. Bu bağlamda Yahudi inancında Mesih beklentisi inancı ve Tanrı eliyle vaat edilen topraklarda bir Yahudi devletin kurulması önemli bir idealdir. Teodor Herzl'in 1897'de Bazzel konferansı ile başlattığı siyasal Siyonizm, özü itibarıyla laik, ırkçı, seküler bir harekettir. İsrail Devleti Tanrı eliyle kurulmadığı için Yahudiler arasında derin tartışmalara sebep olmuştur.

Bu makalede İsrail'in bir devlet olarak kuruluşunun teo-politik meşruiyet sorunu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. 1948 yılında laik ve seküler iddialarla kurulan İsrail, kurulduğu günden bu yana kuruluşunu teolojik olarak meşrulaştırmak istemiştir. 1967 yılında gerçekleşen Altı Gün Savaşları Siyonistler tarafından İsrail'in kuruluşunun teolojik tasdiki olarak yorumlanmıştır. 1950'li yıllarda İsrail Hükümetinin Başbakanı David Ben-Gurion'un bu yorumda politik aktör anlamında öncü rolü oynadığı görülmektedir. Kitabı Mukaddes anlatıları, Ben Gurion'un gündelik teo-politik retoriğine yapı, araç ve söylem olarak hizmet etmiştir. Ulusal Dinî Parti/*Hareket* 1967'den beri işgal edilen

topraklardaki yerleşim politikasını, kendilerinin ne politik duruşunu ne de inançlarını paylaşan diğer İsraili Yahudilere büyük oranda benimsetebilmeyi başardığı görülmektedir. Onlara göre bu zafer dünyadaki çoğu Yahudi'nin İsrail'e aidiyet hissini pekiştirmiş, İsrail halkının iyimserliğini ve umudu yeniden canlandırmış ve bu durum ilahi ve mucizevi bir müdahale, Siyonist girişimin onaylanma nişanesi olarak görülmüştür. Bundan böyle ne dindar Yahudiler ne de dindar olmayan laik-seküler Yahudiler "ilk peygamberlerin toprağına" bu dönüşün onaylanma nişanesini görmezlikten gelebilirdi.

1967 Altı Gün Savaşları'nın meydana getirdiği büyük değişiklikler, gerek *Yahudilerin* devletinin bir *Yahudi* devletine dönüştüğünü gören din adamları, gerekse geleneksel olarak devletin laik tanımına bağlanmış bulunan din adamı olmayanlar üzerinde derin dinsel-siyasal yankılar yapmıştır. Bunun sonucu da Yahudi devleti ile Yahudi toprağı ikiliğinin ortadan kalkması olmuştur. Altı Gün Savaşları'ndan önceki durum ile sonraki durum arasındaki değişim de bunun en açık kanıtı sayılmıştır. Artık İsrail Devleti Yahudiler için bir ihsan değil, esasında Tanrı'nın Yahudi olmayan uluslardan intikamı olarak görülmeye başlanmıştır. Özünde modernitenin teolojik-politik bir projesi olarak görülebilecek bu durum, teo-politik aktörlerin politik ihtiraslarını teoloji kılıfıyla kamufle edip, amaçları için geniş Yahudi kitlelerinin desteğini almayı hedeflemekten başka bir anlama gelmemektedir.

1967'deki Altı Gün Savaşlarıyla birlikte siyasal Siyonizm dinî bir hüviyete bürünmeye ve İsrail Devleti bazı Ortodoks Yahudiler hariç Yahudi toplumunda genel kabul görmeye başlamıştır. Zira özü itibarıyla Tanrı'nın eliyle kurulması gerekirken Yahudiler tarafından kurulmuş olan ve bundan dolayı dinî meşruiyet taşımayan İsrail Devleti, Arap-İsrail savaşlarında başarılı olmuş, bundan çıkarılan neticeyle Tanrı'nın İsrail Devletine onayı olduğu düşünülerek yaygın destek ve onay kazanmıştır. Bu, Tanrı'nın maksadı olarak kabul edilmiş, "Tanrı desteklemeseydi biz Arapları yenemezdik" düşüncesi hâkim olmuştur.

1967 Altı Gün Savaşları'nın sonuçları, aradıkları meşruiyeti önemli oranda vermiştir. Ancak bütün Yahudiler aynı fikirde değildir. 1967 Altı Gün Savaşları'nı Siyonist perspektiften "ilahi bir mucize ve İsrail'in kuruluşunun teolojik tasdiki olarak" gören teo-politik anlamının yanı sıra aynı olayı anti-Siyonist perspektiften "şeytani bir plan" olarak görenler de vardır. Bu görüşte olanlara göre Altı Gün Savaşları, İsrail'i tuzağa düşürmek için itinayla hazırlanmış şeytani bir plandır. Bu anlayışa göre yapılması gereken Yahudiliğin gereklerini yerine getirerek sabırla beklemektir. İlahi tasdik Siyonist amaçlar için gerçekleştirilen savaşlarla olmaz. Bu anlayışa göre yapılması gereken Yahudiliğin gereklerini yerine getirerek sabırla beklemektir. İsrail'in kuruluşunun teolojik tartışmaları bitmiş değildir. Bir yandan geleneksel Yahudiliğin Mesih beklentisi, diğer yandan Siyonistler tarafından Mesih'in teo-politik amaçlarla araçsallaştırıldığı bir durum söz konudur.

Anahtar Kavramlar

Dinler Tarihi, İsrail, Politik Teoloji, Teolojik Meşruiyet, Siyonizm, Altı Gün Savaşları

Giriş

"Seküler", "çoğulcu ve çok kültürlü", "sosyalist Siyonizm değerlerine bağlı", "barışçıl" ve "demokratik cumhuriyet" değerlerine dayalı bir kuruluş felsefesine sahip olduğu söylenen İsrail, aynı zamanda "dindar Siyonizm değerlerine bağlı", "Yahudi Devleti", "muhafazakâr", "tek millet ve tek kültür", "güvenlikçi", "savaşçı", "tavizsiz" "bölgesel güç", "nükleer güç" nitelikleriyle de tanımlanagelmıştır. İsrail'in birbirinden farklı iki devlet görünümüne sahip olması¹, üzerinde durmayı gerektiren önemli bir problemidir. Bu

¹ Haydar Oruç, "Sekülerlikten Radikalleşmeye: İsrail'in Kurucu Felsefesinde Konstruktivist Dönüşüm", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 4/1 (2017), 158; A. R. Taylor, *İsrail'in Doğuşu*, Çev. Dilek Akari (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992).

problemin anlaşılması bakımından Altı Gün Savaşları olarak adlandırılan olayın teo-politik bir perspektiften çözümlenmesi önemli görünmektedir. Arap komşuları tarafından abluka altına alınan İsrail, 1967'de gerçekleşen Altı Gün Savaşlarında büyük bir askeri zafer kazanmıştır. Bunun sonucunda İsrail, Orta Doğu'nun yeni askeri süper gücü konumuna gelmiştir. Savaş, Suriye kontrolündeki Golan Tepeleri, Ürdün kontrolündeki Doğu Kudüs ve Mısır kontrolündeki Gazze ile Sina Yarımadası'nın İsrail'in eline geçmesiyle sonuçlanmıştır.² İsrail, Altı Gün Savaşları'nda, Eskiçağ İsrail'inin merkezi olarak kabul edilen Kudüs'ün Doğu Yakasını işgal eder. Bu olaydan sonra İsrail toplumu zafer kazanmış gibi görünse de aslında teolojik bir krizin de içine düşer. Siyonizm artık İsrail'in toprakları işgalinin yarattığı sorunlara çözüm üretmediği gibi teolojik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Yahudiler içinde Siyonistlere muhalefet eden bir zümre bu olaydan sonra görüşlerini daha yüksek sesle dile getirmeye başlamıştır.

Siyonistler ile muhalifleri arasında cereyan eden en önemli teolojik tartışmalardan biri, Yahudilerin İsrail topraklarına Mesih gelmeden önce dönüp dönemeyeceği hususudur. Siyonizm, geleneksel Yahudilikte benimsenen Mesih ve kurtuluş inançlarını kabul etmez. Yahudilerin, kendi kaderlerini bizzat çizmelerini, Tanrı'nın, Mesih'in ya da diğer ulusların desteğini aramadan yurtlarına dönmelerini, bir devlet kurarak uluslararası camiaya eşit şartlarda katılmalarını hedef olarak gösterir.³ Ancak Ortodoks Yahudilerin çoğunluğuna göre bu hedef, özü itibarıyla Tanrı'dan ümidi kesmek ve O'na bir nevi başkaldırmaktır. Bununla birlikte Siyonistlerin bu yaklaşımı, Ortodoks muhitlerde önemli bir ikilem meydana getirmiştir: İlahi kurtuluş süreci beklenecek mi, yoksa kurtuluş için gayret gösterilecek mi?⁴ Siyonistler ile muhalifleri arasındaki bu tartışma İsrail'in kuruluşundan sonraki kritik anlarda tekrar gündeme gelecek ve aralarında daha büyük ve köklü ayrılıklara sebep olacaktır.

Siyonistlerden farklı olarak geleneksel Yahudi inancına göre, Yahudi tarih teolojisi, sürgün (galut) ve kurtuluş (geula) fikrine bağlıdır. Örneğin, Neturei Karta'ya göre Yahudiler, şu anda büyük bir sürgündedir. Yahudiler, Mabed'in yıkılması ve sürgün cezasına, işledikleri günahlar sebebiyle maruz kalmışlardır. Ancak ilahi bir müdahale sayesinde sürgün sona erecek ve kurtuluş gerçekleşecektir. İlahi müdahale de Yahudilerin kendilerinden olmayanlara savaş açmaları ile değil, Davud'un soyundan gelen bir Mesih'in sürgündeki Yahudileri Filistin'e götürmesiyle olacaktır. Mesih, Yahudi halkının kurtuluşu için ilahi bir araçtır. Onun önderliğinde Yahudiler özgürlüğüne kavuşacak, İsrail toprakları geri alınacak ve Mabed üçüncü defa inşa edilecektir. İsrail Rönesansı tüm insanlığın kurtuluşunu sağlayacak, dünya

² Abdullah Torun, "Altı Gün Savaşı: Sebepleri ve Sonuçları Açısından Ortadoğu'da Bir Dönüm Noktası", *Akademik Ortadoğu Dergisi*, 6/1 (2011), 109-127; Stephen J. Roth, Ed. *The Impact of the Six-Day War* (New York: NY: St. Martin's Press, 1988).

³ Yahudilerde Mesih inancı için bk. Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movement* (North Carolina: University of North Carolina Press, 1982); Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trans. Michael Swirsky & Jonathan Chipman (Illinois: University of Chicago Press, 1996); Martin Kavka, *Jewish Messianism and the history of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Sami Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü* (Konya: Yediveren Kitap, 2002); Rabbi Glickman, Elaine Rose, *The Messiah and The Jews-Three Thousand Years of Tradition, Belief and Hope* (Woodstock, Vermont: Jewish Lights Pub. 2013).

⁴ Ali Osman Kurt, *Fundamentalist Yahudiler* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016), 321-322.

evrensel barış ve adalet dönemine girecektir.⁵ Bunun için Yahudilerin sabırla beklemeleri ve inançlarının gereklerini yerine getirmeleri yeterlidir. Savaşlar, söz konusu ilahi iradeye başkaldırı anlamına gelir ve bu da Mesih'in gelişini geciktirir.

Bu inanişaya rağmen 1948 yılında İsrail'in kurulması, geleneksel Yahudilerin 'İsrail cemaati' ile Siyonistlerin 'kendini İsrail olarak adlandıran rejim' arasındaki uçurumu derinleştirmiş ve ayrılıkçı protestoların yoğunlaşmasına neden olmuştur. Kutsal Topraklarda yaşayan ancak kendilerini hâlâ sürgünde kabul eden dindar Yahudiler, Siyonistlerin dinî kurumlara karşı olumsuz tavrından ve Yahudiliği yeniden tanımlamalarından rahatsız olmuşlardır. Bu çerçevede Birleşmiş Milletlere bildiri sunan Rabbi Arnrnram Blau ve Rabbi Aaron Katzenellenbogen, Siyonistlerin kontrolünde bir Yahudi devletinin kurulmasına aslen karşı olduklarını duyurmuşlar ve Siyonistlerin dinî kurumları yok etme çabaları karşısında Birleşmiş Milletlerden yardım talep etmişlerdir.⁶ 1967 Altı Gün Savaşları'nın neticesi olarak topraklarını oldukça genişleten Siyonistlerin zaferi, bir taraftan bazı Ortodoksların Siyonizm'e karşı tutumlarını daha da yumuşatmalarına sebep olurken, diğer taraftan Haredilerin tutumlarını daha da sertleştirmiştir. Bazı Yahudiler için kutsal bir zafer olarak algılanan bu savaş, Harediler tarafından tam bir utanç olarak görülmüştür.⁷ İki grup arasındaki bu tartışma politik sonuçlarını ihmal etmemekle birlikte aslında aralarında teolojik bir sorun olduğunu da göstermektedir. Zira Haredilere göre Rab dilemedikçe ve zamanı gelmedikçe insanlar tarafından bu gibi müdahaleleri hoş görmezdi. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki, Babil Talmudu'nun Üç Yemin başlığı altında nakledilen hikâyeye göre, Babil Esareti esnasında oradan ayrılıp İsrail Toprakları'na geri dönmek isteyen Haham Rav Zeira'ya, bunu yapması Tanrı'nın İsrail Halkı'na (Sürgündeki Yahudilere) verdiği Üç Yemin akdi karşılığı yasaklanmıştı: (i) İsrail Halkı (Kudüs'ün) surlar(ın)a saldırmayacak, yani İsrail Toprakları'na zor kullanarak dönmeyecek. (ii) İsrail Halkı sürgünde olduğu ülkenin milletine isyan etmeyecek. (iii) İlk iki sözün karşılığı olarak İsrail Halkının sürgünde olduğu topraklardaki milletler onları fazla ezmeyecektir.⁸ Babil Talmud'unun Üç Yemin başlığı altında zikredilenlere bakıldığında konunun Yahudiler arasında teo-politik bir mesele olarak öteden beri tartışıldığı görülmektedir.

Geleneksel Yahudi inancında söz konusu Mesih beklentisi ve inancı gereği, Tanrı eliyle vaat edilen topraklarda bir Yahudi devletinin kurulması önemli bir ideal olmakla beraber bunun gerçekleşme biçimi önemli tartışmalara neden olmuştur. Teodor Herzl'in 1897'de Bazzel Konferansıyla başlattığı Siyonizmin özü itibarıyla laik, ulusalçı, seküler bir hareket olması ile İsrail'in kuruluşunun teolojik meşruiyet taşıması gerektiği düşüncesi arasında bir çelişki söz konusudur. İsrail Devleti Tanrı eliyle kurulmadığı için Yahudiler arasında derin tartışmalara sebep olması kaçınılmazdır. Ancak 1967'deki Altı Gün Savaşları'yla birlikte bu tartışmalar siyasal Siyonizmin dinî bir hüviyete bürünmesine neden

⁵ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 321; ayrıca bkz. Roger Garaudy, *İsrail Mitler ve Terör*, Çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996); Roger Garaudy, *İsrail Sorunu Siyasi Siyonizm*, Çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları, 2017).

⁶ Bk. Chaim Miller, *Turning Judaism Outward: A Biography of the Rabbi Menachem Mendel Schneerson The Seventh Lubavitcher Rebbe* (Brooklyn: Kol Menachem, 2014).

⁷ Seda Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler* (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 105.

⁸ Babil Talmudu, Naşim (Kadınlar) bölümünün Ketubot (Evlilik Akitleri) alt bölümünde

olmuş, İsrail'in kuruluşunun teolojik meşruiyeti, bazı Ortodoks Yahudileri dışında bırakırsak, Yahudi toplumunda büyük oranda kabul görmeye başlamıştır. Zira özü itibarıyla Tanrı'nın eliyle kurulması gerekirken Yahudiler tarafından kurulmuş olan ve bundan dolayı dinî meşruiyet taşımayan İsrail Devleti, Arap-İsrail savaşlarında başarılı olmuştur. Ortada kazanılmış bir zaferin olması, Tanrı'nın İsrail Devletine onay verdiği şeklinde propandasası yapılmıştır. Hatta bu zafer bizzat Tanrı'nın muradı ve maksadı sayılmıştır. Çünkü Tanrı desteklemeseydi Yahudilerin Arapları yenmesinin mümkün olmadığına inanılmıştır. Bu bağlamda makalede İsrail'in kuruluşunun teolojik meşruiyet sorunu Altı Gün Savaşları bağlamında soruşturulacaktır. Yahudi gelenekteki evrenin altı günde yaratıldığı inancı ile Altı Gün Savaşları arasındaki ilişki incelenecek, çeşitli Yahudi grupları arasında söz konusu savaşla ilgili tartışmalar ele alınacaktır. Yahudilikteki altı gün ve Altı Gün Savaşları ile ilgili olarak hemen belirtmek gerekirse, aslında ne Tora'da ne de modern İbranicede altı günün adı bulunmaktadır. Sadece yedinci günün (Şabat) adı vardır. Şabat'ın düzenli olarak dindarlığın ve dinlenmenin bir günü olması geleneksel Yahudiliğin olmazsa olmaz türünden bir teamüliydü.⁹ Hatta uymayanlar tekfir edilip cemaatten dışlanıyordu. Tanrı her şeyi insanın hizmetine uygun olarak değiştirebilmekte, kudretiyle altı gün dünya üzerinde kanunların uygulanmasına müsaade etmekte, yedinci gün yasaklamakta, bu yolla dünya üzerindeki otorite ve sahipliğin doğruluğunu göstermektedir.¹⁰ Cuma günü hava kararınca başlayan ve cumartesi güneş batıncaya kadar süren Şabat, On Emir'de de geçen tek Yahudi tatildir.¹¹ Tevrat'ta da konuyla ilgili olarak "*Sebt gününü takdis etmek için onu hatırımda tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın; fakat yedinci gün Allah'ın Rabbe sebttir; sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariye ve hayvanların ve kapılarında olan garibin, hiçbir iş yapmayacaksın; çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti; bunun için Rab sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti.*"¹² ifadeleri geçmektedir. Kaldı ki bunlar da On Emir kapsamındadır.

1. 1967 Altı Gün Savaşlarının Siyonist Perspektiften 'İlahi Bir Mucize Olarak' Teo-Politik Anlamı

Altı Gün Savaşlarının teo-politik anlamını soruşturmanın en önemli yollarından birisi dönemin politik figürlerinin dinsel arka planlarını bilmekten geçmektedir. Bu bağlamda İsrail hükümetine 1950'li yıllarda başbakanlık yapan David Ben-Gurion'a yakından bakmak gerekir. Ben-Gurion yalnızca konutunda düzenli olarak Kitabı Mukaddes toplanmaları yapan, Yahudi Kutsal Metninin İbranicesinin sadık bir okuru değildi, bunun yanında onu zekice, uzman bir teo-politik strateji uzmanı gibi yorumlamayı ve kullanmayı da bilen ve amaçlayan bir liderdi. Ömrünü bu davaya adanmış entelektüel bir politikacı olan Ben Gurion, ayrıca kişisel bir Kutsal Kitap yorumu yapmaya da teşebbüs etti. Mesela tek Tanrı'ya inanan İbranilerin İbrahim geldiğinde zaten uzun zamandır Kenan bölgesinde

⁹ Hadi Tezokur, *Yahudilik I* (Ankara: Akademisyen Yayınları, 2020), 105.

¹⁰ Tezokur, *Yahudilik I*, 106.

¹¹ Tezokur, *Yahudilik I*, 122.

¹² Çıkış, Bap: 20;8, Tesniye Bap: 5; 12-15.

olduklarını, dolayısıyla milletin atasının onların ülkesine hicret etmiş olduğunu ileri sürdü.¹³ Kutsal Kitabın laik ve milli bir kitap olabileceğini, tarihin kolektif dağarcığını oluşturabileceğini, yüz binlerce yeni göçmene bütünlük bir millet olma ve genç kuşakları kendi topraklarına bağlama çağrısında bulunabileceğini görece erken kavramış ve sonrasında uygulamaya çalışmıştı. Kutsal Kitap'ta anlatılanlar Ben Gurion'un gündelik teo-politik retoriğine yapı, araç ve söylem olarak hizmet etti. O, Musa veya Yeşu ile derinden özdeşleşiyor ve genel manada tutarlı görünüyordu. Fransız Devrimi liderleri nasıl kendilerinin Antikçağ'daki Roma senatörlerinin rollerini yerine getirdiğinden emin olmuşlarsa aynı şekilde Ben-Gurion ve diğer Siyonist liderler, üst düzey askerler ve "devlet entelektüelleri" de Kitabı Mukaddes'in vaat edilmiş topraklarını yeniden fethettiklerini ve Davud'un krallığı modelinde bir devlet kurduklarını düşünüyorlardı. Modern tarihin olayları onların zihninde yalnızca geçmişin paradigmatik olayları temelinde anlam kazanıyordu.¹⁴

Ben-Gurion'un tarihsel muhayyilesinde yeni İsrail Devleti, Üçüncü Mabed'in krallığıydı. Örneğin İsrail ordusu 1956 Savaşı'nda Sina'yı fethedip Şarm el-Şeyh'e vardığında, Ben-Gurion muzaffer askerlere Mesihçi-tarihsel bir coşkuyla şöyle hitap etmişti: "İsrail'in bütün ordularının uçsuz bucaksız ortak atılımı içinde [...] Musa'nın ve İsrailoğullarının kadim ezgisini yeniden terennüm edebiliriz. Üç bin yıl önce Eilat'ı ilk İsrail limanı yapmış olan Kral Süleyman'la yeniden bağ kurdunuz siz. [...] Bin dört yüz yıl önce bağımsız bir İbrani devletini oluşturan, Tiran lakaplı Yotvata yeniden İsrail'in üçüncü krallığının parçası olacaktır."¹⁵ Aslında bir siyasi liderin tarih yazımına bu kadar vakit ayırması ve teolojik tartışmalara aktif bir şekilde katılması, Benjamin Disraeli istisna olmak kaydıyla modern tarihte pek görülmeyen bir durumdur. Bununla Kutsal Kitabın "mit-tarihi"nin Siyonist ideolojinin teşekkülündeki önemini kanıtlamak istiyor olabilir.¹⁶

Ben-Gurion'un İsrail'in kuruluşundaki teo-politik rolünün en iyi yansıması, meşruiyetini titizlikle Yahudiliğe dayandıran Ulusalçı Dinî Parti/*Hareket* (*National Religious Party=NRP*), yaygın bilinen adıyla Mafdal idi. Bu parti 1967'den beri işgal edilen topraklardaki yerleşim politikasını, kendilerinin ne politik duruşunu ne de inançlarını paylaşan diğer İsraili Yahudilere büyük oranda benimsetebilmeyi başarmıştı.¹⁷ Bu başarının arkasında İsrail'in Altı Gün Savaşları'ndaki çarpıcı zaferi önemli bir rol oynamaktaydı. Zira bu zafer dünyadaki çoğu Yahudi'nin İsrail'e aidiyet hissini pekiştirmiş, İsrail halkının iyimserliğini ve umudunu yeniden canlandırmış ve bu durumu ilahi ve mucizevi bir müdahale, Siyonist girişimin *onaylanma nişanesi* olarak gören Ulusalçı refleksi yüksek dindarları da son derece heyecanlandırmıştı. Bunun yanında savaşın arifesinde İsrail liderlerince dilendirilen ve Yahudi dünyasının neredeyse bütün desteğini alarak Batı'da güçlü sempati

¹³ Şlamo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi? (Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme)*, Çev. Işık Ergüden (İstanbul: Doğan Kitap, 2011), 141.

¹⁴ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 139.

¹⁵ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 140.

¹⁶ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 140.

¹⁷ Yakov M. Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, Çev. Şahika Tokel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 35.

uyandıran tehlike imgesinin ve duygusunun aslında son derece bilinçli ve planlı bir manipülasyon olduğu ortaya çıkacaktı.¹⁸ Çünkü Altı Gün Savaşları'na kadar yok edilme korkularını ustaca bütün dünyaya ve özellikle Batı dünyasına yansıtan İsrail, savaştan sonra eskisinden çok daha fazla büyümüştü. Bu zafer ve ardından gelen büyüme ve genişleme de ilahi bir mucize olarak yorumlanmaktaydı. Açık bir zafere şüpheyle yaklaşanlara ise şöyle hitap edilmekteydi: “Siyonistlerin Tiran Boğazı'nı[n kapanmasını] bahane ederek ayaklanıp, yeryüzünü etüf edip savaş ilan ettiği [1967'deki] o altı günün karanlığını kim unutabilir... Ve sonunda, şanlı Tapınağımızın mahalline ulaşarak Araplardan tüm Eretz İsrail'i aldılar. Ve bu durum giderek artan bir kafa karışıklığına ve belirsizliğe neden oldu. Fetihden sonraki ilk hafta bilginler bildiklerini unuttular; başarı silsilesi ve [görünüşteleri] mucizelerle birlikte [kendi] körlük[leri], [Altın] Buzağı etrafında dans etmelerine yol açtı. Kusursuzca dindar olan Yahudiler felakete dik dik baktılar ve onunla başa çıkamadılar.”¹⁹

Ben-Gurion ve Ulusalçı Dinî Parti'nin yanı sıra Moşe Dayan'ın *Kitabı Mukaddes'le Birlikte Yaşamak* kitabı kolonileştirici bir topluluğun siyasi hedefleriyle mükemmel bir ahenk içinde uydurulmuş milli bir hayalin telkin edilme şekline örnek olarak gösterilebilir.²⁰ Kiptapta, Eski Savunma Bakanı ve Genelkurmay Başkanı yanında ayrıca Yahudi kavminin öncü ataları olarak kabul edilen İbrahim, İshak ve Yakub'un başından geçenler kendi dillerinden anlatılmaya çalışılır.²¹ Ayrıca Mısır'dan Çıkış ve Sina Çölü'nde yürüme hikâyesi, 1956 tarihindeki modern savaşa benzetilir. Kenan ülkesinin fethi, uygulandırıci şekilde tasvir edildikten sonra 1948 Çatışması ve 1967 yılında Batı Şeria'nın ele geçirilişi aynı doğrallıkla anlatılır. İsrail'in Arap ülkelerine karşı yaptığı tüm seferler, küçük Davud'un dev Goliath (Calut) üzerindeki zaferini temsil eder.²² Moşe Dayan'ın, “Bizler Tevrat'a sahipsek, bizler kendimizi Tevrat'ın halkı olarak görüyorsak, Tevrat'ta vaat edilen bütün topraklara sahip olmak zorundayız.”²³ ifadesi, 1967'deki Altı Gün Savaşları'nın teolojik dayanaklarını ifşa etmesi bakımından önemlidir.

Öte yandan 1967 Savaşı, İsrail'de yapılan arkeolojik araştırmalara yeni perspektifler aralamıştır. İsraili araştırmacılar, kazılarını o vakte kadar Yeşil Hat'tın sınırları içinde yapmışlardı.²⁴ Batı Şeria'nın alınması, onlara, Kutsal Kitap'ta belirtilen Yahudiye ve elbette Kudüs bölgesinin içinde yeni sahalar ve iskâna açılmış yeni dağlar sağladı.²⁵ Bu durum teo-politiğin yanında arkeoloji yoluyla bilimsel verilerin de yeniden yorumlanmasını sağlamıştır. Hakikaten İsrail topraklarındaki birçok antik mekânda yapılan kazıların ardından zaten ortaya çıkmış olan birtakım kaygıları doğrulayıcı daha çok kalıntıya, Kudüs

¹⁸ Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 187.

¹⁹ Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 187-188.

²⁰ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 144.

²¹ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 144.

²² Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 144-145.

²³ Moşe Dayan, *Jerusalem Post* (10 Ağustos 1967)'den akt. Hikmet Erdoğan, *Büyük İsrail Stratejisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2004), 66.

²⁴ Bu arada belirtmek gerekir ki Yeşil Hat, İsrail'in 1948 yılında kurulmasıyla ortaya çıkmış 1948 sonrasındaki ateşkes sınırlarını ifade etmek için kullanılmıştır.

²⁵ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 148.

yakınlarındaki Menaşe ve Efraim dağları ile Yahudiye dağlarında ulaşıldı. 1948-1967 yıllarında ulusal bir ideolojik bağlanmaya körü körüne hizmet eden bir aygıt konumundaki Kitabı Mukaddes dönemi arkeolojisi, tereddüt ve rahatsızlık sinyalleri vermeye başlıyordu. İlk keşiflerin daha geniş bir kitleye açıklanması ve otoriter araştırma konsensüsünden vazgeçme ancak yaklaşık yirmi yıl sonra mümkün oldu. Bunun gerçekleşebilmesi hem geçmişle ilgili araştırma metotlarında hem de İsrail ulusal atmosferinde bazı gelişmelerin ortaya çıkmasına bağlıydı.²⁶ Bu gelişmelerin en önemlisi ise İsrail Toprağının tarihsel sahipliği mitiydi.

“İsrail Toprağı”nın (*Eretz Yisrael*) tarihsel sahipliği miti, ilk Siyonist öncüleri fedakâr olmaya zorladı ve devletin kurulması için gerekli toprak temeline *ipso facto [filen]* sahip çıkmaya imkân veren bu mit, onları kuruluşunun üzerinden on dokuz yıl geçtikten sonra zorla kolonyal bir batağa yöneltti. İlk Siyonist Yahudiler hâlâ bu bataktan çıkmanın güçlüklerini tartışmaktadırlar. 1967 Altı Gün Savaşları ile birlikte, ulusal ideolojinin laik veya dindar birçok taraftarı, işgal edilen yeni toprakları “ata toprakları”nın merkezi olarak gördüler. Mitolojik düzlemde tamamen haklı gibi görünmekteydiler: İbrahim, Davud ve Süleyman’a atfedilen hayali mekân ne Tel-Aviv, ne kıyı düzlükleri, ne Celile idi; burası El-Halil, Kudüs ve Yahudiye tepeleriydi.²⁷ Bu söylemi anlamak için 1967 öncesi İsrail’deki siyasal söyleme yakından bakmak yararlı olabilir.

1967 öncesi siyasal söylemi İsrail Devleti (Medinat Yisrael) üzerinde odaklanıyordu. 1967 sonrası söylem ise, İsrail Toprağı (Eretz Yisrael) üzerinde somutlaşıyor.²⁸ Dikkat edilirse birincisi politik bir kavram ve söylemdir, ikincisi, ulusal ve teolojik bir kavram ve söylemdir. Bu anlayışa göre, İsrail Devleti ile İsrail Toprağı diye iki ayrı olgudan söz edilebilir. Bu değişim politik imgeler temelinde kurulmuş müşterek bir kimlikten, geleneksel ve teolojik imgeler üzerine inşa edilmiş bir başkasına geçişin de en bariz yansımasıdır.²⁹ Bununla birlikte İsrail’e yönelik dini motivasyonların her zaman canlı bir şekilde sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Teolojik alandan politik alana geçişte bir kopuştan ziyade bir süreklilikten bahsetmek daha doğru olur. Teo-politik kavramı bu sürekliliği açıklamak için anahtar kavramdır. 1967 Altı Gün Savaşları, İsrail denetim sisteminin ve ilahi İsrail toprağının sınırlarının örtüşmesini sağlamıştır.³⁰ Bundan böyle ne dindar Yahudiler ne de laik-seküler Yahudiler “ilk peygamberlerin toprağı”na bu dönüşü görmezlikten gelebilirlerdi. O zamana değin Yahudi yerleşimlerinin çoğu Sion’un çevresindeki topraklarda yani kıyı bölgelerinde ve Manda altındaki Filistin vadilerinde bulunuyordu. Kudüs’ün dışında, dağlık bölgeler ve dolayısıyla da Eski Ahit’te yeri olan Yehuda ve İsrail krallıklarının bulunduğu yerlere ulaşılammıştı. Yahudiler oralarda ne toprak satın alabilmişler ne de 1947/1948 savaşından önce koloniler yerleştirebilmişlerdi. Bu birinci savaş sırasında bile “tarihsel” İsrail toprağının kalbine ilişilmemişti. Bu yüzden 1967 Altı Gün

²⁶ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 148.

²⁷ Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 374.

²⁸ Jena C. Attias - Benbassa Esther, *Paylaşılammayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, Çev. Nihat Önel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 260.

²⁹ Attias - Esther, *Paylaşılammayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 260.

³⁰ Attias - Esther, *Paylaşılammayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 268.

Savaşları'nın meydana getirdiği büyük değişiklikler, gerek *Yahudilerin* kendilerine ait bir devlete kavuştuğunu gören din adamları, gerekse de geleneksel olarak devletin laik tanımına bağlanmış bulunan din adamı olmayanlar üzerinde derin dinsel-siyasal yankılar bırakmıştı.³¹ Bir anlamda özü itibarıyla Tanrı'nın eliyle kurulması gerekirken Yahudiler tarafından kurulmuş olan ve bundan dolayı dinî meşruiyet taşımayan İsrail Devleti, aradığı dinî meşruiyetini bulmuş gibiydi. Bu yeni durum dindar kolektivistlerin dualarına da yansıtılacaktı.

Dindar kolektivistleri temsil eden “Kibbutz Dati”, Bağımsızlık Günü için bir duayı seslendirdi: “Atalarımıza vaat ettiğin gibi, sınırlarımızı Fırat Nehri'nden Mısır Nehri'ne kadar genişlet. Kutsal ülke İsrail'in başkenti Kudüs'ü inşa et ve Solomon'un günlerinde olduğu gibi, Mabel'in orada yükselsin.”³² Bar-Ilan Üniversitesi Rektörü Dr. Harold Fisch da “Toprağın ait olduğu tek ulus Yahudi halkıdır.” “Yahudi inancının temeli olan bu gerçeği hiçbir demografik olay değiştiremez”³³ ifadesini kullanacaktı. Hatta “bir kadının iki kocalı olamayacağı gibi, bir toprağın da iki sahibi olamaz” benzetmesinde bulunacaktı. 1967 Altı Gün Savaşları'ndan sonra ortaya çıkan çok taraflı hareket, alınan bölgelerin iade edilmesinin sadece İsrail vatandaşlarını temsil eden İsrail Devletinin yetkisinde olmadığını, o toprakların bütün Yahudi âlemine ait olduğunu savunuyordu.³⁴ Yeni durumun ortaya çıkardığı inanişeye göre artık orası Yahudilerin veya İsrail Devletinin değil, bizzat “Yahudi toprağı” ve “Yahudilerin devleti”nindi. Görüleceği üzere Altı Gün Savaşları, İsrail'in teolojik meşruiyet sorununu önemli ölçüde çözmüş gibiydi.

Söz konusu teolojik meşruiyet sorunun çözümünün ne kadar önemli olduğunu ifade etmek bağlamında 1967 öncesi toplumsal durumdan da bahsetmek gerekir. Halkın büyük çoğunluğu, din adamlarından ve onların inançlarından nefret ettiği için İsrail'de dinî akımlar, laikliğin baskılarına maruz kalarak zorlu bir süreç geçirmişlerdi. Bu zorluklardan kurtulmak için “modern toplum”un değerleriyle uyumlu bir söylem geliştirmeye ve bunlar ile din arasındaki yakınlığı ortaya koymaya çalıştılar. Ancak 1967 Savaşı'ndan itibaren bu gayretler tümüyle başka bir biçimde şekillenmeye başladı. Altı Gün Savaşları ile yeni bir dinî söylem ortaya çıktı ve 1967 Savaşı'nın bir ilahi bir mucize olduğu iddia edildi. Bu savaşın sonucunda ortaya çıkan zafer, Tanrı'nın “seçkin ulus” a bir lütfu olarak değerlendirildi.³⁵ Bu yeni durum ayrıca “Mesihçi amaç” a da uygunluk arz ediyordu.

Amnon Rubinstein “Mesihçi amaç”ın Siyonizmi iki yönden sardığını ifade eder: Dinci Siyonizm ve Solcu Siyonizm. Her iki grubun 1967 Savaşı'ndan önceki dönemde sahip olduğu inanç, gerçekçi yaklaşımlar ve İsrail'in dünyadaki konumu hakkında uyanık olma düşüncesi ile irtibatlı olup bu olaylardan etkilenmiştir. Bundan dolayı vatanın varlığı, temellerinin güçlendirilmesi, çevresinde güvenlik kordonları oluşturma, tüm Siyonist liderler tarafından önemsenen belli başlı konulardı. Devletin kurulmasını müteakip ortaya

³¹ Attias - Esther, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 268-269.

³² Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, Çev. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2001), 623.

³³ Johnson, *Yahudi Tarihi*, 623.

³⁴ Johnson, *Yahudi Tarihi*, 623.

³⁵ Abdullah R. Şami, *Din Devleti İsrail: İsrail'de Dini Cemaat ve Partiler*, Çev. Reşad Abdullah Şami (İstanbul: İlke Yayınları, 2002), 9.

çıkan ve 1967 Savaşı'ndan sonra yoğun köklü değişimler, pragmatik ve pozitivist düşüncelerin gözden düşmesiyle birlikte İsrail toplumunda “Yeni Dinî Mesihçilik”, eski Ortodoksluğa dönüş ve pragmatist “egocu” nesil anlayışıyla hareket eden dindarların artması sonucu yükselişe geçti.³⁶ Zira 1967 Altı Gün Savaşları'ndan sonra Gazze ve Batı Şeria'nın İsrail tarafından işgal edilmesi, Siyonist olsun olmasın dinî partilerin³⁷ önemli bir kısmında söylem ve tavır değişikliğine yol açtı. Bu savaş, Siyonizmi destekleyen dinî çevreler tarafından bir mucize ve Mesihçi kurtuluşun başlayacağını gösteren Rabbanî bir işaret olarak kabul edildi. Çünkü Tanrı'nın yardımı ve iradesi olmaksızın Yahudilerin bunu gerçekleştirmeleri mümkün olamazdı. Bu savaşın kazanılmasını bizatihi Tanrı murat etmişti. Ancak ne var ki Siyonist olmayan dinî çevrelerde Hasidilerin lideri Haham Milofafetsh olarak tanınan Haham Shenyoursun, Siyonist varlık olarak İsrail Devletini, Tanrı'nın iradesine muhalefet eden azgın bir küfür devleti olarak gördüğü için kesinlikle bir kurtuluş işareti olamayacağını vurgulamıştır. Bunun yanında “İsrail toprakları”nın Yahudi hâkimiyeti altında olmasının birçok önemli dinî amaç taşıdığını, bu yüzden dinî yasalar gereği 1967 yılında işgal edilen toprakların hiçbir parçasının bırakılmaması çağrısında bulunmuştur.³⁸ 1967 sonrası teolojik meşruiyet sorunu büyük oranda çözülmüş gibi görünmesine rağmen esasında İsrail'in hâlâ teolojik olarak meşru olmadığı savunulmaktaydı. Sorunun altında İsrail toprakları ile İsrail Devleti arasındaki ilişkinin ne olduğu yatmaktaydı.

Siyonizme karşı olan bazı dinî kesimler, İsrail'in kutsal olmadığını düşündükleri halde “İsrail Devleti” ile “İsrail toprakları” arasında fark görmektedirler. İsrail Devleti, 1967 yılına kadar “İsrail toprakları”nın bir bölgesi üzerinde kurulmuş ve bu topraklara dinî geleneklerle hiçbir alakası olmayan yöneticiler atanmıştı. Fakat 1967 savaşından sonra iki kavram arasındaki fark pratikte ortadan kalkmaya başladı. Buna göre dinî anlam yüklü “İsrail toprakları” ile laik bir anlam taşıyan “İsrail Devleti” arasında bir uyum sağlanmaya çalışıldı. Bunun sonucunda teolojik meşruiyetin yarattığı kavram karmaşasının ortadan kalkması amaçlanmaktaydı.³⁹

Ulusal Dinî Parti ile 1967 yılından beri İsrail'in işgali altındaki topraklara yerleşen dindarlar grubu olan “Gush Emunim”in ideolojileri⁴⁰, Haredilerin⁴¹ ideolojisinden yeniliğe daha açıktır. Siyonistlerin önde gelen manevî otoritesi olan Rabbi Abraham Yitzhak Kook, bu ideolojiyi daha 1920'li yılların başlarında ortaya koymuş ve sonraki yıllarda geliştirmiştir. 1935 yılında öldükten sonra Ulusal Dinî Parti çevrelerinde kendisine “aziz” statüsü verilmiştir. Ulusal Dinî Parti liderleri tarafından onun varisi olan oğlu Rabbi Tzvi

³⁶ Şami, *Din Devleti İsrail*, 40.

³⁷ İsrail'de belli başlı Siyonist dini partileri şu şekilde sıralayabiliriz: Tora (Tevrat Büyüklüğü Heyeti), Miflaga Datit Leumit / Mafdal, Kah, Şas, Moledet, Tkuma, ha-Ihud ha-Leumi, Ahi, ha-Bayit ha-Yehudi, Eretz, Am fialeim, Otzma Yehudit.

³⁸ Şami, *Din Devleti İsrail*, 135-136; ayrıca bk. Mor Altshuler, *The Messianic Secret of Hasidism*, Genel Ed. David S. Katz, Danışman Ed. Stuart Cohen (Bar-İlan), Anthony T. Grafton (Princeton), Yosef Kaplan (Jerusalem), Fergus Millar (Oxford), (Koninklijke Brill, 2006).

³⁹ Şami, *Din Devleti İsrail*, 136.

⁴⁰ Gush Emunim, Ulusal Dinsel Parti (Mafdal)'in radikal kanadıdır.

⁴¹ Harediler ultra-Ortodoks Yahudiler olarak bilenen, kendilerini, diğer Yahudilere göre daha dindar ve otantik gören bir mezheptir.

Yehuda Kook'a da (Genç Kook) aynı şekilde "aziz" unvanı verilmiştir.⁴² Rabbi Genç Kook, Rabbi Shmaryahu Arieli 1967 savaşının metafizik bir dönüşüm olduğunu, İsrail fetihlerinin söz konusu toprakları şeytani güçlerin hâkimiyetinden ilahi olana dönüştürdüğünü açıklamaktadır. Bu durum, artık Mesih'in gelişinin yaklaştığını (messianic era) ispatlamaktadır.⁴³ Rabbi Genç Kook, Rabbi Shmaryahu Arieli'nin ifadesiyle "1967 Savaşı'ndaki fetihler, toprakları diğer tarafın, uğursuzluk, pislik ve ahlaki yozlaşmada ifadesini bulan, görünmez (şeytani) bir güçten kurtarmıştır. Böylece biz Yahudiler, mutlak egemenlik kurallarının corporeality'i (cisimlilik) aştığı bir döneme girdik."⁴⁴ Özellikle de 1967 yılındaki Altı Gün Savaşları, İsrail Toprağının (Eretz İsrail) Mesihsel sınırlarını elde etmek için bir girişim olarak algılanmış, ideolojinin ve devletin Mesihî karakterde oldukları düşüncesi güçlenmiştir. Böylelikle dünyevi, askeri maceralar metafiziksel bir düzleme çıkartılmış ve evrensel, Mesihçi bir anlam ve geçerlilik kazanmıştır.⁴⁵

İsrail'in kuruluşunun teolojik meşruiyeti anlamında Rabbi Kook'tan biraz ayrıntılı bahsetmek gerekir. Altı Gün Savaşlarından üç hafta önce Merkaz Harav'da vaaz veren Oğul Kook'un Hebrem, Şekem gibi yerlerin neden İsrail'e ait olmadığını vurgulaması ve savaş sonunda bu yerlerin İsrail ordusu tarafından işgal edilmesini Kook'un öğrencileri, Tanrı'nın Oğul Kook'a bir ilhamı olarak yorumlamışlardır. Savaşta elde edilen bu kazanımlar kurtuluşun ve Mesihçi sürecin doğru yolda olduğunun nişanesi olarak görülmüş, kutlamalar yapılmıştır.⁴⁶ Altı Gün Savaşları başlamadan üç hafta önce, 1967 Bağımsızlık Gününde, Rabbi Kook, Merkaz Harav Yeshiva'da olağan vaazını verdiği bir sırada birden hıçkırarak bir çığlık atmış ve ağzından konuşmasının akışını bozan şu sözler çıkmıştır: "Sakat ve kanayan bir şekilde yattığımız 1948'de devletten koparılan Hebron, Shechem, Jericho ve Anatoth nerede?" Üç hafta sonra İsrail ordusu, önceden Arapların elinde olan bu kutsal yerleri ele geçirmiş ve Haham Kook'un öğrencileri onun gerçek bir kehanette bulunduğu ve bunun ona Tanrı tarafından ilham edildiğine inanmışlardır.⁴⁷ Olayın arka planında ne olduğu muğlak olsa da bu gibi durumlar teo-politik meşrulaştırmalar için yeterli gerekçeler olarak görülmüştür. Aynı şekilde bu türden kehanetvari durumların politik amaçlar için araçsallaştırılmayı kolaylaştırdığı söylenebilir.⁴⁸

Haham Meir Kahane'ye göre "Yahudilikte çok değil, bir tane mesaj vardır. Bu mesaj, Tanrı'nın istediğini yapmaktan ibarettir. Mesaj kısaca şu anlama gelir: "Tanrı bizim bu ülkeye gelip bir Yahudi devleti kurmamızı istedi." Teolojik ve sembolik ritüel yoluyla şeylerin birbirinden tefrik edilmesini esas aldığı bilinen Yahudi kutsallık doktrini Kahane'nin

⁴² Israel Shahak - Norton Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fanatizmi*, Çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 107.

⁴³ Shahak & Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fanatizmi*, 119.

⁴⁴ Shahak & Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fanatizmi*, 119-120.

⁴⁵ Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Çev. Michael Swirsky - Jonathan Chipman (Illinois: University of Chicago Press, 1996), 85.

⁴⁶ Karen Armstrong, *Tanrı Adına Savaş-Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Köktendincilik*, Çev. Murat Erdem (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 410-411.

⁴⁷ Armstrong, *Tanrı Adına Savaş*, 410.

⁴⁸ Haham Meir Kahane ve Kahanistler İsrail'de aşırı sağcı olarak bilenen bir politik aktörler olup amaçları İsrail'e teokrasiyi getirmektir. Kurdukları Kah Partisi 1986 yılında kapatılmıştır.

bu yorumuyla politik bir anlam kazanmıştı: “Tanrı, yabancı olanla mümkün olan en az temasın olmasını sağlamak için kendimize ait tamamen soyutlanmış bir ülkede yaşamamızı istiyor.” Bunun aynı zamanda Arapların bu ülkeden gitmesi gerektiği anlamına geldiği açıktı. Geçmişte İbrahim’e yapılan vaat, aynen bugün de geçerliydi. Bundan dolayı Araplar gaspçı olarak değerlendirildi. Böylece Yaradılış mitosu ve etnik temizlik, politik bir programın gerekçesi haline getiriliyordu. Bu indirgeyici perspektif mantıksal olarak bütünüyle Mesihçi bir korku programına yol açmıştır. Altı Gün Savaşları’yla elde edilen zaferden sonra Yahudiler “kurtuluşun eşiğinde” durduklarına inanmışlardır. Yahudiliğin talimatı gereği misyonları açıktı. Yahudilere ait toprakları almalı, Arapları kovmalı ve “Yahudi olmayanların iğrençliklerini Tapınak Dağı’ndan çıkartmalıydı.” Bunlar yapılmış olsaydı, kurtuluş çaba sarf etmeden, neşeyle gelecekti. İsrail başarısızlığa uğradığı için Mesih henüz gelmemişti, fakat sonunda bütün Yahudileri Tanrı’nın emrine itaat etmeye ve İsrail’e yerleşmeye zorlayan Holokost’tan daha kötü bir anti-Semitik felakete gelmişti.⁴⁹

Aslında Haham Kahane’in manipüle edilmiş inancı, imkân verildiği takdirde ruha derinlemesine girip onu dönüştürebilen ayrıntılı zulüm ve baskının etkilerini gösterir. Haham Kahane’nin teolojisinde Hıristiyanlar, Ruslar, Araplar, Naziler ve siyahlar düşman olmakta birdir. Her şeye Yahudilerin çektiği ıstırap ve ona karşılık alınacak intikam penceresinden bakılmaktadır. İsrail Devleti, Yahudiler için bir ihsan değil, esasında Tanrı’nın Yahudi olmayan milletlerden intikamı olmalıydı. Zira Tanrı bu devleti Yahudi ulusuna onun adaleti ve iyi işleri için bir ödül olarak vermemişti. Bilakis şanı yücelsin, adına saygısızlık yapılmasın ve O’nun adını taşıyan halk alaya alınmasın, ayıplanmasın ve zulme uğramasın diye lütfetmişti. Ancak O’nun adını taşıyan halkın alaya alınmasına, ayıplanmasına ve zulüm görmesine daha fazla rıza göstermedi ve böylece diasporanın tamamen zıddı olan İsrail Devletinin kurulmasını emretti.⁵⁰ Bir bakıma olaylar Yahudilerin kendi iradelerinin dışında daha büyük bir tanrısal iradenin eseri olarak görülüyordu.

İsrail Devletinin kuruluşunun tanrısal bir iradenin eseri olarak görülmesinin bir örneğini de Nobel Barış Ödülü sahibi Elie Wiesel’in, 1967’de Altı Gün Savaşları’nın sonucunda İsrail’in zaferini, Emst Jünger’in hayatının ilk yarısındaki milliyetçiliğine yaraşır bir duygusallıkla kutlamasında görmek mümkündür: “Savaşta harekete geçmiş, Soah’ın⁵¹ yaygın adıyla Holokost diye bilenen felakette ölen milyonlarca kurbanı için bunlar, iki bin yıllık acı, bekleyiş ve umuttur. Ateşli bulutlar gibi, varislerinin imdadına yetiştiler. Hiçbir düşman asla bunun üstesinden gelemezdi” Soah’ın kurbanları *aposteriori* olarak Siyonist davanın *şehitleri* haline geliyordu. Zafer kutsandı ve Filistin topraklarının işgali, onu çevreleyen dünyanın bertaraf edilemez düşmanlığının tehdidine karşı gerekli güvence olarak onaylandı.⁵² Zira İsrail

⁴⁹ Armstrong, *Tanrı Adına Savaş*, 540.

⁵⁰ Sprinzak, “Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel,” *Fundamentalisms and the State* Der. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (Chicago ve Londra: 1993), 479’den akt. Armstrong, *Tanrı Adına Savaş*, 541.

⁵¹ Şoa veya diğer adıyla Holokost Adolf Hitler liderliğindeki Nazi Almanyası döneminde Yahudilere uygulanan soykırım olarak bilinir.

⁵² Traverso, Enzo, *Yahudi Modernitesinin Sonu Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, Çev. Zeynep Bursa (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 120.

seküler bir ulus devleti değil, uğrunda ölenlerin şehit sayıldığı kutsal bir amacı, modernitenin teo-politik projesini karakterize ediyordu. Carl Schmitt'in klasik formülünü yeniden ele alan Dan Diner de İsrail'i "modernitenin teolojik-politik bir projesi" olarak tanımlıyordu. İdeoloji ve dili 20. yüzyıl milliyetçiliklerine uyarlayan Siyonizm, varsayımını temellendirirken halk ve din arasındaki bir kimlikte kaldığı bin yıllık tarihi sekülerleştirdi. Böylece, *sui generis-nevi şahsına münhasır* bir milliyetçilik biçiminin doğuşunu sağladı; fakat bu geleneksel bir ulus devleti değil, sürekli inşa edilen bir ulustu ve Siyonizm ile din arasındaki özgün ilişkiyi takip etti. Bu kavram, geleneksel dinleri değiştiren ve kendi değerlerinin kutsanmasını, bir inanç temeli üzerine bağlularının üyeliğini, onların ritüelleşmiş biçimler altında harekete geçmesini dayatan laik, gerçekte ateist bir ideolojiyi tanımlar. Politik Siyonizmin kökenleri -Herzl'den Borochov'a, Ahad Haam'dan Jabotinsky'e kadar- seküler bir dinin tüm özelliklerini sunuyordu. Zira amaçları bakımından kutsal görülen amaçta tüm seküler araçlar mubah görülüyordu. Tersinden söylersek seküler amaçlara giden yolda kutsal araçlara da başvuruluyordu. Çünkü Siyonizm, dini ne terk etti ne de değiştirdi, sadece ona ulusal bir boyut kazandırdı.⁵³ Siyonistler modernitenin teo-politik karakterini, amaçları için kullanan aktörlerden başkası değildiler. Bu teo-politik aktörler, politik ihtiraslarını teoloji kılıfıyla kamufle edip, amaçları için geniş Yahudi kitlelerinin desteğini almayı hedefliyorlardı. Bu şekilde İsrail'in kuruluşuna da teolojik bir meşruiyet atfetmek istiyorlardı. 1967 Altı Gün Savaşları'nın sonuçları, aradıkları meşruiyete önemli bir zemin sağlamıştır. Buna rağmen bütün Yahudiler aynı fikirde olmadılar. 1967 Altı Gün Savaşları'nı Siyonist perspektiften "ilahî bir mucize ve İsrail'in kuruluşunun teolojik tasdikî olarak" gören teo-politik anlamının yanı sıra aynı olayı anti-Siyonist perspektiften şeytani bir plan olarak görenler de vardı.

2. 1967 Altı Gün Savaşları'nın 'Şeytani Bir Plan Olarak' Anti-Siyonist Perspektiften Teolojik Temelli Anlamlandırılması

1967 Altı Gün Savaşları'nı anti-Siyonist perspektiften şeytani bir plan olarak görenler arasında Hasidilerin önemli bir yeri vardır. Dünyadaki Hasidi cemaatlerin en büyüğü olarak bilenen "Hasidi Satmar Cemaati"nin liderliğini Satmar Hahamı lakabıyla bilinen Haham Yoel Taytelbuvem, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki takipçilerinin ve aralarında Naturei Karta grubunun da yer aldığı İsrail'deki aşırı dinci Haredi grupların en önde gelen manevî lideridir. Satmar Hahamı 1967 Savaşı'ndan sonra kaleme aldığı ve Amerika'daki taraftarlarının derlediği sözlerinden oluşan *Al Ha-Geula ve'al H-Temura (Kurtuluş ve Dönüşüm)* adlı bir kitap yayımladı. Bu kitap, 1967 Savaşı'nın dinî ve manevî amaçlarını araştıran ilk kitap olmamakla birlikte bu konuda yazılmış öncü kitaplardan biridir.⁵⁴ Haham bu kitapta, konuyla ilgili dindarlar ve seküler bazı kimseler arasında yaygın kimi düşünce ve değerlendirmeleri ele almaktadır. Haham Taytelbuvem, 1967 zaferini mucize olarak değerlendiren görüşlerin, taraftarları arasına sızmasını önlemek amacıyla yazdığı kitabında

⁵³ Traverso, Enzo, *Yahudi Modernitesinin Sonu*, 120.

⁵⁴ Fawaz A. Gerges, "The 1967 Arab-Israeli War. U.S. Actions and Arab Perceptions", *The Middle East and The United States*, Ed. David W. Lesch (Colorado: Westview Press, 2003), 191-211.

şunları ifade etmiştir: “Eğer bu zafer, dinî bir mucize olarak değerlendirilecek olursa o zaman şöyle bir sonuca varmamız kaçınılmaz olacaktır: Büyük bir çoğunluğu dinî kurallara uymayan Siyonistlere gökten yardımın geldiğini ve kurtuluşun başladığını söylemek, onların doğru söylediklerini, yöntemlerinin doğru olduğunu, kurdukları devletin kâfir bir devlet olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Ancak böyle bir kabul, orduları, ağlama duvarını, Rahel kabrini ve Mukefle mağarasını kurtarmış olan Siyonizmi ve kurduğu devleti bütün sembol ve değerleri ile birlikte reddetmenin doğru bir yaklaşım olmadığını gösterir.”⁵⁵ Haham Taytelbuvem gözünde Siyonistler, İsrail halkını yok etmeye çalışan inançsız kimselerdir. Burada Satmar Hahamı Taytelbuvem, laik İsrail Devleti ve Siyonist hareketini reddetme düşüncesinden hareket ederek, bu yorumları yapmakta ve 1967 zaferinin, gökteki Yüce Rabb’in İsrail halkına bir yardımı olduğu düşüncesini reddetmektedir. Çünkü ona göre bu halk, dinden çıkmış kimselerden oluşmaktadır. Bu yüzden Rabb’in ilahi bir mucize ile desteğini hak etmemektedir. Haham Taytelbuvem’in bu değerlendirmesi Yahudiler arasında ciddi oranda anti-Siyonist bir damarın varlığını göstermesi bakımından manidardır.

Aslında daha genel olarak bakılırsa Yahudilerin Siyonizm karşıtlığı, üç yönlü bir muhalefettir: Ultra Ortodoks, liberal-hümanist ve sosyalist. Ortodoks Yahudiler karşıtlıklarını temelde Yahudi dinî metinlerinden kaynaklanan köklü Mesihçi pasif kurtuluş inancına dayandırırken, liberal Yahudilerin muhalefeti, yaşadıkları ülkenin milli değerlerini benimseyerek Yahudiliklerini dinî bir kimlik olarak yorumlamalarından, dolayısıyla Yahudi milliyetçiliğine karşı çıkmalarından kaynaklanır. Enternasyonalist bir tutum benimseyen sosyalist Yahudiler ise genel olarak milliyetçilik düşüncesini anakronik bularak, Yahudi meselesinin ancak proletarya tarafından gerçekleştirilecek olan sosyalist devrim çerçevesinde ortaya çıkacak olan özgürleşme ile çözüleceğine inanırlar. İlk başta oldukça şiddetli olan bu karşıtlıklar, Avrupa’da faşizmin yükselmesi ve İsrail Devleti’nin kurulmasından itibaren giderek kaybolmuş, çoğu Yahudi Siyonist ideolojiyi benimsemiş veya benimsemek zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak 1967 yılında Altı Gün Savaşları sonucunda İsrail’in oldukça geniş bir coğrafyayı işgali, Yahudilerin Siyonizm karşıtlığı açısından yeni bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten itibaren ortaya çıkacak olan savaşlar ve çatışmalar çerçevesinde İsrail Devleti’yle ilgili olarak hayal kırıklıkları giderek artan özellikle liberal ve sosyalist Yahudiler, insani değerler çerçevesinde Filistin yanlısı örgütlü hareketler bünyesinde bir araya gelerek Siyonizm ve İsrail karşıtı seslerin yeniden yükselmesine yol açmışlardır.⁵⁶ Ancak bu sesler İsrail’in geneli içinde maalesef azınlıkta kalmıştır.

Siyonizm ve İsrail karşıtı seslerin yükselmesinin altında yatan sebeplerden biri de fundamentalist Yahudilerin, Siyonizm’in idealize ettiği şekilde insanın kendi kaderini kendisinin belirleyeceği fikrine şiddetle karşı çıkmalarıdır. Siyonist amaçlara en sert tepki gösterenlerin başında da Neturei Karta gelir. Neturei Karta’ya göre zamanı gelince Tanrı, İsrail’i mucizevi şekilde kurtarmaya kadirdir ve kurtaracaktır. Bu uğurda Yahudilerin ayrıca bir çaba içine girmelerine gerek olmadığı gibi savaşmaları da anlamsızdır.

⁵⁵ Şami, *Din Devleti İsrail*, 311-312.

⁵⁶ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 16-17.

Onlar sürgüne rıza göstermeli, kurtarılacakları günü inanç ve sabırla beklemeli ve takdir-i ilahiye, Tevrat'a uygun yaşamalıdır.⁵⁷ Tevrat'a uygun yaşamaları halinde Tanrı onları kurtaracaktır.

Neturei Karta'ya göre laik Siyonistlerin İsrail'de uygulamak istedikleri şey, diğer milletler gibi Yahudilerin de kendi siyasal özgürlüklerini elde etmek için savaşmalarıdır. Filistin'deki Yahudilerin Arap isyanları sonrasında durumu, Nazi Almanya'sındaki Yahudilerin durumuna benzetilebilir. Onlar, Tanrı'ya karşı geldikleri ve Yahudilerin seçilmişliğini inkâr ettikleri için böyle bir cezaya uğramışlardı. Dün olduğu gibi bugün de Siyonist ideoloji, Yahudilere karşı ciddi bir düşmanlık içindedir. Bu düşmanlık, Yahudilerin belki de yıkımı olacaktır. Neturei Karta'nın yayımladığı bir bildiri de şu ifadeler, düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Yahudilerin fiziksel olarak savunulacağı düşüncesi *heretik* bir yaklaşımdır. Tanrı korusun, bu bir yıkıma ve perişanlığa yol açabilir."⁵⁸ Neturei Karta, İsrail'in kuruluşundan Altı Gün Savaşları'na (1967) kadar olan modern Yahudi tarihinde meydana gelen olayları, İsrail'i tuzağa düşürmek için özenle hazırlanmış *şeytani bir plan* olarak görür. Satmar *Rabbesi* Teitelbayem, İsrail'in Altı Gün Savaşları'nı kazanmasını da şeytani güç Samael'in iş başında olmasına bağlar. Bu savaşın kazanılmasını ise asla bir mucize olarak görmez. Belki çok olağanüstü başarı olabilir, ancak asla mucize değildir. Meydana gelen şeyler tamamen doğaldır. Bunda Arapların teknolojik olarak geri kalmış ve askeri bakımdan başarısız olmalarının da etkisi vardır.⁵⁹ Neturei Karta'ya göre, 1948-1967 yılları arasındaki üç savaşın sorumlusu da Siyonistlerdir. Yine ona göre 1956'daki Sina saldırısı da haksızdır. Kurt'a göre İsrail'in kuruluşunun teolojik gerekçesi henüz oluşmamıştır. Bunun için de yapılanlar Yahudiliğe aykırı olduğu gibi ileride oluşacak büyük zararlara da gebecektir.⁶⁰

Satmar *Rabbesi* de bölgedeki tüm şiddetin kaynağı saydığı devletin sunağında Siyonistlerin binlerce yaşamı feda ettiğini takipçilerine hatırlatarak benzer şekilde Altı Gün Savaşları'nı kınamıştır. Zira onlara göre "Tevrat'ın hiçbir şekilde tüm Siyonist devlet uğruna tek bir Yahudi'nin bile canını vermesine izin vermediğine hiç şüphe yoktur..."⁶¹ Tzadikim'in, yani adil insanların devletinde bile çağımızda Yahudilerin savaşa maruz bırakılmasına izin yoktur düşüncesi hâkimdi. Tevrat'ın, Yahudileri barış için aracı olmak ve savaştan kaçınmak için tüm çabayı göstermeye mecbur kıldığı gün gibi aşikârdır. Bu iblis insanlar, yani Siyonistler, "Tevrat'ın görüşünün tam aksini yapıp devletlerle hiç durmadan didişiyorlar." Satmar Hasidlerine göre Tevrat'ın izni olmaksızın Yahudileri savaşa çekmek adam öldürmekten farksızdı. Satmar *Rabbesi*'nin görüşleri Haredi dünyasında Yiddiş dilinde yaygın bir biçimde dolaşıyordu. Teitelbaum, önce bir peygamber, tutumu Yahudilik emirlerine uygun bir krala taç giydirmedikçe Tevrat'ın savaşa izin vermesinin mümkün olmadığını açıkladı. Teitelbaum'un yargısı, İsrail Devleti'ni Yahudi geleneğinde ve özellikle de İbn Meymun'da (ö. 601/1204) tanımlanan krallık kavramıyla benzer kabul

⁵⁷ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 322.

⁵⁸ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 322-323.

⁵⁹ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 322-323.

⁶⁰ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 325.

⁶¹ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 325.

eden pek çok Mizrahi hahamın görüşlerini reddediyordu. Onların, Yahudiliği, askeri yönleri de dâhil Siyonist girişime yandaş etme yöntemleri de buydu.⁶² Buna göre 1967 Altı Gün Savaşları'nın herhangi bir özel ve teolojik anlamından da söz edilemezdi.

Ulusalıcı Dindarlar arasındaki militanca eğilim, Altı Gün Savaşları'nın ardından Kutsal Kitap'ta bahsi geçen toprakların işgalinin peşi sıra yeniden hareketlendi. İsrail'in 1967 zaferi, örneğin Yeshayahu Leibowitz için derin bir endişe kaynağıydı. Leibowitz, zaferin doğurduğu kibre ve putperestlik olarak yorumladığı, her şeye kadir olma hissine şiddetle tepki gösterdi. İşgal edilen toprakların Filistinlilere iadesini savundu. Eğer bu iade gerçekleşmezse, bu topraklar İsrail için sürekli bir korku ve kaygı kaynağı olmaya devam edecekti. Leibowitz görüşünü Altı Gün Savaşları'ndan birkaç ay sonra açıklamıştı; o sıralarda Haham Amram Blau da İsrail'i işgal ettiği toprakları, vakit kaybetmeden iade etmeye çağırıyordu: “Şayet Siyonistlerin zerre kadar sağduyuları varsa... Arap devletlerini kendileriyle, Filistinlileri de içerecek ve böylece onlara haklarını geri verecek, bir konfederasyon kurmaya davet ederler. Barış, güçlüyken yapılmalıdır. Şimdi onlar (Siyonistler) güçlü. Ama bunu yapmayacaklar, çünkü gururlular ve en ufak bir ödün vermeyi bile reddedecekler. Bir gün bir Arap'ın böyle bir konfederasyonun başkanı olduğunu görmektense milyonlarca Yahudi'nin hayatını tehlikeye atmaya tercih ederler. Bunlar aniden gelen bir zaferle kazandıklarını hayal ediyorlar. Bugün güçlerinin zirvesinde olduklarından kimse şüphe edemez. Düşüşleri de işte tam bu noktada başlayacak. Yakında işgallerinin yol açacağı tüm o sorunlara şahit olmaya başlayacaklar. Arapların nefreti derinleşecek ve öç almak isteyecekler. Şimdi sınırları içinde Siyonistlerin yüz binlerce düşmanı var. Burada yaşayan hepimiz de şimdi büyük bir tehlike altındayız.”⁶³ Leibowitz'in bu ifadeleri bugün için de ayrı bir anlam taşımaktadır. Leibowitz'in bu görüşlerinde yalnız olmadığını belirtmek gerekir. Muhalif Yahudilerden Harediler de benzer görüşleri savunacaktır.

Haredi Yahudi muhalifler, Ulusalıcı Dindarların benimsedikleri siyasi ve askeri görüşleri yoğun ve sert bir şekilde eleştirmiştir. Altı Gün Savaşları'nın ardından, başlarda ülkenin siyasi sahnesinde küçük bir oyuncu olan Mizrahi hareketi kendine çok daha fazla güvenmeye başlamıştır, zira İsrail zaferi, ilahi bir mucize ve sonra da 1967'de işgal edilen topraklardaki yerleşimlerin *ilahi onayı* gibi yorumlanmıştır. İsrail Devleti'nin ele geçirdiği toprakların ilhak edilmesi demek olan Büyük İsrail'in en açık savunucuları, kendi Tevrat yorumlarını ön plana çıkardılar ve bu tavır, onları seküler Siyonistlerden daha azimli kıldı. Haredi muhalifler onları, sahte peygamberlere benzeterek şöyle der: “Kutsal Tevrat kendimizi sahte peygamberlerden uzaklaştırmamızı ve hatta “Emirler” hakkında konuştuklarında onları dinlemememizi buyurmaktadır. Onların sözleri Tanrı'nın hizmetinde olsa bile onları dinlemek yasaklanmıştır, çünkü Tevrat adil bir davayı savunduklarında bile sahte peygamberlere kulak vermemizi yasaklar.”⁶⁴ Ancak Ulusalıcı Dindar gençlik genel olarak Tevrat'taki İsrail Topraklarının tamamına yerleşmeyi teşvik eden Mesihçi doktrin-

⁶² Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 188.

⁶³ Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 189-190.

⁶⁴ Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 239.

lerle kamçılanmaktadır. En coşkulu, en uzlaşmaz yerleşimciler Ulusalçı Dindar inançtakiler arasından çıkmaktadır. Pek çok dindar olmayan asker, 1967'de işgal edilen topraklarda hizmet etme emirlerine içerlemekte, fanatik bir çeteden bir gömlek üstün gördüklerini korumayı reddetmekte iken, Ulusalçı Dindar askerler de 1967'de işgal edilen toprakların bir bölümünü tahliye etme emirlerine itaat etmeyi reddetmektedirler. Vicdani ret, artık siyasi yelpazenin her iki ucunda da alelade bir hal almıştır.⁶⁵

Son olarak Altı Gün Savaş'larının Hasidilerin yanı sıra Siyonist Yahudilerin politik olarak sol düşünceyle ilişkilerini değiştirdiğini belirtmek gerekir. Aslında 1960'lar ve 70'ler boyunca Yahudiler büyük ölçüde hâlâ sol ile ilişkiliydi. Bir buçuk yüzyıl boyunca yaratılan eleştirel düşünce geleneği, Avrupa'da olduğu kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde de gücünü korudu. Fransa'da solculuğun Yahudi gençlerle özdeşleştirilmesi medya organlarında klişe haline gelmişti.⁶⁶ Ancak Yahudilerle sol arasındaki ilk kopuş McCartizm Amerika'sında yaşandı. Kopuş, Avrupa'da biraz daha geç, 1967 yılında, Altı Gün Savaşları sırasında olacaktı. Bu olay, İtalyan şair Franco Fortini'nin altını çizdiği gibi, "Yahudilik, antifaşizm, direniş ve sosyalizm birbirine yakın gerçekliklerdir" düşüncesini ortadan kaldırdı.⁶⁷

Sonuç

Bu makalede İsrail'in bir devlet olarak kuruluşunun teo-politik meşruiyet sorunu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. 1948 yılında laik ve seküler iddialarla kurulan İsrail, kurulduğu günden bu yana kuruluşunu teolojik olarak meşrulaştırmak istemiştir. 1967 yılında gerçekleşen Altı Gün Savaşları Siyonistler tarafından İsrail'in kuruluşunun teolojik tasdiki olarak yorumlanmıştır. 1950'li yıllarda İsrail Hükümetinin Başbakanı David Ben-Gurion'un bu yorumda politik aktör anlamında öncü rolü oynadığı görülmektedir. Kitabı Mukaddes anlatıları, Ben Gurion'un gündelik teo-politik retoriğine yapı, araç ve söylem olarak hizmet etmiştir. Ulusalçı Dinî Partinin/*Hareketin* 1967'den beri işgal edilen topraklardaki yerleşim politikasını, kendilerinin ne politik duruşunu ne de inançlarını paylaşan diğer İsraili Yahudilere büyük oranda benimsetmeyi başardığı görülmektedir. Onlara göre bu zafer dünyadaki çoğu Yahudi'nin İsrail'e aidiyet hissini pekiştirmiş, İsrail halkının iyimserliği ve umudunu yeniden canlandırmış ve bu durum ilahi ve mucizevi bir müdahale, Siyonist girişimin *onaylanma nişanesi* olarak görülmüştür. Bundan böyle ne dindar ne de seküler Yahudiler "ilk peygamberlerin toprağına" bu dönüşün onaylanma nişanesini görmezlikten gelebilirdi.

1967 Altı Gün Savaşları'nın meydana getirdiği büyük dönüşümler, gerek *Yahudilerin* kendilerine ait bir devlete kavuştuğunu gören din adamları, gerekse geleneksel olarak devletin laik tanımına bağlanmış bulunan din adamı olmayanlar üzerinde derin dinsel-siyasal yankılar uyandırmıştı. Bunun sonucu da Yahudi devleti ile Yahudi toprağı ikiliğinin ortadan kalkması olmuştur. Altı Gün Savaşları'ndan önceki ile sonraki durum arasındaki değişim de bunun en açık kanıtı sayılmıştır. Artık İsrail Devleti Yahudiler için bir ihvan değil, esasında Tanrı'nın Yahudi olmayan uluslardan intikamı olarak görülmeye

⁶⁵ Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 249.

⁶⁶ Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu*, 64.

⁶⁷ Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu*, 65.

başlanmıştır. Özünde modernitenin teolojik-politik bir projesi olarak görülebilecek bu durum, sahadaki aktörlerin siyasal ihtiraslarını teoloji kılıfıyla kamufle edip, amaçları için geniş Yahudi kitlelerinin desteğini almayı hedeflemekten başka bir anlama gelmiyor gibi görünmektedir.

1967 Altı Gün Savaşları'nın sonuçları, Siyonist İsrail yöneticilerine aradıkları meşruiyeti önemli oranda vermişti. Ancak bütün Yahudiler aynı fikirde değildi. 1967 Altı Gün Savaşları'nı Siyonist perspektiften "ilahi bir mucize ve İsrail'in kuruluşunun teolojik tasdiki olarak" gören teo-politik anlamının yanı sıra aynı olayı anti-Siyonist perspektiften "şeytani bir plan" olarak görenler de vardı. Bu görüşte olanlara göre Altı Gün Savaşları, İsrail'i tuzağa düşürmek için itinayla hazırlanmış şeytani bir plandır. Bu anlayışa göre yapılması gereken Yahudiliğin gereklerini yerine getirerek sabırla beklemektir. İlahi tasdik Siyonist amaçlar için gerçekleştirilen savaşlarla olmaz. Bu anlayışa göre yapılması gereken, Yahudiliğin gereklerini yerine getirerek sabırla beklemektir.

Sonuç olarak İsrail'in kuruluşunun teolojik tartışmaları bitmiş değildir. Bir yandan geleneksel Yahudiliğin Mesih beklentisi, diğer yandan Siyonistler tarafından Mesih'in teo-politik amaçlarla araçsallaştırıldığı bir durum söz konusudur. Ancak modern ulus-devlet çağında kendi politik çıkarlarını teolojik temellerle gerekçelendirmeye devam eden bir devlet olgusuyla karşı karşıya olduğumuz artık hakikattir. Bu hakikatin hem İsrail toplumunun gelecek beklentileri ile hem de İsrail devletinin kendisini konumlandığı yer ile ilişkisi, geniş boyutta ele alınmayı beklemektedir. Eğer konuyla ilgili önemli çalışmalar yapılabilirse bunun politik teolojinin yeni biçimlerinin anlaşılmasına, Ortadoğu'da uluslararası ilişkilerin geleceğinin öngörülmesine, kalıcı barışın önündeki engellerin fark edilmesine önemli katkıları olacağı izahtan varestedir.

Kaynakça

- Altschuler, Mor. *The Messianic Secret of Hasidism*. Genel Ed. David S. Katz. Danışman Ed. Stuart Cohen (Bar-İlan), Anthony T. Grafton, Yosef Kaplan, Fergus Millar. Koninklijke Brill: 2006.
- Armstrong, Karen. *Tanrı Adına Savaş-Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Köktendincilik*. Çev. Murat Erdem. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Attias, Jena C - Esther, Benbassa. *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*. Çev. Nihat Önel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Baybal, Sami. *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Kitap, 2002.
- Bayer, Alain. *Siyonizmin Kökenleri*. Çev. Volkan Aytar. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Bowen, Jeremy. *Six Days: How the 1967 War Shaped the Middle East*. New York: St. Martin's Press, 2005.
- Çağlayan, Selin. *İsrail Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Dayan, Moşe. *Jerusalem Post*. 10 Ağustos 1967.
- Ehrlich, Avrum M. *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*. Jersey City: KTAV Pub. House, 2004.
- Erdoğan, Hikmet. *Büyük İsrail Stratejisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2004.
- Finkelstein, Norman G. *The Holocaust industry: Reflection on the Exploitation of Jewish Suffering*. London: Verso Publication, 2003.
- Garaudy, Roger. *İsrail Mitler ve Terör*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Garaudy, Roger. *İsrail Sorunu Siyasal Siyonizm*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları, 2017.
- Garfinkle, Adam. *Politics and Society in Modern Israel-Myths and Realities*. Second Edition. Oxon: Routledge Taylor&Francis Group, 2015.

- Gerges, Fawaz A. "The 1967 Arab-Israeli War. U.S. Actions and Arab Perceptions". Ed. David W. Lesch *The Middle East and The United States*. 191-211. Colorado: Westview Press, 2003.
- Glickman, Rabbi Elaine Rose. *The Messiah and The Jews-Three Thousand Years of Tradition, Belief and Hope*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Pub., 2013.
- Gül, Murat & Yüksel, Bekir Ali. "İsrail'in Dış Politikasını Anlamak: Tevrat, "On Emir", "Vadedilmiş Topraklar" ve Üstünlük". *Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 335-352.
- Inbari, Motti. "Messianism a Political Power Contemporary Judaism-A Comparison: Radical Ultra Orthodoxy and Messianic Religious Zionism". *Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Ed. John Collins. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2001.
- Karahan, Semiha. *Siyonizmin Teolojik Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karlsson, Ingmar. *Din, Terör ve Hoşgörü*. Çev. Turhan Kayaoğlu. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Kavka, Martin. *Jewish Messianism and the history of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kirman, M. Ali. "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler". *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, V. 1/2 (2008), 274-291.
- Kurt, Ali Osman. *Fundamentalist Yahudiler*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016.
- Miller, Chaim. *Turning Judaism Outward: A Biography of the Rabbi Menachem Mendel Schneerson The Seventh Lubavitcher Rebbe*. Brooklyn: Kol Menachem, 2014.
- Oren, Michael B. *Six Days of War: June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Oruç, Haydar. "Sekülerlikten Radikalleşmeye: İsrail'in Kurucu Felsefesinde Konstruktivist Dönüşüm". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 4/1 (2017), 158-188.
- Özalkan, Seda. *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Rabkin, Yakov M. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*. Çev. Şahika Tokel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Ravitzky. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Çev. Michael Swirsky - Jonathan Chipman. Illinois: University of Chicago Press, 1996.
- Rokach, Livia. *İsrail'in Kutsal Terörü*. Çev. Zeynep Neşe. İstanbul: Belge Yayınları, 2006.
- Roth, Stephen J. Ed. *The Impact of the Six-Day War*. New York, NY: St. Martin's Press, 1988.
- Sand, Şlamo. *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi? (Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme)*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Doğan Kitap, 2011.
- Shahak, Israel & Mezvinsky, Norton. *İsrail'de Yahudi Fanatizmi*. Çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini - Edward Said'in Önsözüyle*. Çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Sharot, Stephen, *Messianism, Mysticism and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movement*, North Carolina: University of North Carolina Press, 1982.
- Sprinzak. "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel". *Fundamentalisms and the State*. Ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby. Chicago ve Londra: 1993.
- Şami, Abdullah R., *Din Devleti İsrail: İsrail'de Dini Cemaat ve Partiler*, Çev. Reşad Abdullah Şami, İstanbul: İlke Yayınları, 2002.
- Taylor, A. R. *İsrail'in Doğuşu*. Çev. Dilek Akari. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Tezokur, Hadi. *Yahudilik I*. Ankara: Akademisyen Yayınları, 2020.
- Tokalak, İsmail. *Yahudiliğin Kökenleri ve Küresel Gücü*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2014.
- Torun, Abdullah. "Altı Gün Savaşları: Sebepleri ve Sonuçları Açısından Ortadoğu'da Bir Dönüm Noktası". *Akademik Ortadoğu Dergisi* 6/1 (2011), 109-127.
- Traverso, Enzo. *Yahudi Modernitesinin Sonu Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi*. Çev. Zeynep Bursa. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

The Publication Principles and Article Evaluation Process of *Eskiyeni*

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi/The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academicals studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
- Publication language of *Eskiyeni* is Turkish. But there can be English, German, French, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

Article Submission Terms

- PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Eskiyeni*.
- In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.
- *Eskiyeni* is published as printed and online twice a year on 20 March and on 20 September. Articles are accepted between 1 October and 10 January for the issue of 20 March and between 1 April and 10 July for the issue of 20 September.
- In the first page of study, there must be author's name, institution name (ROR ID), ORCID and a phone number suitable to *ISNAD Citation Style*.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 10.000, for other studies, the upper limit of words is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.

Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayısının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler. Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskiyeni*, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 20 Mart tarihli sayı için 1 Ekim - 10 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 1 Nisan - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- *Eskiyeni*'ye gönderilen çalışmanın ilk sayfasında *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum (ROR ID), ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 10.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

- During application, 150-200 words Turkish abstract, 150-200 words English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. After the referee evaluation, it is requested to expand the öz (Turkish)/abstract (English) part of the articles to 500-600 words.
- Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, written in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; footnotes should be written as 10 pt. and single line pitch.
- In the citation and bibliography of the studies, the *ISNAD Citation Style* should be used: www.isnadsitemi.org
Printed version of *EskiYeni* can be reached via subscription and purchase. Online version of *EskiYeni* is available online for free.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer *EskiYeni*.
- Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.

Article Evaluation Process

1. Preliminary Examination and Plagiarism

Screening: The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the *ISNAD Citation Style* and it is scanned about plagiarism by using *iThenticate* program. Plagiarism similarity rate to be less than %15 condition required. This review is completed in maximum 10 days.

2. Section Editor Review: The study which was carried out Preliminary Examination and Plagiarism Screening is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

• Başvuru esnasında 150-200 kelime Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakem değerlendirmesinden sonra makalelerin öz/abstract kısmının 500-600 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

• Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

• Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, *ISNAD Atıf Sistemi* kullanılmalıdır:

www.isnadsistemi.org

EskiYeni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online versiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>

• Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, *EskiYeni*'ye devredilmiş sayılır.

• Yayınlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.

Makale Değerlendirme Süreci

1. Ön İnceleme ve İntihal Taraması: Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.

2. Alan Editörü İncelemesi: Ön inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

3. Referee Process (Academic Evaluation):

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-sided blind arbitration. The referee is required to present his/her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to defend his/her objections and opinions, if he/she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

3.1. Correction Phase: In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining; relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

3.2. Section Editor Control: The field editor checks whether the author makes the corrections that requested in the text. The inspection process is completed within a maximum of 5 days.

3. Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgilidoktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirtmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

3.1. Tashih Aşaması: Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

3.2. Alan Editörü Kontrolü: Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text.

3.4. Preparing Extended Summary: At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees and which have a minimum of 750 words in Turkish and English extended summary are examined by Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

5. English Language Control: The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

6. Editorial Board Review: The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.

7. Typesetting and Layout: The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

8. Data Transmission to National and International Indexes: The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to related Indexes within 15 days.

3.3. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: Hakkındaiki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

5. İngilizce Dil Kontrolü: Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

6. Yayın Kurulu İncelemesi: Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

7. Dizgi ve Mizanpaj Aşaması: Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

8. Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi: Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.