

Sayı / Issue 4 - Eylül / September - 2020

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2020 | Sayı / Issue: 4

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevzusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors**Tarih Kültür Sanat Editörü**

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Halil İbrahim DELEN (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., Yale Ü.)

Süleyman DAL (Dr., Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. / Türkiye)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)

Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDIR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.






Açık Erişim Politikası | Open Access Policy











mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	MLA International Bibliography Modern Language Association
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)
	ICI: Index Copernicus International
	İDEALONLINE

	<p>- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</p>
	<p>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing</p>
	<p>Asos İndeks</p>
	<p>ISI: International Scientific Indexing</p>
	<p>RESEARCH BIB: Academic Resource Index</p>
	<p>BASE: Bielefeld Academic Search Engine</p>
	<p>JF: Journal Factor</p>
	<p>SAIF / Scholar Article Impact Factor</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/pub/mevzu/page/5896</p>	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Türk Hürmanizmi Görüşü Bağlamında Erken Cumhuriyet Döneminde Medeniyet Anlayışı: İnsan Dergisi Örneği

The Conception of Civilization in the Early Republican Era in the Context of Turkish Humanism: İnsan Journal Example

İlker ASLAN

1-36

Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi

A Discussion over the Belongingness of The Great Work Named Şerhu Jumal Usûl Al-Dîn to Abu'l-Huseyin Muhammad b. Yahyâ al-Beshâğarî

Yusuf ARIKANER

37-63

II. Abdülhamid Dönemi Basın Hayatında Görsel Temsiliyet Bağlamında Basın Yayın Hareketi İncelemesi -Servet-i Fünun Mecmuası Örneği-

An Analysis of the Press Movement in the Context of Visual Representation in the Press Life of the Abdulhamid II Era, the Case of Servet-i Fünun Magazine

Mikail UĞUŞ

65-94

İhwân-ı Safâ Felsefesinde Adalet Kavramı

The Concept of Justice in Ikhwân al-Safâ's Philosophy

Ramazan TURAN

95-114

İbn Şübrüme ile Ebû Hanîfe Arasındaki İhtilafın Analizi

The Analysis of Disagreement between Ibn Shubruma and Abu Hanifa

Mahmut SAMAR

115-130

Klasik Mantık Geleneğinde Kavramlar Arası Bağlıntılar

(İsferâyîni'ye Ait Risâle fî Nisebi'l-Erba'a Örneği)

The Relationships between Concepts in the Classical Logic Tradition

(The Example of Risâla fî Nisab Al-Arbaa for Isfarâyîni)

Hacı KAYA

131-177

Kur'an Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıkların Sebepleri

The Reasons of The regrets Subject to The Verses of The Qur'an

Hayri ERENAY

179-218

Whitehead'in Postmodern Felsefi Perspektifinden Kendini Belirleyen Dindar Oluş

Religiousness That Determines Itself from Whitehead's Postmodern Philosophical Perspective

Vedat TEZCAN

219-246

Akıl ve Vicdan Çatışmasında Sarkacın İki Ucu:

Kilise ve Mistik Tecrübe

The Two Ends of The Pendulum in Conflict Between Mind and Conscience: Church and Mystical Experience

Ahmet BAYINDIR

247-264

ARAŞTIRMA NOTLARI / RESEARCH NOTES

Fransız Müsteşrik François Déroche'un Mushaf Yazmaları Çalışmalarına Dair Birkaç Not

Notes on Some Studies of François Déroche about Manuscripts of Quran

Ahmet HARMAN

265-272

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Kelâm-ı Pîr (Kitâb-ı Heft Bâb). Çev. Tahereh Mirzayi. Ed. Yalçın Çakmak. Tunceli: Kalan Yayınları, 2020.

Mustafa AYKAÇ

273-280

Türk Mektupları Kanunî Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560).
Busbecq, Ogier Ghiselin de. çeviren: Derin Türkömer, Türkiye İş Bankası Yayınları 5.
Basım, Eylül 2017, 260s.

Cemal KALKAN

281-284

Fethu'z-zerâi' ve tatbikâtühu fi mecâli'l-î'tidâi'l-elektruni.

Muâz b. Abdullatif en-Nâyif. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/ 2018.

Talha YİĞİT

285-291

CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol

Yunus Emre, İstanbul: İletişim Yayınları 2013.

Tunay ŞENDAL

293-296

Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan, Dr. Abdurrahim Kozalı, Emin
Yayınları, Bursa, 2011. 269 Sayfa.

Bünyamin BULUTLU

297-302

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

303-307

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 1-36

**Türk Hümanizmi Görüşü Bağlamında Erken Cumhuriyet
Döneminde Medeniyet Anlayışı: İnsan Dergisi Örneği**
The Conception of Civilization in the Early Republican Era in
the Context of Turkish Humanism: İnsan Journal Example

İlker ASLAN

Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü
Research Assistant, İstanbul University,
Sociology
İstanbul / TURKEY
ilkeraaslan@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3133-018X

DOI: [10.5281/zenodo.4018564](https://doi.org/10.5281/zenodo.4018564)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ASLAN, İ. (2020). Türk Hümanizmi Görüşü Bağlamında Erken Cumhuriyet Döneminde Medeniyet Anlayışı: İnsan Dergisi Örneği. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 1-36.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Cumhuriyet dönemi Türkiye'si kurucu kadronun getirdiği yenilikler ve reform hareketleriyle birlikte pek çok problemi bünyesinde barındırır. Cumhuriyet, somut politik adımların yanında bir zihniyeti de temsil eder. Cumhuriyet ideolojisinin sağlam temellere oturtulması için atılan adımların önemli bir kısmını bu zihniyetin oluşturduğu kültürel faaliyetler içerir. Bu çalışmada Cumhuriyet modernleşmesine ve yeniliklerine katkısı bağlamında, Türk hürmanizmi söyleminden hareketle kültürel bir faaliyet olarak görülebilecek *İnsan* dergisi değerlendirilecektir. Dergi ele alınırken yayınlanan bütün nüshaları incelenmiş, özellikle hürmanizm odaklı makale, deneme ve inceleme yazıları çalışmaya dahil edilerek içerik analizi yapılmıştır. *İnsan* dergisinin görece kısa sayılabilecek bir yayın hayatı vardır. Görece kısa sayılabilecek bu yayın hayatını bir miktar daha uzun gösteren de derginin istikrarsız yayın periyodudur. Hilmi Ziya Ülken, Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu ve Muzaffer Şerif tarafından yayınlanan dergi, 1938-1943 yılları arasında -bazı nüshaları iki sayı bir arada olmak üzere-toplam 25 sayı yayınlanır. Başlangıcını 18. yüzyılın sonlarına, III. Selim dönemi ıslahatlarına kadar götürebileceğimiz Türk modernleşme hareketlerinin en önemli virajlarından olan Cumhuriyet modernleşmesinin *İnsan* dergisi tarafından nasıl ele alındığı ve özellikle Türk hürmanizmi anlayışı çerçevesinde *İnsan* dergisinin modernleşme tartışmaları içerisinde nasıl bir pozisyonda bulunduğu çalışmanın ana hattını oluşturmaktadır. *İnsan* dergisinin ilk sayısından itibaren tartışmaya açtığı medeniyet kavramı; eski-yeni ve Doğu-Batı tartışmaları arasında yeni bir çözüm sunması bağlamında önemlidir. *İnsan* dergisinin Türk hürmanizmi ve medeniyet tasavvuru, yenilikçi fikirleri ve bütüncül dünya görüşü ışığında Cumhuriyet modernleşmesine yaptığı katkı derginin Türk düşünce tarihi içerisindeki yerini göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Bu çerçevede *İnsan* dergisi sadece yayınlandığı dönemin kültürel ortamını sunması bakımından değil, aynı zamanda Cumhuriyet ideolojisinin geçmişle kurduğu gerilimli ilişkiyi ve gelecek tasavvurunu

* Bu çalışma 27.03.2017 tarihinde sunduğumuz "Erken Cumhuriyet Dönemi'nin Modernleşme Paradigmasını İnsan Dergisi Üzerinden Okuma Denemesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "A Treatise on the Reading of Early Republican Era through İnsan Dergisi", (Master's Thesis İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2017).

göstermesi bakımından dikkatle okunmalıdır. İnsan dergisi ve Cumhuriyet ideolojisi arasında önemli bir bağ olduğu kesindir. Sonuç olarak İnsan dergisinin özellikle Türk hümanizmi düşüncesi etrafında Cumhuriyet'in kültür ve medeniyet anlayışına katkı yaptığı ve bu çerçevede kültürel politika ürettiği çalışmada ulaşılan en önemli sonuç olarak görülebilir.

Anahtar Sözcükler: *İnsan*, Erken Cumhuriyet Dönemi, Türk Hümanizmi

Abstract

The early Republican era has been a restructuring process full of many problems it has brought with it. The republic is an embodiment of a mentality as well as concrete political steps. Cultural activities created by this mentality include a significant part of the steps taken to put the ideology of the republic on a solid basis. In this study, in the context of its contribution to the modernization and innovations of the Republic, the *İnsan* journal, which can be seen as a cultural activity based on the discourse of Turkish humanism, will be evaluated. All the copies published while dealing with the journal were examined, and content analysis was carried out by including articles, essays and scrutiny articles focused on humanism. The *İnsan* journal has a relatively short publishing life. This relatively short publication is the period of the journal's unstable publication, which shows its life a little longer. Published by prominent literary of the time such as Hilmi Ziya Ülken, Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu, and Muzaffer Şerif, the journal had a life between 1938 and 1943 with its 25 issues – some of those were “2 in 1” issues. The outline of this study is to understand how the *İnsan* journal evaluates Turkish modernization movement the beginning of which can be traced back to the end of the 18th century, reforms of the Selim III's era, and position itself within the modernization debates, especially in terms of Turkish humanism. The concept of civilization that the *İnsan* journal has opened to discussion beginning in its first issue is important in the context of presenting a new transcends the dichotomies such as old and new, East and West and so on. The contribution of the *İnsan* journal to the modernization of the Republic in the light of Turkish humanism and civilization imagery, innovative ideas and a holistic world view is also remarkable in terms of showing the place of the journal in the history of Turkish thought. In this context, the *İnsan* journal should be read

carefully not only in terms of presenting the cultural environment of the period it was published but also in terms of showing the tense relationship and future imagination of the Republic ideology. It is certain that there is an important link between the human journal and the Republic ideology. As a result, it can be seen that the *İnsan* journal contributed to the understanding of culture and civilization of the Republic, especially around the idea of Turkish humanism, and that it produced cultural policy within this framework, as the most important result reached in the study.

Keywords: *İnsan Journal*, Early Republican Era, Turkish Humanism

Giriş

Cumhuriyet Dönemi Türk modernleşmesi, Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıla kadar uzanan modernleşme hareketlerinin son dönemeci olarak okunabilir. Cumhuriyet, sosyal ve siyasal olarak Osmanlı mirası ile arasına mesafe koymaya çalışmasına rağmen yine de Osmanlı Devleti'nin bir mirasçısı; Osmanlı kültür ve medeniyetinin bir devamcısı olarak görülür. Bununla birlikte pratik uygulamaları, toplumsal hayata getirmeye çalıştığı yeni düzenlemeler, ekonomi politikaları ve topyekûn değiştirilen yönetim sistemi ile Cumhuriyet, Osmanlı'dan yapısal olarak farklılaşır ve kendi özgün toplumsal, siyasal ve idarî yapısını oluşturur. Ancak, yeni devletin coğrafyası da o coğrafyada yaşamını sürdüren toplum da imparatorluktan farklı değildir. Kemal Karpat bu sürekliliği, eskinin hanedana bağlı Osmanlılarının 19. yüzyılda devlete bağlı Osmanlılara, 20. yüzyılda ise devlete bağlı Türklere dönüştüğünü ifade ederek vurgular. Ona göre Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde devlet de millet de belli ölçülerde yeniden tanımlansa da süreklilik gösterir (Karpat, 2009: 32-33). Bu kopuş ve süreklilik tartışmaları içerisinde devletin aldığı son viraj, ulus-devlet sürecinde var olma çabası gösteren yeni Türk devletinin en radikal hamlesi olur.

Bütün yönleriyle Osmanlı'dan devraldığı miras ile yoluna devam etmeye çalışan yeni devlet, kaçınılmaz olarak belli zorluklar yaşar. Bu zorluklar siyasi, idari ve ekonomik alanlarda olduğu kadar sosyal ve kültürel alanlarda da kendini hissettirir. Zaten Osmanlı döneminde de son derece keskin ve karmaşık yollardan geçen modernleşme serüveni Cumhuriyet ile birlikte daha sert bir zeminde ilerlemek zorunda kalır. Modernleşme çabalarının neredeyse bü-

tün aşamalarında devlet ve toplum, kafası karışık bir ruh hali içerisinde. Bunun en temel sebebi modernleşmenin ne şekilde sürdürülebilir kılınacağıdır. Özellikle Batı ile kurulan ilişki, eski-yeni çatışması ve geçmiş kültürün tortuları Türk modernleşmesinin şahsına münhasır özellikleridir.

Bu anlamda erken Cumhuriyet modernleşmesi siyasal olarak kendi üzerine düşeni yapmaya çalışırken, gerçekleştirilen hamlelerin sosyal olarak karşılık bulmasına da çaba gösterir. Bu çabaların bir ayağını da kültürel faaliyetler ve yenileşme hareketleri oluşturur. Gerçekleştirilen yeniliklerin sürekli kılınabilmesinin en önemli adımlarından biri bu yenilikleri kültürel olarak toplumsal hayatta var edebilmektir. Bu sebeple ülkenin yönetimini elinde tutan yenilikçiler kadar Cumhuriyet aydınları da reformları toplumsal hayatın her kademesinde rasyonalize etmeye ve böylece yeniliklerin sağlam temellere oturmasına çabalarlar.

Bu çalışmanın ana konusunu oluşturan *İnsan* dergisi de bu çabalardan biri olarak görülebilir. *İnsan*, yayımlandığı 1938-1943 tarihleri arasında çoğu zaman dolaylı yoldan olsa da Cumhuriyet'in yenilikçi fikirlerini benimseyen bir yayın politikası izler. Bunu yaparken Osmanlı mirasının ötesinde daha üst bir medeniyet anlayışına sarılarak Türk hümanizmi olarak değerlendirilebilecek bir ideolojiyi savunur. Çalışmanın devamında *İnsan* dergisinin medeniyet anlayışı ve bu anlayışın erken Cumhuriyet ideolojisiyle kurduğu paralellik ele alınacaktır.

Bu bağlamda, dergi ele alınırken 1938-1943 tarihleri arasında yayınlanan bütün nüshaları incelenmiştir. Çalışmalar Türk hümanizmi ve erken Cumhuriyet modernleşmesinin medeniyet anlayışı çerçevesinde ele alındığından, özel bir nokta belirtmek gerekmedikçe şiir, hikâye gibi edebi türler çalışmaya dahil edilmemiştir. Özellikle makale, deneme, inceleme yazıları ele alınmış ve bu yazılardan da medeniyet ve Türk hümanizmi başlığı altında değerlendirilebilecek olanları çalışmamıza dahil edilerek yazıların içerik analizi yapılmıştır.

1. Türk Hümanizmine Giden Yolda Osmanlı-Cumhuriyet Gerilimi

Cumhuriyet modernleşmesinin Cumhuriyet'in ilanıyla başlayıp başladığı modernleşme tartışmaları içerisinde yer alan başlıca problemlerdendir. Cumhuriyet modernleşmesinin belli bir geçmişe yaslandığı aşıkardır ki Cum-

huriyet'in ilanı, Cumhuriyet'e kadar olan yenilikçi hareketlerin mührü olarak yorumlanabilir. Cumhuriyet'i ilan eden yönetici kadro, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren yönetimde ve yenileşme hareketlerinde söz sahibi, Meşrutî yönetime geçilmesi konusunda gereken baskıyı uygulayan ve İkinci Meşrutîyet'in ilanı ile birlikte girilen süreçte, bu döneme gelmeden çok öncesinde başlayan yenileşme hareketlerinin verdiği cesaretle devletin ve toplumun çeşitli alanlarında pek çok yenilik hareketine girişen kimselerdir. Cumhuriyet'e bu yenilik hareketlerinin tepe noktası demek, Türk modernleşmesini daha anlaşılır kılar. Osmanlı modernleşmesi ile Cumhuriyet modernleşmesi arasında belli benzerlikler olsa da Cumhuriyet'i bu modernleşme serüveninin tepe noktası yapan esas olgu, Osmanlı'nın eski ile yeniyi bir arada sürdürmeye çalışma çabasına karşıt olarak Cumhuriyet reformlarının çok daha radikal ve sert bir yolda ilerlemesidir.

"Cumhuriyet modernleşmesinin radikalliği, Tarık bin Zeyyad'ın İberya'ya çıkarken adamlarının geri dönmesini engellemek için tüm gemilerini yaktırmasına benzemektedir. Siyasal ve toplumsal reformların modern olduğu kadar radikal ve radikal olduğu kadar modern olmasındaki temel unsur, geçmişle ilişkiyi koparmalarında yatar" (Ateş, 2015:14).

Belli paralelliklere rağmen Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmeleri önemli noktalarda birbirlerinden farklılaşırlar. Kadir Cangızbay, Osmanlı ile Cumhuriyet arasında devamlılık bulunmamasının zaten mümkün olmadığını ancak bu ikisinin aralarında hiçbir kopukluk bulunmamasının da imkânsız olduğunu söyler. Cangızbay, Cumhuriyet'i, işin içine toplumsal yapı kavramını, yani bu siyasal formasyonların varlıksal zemininin yapısını katmadan doğrudan benzerlik ve farklılıklar temelinde ele almanın son derece yanlış ve yanıltıcı olduğunu vurgular (Cangızbay, 2007: 14).

Cumhuriyet modernleşmesi, bir yaratım ve yeniden inşa sürecidir. Bu sürecin belli bir çatışmayı beraberinde getirdiği gerçektir. Meltem Ahıska, Türkiye özelinde modernleşme ve seçkinler arasındaki bağa değinirken, bu sürecin "*seçkinlerin 1) Batı ve halk yansıtılmalarıyla özdeşleşme dinamiklerini gösterir; 2) Batı temsiline karşı bir cevap verme pratiği; 3) Karmaşık gerçekliklerin içindeki sınır idaresini mümkün kılan bir anlamlandırma haritası; 4) İktidarı ve politik öncelliği mümkün kılan bir toplumsal fantezinin dayanağı*" olduğunu ifade eder (Ahıska, 2005: 99).

Cumhuriyet’le birlikte Cumhuriyetçi söylem ve politikaların kurucu paradigması haline gelen modernleşme, bir zamanların Batı karşısında devleti kurtarma projesinin parçası olmaktan Batı ailesine dahil olarak çağcılışmayı öngören yeni devletin aslî ideolojisi konumuna evrilir (Kaliber, 2012: 107). Cumhuriyet yenilikleri Osmanlı’daki yenileşme çabalarına göre daha radikal bir zeminde var olur. 1920’li yılların ikinci yarısı, yeni rejimin oturtulmasına yönelik belli çabaların ve düzenlemelerin gerçekleştiği yıllardır. 1930’lu yıllar ise daha çok bu yeni düzenin düşünsel temellerinin sağlam bir şekilde oluşturulmasına çalışılan, yani yeni Cumhuriyet’in kimlik ve ideolojisinin temellendirilmeye çalışıldığı yıllardır (Bulut, 2005: 29). Bu anlamda Cumhuriyet’e esas ruhunu veren dönemin 1930 sonrası dönem olduğu söylenebilir. Çünkü her köklü değişim, devamında kendisini besleyecek olan fikrinsel altyapının sağlamlaşmasıyla sürekliliğini kazanır. Cumhuriyet reformları da bu sürekliliği sağlamak adına, gerçekleştirdiği yenilik hareketlerini düşünsel ve kültürel olarak beslemeye çalışır.

“[...] 1930’lu yılların başından itibaren Türkiye Cumhuriyeti’nin hemen her alanda ciddi bir üretim sürecine girdiği gözlemlenir. 1931’de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti ve 1932’de Türk Dili Tetkik Cemiyeti gibi kurumların kurulması ve bu yıllarda her iki cemiyetin de ilk kongrelerini gerçekleştirmiş olmaları, bu dönemde Güneş Dil Tarih Tezi’nin geliştirilmesi, 1933’de üniversite reformunun gerçekleştirilmesi gibi uygulamalarla yeni devlet kendisine Osmanlı’dan apayrı yeni bir kimlik arayışı üretme sürecine girdi. 1935’te kurulan DTCF de, yeni rejimin bu çabalarına, katkıda bulunmak için tesis edilmişti. Rönesans hareketini fakat daha çok da Fransız İhtilali sonrasında Fransız milliyetçilerinin tavrını ve kullandıkları yöntemleri örnek aldıkları izlenimi veren -Osmanlı ve İslam geçmişini atlayarak- bütünüyle laik bir milliyetçilik fikrinin geliştirilmesine matuf bu girişimler üzerinden yeni dönemde ihtiyaç duyulan birlik, dayanışma ve sadakat tesis edilmeye gayret edilmiştir. Kimlik ve kültür düzeyindeki bu çabalara; 1932’de açılmaya başlanan Halkevleri, aynı yıl çıkarılan Kadro ve 1933’te çıkarılan Ülkü gibi dergiler katkıda bulunmaya çalışmışlardır.

Bütün bu çabalarla, hurafeler ve cehalet üzerine kurulmuş olduğu suçlamasına maruz bırakılan ‘eski yaşam tarz’ından vazgeçildiği ilan edilmek

istenmiştir. Yapılmak istenenler de, vazgeçilen bu yaşam tarzının yerine konulacak olan 'akıl' ve 'bilim' üzerine dayalı olacağı varsayılan 'yeni' yaşam tarzının temellerinin ne olacağının ya da bu yaşam tarzına nasıl ulaşılabileceğinin belirlenmesine yöneliktir" (Bulut, 2005: 29-30).

Cumhuriyet ile birlikte Tanzimat'tan bu yana süregelen Osmanlı'daki Doğu-Batı çatışması, yeni bir millet, yeni bir medeniyet ve yeni bir gelecek reçetesiyle aşılmaya çalışılır. Kemalist medeniyet projesi devletin yapısını değiştirmekten öte, yaşam şekline, davranış biçimlerine ve gündelik hayatın alışkanlıklarına nüfuz etmek ister. Medeniyet, teknoloji düzeyinden gündelik hayat pratiklerine kadar geniş bir alanı kapsamakla birlikte her şeyden önce Batı bilincinin bir ifadesi olur. Medeniyet, Batı'nın üstünlüğünü tanımlamakta, kültürel modeline evrensellik boyutu kazandırmaktadır (Göle, 2011: 83-86).

Kültür politikası, Cumhuriyet modernleşmesinin ana dayanaklarından birisidir. Yeni devletin kültür politikasının iki temeli vardır: Batılılaşma ve milliyetçilik. Erken Cumhuriyet'in modernleşme sürecinde bu iki anlayış çoklukla harmanlanarak bir araya getirilmeye çalışılır ve eşzamanlı olarak hem Batıcı hem de milliyetçi politikaların Cumhuriyet'in ilk yıllarına damga vurduğu görülür. Bu ikili, Kemalizm'in modernlik anlayışını kavramak açısından önemlidir. Ancak bütün milliyetçi eğilimlere rağmen Cumhuriyet'in esas rotasını belirleyen Batılılaşmadır. Esasen Cumhuriyet ideolojisi kendi geçmişinden, Cumhuriyet öncesi dönemden gelen mirası da Batı gözüyle yeniden yorumlama çabasıdadır. Bahsi geçen milliyetçi anlayış bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu anlamda Cumhuriyet'in kurmaya çalıştığı yeni medeniyetin Batılılaşma çizgisinde olduğu ve Batı'nın bir parçası olarak kendini var etmeye çalıştığı gözden kaçırılmamalıdır.

2. Kültürel Bir Proje: Türk Hürmanizmi

Türk hürmanizmi, Cumhuriyet Türkiye'sinin erken döneminde ortaya çıkan önemli fikir akımlarından birisidir. Bu anlayış temel olarak kayıtsız şartsız Batı medeniyetinin bir parçası olmayı hedefler ve Cumhuriyet reformlarının Batı'nın bir bütün halinde değerlendirildiğinde daha verimli olacağı inancına yaslanır. Suat Sinanoğlu, modernleşme ile teknik ve bilimi birlikte anarken, bir ülkede tekniğin ve bilimin sağlam yer edinebilmesi için güçlü temelleri olan ekonomi, sanayileşme, yeni idareciler, kurumlar, yeni bir yaşam

temposunun modernleşen yeni ülkenin en önemli gereksinimleri olduğunu söyler (Sinanoğlu, 1988: 27). Sinanoğlu, Osmanlı yenilikçilerine kıyasla Cumhuriyet yenilikçilerinin bir ruh ve nitelik farkına sahip olduklarını vurgular (Sinanoğlu, 1988: 44). Bu noktada Türk hümanizmine gelmeden önce Ziya Gökalp'in Batı'ya yaklaşımda, hars (kültür) ve medeniyet olarak kavramsallaştırdığı ayrımı dikkat etmek gerekir. Gökalp, hars (kültür) ve medeniyete değinirken kurduğu geniş kapsamlı ve lokal olma zıtlığını ileri sürer:

“Evvelâ, hars millî olduğu halde, medeniyet beynelmiledir. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevî, bedîî, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının âhenktar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı mamure'ye dahil birçok milletlerin içtimaî hayatlarının müşterek bir mecmuasıdır. Meselâ Avrupa ve Amerika mamuresinde bütün Avrupalı milletler arasında müşterek bir Garp medeniyeti vardır. Bu medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz harsı, bir Fransız harsı, bir Alman harsı ilâh... mevcuttur” (Gökalp, 1968: 27).

Kültür ile medeniyet arasındaki bu ayrım, Türk modernleşme tartışmaları içerisinde önemli bir yerdedir. Yücel Bulut, bu ayrımın iki yönlü bir işlevinin olduğunu vurgular ve bu kuramla Gökalp'in ilk olarak mevcut medeniyet dairesinden ayrılma düşüncesinin meşru bir açıklamasını geliştirmek isterken ikinci olarak hedeflenen dünya ile birleşme politikasına meşruiyet kazandırdığını belirtir (Bulut, 2015: 101). Gökalp'in üzerinde durduğu bu ayrımı yönelik eleştiri, daha sonra Türk hümanizmi anlayışının temel ideolojisini oluşturacaktır. Türk hümanizmi, özünde bütüncül bir Batılılaşma anlayışını içerir. Bu Batılılaşma modeli, kendisine rehber edindiği Atatürk devrimleri ile harmanlanarak var olur. Türk hümanizminin temel doktrini, Batı'nın maddi dünyası kadar, manevi dünyasına da ihtiyaç duyulduğu yaklaşımıdır.

“[...] tüm olarak Batılılaşma, yani Batının tekniğini ve somut kuruluşlarını kabul etmekle yetinmeyip, onun iç evrenini de, düşünsel içeriğini de benimseyen Batılılaşma hareketinin ilk sonucu, körü körüne taklitten, yabancı bir uygarlıktan alınan somut ve soyut öğeleri kabaca uygulamaktan kurtulmaktır; çünkü manevî biçimlenimini de Batılılaştıran bir toplumun –sağlam bir düşünsel eğitim, yerleşmiş bir tarih bilinci ve gelişmiş diyalektik yetenekler sayesinde- güçlü fikir adamları yetiştirebileceği açıktır; bu güçlü adamlar toplumun sayısız sorunlarını kendilerine özgü bir aç-

dan ve kendine özgü bir biçimde çözümleyebileceklerdir; çünkü onlar o sorunları ilintilik gerçekler düzeyinde incelemek ve fikir düzeyinde değerlendirmek olanağı bulacaklardır. [...] Böyle olunca, bütünüyle Batılılaşmayı kabul eden bir toplum, Batının istilasına uğrayacağını sandığı bir sırada, yeni bir kişilik kazandığını, koruma iç güdüsü ile ya da ilintilik nitelikte başka gereksinmelerle başkalarını körü körüne taklit etmekten kurtulduğunu, benimsediklerini bilerek, bilinçli olarak benimsediğini görecektir. Böyle bir davranışın adı ise hürmanizmdir” (Sinanoğlu, 1988: 89).

Öz farkındalığı yüksek bir şuurla Batı ile temas kurmak ve bu anlayışla Batı tecrübesini kendi modernleşme deneyimine aktarmak Türk hürmanizminin genel perspektifini oluşturur. Bu yaklaşım, Cumhuriyet’in temel getirileri ışığında çoğu zaman rasyonalist ve pozitivist bir yönde ilerler. Suat Sinanoğlu, Türk hürmanizminin içsel dinamiklerinden bahsederken onun toplumun içinden gelmediğine, ilk etapta dışsal bir etkiyle ortaya çıktığına işaret eder. Sadece bilimsel ve teknik alandaki gelişme ve toplumsal kurumların iyileştirilmesiyle kesin kurtuluşa ermesi mümkün olmayan Türk toplumu ancak düşünce ve ahlak alanında da böylesi bir yeni form bulma hareketine girişmelidir. Bu, kendiliğinden oluşmayan, bilinçli düşüncenin ortaya koyduğu bir yapıdır. Türk hürmanizmi birtakım zorlamalarla kendini kabul ettirmez çünkü esas olarak Türk toplumunu klasik dünyaya bağlayan hiçbir gelenek veya tarihsel bağ bulunmaz. Öyleyse Türk hürmanizminin kaynağını bağlantılı zorunluluklar oluşturduğu halde, bu düşünce akımını güçlendirmek ve yerleştirmek için ara vermeden şuurlu bir sistem yaratmak gereklidir (Sinanoğlu, 1988: 106-107). Yücel Bulut, Türk hürmanizminden bahsederken ona gönül verenlerin çizgisel bir tarih anlayışına sahip olduklarına ve onlar için Batı ve Doğu medeniyeti diye iki farklı medeniyet anlayışının olmadığına dikkat çeker. İnsanlığın tek bir ortak tarihi olduğu ve Batı dünyasının bu tarihin son halkasını oluşturduğuna dair olan inanca vurgu yapar (Bulut, 2005: 32).

Sinanoğlu, Türk hürmanizminin Yunan ve Roma dünyası, İtalyan hürmanizmi, Fransız-İtalyan uyanış çağı, aydınlanma çağı ve Alman neo-hürmanizminin ardından bu evrimsel hürmanizm aşamasına eklenen son halka olduğunu söyler. Ona göre Türk hürmanizmi klasik Batı düşüncesini Hristiyan Batı’nın sınırlarının ötesine yaymayı amaçlayan bir fikir akımıdır. Bu nedenle

Türk toplumunu sadece teknik uygarlığa uyum sağlamaya zorlamakla kalmayıp bununla birlikte Batı deneyimini yeniden değerlendirip bu deneyim üzerine kendine has bir görüş getirmektedir (Sinanoğlu, 1988: 108-109). Öyleyse bir kendi başına bir Batı uygarlığından söz edilemeyeceğine göre salt taklitçilik anlamına gelen bir Batılılaşma kavramından da söz edilmemelidir. Türk hümanizmi taklitçilikle birlikte anılan modernleşme anlayışından uzak, insanlığa yapacağı katkıyla, sınırlarını kendisinin koyduğu bir hümanist çizgiyle var olur.

Türk hümanizmi, Gökalp'in işaret ettiği kültür ve medeniyet ayrımından hareketle ele alındığında Cumhuriyet'in modernleşme siyasetine dair daha açık bir fikre ulaşmak mümkün olur. Türk hümanizminin en önemli çıkış noktalarından biri kendi kültürel köklerinden doğarak bütüncül bir medeniyet resmi çizme çabasıdır. Bu resimde Türk hümanizminin durduğu yer, onun evrensel medeniyete yaptığı katkıyla ölçülür. Türk hümanizminin temel değerleri ve ideolojisi dikkatle incelendiğinde onun Cumhuriyet değerlerine yakın bir arka plana sahip olduğu görülür. Bu çerçevede ele alacağımız *İnsan* dergisi de Türk hümanizmi fikrinin sınırları içerisinde çalışmalar yayınlar. Bu tarihsel arka planla birlikte değerlendirildiğinde *İnsan* dergisinin ne gibi koşullarda ve hangi yazar kadrosuyla çıktığı, yayın politikasının nasıl şekillendiği, ne tür kavramları tartışma konusu yaptığı ve derginin Türk kültür ve medeniyet hayatına nasıl bir katkı sağladığı daha net görülecektir.

3. Cumhuriyet'in İnşa Sürecinde Hümanist Bir Dergi: İnsan

3.1. İnsan Dergisinin Çıkışı, Kurucu Kadrosu ve Yayın Politikası

Kolektif çalışmalardaki fikir birliğini önemseyen Hilmi Ziya Ülken, dergiler için şu sözleri söyler: “Yazılarda bir konser manzarası gibi ahenk olmalı ve muhitle alakalı olmalıdır. Yani hayatı aksettirmelidir” (Ülken, 1938ç: 272). Bu düşüncelerini söylem düzeyinde bırakmayan Ülken, yayın yönetmenliğini yaptığı *İnsan* dergisinde de belli bir fikir birliği kurarak derginin yayın politikasına yön verir. İlk sayısı 1938 yılının Nisan ayında çıkan dergi, Ağustos 1943 tarihli son sayısına kadar toplamda 25 sayı yayınlanır. Bu aralıkta derginin çıkışı zaman zaman sekteye uğrar, özellikle yayın hayatının son dönemlerinde bazı sayıları iki cilt bir arada çıkar. Derginin yayın aralığını temel olarak iki ana döneme ayırmak mümkündür. İlk dönemin 1-12. sayıları, ikinci dönemince

13-25. sayıları kapsadığı söylenebilir. Bununla birlikte derginin sadece hacim olarak değil aynı zamanda içerik olarak da daha ağır bastığı zaman zarfı ilk dönemidir. Öyle ki derginin ilk döneminde (hikâye ve şiir gibi kurmaca eserler hariç) çeviri eserler dâhil olmak üzere yayınlanan makale, deneme, eleştiri vb. yazıların toplamı 175 iken; derginin kesintiye uğrayan ikinci döneminde benzer eserlerin sayısı 82' de kalır.

İnsan dergisinin 15 Nisan 1938 tarihli ilk sayısında "Maksad" isimli imzasız bir giriş yazısı yayınlanır. "'İnsan' mecmuası (...) Türk münevverinin rönesans şuurundan doğuyor" (İmzasız Yazı, 1938a: 2). cümlesinin geçtiği yazıda derginin çıkış amacı ve nasıl doğduğu açıklanır. İmzasız bir sunuş yazısı mahiyetinde yazılan bu yazının hem derginin sorumlu yazı işleri müdürü olması hem de yazıdaki üslup dikkate alındığında Hilmi Ziya Ülken'in kaleminden çıktığı düşünülebilir. "Türk inkılabı, Tanzimatta yapması lazım gelen rönesansı ancak bir asır sonra yapabiliyor" (İmzasız Yazı, 1938a: 1) vurgusunun yapıldığı "Maksad" başlıklı yazının ilk cümlesi de "İnsan mecmuasının hedefi nedir?" sorusudur. Bu sorunun ardından yazı şu cümlelerle devam eder:

"Türk milleti bir asırdır iki âlem arasında kararsız bekliyordu. Karşılaştığı medeniyetin teknik üstünlüğünü görüyor; fakat eski âleminin kıymetlerini de terk edemiyordu. Bu kararsızlık onu tezat ve buhranlar içinde bırakıyordu. Onu kımıldamaktan men eden kabuğu kırmak ve garbin üstünlüğünü temin eden derin sebeplere, bu medeniyetin köklerine kadar inmek lazımdı. Büyük bir irade hamlesi bu işi tamamladı. Türk inkılabı, Tanzimatta yapması lazım gelen rönesansı ancak bir asır sonra yapabiliyor. 1- Dünyanın akışına yeniden katılmamızı men eden kapalı, mistik âleminin bütün arta kalanlarını kökünden temizlemek. 2- Tarihte oynamış olduğumuz rolü meydana çıkarmakla, ufukumuzu dünya mikyasına kadar genişletmek. 3- Bu medeniyetin bütün eserlerini (Sümmerden zamanımıza kadar) büyük nisbette iştirak ettiğimiz bir konserin eserleri gibi esasından tanımak. 4-Beynelmilel münasebetlere giren bugünkü içtimai bünyemize ve kıymetlerimize bu geniş zaviyeden tekrar bakmak. Türk inkılabı bu adımlarından en mühimlerini atmıştır ve atmaktadır" (İmzasız Yazı, 1938a: 1).

İnsan dergisinin kurucu kadrosunda, Hilmi Ziya Ülken dışında dönemin üç önemli simasının ismi geçer. Bunlar Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu

ve Muzaffer Şerif'tir. Her ne kadar kurucu kadro bu dört isimden oluşsa da dergiye esas rengini ve entelektüel derinliğini veren Hilmi Ziya Ülken'dir. Bununla birlikte *İnsan*, Pertev Naili Boratav, Ahmet Ağaoğlu, Safaeddin Karanakçı, Rıfki Melül, Hasan Tanrıkut gibi dönemin başka önemli entelektüellerinin de isminin geçtiği bir dergidir. Bu isimleri bir araya getiren, derginin yayın politikası, içeriği ve çoğu zaman örtülü bir şekilde de olsa Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet reformlarına olan desteğidir. Özellikle kurucu kadroda yer alan isimlerin politik duruşları ve dünya görüşleri Türk hümanizmi ve dolaısıyla Cumhuriyet ideolojisiyle örtüşür. Sabahattin Eyüboğlu'nun derginin ilk sayısında "Yeni Türk San'atkarı Yahut Frenkten Türke Dönüş" başlıklı yazısında belirttiği ifadeler hem derginin hem de Eyüboğlu'nun fikirlerini anlamak bakımından önemlidir:

"Frenk hayranlığı bizde yeniden doğuşun ilk şartı olmakla beraber san'at bakımından en kötü deoesidir. Frenk hayranlığında kalmış, yani frenk şuuruyla kendi dünyasına dönmemiş olan Türk sanatkarı iyi eser verememiştir. Çünkü, kainatı gezdikten sonra kendine dönmeyen adamdan hayır gelmez. İyi eser verenlerimiz frenk hayranlığını aşmış, frenk kıymetlerini hazmetmiş olanlarımızdır. (...) Frenkten Türke dönüş, yani frenk dünya görüşü ile Türk kıymetlerini anlayış yeni san'at ve fikir hayatının bütün cephelerinde tahakkuk edecektir" (Eyüboğlu, 1938a: 31-32).

Sabahattin Eyüboğlu'nu *İnsan* dergisinin bir parçası yapan fikirleri aslında Mavi Anadoluçuluk akımına dayanır. Eyüboğlu ile birlikte Nurullah Ataç da bu akıma ideolojik olarak yakındır. Mavi Anadoluçuluk hareketi zaten özü itibariyle Türk hümanizmine paralel bir politik ve sosyal duruşa sahiptir. Bu hareketin en önemli düşüncesi, geçmişi, bu topraklarda buldukları her değer, yani Eti, Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı gibi bütün medeniyetlerin benimsenmesi gerektiğidir. Mavi Anadoluçular, Batı medeniyetinin kaynağının, Yunan ve Hristiyan, değer namına kabul edilen ne varsa hepsinin gerçek kaynağının Anadolu olduğu fikrinde birleşirler. Anadolu, aslında Batı medeniyetinin kıymet verdiği pek çok şeyi üreten halis bir kaynaktır (Akyıldız, 2012: 472-478). Bu çerçevede *İnsan* dergisinin takındığı ideolojik tavır, Mavi Anadoluçuların dünya görüşüyle benzerdir. Derginin yayın yönetmeni Hilmi Ziya Ülken'in derginin son sayıları olan 22., 23. ve 24-25. sayılarında

kaleme aldığı uzun yazı dizisi “*Destan ve İnsan*”, Anadolu medeniyetine gösterilen önemin bir yansımasıdır. Anadolu tarihinin neredeyse insanlığın tarihi olarak görüldüğü fikri, *İnsan* dergisinin Anadolu medeniyetine bakışını yansıtır. Hilmi Ziya Ülken (1943: 3) “*Destan, insanlığın hikâyesidir*” ifadesini kullandığı yazı dizisinde Anadolu’daki destan geleneğini ve bu geleneğin inşa ettiği medeniyeti ele alır. Bu anlamda hem Hilmi Ziya Ülken’in hem de bütüncül olarak *İnsan* dergisinin memleketçi çizgide hareket eden bir dergi olduğu görülür.

Ülken, Ataç ve Eyüboğlu’nu birleştiren ortak nokta bu memleketçi çizgidir. Ancak Türkiye’nin siyasal ve toplumsal şartları göz önünde bulundurulduğunda, özellikle çok partili hayata geçilip daha liberal bir fikir akımının doğması neticesinde bu tip ortaklıkların farklılaştığı da unutulmamalıdır. Anadoluçuluk fikrinin, ‘Kemalist Anadoluçuluk’, ‘Milliyetçi Anadoluçuluk’, ‘Mistik/İslami Anadoluçuluk’ ve ‘Uygurlukçu Anadoluçuluk’ gibi farklı alt başlıklara ayrıldığına işaret eden Köksal Alver, konuyu şöyle özetler:

“Anadoluçuluk, bütüncül bir yapıya sahip değildir; yani Anadoluçular tezleri ve kimliğin unsurları seçimi noktalarında farklı düşünmektedirler. [...] Anadoluçuluk bu haliyle kendi içinde bölünmüş bir ideolojidir, kendi içinde farklılaşmıştır. Her yaklaşım biçimi kendine göre bu yeni kimliği belirlemeye çalışmıştır” (Alver, 2004: 167-168).

Sonradan yaşanacak bütün fikir ayrılıklarına rağmen Cumhuriyet’in ilk yılları pek çok farklı entelektüeli belli oranda bir araya getirebilme karakterini gösterir. Yıllar sonra *İnsan* dergisinin yayın politikasından farklı bir çizgiye kayacak olan Muzaffer Şerif de bunun bir başka örneğidir. Asıl uzmanlık alanı psikoloji olan Muzaffer Şerif, sosyal psikoloji alanında yaptığı çalışmalarla kültür ve medeniyet üzerine fikirler üreten bir isimdir. *İnsan* dergisiyle birlikteliği bu fikirler çerçevesinde oluşur. Özellikle faşizme ve ırkçılığa karşı olan görüşleri, Muzaffer Şerif’i derginin asli unsurlarından biri yapar.

“Muzaffer Şerif’in İnsan dergisinde yayınlanan çok sayıda makalesi okunduğunda Hilmi Ziya ile çoğu konuda benzer yaklaşımları paylaştıkları görülmektedir. Özellikle bireyin, insanın değerlendirilmesi konusunda Muzaffer Şerif’in makaleleri Hilmi Ziya’nın düşüncelerini çağırıştır-maktadır. Bu durum Muzaffer Şerif’in içinde İnsan dergisinde yayınla-

nan makalelerin de bulunduğu Değişen Dünya yapıtındaki yaklaşımla Hilmi Ziya'nın 1930'lardan itibaren yazdıkları arasındaki paralellikler saptanarak gösterilebilir. Hatta Muzaffer Şerif Başoğlu'nun Doğu kültür birikimi ve tarihsel geçmişe dair bilgilenmesinde Hilmi Ziya'nın etkileri biri açık, diğeri örtük olarak hissedilmektedir" (Kayalı, 2011: 180-181).

İnsan dergisinin büyük dünya medeniyeti anlayışına Muzaffer Şerif kendi çalışmalarıyla katkıda bulunur. *İnsan* dergisi, kafatasçı Türkçülüğü övmez, Türk kültür ve medeniyetinin ancak daha büyük bir medeniyete katkı yaptığı ölçüde var olabileceği üzerinde durur. Muzaffer Şerif'in *İnsan* dergisi kapanmadan bir sayı önce Temmuz 1943'te *Adımlar* dergisinde yazdığı bir yazıda belirttiği fikirleri, onun hümanist medeniyet anlayışını ve *İnsan* dergisiyle birleştirdiği ortak paydayı görmek açısından önemlidir:

"Dünya çapında kıymet kazanacak şiir, müzik, opera eserlerimiz temini şüphesiz, yine kendi halis ve öz halk temlerimizden alacaktır. Millî kültür hazinemizi zenginleştirecek ve dünya çapında kıymet kazanacak romanımız, tiyatromuz özünü, şüphesiz kendi insan kitlelerimizin özünden almaktadır. Fakat bu kıvama gelmek için evvelâ kendimizi büyük dünya kıymetleriyle zenginleştirmek zarureti var. Büyük Türk operası yoluna ancak, bugün yaptığımız gibi, Fidelio'dan varılır. Büyük Türk tiyatrosuna varacak yol Sophocles'den, Moliere'den, Shakespeare'den, Bernard Shaw'dan geçer" (Şerif, 1943a: 82).

Her dergi ve gazetenin çıktığı dönemin şartlarından etkilendiği göz önünde bulundurulursa, tek parti döneminde, İkinci Dünya Savaşı'nın zorlu şartlarında yayın hayatını sürdüren *İnsan* dergisinin de gerek küresel gerekse yerel anlamda sosyal ve siyasal ortamdan etkilendiğini söylemek mümkündür. Derginin çıktığı zaman aralığında Türkiye dünyanın gördüğü ikinci büyük savaşa aktif olarak katılmasa olumsuz atmosferden etkilenir. 1930'ların ekonomik kalkınma hareketleri savaşa birlikte neredeyse durma noktasına gelir. Ülkede vergiler arttırılır ve Cumhuriyet'in temel prensiplerinden olan sosyal devlet anlayışı sekteye uğrar. Bununla beraber dönemin en önemli fikir hareketleri olan ırkçılık ve faşizmin yükselişi *İnsan* dergisinin yayın politikasını -neredeyse doğrudan- etkileyen önemli gelişmelerdendir. İrkçılığın Türkiye'de Turancılık şeklinde kendini var eden hali zıt kutuplar arasında ciddi çatışmaların yaşanmasına sebep olur. "1938-39'da Nazi hayranı çevrenin ve Mus-

tafa Kemal'in ölümünden sonra da CHP sağ kanadının etkinliğini arttırmasıyla genişleyen Türkçü ırkçı grupların karşısında zayıf da olsa sanatçı, bilim adamı, öğrenci ve gazetecilerin yer yer oluşturdukları anti-faşist, ilerici oluşumlara rastlanır" (Çetik, 2008: 18). Bu oluşumlardan biri olarak görülebilecek İnsan dergisi tıpkı onunla birlikte benzer mücadeleyi veren, Yurt ve Dünya ve Adımlar dergileri gibi, anti-faşist ve ırkçılık karşıtı bir yayın politikasını savunarak bütüncül bir dünya medeniyetini destekler.¹

Hilmi Ziya Ülken'in Tanzimat'ın yüzüncü yılı dolayısıyla yazdığı "Tanzimat'tan Sonraki Fikir Hareketleri" başlıklı yazısında ifade ettikleri İnsan dergisinin yayın politikasını özetler. Derginin çeşitli sayılarında değineceği üzere Ülken, bütün eksiklik ve sınırlılıklarına rağmen Batılılaşma hareketlerinin başlangıç noktası olarak Tanzimat'ı görür. Ancak bu dönemdeki reform hareketlerinin en önemli probleminin madde ve mana arasında bir ayrıma sebep olduğunu düşünür: "Bir tarafta içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş şark, ötede, muhtevassız ve realiteyle bağları zayıflamış garp." Ülken'in bu vurgusu Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayırımına benzer bir düşüncedir. Yazıda Ülken'in bir başka önemli vurgusu Batılılaşma çabalarının, eski İslâm medeniyetine ait eserlerin anlaşılır biçimde tefsirinin yapılıp basılmasına sebep olduğudur. Ona göre Batılılaşmaya karşı geliştirilen bu reaksiyonla "bir taraftan Avrupalaşma ve muasırlaşma temayülleri kuvvetlenirken, diğer taraftan [...] İslâm medeniyetine bağlanmak ve bu medeniyetin temeli olan mantık, kelâm ve tasavvuf eserlerini tercüme suretiyle halka neşretmek arzuları da şuurlu bir hale gelmekte[dir]" (Ülken, 1940: 1-12). Öte yandan Türk hümanizminin temel yapıtaşını tercüme seferberliğinin oluşturduğu bilgisinden hareketle Hasan Ali Yücel öncülüğünde kurulan tercüme bürolarının bu yolda önemli bir basamak olduğu unutulmamalıdır. Tercüme bürolarının kurulmasıyla İnsan dergisinin kurucularından olan Sabahattin Eyüboğlu ve Nurullah Ataç'ın da dahil olduğu pek çok

¹ Adımlar dergisi, Türk hümanizmasına olan yaklaşımı ile İnsan dergisine yakın bir yayın politikası izler. Derginin ikinci sayısından itibaren "Hümanizma Anketi" başlıklı yazı dizisine İnsan dergisinin kurucularından olan Nurullah Ataç da katılır ve hümanizm ile ilgili fikirlerini aktarır. Bununla beraber Muzaffer Şerif'in "Hümanizma Görüşümüz" başlıklı yazısıyla açılan Adımlar dergisinin Aralık 1943 tarihli 8. sayısı 'hümanizma özel sayısı' olarak yayınlanır.

Cumhuriyet aydını, bizzat Hasan Âli Yücel tarafından tercüme faaliyetlerinde çalışmak üzere görevlendirilir.²

Tercüme, *İnsan* dergisinin ve Hilmi Ziya Ülken'in de önem verdiği, dünya medeniyetinin bir parçası olma yolunca özel değer atfettiği bir konudur. Dergide de bu anlamda yayın süresince çok sayıda tercüme esere yer verilir. Tercüme dünkü anlayışın bugünkü değerlerle yeniden yorumlanması anlamına gelir. Bu anlamda tercüme eserler aracılığıyla hem geçmişle arada köprü kurulması hem de dünya medeniyetinin bir parçası olmak kolaylaşacaktır. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında derginin tercümeyle verdiği değerlerin altında da Türk hümanizmi anlayışına paralel bir ideoloji olduğu görülecektir.

İnsan dergisinin siyaset ile arasında kurduğu köprü ve korumaya çalıştığı mesafe derginin Türk entelektüel tarihi içerisindeki yerini görmek açısından önemlidir. *İnsan*, Cumhuriyet'in bir başka önemli fikir dergisi olan ve resmen Cumhuriyet'in sözcülüğünü yaparak bir fikir dergisi olmasının ötesinde siyasi bir hareket olarak da nitelendirilen *Kadro* gibi, siyaset ile birebir bir ilişki kurma düzeyine inmez. "Türk devlet ideolojisinin/Kemalizmin pek çok tezi *Kadro* dergisi tarafından ortaya konu[r] veya geliştiril[ir]" (Sunar, 2004: 513). Buna karşın *İnsan*, Cumhuriyet reformlarını ve ideolojisini büyük ölçüde destekliyor olsa da siyasetle arasına mesafe koyarak bilimi esas alan bir politika izlemeyi tercih eder. Bu anlamda Ülken'in dergiler hakkında söyledikleri, *İnsan* dergisinin yayın politikasını anlayabilmek açısından önemlidir:

"Her mecmua bir fikir cereyanını temsil etmek itibariyle içtimaî bir ihtiyaca karşılıktır veya değildir. Eğer belirmiş veya belirmekte olan içtimaî ihtiyaçlara karşılık ise onun hayatî kıymeti vardır, mukabele görür ve yaşar. (...) Mecmualar içlerindeki yazıların tazeliği ve muharrirlerin kuvveti ile değil, fakat muayyen içtimaî bir zümre ve sınıfa istinat etmesile hayaliyet kazanır. Bu vasfı taşıyan bir mecmua bazan içerisinden kuvvetli muharrirler yetiştirebilir. Fakat bir intikal devrinin veya siyasi bir hareketin mahsulü olan bir mecmua onunla beraber nihayet bulur" (Ülken, 1938ç: 272).

² Sabahattin Eyüboğlu ve Nurullah Ataç'ın tercüme bürolarında görevlendirilmesi, bu iki ismin derginin sonraki sayılarında etkilerinin azalmasıdaki önemli sebeplerden biri olarak görülebilir.

3.2. Türk Hümanizmi Görüşü Işığında İnsan Dergisinde Medeniyet Anlayışı

Erken Cumhuriyet döneminde yayın hayatına başlayan *İnsan* dergisi, “Maksad” başlıklı çıkış yazısında geçen “*Türk inkılabı, Tanzimatta yapması lazım gelen rönesansı ancak bir asır sonra yapabiliyor*” (İmzasız Yazı, 1938a: 1) cümleleriyle yaklaşık yüz elli yıl önceki Tanzimat’a gönderme yaparak, o zaman atılması gereken adımların ancak Cumhuriyet vesilesiyle atılabildiğini vurgular. Sadece bu cümle bile aslında derginin Cumhuriyet’e olan bağlılığını ifade etmeye yeterlidir. “Mistik âlemin bütün arta kalanlarını kökünden temizleme[yi]” amaçlayan *İnsan*, Cumhuriyet Rönesansı’nı yol haritası olarak seçerek kendisine pozitivist ve rasyonalist bir çizgi belirler. Cumhuriyet reformlarının henüz sağlam temellere oturmadığı bu kaotik dönemde yayın hayatını sürdüren dergi her ne kadar yer yer eleştirmekten geri durmamışsa da genel toplamda Cumhuriyet değerlerine sahip çıkar. Derginin altıncı sayısının girişinde imzasız kaleme alınan “*On Beşinci Yıl*” başlıklı tek paragraflık yazı, derginin Cumhuriyet’e nasıl baktığının işaretidir:

“Cumhuriyetimizin 15’inci yılını yaşıyoruz. Türk milleti şuurlu ve sistemli olarak Garp medeniyeti yoluna gireli on beş yıl oldu. Bu kısa zamanda ne büyük adımlar atıldı! İçinden çıktığımız eski dünyayı hiç bilmeyen yeni bir nesil yetişiyor. Onlara yapmış olduğumuz ileri hamleleri göstermek, eski dünya ile girdiğimiz yeni âlemin farklarını anlatmak hepimizin en büyük vazifesidir” (İmzasız Yazı, 1938c: 457).

Derginin, Cumhuriyet’in kurucusu olan Mustafa Kemal Atatürk’e de bir bağlılığı söz konusudur. Yeni dünyanın bir temsilcisi olarak görülen Atatürk için dergi “kahraman” yakıştırmasını yapmaktan geri durmaz. Derginin yayınlanan bütün sayıları incelendiğinde Atatürk’e dair direkt bir atıf veya güzellemeye denk gelmek mümkün değilse de dergi, Atatürk’ün ölümünün hemen ardından Aralık 1938’de çıkan ilk sayısının giriş sayfasını Coşkun Ertepinar’ın (1938: 337) “*Kahramanın Ölümü*” başlıklı şiirine ayırır.

Kültür ve medeniyet tartışmalarının Cumhuriyet’in çok öncesinden bu yana süregeldiği göz önüne alındığında *İnsan* dergisinin ana meselesinin bu minvalde olması şaşırtıcı değildir. Siyasetten bağımsız bir kültürel pozisyon

ve/ya medeniyet anlayışı inşa etmek mümkün olmadığından *İnsan*'ın böyle bir çaba içine girmediği görülür ancak her şeye rağmen Hilmi Ziya Ülken'in yoğun çabasıyla dergi temel hedefini bilim üretmek, kültür politikası belirlemek ve tercüme faaliyetlerine hız vermek olarak belirler. Bunun reçetesini de çıkış yazısında verir: "*Bugün hakiki manasile Rönesans yapıyoruz: Dünya kervanına yeniden katılıyoruz. Bu yolda kendimizi tekrar bulmak için garb metodları bize rehberlik edecektir*" (İmzasız Yazı, 1938a: 2).

Yeni bir medeniyet inşa etme ve dünya medeniyetinin ortak mirasına entegre olmak derginin ana gayesidir. Bu bağlamda dergi Batı'nın nasıl algılanması gerektiği konusunu sıklıkla gündeme getirir. Derginin 3. sayısının imzasız yayınlanan açılış yazısının başlığı "*Hangi Garb?*" dır. Bu yazının, derginin ilk sayısında imzasız yayınlanan "*Maksad*" başlıklı yazıyla paralel okunduğunda, Hilmi Ziya Ülken'e ait olması muhtemeldir. *İnsan*, Batı'yı körü körüne bir yönelişle ele almaz. Batı'ya eleştirel yaklaşan dergi, metodolojik olarak yeni Türk devletinin nasıl modernleşebileceği ve dolayısıyla Türk hümanizmini nasıl inşa edeceği konusunu tartışmaya açar. Hem teorik hem de pratik düzeyde Doğu ile Batı arasında bir köprü kurulmasına işaret eden dergi bu anlamda memleketçi bir tavır sürdürür. Cumhuriyet reformlarını benzer bir zaviyeden ele alarak değerlendirir ve yeri geldiğinde de eleştirmekten geri durmaz. Derginin yayın hayatı sonlandıktan çok sonra, Hilmi Ziya Ülken'in, Peyami Safa'nın *İnsan* dergisini eleştiren bir yazısını baz alarak dergiyi anlattığı ve dergi için "memleketçi" tabirini kullandığı şu ifadeler, *İnsan* dergisinin Türk düşünce hayatındaki yerini görmek açısından da önemlidir:

"1938'de İnsan dergisi çıkmaya başladığı zaman Peyami Safa Cumhuriyet'te bir tenkit yazmıştı. Orada dergiyi front populaire'e³ benzetiyor ve çeşitli eğilimleri birleştiren bir eklektizm olarak görüyordu. Vakti dergi "Tanzimata Karşı" adlı ilk yazım ile hâlâ devam eden Tanzimat zihniyetini Batı'nın ve Doğu'nun soyut olarak anlaşılması olmasından dolayı tenkit ediyor ve gerçeğe, somuta dönüş istiyordu. Nitekim ikinci yazı, Batı şirinden Türk şirine, Batı düşüncesinden Türk düşüncesine diye gösterdiği istikametle derginin yönünü çizmiş oluyordu. Gerçi bu ortak ka-

³ *Front Populaire*: Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet döneminde birkaç sol görüşlü siyasi partinin birleşerek kurdukları ve ülkeyi 1936-1938 yılları arasında yöneten cephe.

naate katılanlar arasında iktisadi görüşleri farklı olanlar olabilirdi, fakat onlarda memleketçilik ve somutçuluk ortak vasıftı, bu ortak vasıf herkesi tatmin etmiyordu. Mutlaka parti 'bildirileri' isteniyordu, bunun için bu front populair birçoklarını rahatsız etti. Derginin ruhunda insanlığa kapalı memleketçilik de yoktu. 'Ne kadar memleketeye dönersek o kadar İnsanlığı buluruz. Ne kadar somuta girersek, o kadar üniversale ulaşırız' deniyordu. Bunun için dergi memleketçi olduğu için de insançı idi. Bazı bakımlardan ayrılabilen insanları birleştirmesi bu yüzdendi" (Ülken, 2015: 569).

Derginin kendine gündem maddesi yaptığı en önemli konu medeniyettir. Doğu ile Batı, eski ile yeni arasında alınması gereken pozisyon ve derginin bu tartışmalar içerisinde nerede durduğu sürekli tazeliğini koruyan meselelerdendir. "Medeniyet sürekli bir hürmanizmadır" (Ülken, 2016b: 7) diyen Hilmi Ziya Ülken, aslında *İnsan* dergisinin medeniyet tartışmalarında nerede durduğunu tek cümleyle özetler. Bu anlamda derginin medeniyet tartışmalarına bakışı hürmanist bir çerçevede ilerler ve son sayısına kadar da bu bakış açısı değişmez. Hilmi Ziya Ülken'in medeniyet hakkındaki fikirleri dergiye de ana çizgisini verir:

"Tek bir medeniyet vardır: O da insan toplulukları arasındaki karşılıklı tesirlerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesidir. Çarpışmaların doğurduğu kıvılcım yerini değiştirebilir. Fakat bu, daha zengin yayılma yerleri bulmak içindir. Karşılıklı tesirler kompleksine karışan her yeni unsur, onu bir parça daha geniş, biraz daha uzvi (organik) bir hale getirir. [...] Tarih tetkikleri ilerledikçe, şimdiye kadar kendi kendine yetişmiş sanılan medeniyetlerin birbirlerine bağlı oldukları, aynı kökten geldikleri anlaşılır" (Ülken, 2016b: 2-3).

Hilmi Ziya Ülken, derginin medeniyet meselesine bakışını kendi cümleleriyle aktarırken, medeniyet tarihinde adına mucize demenin âdet olduğu iki büyük devirden bahseder: "Bunlardan biri eski Yunan mucizesi, diğeri 19'uncu asırda yaşayan ve ötekinin devamından başka bir şey olmayan garp mucizesidir" (Ülken, 1941b: 1). Ülken'in işaret ettiği bu iki büyük medeniyet temsili, Türk hürmanizminin yapıtaşlarını oluşturur ve dolayısıyla *İnsan* dergisinin medeniyet kavramına, kavramın içeriğini nasıl doldurduğuna ve geçmiş medeniyetlere yaklaşımına ışık tutar. Eski ile yeni, Doğu ile Batı arasındaki sınırların kalktığı ve

büyük dünya medeniyetinin bir parçası olarak yorumlanan Türk hümanizmi, bu medeniyet anlayışının bir sonucudur.

*İnsan'*ın dünya kervanına yeniden katılmak amacıyla neşrettiği eserler ve tuttuğu yol, hedeflenen medeniyet çitasını görmek açısından önemlidir. Osmanlı'da köklü yenilik hareketlerinin hızlandığı Tanzimat'ın bu alandaki boşluğu kapatamadığı, o dönemde Tanzimat insanının Batı medeniyetini tam olarak anlayamadığı ve Batı'yı sadece biçimsel değişiklikler hedefleyerek ele aldığını vurgulayan *İnsan* dergisi, Batı'yla girilen bu ilişkiyle ortaya çıkan sonuçların tamamının boşlukta kaldığına ve köklü bir zemine oturmadığına dikkat çeker:

“Tanzimat, Garbi daima boş bir kalıp, mücerred bir şekil olarak almıştır. Müsavat ve hürriyet fikirleri, müşahhas muhtevaları olan canlı fikirler değildi. Karşılığı muayyen bir içtimaî realite olmıyan kelimelerdi. Şüphesiz güzel temennileri, samimî niyetleri temsil ediyordu. Fakat bu fikirlerin dayanması lâzım gelen içtimaî realite kurulamamıştı: Bir içtimaî nizam yıkılmış, yerine bir yenisi kurulmamıştı. [...] Garptan gelen her şey boşlukta kaldı: Formalizm, nominalizm, muhtevassız şekil Türk münevverinin içinde bulunduğu buhranı doğurdu. Eski Osmanlı nizamında karşılığı saray, tekke ve halk olan edebiyat ve fikir seviyeleri vardı. Yeni cemiyette bunlar da kayboldu” (Ülken, 1938a: 8).

Batı'yı sadece boş bir şekil olarak almak ve modernleşme çabalarına da böyle yön vermeye çalışmak aksak birtakım yenilik hareketlerinin doğmasına ancak hedefine ulaşmadan yok olmasına sebep olur. *İnsan* dergisinin dikkat çektiği, Batı ile kurulacak ilişkinin çok yönlü olması gerektiği ve yalnızca bu şekilde dünya medeniyetine yeniden katılmanın mümkün olabileceğidir. Türk hümanizminin hedeflediği dünya medeniyetine eklemleme, kendi kapalı ve mistik medeniyet anlayışımızın sınırlarını aşmakla mümkündür. Hilmi Ziya Ülken, Cumhuriyet ideolojisine bu anlamda esaslı bir rol biçer ve önceki yenilik hareketleriyle karşılaştırdığında Cumhuriyet'in, ayakları yere basan ve Batı ile kurduğu ilişkiyi daha köklü bir anlayışla var eden bir süreç olarak yorumlar:

“Bugün artık Garbi boş bir şekil olarak almaktan vaz geçiyoruz. İçine katlanan eski dünyamızın şekilsiz muhtevasını değersiz buluyoruz. Na-

zarımızda lüzumsuz bir *Şark ve Garp* dramı yoktur. Derebeyliğin bakiyesinden ve imparatorluğun gevşek ihtihsalinden silkinerek kesif istihsal ve temerküze doğru gitmeğe çalışan bir Türk milleti vardır. Bu Türk milleti büyük dünya tekamülüne iştirakini hazırlayan tarih hamlesiyle rönesansını yaparken kendi bünyesini daha iyi tanıyacak ve asıl o zaman kendisini bulacaktır. Şarkçının 'kendini terk ediyorsun' ve Garpçının 'içine kapanıyorsun' ithamları o zaman lüzumsuz olacaktır. [...] Ne kadar genişlersek o kadar derinleşiriz. En geniş mikyasta insana gitmek en derin manada **kendimizi bulmayı** temin edecektir. Türk olarak vazifemiz, kendimizi bulmak için dünya mikyasına kadar bakışımızı genişletmek olmalıdır. İnsan olarak vazifemiz insanlığa yeni bir şey katmak için dünya zaviyesinden kendimize bakmasını bilmek olacaktır" (Ülken, 1938a: 13-14).

"Garbı boş bir şekil olarak almaktan vazgeçmek" ifadesi Cumhuriyet'in Batı ile kurduğu ilişkinin niteliğini gösterirken aynı zamanda imparatorluk döneminde yaşanan problemlili Batı algısına da bir eleştiri içerir. Bu anlamda henüz derginin ilk sayısında yeni ve köklü bir Rönesans hamlesinin gerekliliğine yapılan vurgunun Cumhuriyet'e bir güzelleme olduğu açıktır. Cumhuriyet, Türk hürmanizminin belli başlı yol haritasını belirleyen ve yeni medeniyetin nasıl oluşturulması gerektiğine dikkat çeken bir ideoloji olarak *İnsan* dergisinin ana fikir şemasını kurar.

Batı'ya geliştirilen çok yönlü ve sistemli yaklaşımın yanında, kendi medeniyetinin köklerine inerek farkına varmak ve bu iki âlemi bir potada eriterek büyük dünya medeniyetine katkı sağlamak gerekliliği, Türk hürmanizmini bir ideoloji olarak belirleyen *İnsan* dergisi tarafından misyon edinilir. Cumhuriyet'in kuracağı yeni medeniyet anlayışı bu yeniden doğuş ışığında şekillenir. Sabahattin Eyüboğlu (1938a: 32) bu durumu, "*Yeniden doğmak, eski varlığımızla alakayı kesmek değil, ona yeni hayat aşılamaştır*" cümleleri ile ifade eder. Bu anlamda kendi köklerinden doğacak, kendi geçmişini anlayarak yeniden var olacak bir medeniyet tasavvuru, Cumhuriyet'in hâkim paradigması olarak *İnsan* dergisinin de ideolojik arka planını görmek açısından önemlidir. M. Şekip Tunç, alegorik bir benzetmeyle Cumhuriyet'in gösterdiği bu yeniden doğuş sürecini ve geçmiş ile kurulması gereken ayrıntılı bağı şu şekilde ifade eder:

“Toprağın vazifesi, kuvvetli ve iyi ekilmiş tohumları kendi bağrında büyütmektir. Ana toprağı benziyen halkın vazifesi de üzerine serpilen tohumlardan en iyi dikilenleri beslemektir. Göklere uzanabilecek muhteşem bir ağacın yetişmesi hiç bir zaman kendiliğinden olmayıp daima sağlam bir tohum ile besili bir toprak istiyorsa, tarihî hareketlerin tohumları olan şahsî ideal ve iradeler de mutlaka besleyici bir halk ruhuna muhtaçtırlar. Büyük irade adamlarının halk ruhunu ekseriya kadına benzetmeleri, tohum ile toprak arasındaki münasebete bir işarettir. Tohum hiç bir zaman dirayet ve tecrübe ile vücuda gelen bir mahsul olmamıştır. Her tohum, bir canlının yavrusudur ve daima canlının bir imtiyazı olarak mevcuttur. Tohumsuz doğuma ve büyüme olmadığı gibi şahsî bir irade ve ideal olmadan statik sosyalin dinamik sosyale geçmesi yani, içtimaî bir merhalede diğer bir merhaleye geçilmesi vâki olmuş değildir” (Tunç, 1938a: 44-45).

Tunç’un dikkat çektiği halk ruhu, Cumhuriyet’le kimliğini bulacak ve Türk hümanizmiyle medeniyet anlayışını yeniden inşa edecek olan yeni insandır. Yeni insan, bunu kendi idealleriyle var edecektir. Tıpkı bir tohumun toprakla temas etmesi, kök salması ve büyümesi gibi yeni insan da Cumhuriyet’le buluşarak kendi toprağıyla temas edecek ve yeni medeniyet anlayışı etrafında tekrardan kök salacaktır. Köksüz bir medeniyet düşünülemez. *İnsan* dergisi de bunun farkındadır ve bu yüzden geçmişe olan vurgusunu sık sık tekrar eder. Geçmiş ile şimdi arasında kurulan bağ, aynı zamanda yeni bir medeniyet anlayışının temsilidir. Tıpkı kendi köklerinin farkına varılması gerekliliği gibi Batı’nın da farkına varılması gerekir. Bu yüzden bütüncül bir bakış açısıyla Batılı olmaktan bahsedilirken, Batı’nın boyunduruğu altına girmek ve kendi geçmişini unutmak, yok saymak kastedilmez. Batı, herhangi bir coğrafyanın, bir kara parçası olmanın ötesindeki bir zihniyettir. Yeni Türk insanının ulaşması gereken hedef o medeniyetle iletişim kurmak ve dünya medeniyetine katkı sağlamaktır. Hilmi Ziya Ülken, bu ilişkiye dair şunları söyler:

“Garpli olmak bütün işleyiş, duyuş ve düşünüşümüzle bu medeniyete girmek demektir. Hakikaten medeniyetle hars arasındaki bu ayrılış çok sun’i oluyor. Garp medeniyetini dediğimiz zaman hiçbir zaman onun yalnız tekniği ve ilmi anlaşılmaz: Musiki, edebiyat, mimari, resim, felsefe

bu medeniyetin unsurlarıdır. Beethoven Almanların olduğu kadar bütün Garbin Descartes Fransızların olduğu kadar dünyanıdır. Medeniyet rasyonele doğru gittikçe dünyalaşüyor” (Ülken, 1938a: 12).

İnsan nasıl Batılı olunabileceğine, modernleşmeyi Batı'nın hangi dinamikleriyle ele almak gerekliliğine sık sık dikkat çeker. Dergi, Beethoven'ı da Descartes'ı da ve başka büyük isimleri de aynı dünya medeniyetinin bir parçası olarak görür ve bu da Batı'ya dair bakış açısını gösterir. Türk hürmanizminin rasyonel ve pozitivist alt yapısını oluşturan bilim ve tekniğe verilen önem, *İnsan* dergisinde sık sık dile getirilir. Batılı olmakla kendimize dönmek arasındaki ince çizginin nasıl tanımlanabileceğinin üzerinde durulur. Hilmi Ziya Ülken, her medeniyetin bir diğeriyle olan ilişkisine değinirken, bunların arasında bazı zıtlıklar ve bariz kesim noktaları olduğunu söyler. Ancak yine de bu âlemler, karşılıklı etkileşim ve bağlantı içerisindedir. Her kesim yerinin medeniyette bir yıkılış değil ancak bir inkılap; bir son değil ancak yeni bir başlangıç olduğuna dikkat çekilir (Ülken, 1938b: 88-89).

“Medeniyetler, kendi içlerine katlanmış kapalı daireler değildir. İnsan medeniyeti, insan zümreleri arasında gittikçe artan karşılıklı münasebetler (interactions) in mahsulüdür. Bu münasebetler ne kadar muadil ve sahası ne kadar geniş ise medeniyet o kadar açık olmağa müstaittir. Karşılıklı münasebetler -muhtelif âmillerle- gevşediği ve azaldığı zaman medeniyetin umumî yürüyüşünden ayrılan bir dal, kendi içine katlanarak donmuş bir halde kalmaya mahkûm olur. İnsanlık tarihinde medeniyetin yürüyüşünü durdurur gibi gözükten, veya inhiraflar yaparak kendi içine katlanan, kapanan devrelerin bulunması bundandır. Her kapalı devre medeniyetin yürüyüşünde bir irtica hamlesi ve bir inhiraflar teşkil etmiştir” (Ülken, 1938b: 89-90).

Hilmi Ziya Ülken'in ifadeleri, derginin Cumhuriyet ideolojisinin işaret ettiği yeni Türk medeniyetini nasıl algıladığı ve ne şekilde oluşturmaya çalıştığını görmek açısından önemlidir. Geçmiş devirlerden kalma bir eski ile yeni çatışmasının artık olmadığını ve bu anlayışın yıkılması gerektiğini her fırsatta vurgulayan *İnsan* dergisi, yeni medeniyet anlayışını inşa ederken eski ile çatışmaya girmek yerine uzlaşma, yeniyi körü körüne kabul etmek yerine rasyonel bir şekilde inceleme gerekliliğini belirtir. Eski-yeni düalizmi yerine ikisinin belli bir armoni içerisinde tekrar olduğu yeni medeniyet anlayışı, Tan-

zimat'tan bu yana yapılan hatalarla yüzleşen ve Türk hümanizmini bu yüzleşme ışığında tartışmaya açan bir şekilde var olur. Eski ile yeni, Doğu ile Batı, İslam ile İslam-dışı *İnsan* dergisinin medeniyet anlayışında bir bütünün parçalarıdır. Hiçbiri birbirinden bağımsız değildir. Yeni Türk insanı bir dünya resminin parçasını oluşturan kendi medeniyetiyle, bu bütüne katkı sağlamanın yolunu açmalı ve dünya mirasına ortak olmalıdır. *İnsan* dergisinin medeniyet anlayışının temeli burada yatar.

Mustafa Şekip Tunç'un fikirleri, dün ve bugün arasındaki ilişkiyi vurgulaması bakımından dikkate değerdir: "Yalnız dünü görmeden bugünü anlamak kabil olmadığı gibi dünsüz bir bugün ve bugünsüz bir yarın tasavvur etmek de mümkün değildir" (Tunç, 1938b: 154). Bu anlamda bütün bir fikir tarihi birbirine eklenen fikirlerin bütününden oluşur. Hilmi Ziya Ülken bu bütünselliğe "Hiçbir fikir tek bir insanın eseri değildir. Kendinden önce gelenlerin kurduğu binaya bir taş ilave eder ve onu kendinden sonrakilere bırakır" (Ülken, 1938d: 281) cümleleriyle dikkat çeker. Türk medeniyetinin yaşaması gereken gecikmeli Rönesans ancak bu fikirler içerisinde ortaya çıkmalı ve Cumhuriyet hümanizminin işaret ettiği biçimde büyük dünya medeniyetine eklenmelidir.

"Medeniyet dairesi genişliyor, yeni unsurlar eskisinden daha geniş bir münasebetler sistemi kurdukları için, ekseri, onun yerine geçiyorlar. Medeniyetin sıklet merkezi değişiyor ve hudutlar genişliyor. Metropol artık kendi mahreçlerine tâbi oluyor. **Eski'**den birçok şeyler yeniye karışıyor. Fakat birçok şeyler de dökülüyor. İşte medeniyetin yürüyüşündeki bu intikaller birer inhitat değil, fakat inkılâptır. Bir uzviyet ölüp yerine bir başkası doğmuyor. Fakat inkılâplar içinde aynı bütün tekâmülüne devam ediyor. [...] Rönesans, işte garbin eski metropolü olan islâm âlemine zaferrinin fikrî neticesidir. Bu manada Rönesans değil, Rönesanslar vardır: Yunan mucizesi Anadolu ve Suriyeye nazaran, Roma Yunana, islâm Roma ve İrana nazaran birer Rönesansla başlar. İslâm devrinin ilim ve felsefe ibdaları uzun müddet Avrupanın kendisine çıraklık ettiği hakikî Rönesans eserleri idi. Bu takdirde artık, her devirde aynı kalan **islâm ve hıristiyan** medeniyetleri diye kapalı daireler farzetmek; şarkla garbi veya yakın şarkla uzak şarkı iklim, ırk, din ve sair âmillerle birbirinden ayrılan âlemler telâkki etmek kadar hatalı bir görüş olamaz" (Ülken, 1938b: 90-91).

Doğu ve Batı dünyası arasında belli bir ayırım görmek ve Doğu ile Batı'ya, hatta Doğu medeniyetini oluşturan coğrafyalara parça parça, Batı medeniyetini oluşturan coğrafyalara da yine kendi dairesi içerisinde parça parça bakmanın hatalı bir görüş olduğunu şiddetle savunan Hilmi Ziya Ülken, her yeni devrenin eskilerini de kuşatan daha büyük bir daire vücuda getirdiği vurgusunu yapar (Ülken, 1938b: 90). Bu daire, *İnsan* dergisinin de kendine ideoloji olarak belirlediği Türk hürmanizminin bizatihi kendisidir. Bu anlamda erken Cumhuriyet dönemini işaret ederek son zamanlarda Batı'nın oluşturduğu, Batı'dan gelen her şeye, etrafında gürültü yapan her şeye rağbet gösterenler olmasını eleştiren *İnsan* dergisi, "Hangi Garp?" sorusunu sormaktan geri durmaz:

"Şarka daima garbı karşı koymak âdet olmuştur: Garplaşmak, garplı gibi düşünmek, garp ilmini, hayatını şark ilmi ve hayatı yerine almak.. Bu tabir sını devrin bütün mütefekkirlerinde 'muasırlaşma'nın müradifidir. Bununla âdeta modern medeniyeti, ileri ve inkılâpçı olan her hareketi kastediyoruz denebilir. [...] Bu fikrin hududu tamamen çizilmiş midir?" (İmzasız Yazı, 1938b: 185).

Bu sorular, Türk hürmanizminin temel soruları olarak değerlendirilebileceği gibi Cumhuriyet'in kendine aradığı kimliğin bir parçası olarak da okunabilir. Batı'nın her şeyden önce bir fikir, temsil ve algı olduğu düşüncesinden hareketle *İnsan* dergisi de Batı'yı algılama ve yorumlama biçimini tartışmaya açar. Batı hangi şartlar altında, nasıl ele alınmalı; Cumhuriyet, inşa ettiği medeniyet resminde Batı'yı nerede konumlandırmalıdır gibi sorular resmî ideolojinin olduğu kadar Cumhuriyet aydınının da kafasını kurcalar. Türk hürmanizminin işaret ettiği Batılılaşma biçimi, Gökalp'in medeniyet-hars düalizmini yıkan yeni modernleşme hali Batı'ya olan bakışın bir temsilidir. *İnsan* dergisindeki muhtelif yazılarda, bilim ve teknik alanlarında rehber alınması gereken Batı'ya, kopya ve taklitçilikten uzak, kendi geleneksel değerlerimiz ışığında yaklaşmak gerektiği ve bunun da Batılılaşmanın önemli adımlarından olduğu vurgulanır. Genç Cumhuriyet'in Türk hürmanizminin gösterdiği medeniyet biçimine erişmesinin yolu buradan geçer.

"Her içtimaî sınıfın, her seviyenin ayrı bir fikrî âlemi olduğunu asla unutmamalıyız. Garbın ilerisi var, gerisi var. Garbın ahrarı var, mürteciî var. Garbın dinamik ve canlı fikirleri var, ölü ve artakalan telâkkileri var.

Fakat bunlar muayyen sınıfların teşkilâtına, şuuruna, vakfına ve iradına dayandığı için her şeye rağmen hâlâ mukavemet ediyor. [...] Diğer cihetten, garbın buhran ve yeis demleri var: Her intikal devri gibi bu devir de bazı müesseselerini, bazı kıymetlerini atarak yenilerini kazanıyor. [...] Garp, yalnız gittikçe genişliyen teknik ve rasyonel bir medeniyetin doğurduğu ilim, felsefe ve san'at eserindedir" (İmzasız Yazı, 1938b: 186).

Batı'ya içi boş bir hayranlıkla bakmakla onu anlamaya çalışmak arasındaki ince çizgi, *İnsan* dergisinin dikkat çektiği modernleşme politikasına yön veren önemli bir ayrımdır. Hilmi Ziya Ülken, bu doğrultuda, özellikle Yunan medeniyetine özel bir önem atfeder. Ülken, Yunan'ı "medeniyetin mistikten rasyonele doğru yürüyüşünde bir merhale olarak" tanımlar. Burada Ülken'in işaret ettiği Antik Yunan'dır ve o, medeniyet tarihinde bu devir gibi yaratıcı ve zengin bir devre nadiren rastlanabileceğini söyler (Ülken, 1938c: 187-188). Eski Yunan medeniyetinin gündeme gelmesi, *İnsan* dergisinin hedeflediği büyük dünya medeniyetinin köklerini göstermesi açısından önemlidir. Dergide sık sık vurgulanan geçmişin kökleriyle yeni bir medeniyet inşa etme çabası, eski Yunan'ın işaret edilmesiyle daha anlamlı hale gelir. Ülken'in Yunan üzerine söyledikleri, hem eski ile yeni arasındaki bağı görmek hem de büyük dünya medeniyetini anlamlandırmak açısından dikkate değerdir:

"Yeni riyaziyenin başında Thales'i, edebiyatın başında Homeros'u, felsefenin başında Sokrat'ı buluyoruz. Bugünün ilmi, san'atı, felsefesi bütün esaslarını, şekillerini, ana fikirlerini oradan çıkardı. Bugünkü san'at şekillerimiz, bugünkü ilmimiz mevzularını, isimlerini, hattâ bazan mütearifelerini oradan aldılar. Garpta asırlarca devam eden Yunan hayranlığı, hâlâ taraftarları olan humanisma cereyanı boşuna değildir. Bununla beraber artık bu hayranlığın lüzumsuz bir hale geldiğini, ve Yunana hayran olmak değil fakat medeniyet tarihinde bir merhale olarak onu anlamak lâzım geldiğini unutmamalıdır. Çünkü humanisma'ya göre kemal Yunandadır; hiçbir devir onu aşamamış, onu ancak kendine örnek edinmiştir. Sıhhatin, âhengin, ölçünün mücerred şekillerle realite duygusu arasındaki muvazene ve imtizacın ideal nümunelerini bize Yunan vermiştir. Yeni devir buhran ve azaplarını aştığı zaman sükkûnu nihayet nerede buluyor?.. Daha geniş ölçülerle Yunana dönüştü" (Ülken, 1938c: 187).

Yunan, Ülken'in cümlelerinden anlaşılacağı üzere yalnızca bir medeniyet değil aynı zamanda bir sembol, bir başlangıç noktasıdır. Bu başlangıç noktasının tek başına kaim olmadığı yine aynı yazıda vurgulanır. Ülken, Yunanlıların söylediğinden hareketle, geometrinin Mısır'dan, hesabın Finike'den, astronominin Mezopotamya'dan Yunan'a geldiğini aktarır. Bununla birlikte Yunan'ın kökleri arasında en önemlisinin Sümer-Anadolu yolu olduğuna dikkat çeker ve modern medeniyetin beşiğinin Mezopotamya ve Anadolu olduğunu hatırlatır (Ülken, 1938c: 188). Böylece bütün bir dünya medeniyetinin aslında birbirine eklenmiş, birbirini etkilemiş ve girift yapılardan oluşan çok katmanlı bir anlayış olduğu sonucuna varılır. Derginin çizmek istediği medeniyet haritasının bu katmanlı ve birbirini etkilemiş medeniyetlerden oluşan bir harita olduğu söylenebilir. *İnsan* dergisinin medeniyetler arasında kurduğu köprü aynı zamanda eski ile yeni arasındaki bir bağ olarak okunabilir.

Eski-yeni düalizmi Türk hürmanizmini anlamlandırmak açısından önemlidir. Cumhuriyet'in geçmişle, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'yla hesaplaşması, *İnsan* dergisinde sürekli kendini hissettirir. Tarihten ne anlaşılması gerektiği konusunda Sebahattin Eyüboğlu'nun dikkat çektiği nokta, tarihin müze ve kütüphane dolusu tarih olarak değil, ruh dolu bir tarih olarak ele alınması gerektiğidir. Osmanlı tarihçilerinde tarihî zihniyet olmadığını söyleyen Eyüboğlu, tarihî şuur ile tarihî bilgi arasında bir ayrıma giderek tarihî şuurun geçmişi yaşadığını, tarihî bilginin ise geçmişi sadece yaşattığını şu sözleriyle ileri sürer.

“Bugünkü manasile milli şuurun tarihi şuurlar birlikte uyandığını görüyoruz. Onun için millet ve tarih mefhumları birbirine o kadar yakındır ki millet, tarihleri müşterek insanların vahdeti diye tarif edilebilir. Tarihi şuurun uyanmamış olduğu bir adamda milli şuur olmasına imkan var mıdır? [...] Kendisini arkasındaki sayısız asırlara bağlı hissetmeyen cahil bir Çinli tarihsizdir. Memleketimizdeki runlar mazilerinin bütün eksikliğine rağmen tarihsizdirler. Çünkü Rum kelimesinin içindeki zengin tarih hamulesinden bihaberdirlere. [...] Bizim mazide yaşamamız değil, mazinin bizde yaşaması lazımdır” (Eyüboğlu, 1938b: 380-381).

Eyüboğlu'nun geçmiş ile kurduğu bağ, Cumhuriyet'in tıpkı bugüne ve/ya Batı medeniyetine olan bakış açısına benzer. Ona göre, sadece bir şekilcilik ve üstünkörü algılayışın yerine, geçmişi zihniyetiyle birlikte ele almak

gerekliliğini vurgular. Geçmiş ve bugün sadece bir zaman dilimi değil, bir ideoloji, bir bakış açısı, bir zihniyettir. Zihniyetinden arındırılmış bir mazinin olamayacağını söyleyen Eyüboğlu geçmişin kültür mirasına olan bakışını şu şekilde dile getirir:

“Maziye dönüş mazinin zihniyetine dönüş olmamalıdır. Tarihî şuur eski dünyayı aynen yaşatmak değildir. Dünün kıymetlerini bugünün telâkkilerile ölçmeliyiz. Maziye yaşatan tefsirdir. Eski güzelliklerin yeni manalarla dolması zaruridir. [...] Maziden şunu alıp bunu bırakamayız. Mazi bir küldür. Füzuli’yi kendi dünyası içinde, kendi telâkkilerile anlamalıyız. [...] Yunus Emre’nin şiirini alıp dünya görüşünü bırakamayız. Mimar Sinan’ın camiini alıp mimari telakkisini bırakamayız. Her eseri kendi iklimi içinde mütealea etmek lazımdır. [...] Füzuli yalnız tarihçilerin değil, bütün milletin, bütün Türk şuurunun malıdır ve hiç kimse Füzuli’den zevk almak için Füzuli’nin dünya görüşünü benimsemek mecburiyetinde değildir. [...] Türk tefekkürünün Avrupalı olmasını istiyorsak onu kendi mazimizle beslemeliyiz” (Eyüboğlu, 1938b: 384-385).

Eskiye bugünün değerleri ve fikir dünyası üzerinden bakmak Türk hümanizmini inşa etmek açısından önemli bir aşamadır. Çünkü Cumhuriyet’in eski diye nitelediği değerler, aslında bugünün parçasıdır ve günü inşa etme açısından kıymetini daima muhafaza eder. *İnsan* dergisi bu bakış açısıyla geçmiş kültür ve medeniyet anlayışına yaklaşır ve geçmişi zamansal ve uzamsal olarak bir bütünün parçası olarak ele alır. Bu anlamda tarihe bakmak, üzerinde yaşanan toprağa, Anadolu’ya bakmaktan bağımsız düşünülemez. Rıfki Melûl, tarihe mal olmuş eserler hakkında fikirlerini anlatırken Anadolu’nun ne denli büyük bir medeniyet beşiği olduğunun ve tarihin çok önemli medeniyetlerine ev sahipliği yapan bir konumda durduğunun altını çizer:

“Türkiye hudutları dahilinde mevcut medeniyet tabaka ve bakiyelerini hiç bir memleketin topraklarında bulmak mümkün değildir. Anadolu, proto istorik ve pre istorik devirlerden itibaren tabaka tabaka insan cemiyetlerinin yâdigarlarını ihtiva eden müstesna bir ülkedir. Eski medeniyet eserleriyle zengin olan Yunanistan, İtalya, Mısır, Şimalî Afrika, aşağı yukarı mütevali ve mütecanis medeniyetlerin mahsullerini muhtevodir. Ve bunların hemen cümlesi, tarihî devre aittir. Bu memleketlerin en dikkate lâayık

ve en muazzam mimarî san'at mahsulleri, Eti, Firikyâ, Bizans devirlerine ait bakiyeler gibi, yine Anadolu sınırları içindedir" (Meriç, 1938a: 507).

Cumhuriyet, Osmanlı ile arasına belli bir mesafe koyarak kendini inşa etmeye çalışır. Kopuş ve süreklilik tartışmaları ışığında, bu mesafenin aslında bir bütünlük arz ettiği aşıkardır. *İnsan* dergisi yer yer bu mesafenin hissedildiği yazılara ev sahipliği yapar. Dergi, Cumhuriyet ideolojisinin gösterdiği büyük dünya medeniyetine işaret ederken, çoğu zaman Osmanlı'yı gündem maddesi yapmaz. Bu şuurlu tercih, Osmanlı'yı topyekûn yok sayma anlamına gelmese de Osmanlı'nın adının zikredildiği yerlerin özellikle sanatsal alanlar olduğu göze çarpar. Öyle ki Rıfki Melûl, Osmanlı mimarisinde taklit değil, asalet var olduğunu ve bu mimarînin gerek İslâm gerek Bizans sanatlarından her yönden üstün olduğunu söylerken, Osmanlı'ya da Anadolu medeniyetinin, dolayısıyla Türk hürmanizminin bir parçası olarak bakar (Meriç, 1938b: 391).

Anadolu'nun zengin kültürel mi)rasını ortaya çıkararak Batı medeniyetiyle bu zaviyeden ilişki kurmak *İnsan* dergisinde henüz ilk sayıdan itibaren görülen bir eğilimdir. Ancak dergi millet ile ırk arasında bir ayrıma giderek bunu yapar ve bu anlamda Türk milletine üstünlük atfetmez. Muvaffak Şeref (1943b: 5), "*Millet: Yalan ve Gerçek*" başlıklı yazısında bu durumu şöyle açıklar: "[...] memleketimizin şu veya bu bölgesinde veya dışında saf Türk ırkı bulunduğunu iddia edip, mahallilik, hemşehrilik hırsını doyurmaya çalışanlar, bu iddialarile millî büyünlüğümüz için ne kadar tehlikeli rol oynadıklarını düşününler ve gözlerini biraz ilmî sonuçlara çevirsinler." Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere *İnsan* dergisi, milli değerleri bile ilim ışığında ele alarak içi boş bir milliyetçilik peşinde koşmamayı tercih eder. Büyük dünya medeniyeti anlayışı çerçevesinde medeniyetler arası etkileşimin kaçınılmaz olduğu vurgusu her fırsatta tekrarlanırken, önemli olanın bu medeniyetlerden ne şekilde faydalanılması gerektiği olduğu dile getirilir. Rıfki Melul Meriç, bu etkileşimi şu ifadelerle açar:

"Her millet, münasebette bulunduğu diğer milletlerin her türlü maddî ve manevî varlıklarından iktibasta bulunur. Hiçbir milleti -kendinden medeniyet itibarile ileri olsun, geri olsun- diğer milletlerin her türlü beşerî ve içtimaî üf'ûlelerinin tezahür ve neticelerinden -billhasa müteferrik ve san'atkârların birbirleri arasında meş'ur ve gayrimeş'ur bir tarzda vuku-

bulan mübadeleler sebebil- müteessir olmaması, iptidaî yahut mütekâmil, fakat her halde bir san'âtkar gözile bediî kıymeti haiz ve iktibasî lüzumlu bir motifin alınmasını ve icab eden yerde millî temayüllere göre temsilen kullanılmasını zarurî kılan nüfuzdan âzâde kalması mümkün değildir. Nitekim arkeoloji araştırmaları ile elde edilen mebzul ve mütenevvi vesikalar ispat etmiştir ki, ümanistlerce Yunanistanda doğup yine orada inkişaf ve bütün cihana intişar ettiği iddia edilen Yunan medeniyet ve san'atı de, kadim Mısır, Finike ve Asur medeniyet ve san'atları de kendi kendilerine teşekkül etmiş olmayıp belki kendilerinden evvelki milletlere ait medeniyetlerin tekâmül ede ede aldıkları son şekillerin devamından ve onların tesiri altında teşekkülünden ibarettir" (Meriç, 1938a: 508-509).

İnsan dergisinin medeniyet görüşü, antik çağlardan itibaren bütün medeniyetlerin büyük dünya medeniyetinin oluşmasına katkı sağladığı ve süreklilik içerisinde var oldukları şeklindedir. Hilmi Ziya Ülken, taklitçilik ve hayranlıktan sıyrılan, tarihi kendi penceresinden görüp yorumlayan bir medeniyet anlayışının, Doğu-Batı ikiliğini ortadan kaldıracığına inanır. Ona göre Batı'nın da iyisi ve kötüsü; ilerisi ve gerisi vardır. İsa Allah'tır diyen, hastalıkları efsunla iyi etmeye çalışan bir Batı olduğu gibi, ilmi ölçü olarak kullanan, determinist ve realist bir Batı da vardır. Ülken ve dolayısıyla *İnsan* dergisi ikincisine dikkat kesilmek gerektiğini vurgularken Türk hümanizmini de bu çerçevede kurmak gerektiğine inanır. Bu anlamda Ülken, derginin kuruluş politikasına ve aynı zamanda Cumhuriyet ideolojisine uygun olan öneriler getirir. Bunlar, sistemli ve devamlı çeviri yapmak, önceki milletlerden dersler almak, tarihi bu bakımdan aydınlatmak ve geleceğe ışık tutmak, monografik anketlerle memleketi etraflıca tanımak (Ülken, 1939: 690-691). Bu aşamaları takip etmek, Türk hümanizminin inşasına olumlu katkılar yapacaktır. *İnsan* dergisinin yapmaya çalıştığı, yeni kültür politikasıyla Türk hümanizmini ve Cumhuriyet projesini önceki döneme kıyasla daha rasyonel bir konuma yerleştirmektir. Hilmi Ziya Ülken Türk hümanizmi tartışmaları ışığında geçmişle olan hesaplaşmaya devam eder:

"Fikrimce, bugünkü medeniyet Yunana olduğu kadar Arab-Fars veya Çin hümanizmalarına da aynı zaviyeden bakıyor. Artık ilk Rönesansı yapan milletlerin vaziyetinde değiliz: Eski medeniyetleri muasır zaviyeden

görmeli ve onları teşekkülümüzü hazırlayan birer unsur olarak almalıyız.” (Ülken, 1939: 694).

Ülken’in dünya medeniyeti anlayışında Latin, Yunan, Arap, Fars, Çin gibi farklı coğrafyaları ve medeniyetleri aynı cümle içinde zikretmesi tesadüfün ötesindedir. Bu medeniyetler, derginin medeniyet anlayışını inşa eden bir bütünün parçalarıdır. Bu anlamda Türk hürmanizminin inşası, iki farklı alemin sınırlarına takılmayıp, Doğu ile Batı arasında sıkışmayıp eski ve yeni medeniyetleri, nereye ait olursa olsun, o bütünün parçaları olarak ele almakla mümkün olacaktır. Ülken’in kurduğu büyük dünya medeniyeti tasavvurunun sınırları bir hayli geniştir. Bunu “yeni klasik” olarak kavramsallaştıran Ülken tanımlamayı ise bir yandan Yunan ve Latin’in köklerine kadar inmek diğer yandan bugünden kopmadan modern ve ileri olmak şeklinde yapar:

“Yeni klâsik, inkişaf halinde olan hayatın mütemadiyen asıl köklerden yeni aşilar almasıdır. Bizde henüz Yunan edebiyatına dalmak ihtirası uyanmadı. Almanlarda Goethe ile başlayan bu aşının nekadar feyyaz olduğu malûmdur. Yunan-Lâtin sanatinde tabiat şiiri, Eppopee, nesir, tiyatroy, bizim bin senelik tarihimize mahrum olduğumuz bütün kaynaklar duruyor. Bu kaynaklara girmek maziye dönmek, san’atin ayağına köstek takmak değildir. Hürmanizma’ya verilen bu dar mâna, ve onu itham için yapılan bu nevi tefsirler tamamilen yanlıştır. Yeni klâsik, modern’in inkişafı esnasında, medeniyet tarihindeki inhirafları, çıkmazları, lüzumsuz kaybedilmiş emekleri bir tarafa bırakarak yeni hamlelere temel olabilecek en temiz tarafı meydana çıkarmak ve ona istinat etmek demektir” (Ülken, 1941a: 2).

Erken Cumhuriyet’in koşulları altında Türk hürmanizmini kurma çabası ve bu yöndeki medeniyet tartışmaları, ilk sayıdan itibaren İnsan dergisinin odağında yer alır. Derginin hemen her sayısında Cumhuriyet’le birlikte medeniyet kavramının ele alınış biçimi, ne şekilde değerlendirilebileceği ve içinin nasıl doldurulacağı hakkında dikkate değer fikirler içeren yazılar yayımlanır. Derginin medeniyeti ele alış biçimi, bütüncül bir şekilde olur ve Türk medeniyetinin, evrensel bir değerler sistemi içerisinde yer alması gerekliliği ön plana çıkarılır. Bunun nasıl yapılabileceğine dair fikirler ışığında kaleme alınan yazılar derginin son sayısına kadar bu tartışmaları canlı tutar.

Sonuç

İnsan dergisi erken Cumhuriyet'in kaotik ortamında yayın hayatını sürdüren, Türk hümanizmini dünya görüşü olarak belirleyen, dönemin sosyo-kültürel ve politik ortamını tanımak açısından önem arz eden bir dergidir. Türk modernleşmesinin Cumhuriyet'le girdiği keskin viraja hümanist bir görüşle yaklaşan dergi, tasavvur ettiği medeniyet anlayışını bu çerçeve içinde konumlandırmaya çalışır. Bu anlamda *İnsan* dergisi, Cumhuriyet modernleşmesi ve Türk hümanizmi arasındaki ilişkiyi görmek, Türk medeniyetinin yeni tanımının nasıl yapıldığını anlamak açısından dikkate değer bir yayındır.

Derginin ana izleğini oluşturan Türk hümanizmi ideolojisinin, derginin kurucu kadrosunun ötesinde dergide yazan bütün yazarlar tarafından bir şekilde sahiplenildiği fark edilir. Bu anlamda *İnsan* dergisi, sert politik tartışmalara girmeden Cumhuriyet'i -yer yer eleştirse de- genel hatlarıyla destekleyen bir eğilim içindedir. Doğu ile Batı arasında asırlardır bocalayan Türk kültürü ve medeniyetinin dünyadaki yerinin Türk hümanizmiyle açıklanması; Batı'yı sadece teknik ve bilim anlamında değil topyekûn bir zihniyet olarak ele almanın gerekliliği ve bunun ötesinde Mezopotamya, Yunan, Mısır ve kadim Anadolu gibi geçmiş medeniyetlerin, bu büyük mirasın parçası olduğunun savunulması *İnsan* dergisinin medeniyet anlayışının temel dinamiklerini oluşturur.

İnsan dergisinin Cumhuriyet ile kurduğu ilişki söylem düzeyinde birbirine paraleldir. Cumhuriyet'in Osmanlı İmparatorluğu ile gerilimli münasebeti, *İnsan* dergisi özelinde kendini hissettirir. Osmanlı'yı topyekûn yok sayma noktasına varmayan bu tavır, derginin medeniyet anlayışında Osmanlı'yı büyük dünya medeniyetinin bir parçası olarak görmek düzeyinde var olur. Öte yandan *İnsan* dergisinin yumuşak birtakım eleştiriler getirdiği Cumhuriyet ideolojisinin olumsuz yönlerini çoğu zaman vurgulamaktan kaçınması, dönemin kendine has politik atmosferiyle açıklanabilir. Öyle ki Cumhuriyet kendi reformlarını sosyokültürel ve politik olarak yerleştirmeye çalışırken farklı seslerin çıkmasına çok fazla müsaade etmez ve 1950'lere kadar bu politik ortam bir şekilde yeniden üretilerek var olur. Bu anlamda *İnsan* dergisinin Cumhuriyet'i örtük de olsa savunması, dergi yazarlarının ortak bir dil ve ide-

oloji etrafında toplanması dönemin şartları düşünüldüğünde makul karşılanabilecek bir tutumdur.

Özetle gerek modernleşmeci çizgideki tavırları gerek yayın kadrosunun zenginliği ve gerekse Cumhuriyet'le kurduğu ilişki bağlamında *İnsan*, Türk düşünce tarihinde şahsına münhasır bir yer kaplar. Cumhuriyet'in erken yıllarında kesintilerle de olsa yayın hayatını sürdüren *İnsan* dergisi kendi dönemi içerisinde politik dile angaje olmadan kültürel politika üretmesi, modernleşmeci çizgiyi Türk hürmanizmi bağlamında savunması ve kavramsallaştırması, dönemin önemli Türk entelektüellerine kapısını açması ve yeni bir medeniyet anlayışı önermesi bakımından dikkate değer bir neşriyat olarak okunmalıdır.

Kaynakça

- Ahıska, M. (2005), *Radyonun Sihirli Kapısı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Akyıldız, K. (2012). "Mavi Anadoluçuluk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 465-481.
- Alver, K. (2004). "Sosyolojik Açıdan Anadoluçuluk", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademi Dergisi*, C. III, Sayı: 3, s. 166-169.
- Ateş, A. E. (2015). "Cumhuriyet Modernleşmesinin Bunalımları", *Cumhuriyet ve Modernleşme: Olgular, Süreçler, Bunalımlar*, Ed. Ahmet Emre Ateş, İstanbul: Doğu Kitabevi, s. 11-34.
- Bulut, Y. (2015). "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars- Medeniyet Kuramı", *Sosyoloji Konferansları*, No: 52, s. 79-110.
- Bulut, Y. (2005). "Türkiye'nin Çağdaş Tarihine İlişkin Bazı Gözlemler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Sayı: 19, s. 1-34.
- Cangızbay, K. (2007). *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Çetik, Mete. (2008). *Üniversitede Cadı Avı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Borataoğlu'nun Müdafası*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ertepinar, C. (1938). "Kahramanın Ölümü", *İnsan*, Sayı: 7, s. 337.

- Eyüboğlu, S. (1938a). "Yeni Türk San'atkarı Yahut Frenkten Türke Dönüş", *İnsan*, Sayı: 1, s. 31-38.
- Eyüboğlu, S. (1938b). "Yaşayan Mazi", *İnsan*, Sayı: 5, s. 380.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları.
- İmzasız Yazı. (1938a). "Maksad", *İnsan*, Sayı: 1, s. 1-2.
- İmzasız Yazı. (1938b). "Hangi Garb?", *İnsan*, Sayı: 3, s. 185-186.
- İmzasız Yazı. (1938c). "On Beşinci Yıl", *İnsan*, Sayı: 6, s. 457
- Kaliber, A. (2012). "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 107-124.
- Karpat, K. H. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kayalı, K. (2011). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, R. M. (1938a). "Eski Eserler Hakkında Düşünceler", *İnsan*, Sayı: 6, s. 503-513.
- Meriç, R. M. (1938b). "Eski Eserler Hakkında Düşünceler", *İnsan*, Sayı: 7, s. 388-395.
- Sinanoğlu, S. (1988). *Türk Hümanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sunar, L. (2004). "Kadro Dergisi/Hareketi ve Etkileri: Türk Devlet İdeolojisi ve Sol Kemalizmin Oluşumu Bağlamında Bir Analiz", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. II, Sayı: 1, s. 511-526.
- Şerif, M. (1943a). "Garp Hayranlığı ve Kültür Otarşisi", *Adımlar*, Sayı: 3, s. 81-83.
- Şeref, M. (1943b). "Millet: Yalan ve Gerçek", *İnsan*, Sayı: 21, s. 4-8.
- Tunç, M. Ş. (1938a). "Yaratıcı İrade Meselesi", *İnsan*, Sayı: 1, s. 44-48.

- Tunç, M. Ş. (1938b). "Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri Meselesi", *İnsan*, Sayı: 2, s. 152-164.
- Ülken, H. Z. (2015). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016b). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1940). "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat'ın Yüzyüncü Yıl Dönümü Münasebetiyle Neşredilen Kitaptan Alınmış Ayrı Baskı*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Ülken, H. Z. (1938a). "Tanzimata Karşı", *İnsan*, Sayı:1, s. 7-14.
- Ülken, H. Z. (1938b). "Medeniyetin Yürüyüşü", *İnsan*, Sayı: 2, s. 84-91.
- Ülken, H. Z. (1938c). "Yunan Mucizesi", *İnsan*, Sayı: 3, s. 187-188.
- Ülken, H. Z. (1938ç), "Yeni ve Eski Mecmualar", *İnsan*, Sayı: 3, s. 272-274.
- Ülken, H. Z. (1938d). "Fikir Ananesi", *İnsan*, Sayı: 4, s. 281-284.
- Ülken, H. Z. (1939). "Tanzimat ve Humanizma", *İnsan*, Sayı: 9, s. 689-694.
- Ülken, H. Z. (1941a). "Yeni Klasik", *İnsan*, Sayı: 13, s. 1-2.
- Ülken, H. Z. (1941b). "İnsan Sevgisi", *İnsan*, Sayı: 15-17, s. 1-3.
- Ülken, H. Z. (1943). "Destan ve İnsan - II", *İnsan*, Sayı: 23, s. 3-6.

**Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ
el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi**

A Discussion over the Belongingness of The Great Work Named
Şerhu Jumal Usûl Al-Dîn to Abu'l-Huseyin Muhammad b. Yahyâ
al-Beshâğarî

Yusuf ARIKANER

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı
Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences
The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam
İstanbul, Turkey
y.arikaner@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4200-6403

DOI: [10.5281/zenodo.4020963](https://doi.org/10.5281/zenodo.4020963)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Temmuz / July 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ARIKANER, Y. (2020). Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye Aidiyeti Meselesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 37-63.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ebû Seleme es-Semerkindî'nin *Cümeli usûli'd-dîn* eseri ile bu eserin şerhi olan *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* isimli eser Hanefî- Mâtürîdî geleneğinin ilk dönem klasikleri arasında bulunmaktadır. Metnin müellifinin Ebû Seleme es-Semerkindî olduğu bilirse de şerhin müellifi hakkında halen daha bir kesinlik bulunmamaktadır. Bu çalışmada *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in müellifinin kimliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in analizi üzerinden müellifin İbn Yahyâ olduğu hakkında bazı bilgilere ulaşılmıştır. İkinci bölümde ilk bölümde ulaşılan bilgilerden hareketle İbn Yahyâ'nın diğer eseri olan *İsmetü'l-enbiyâ*'dan başka müellifler tarafından yapılmış alıntılar ile bu eserin ihtisarı olan *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* isimli eser karşılaştırılmış ve iki eser arasındaki benzerlik oranı tespit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* ile *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* mukayese edilmek suretiyle *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'nin Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye ait olduğu delilleriyle ortaya konulmuştur. Dördüncü ve son bölümde ise Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir biyografi kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Yahyâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî, Cümeli usûli'd-dîn, Şerhu Cümeli usûli'd-dîn, el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ.

Abstract

Abû Salama al-Samarqandî's great work *Jumal usûl al-dîn* and its commentary book named as *Şerhu Jumal usûl al-dîn* were the two famous books that were regarded as Hanifa and Maturidi traditions' first classics. The author of the text was undoubtedly known as Abu Seleme es-Semerkindi however the writer of its commentary is still doubtful even today. Therefore in this article, the characteristics of the writer of *Şerhu Jumal usûl al-dîn* is tried to be determined. This study has four chapters and it begins with explaining some basic views about the writer of the commentary book through the analyze of *Şerhu Jumal usûl al-dîn*. Second part reaches the second book of the owner of the commentary named as *İsmetü'l-enbiyâ* and *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* by using the data that were mentioned in the first

chapter. Also, the third chapter is maybe the most important section of this study as after comparison and reaching a conclusion that underlined the similarities between *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* and *Şerhu Jumal usûl al-dîn*, it is concluded that *Şerhu Jumal usûl al-dîn* might be penned by Abu'l-Huseyin Muhammad b. Yahyâ al-Beshâğarî. Moreover, it is not neglected to give detailed information about the biography and works of Abu'l-Huseyin Muhammad b. Yahyâ al-Beshâğarî in the last chapter.

Keywords: Ibn Yahyâ, Abu'l-Huseyin Muhammad b. Yahyâ al-Beshâğarî, Jumal usûl al-dîn, Commentary of Jumal usûl al-dîn, al-Muntekâ min ismeti'l-enbiyâ.

Giriş

Hanefiliğin Mâverâünnehir bölgesine girdiği ve yayıldığı dönemden çok az eser günümüze kavuşmuştur. Kelâm alanında yazılan eserler için de bu durum söz konusudur. Bu dönemden günümüze ulaşan nadir kitaplardan biri de Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî'nin (IV/X. asrın ikinci yarısı) *Cümelü usûli'd-dîn* isimli eseri ile bunun şerhi olan *Şerhu Cümelü usûli'd-dîn* isimli eserdir. Eser 4. yüzyıl Semerkant'ındaki Mâtürîdî'nin de yetiştiği Cüzcâniyye Medresesi hoca ve öğrencilerine dair değerli bilgiler içermektedir. Bu bağlamda eser erken dönem Mâtürîdîlik tarihi açısından eşsiz bir konumdadır. *Cümelü usûli'd-dîn*'in Ebû Seleme es-Semerkindî'ye nispetinde herhangi bir şüphe bulunmamakta olup A. Saim Kılavuz tarafından müellife nispetle neşri gerçekleştirilmiştir (Semerkandî, 1989). Ancak *Cümel* metninin yayınlanmasından (1989) günümüze kadar geçen zamanda şerhin kime ait olduğu tam olarak tespit edilebilmiş değildir. *Cümelü usûli'd-dîn*'in ilk neşrinde şarihin bilinmediği ifade edilmiş, şerhin içeriğinden şarihin Ebû Seleme es-Semerkindî'den farklı biri olduğu tespitiyle iktifa edilmiştir (Semerkandî, 1989: 22-24). Metin ile beraber söz konusu şerhin 2015 yılında yapılan bir neşri de müellifi meçhul olarak yayınlanmıştır (Semerkandî, 2015).¹

Zaman içerisinde yapılan bazı akademik çalışmalarda, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda 1648 envanter numarasıyla kayıtlı bulunan nüshanın 161a sayfasında (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 161a)

¹ Bu neşirde *Cümel* metninin isminin, "*Cümelün min usûli'd-dîn*" şeklinde yanlış yazılması neşrin kalitesi hakkında ipucu vermektedir.

şarihin, "Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. İshâk"² ismiyle babasından bahsetmesinden ötürü İbn Yahyâ olarak şerhe atıf yapılmaya başlanmıştır (Özen, 2003: 53; Ak, 2006: 118). *Cümeli usûli'd-dîn'*in ikinci baskısında da şarihin babasının isminin "Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. İshâk" olmasından hareketle şarihin İbn Yahyâ olduğu belirtilmiştir (Semerkandî, 2019: 7, 21). Yakın zamanda yapılan bazı çalışmalarda ise şarihe, "Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğari" ismiyle atıfta bulunulmuştur (Avcı, 2006: 12; Ateşyürek, 2019: 15; Alibekiroğlu, 2018: 17).³ Metin Avcı, şarihin isminin "Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğari" olduğuna dair bazı açıklamalar yapmış olsa da bu açıklamaların ve gerekçelerinin zayıf kaldığı görülmektedir (Avcı, 2006: 39-40). Eserin aidiyetinin tam tespiti için daha fazla delile ihtiyaç bulunmaktadır. Bundan dolayı başta şarihin kendi eserinden olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin klasik kaynakları ve Horasan ve Mâverâünnehir Hanefiliğine dair az da olsa biyografî eserlerinden yararlanılarak eserin kime ait olduğunun tam olarak tespiti önem arz etmektedir. Bu çalışmada eserin İbn Yahyâ'ya aidiyeti delilleriyle ispat edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede şarihin kimliği müdellel olarak tespit edilmiş olacak ve şarih ile eseri hakkında yapılacak akademik çalışmalara öncülük edilmiş olacaktır.

1. Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in Aidiyet Analizi

Şerhin tek nüshası *Cümeli usûli'd-dîn* ana metniyle beraber Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda 1648 envanter numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Bu yazma nüsha 169 varak olup ilk 17 varacağı *Cümeli usûli'd-dîn* iken geriye kalan 152 varak *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'*dir. Şerh tam olmayıp baş kısmında yaklaşık olarak 10-15 varak eksiktir. Bu da genellikle yazma eserlerin giriş kısmında bulunan müellifin ismi, yazılış amacı ve ithaf edildiği kişilerin bilgisinden bizi mahrum etmektedir.

Başından veya sonundan eksiklik şeklinde olmasa da benzer bir durum *Cümel* metni için de geçerlidir. Metinde "Tekvîn Mükevvenen Başkadır" baş-

² Eserin yazma nüshasında bu isim "İbn Zekerıyyâ Yahyâ b. İshâk" şeklinde geçmektedir. Bu durumda Yahyâ'nın babasının ismi hem Zekerıyyâ hem de İshâk olmaktadır. Böyle bir şey mümkün olmadığından ve Araplarda isimlerin başına genellikle "Ebû/babası" şeklinde künye zikretme adeti olduğundan "İbn Zekerıyyâ" olan ifadenin "Ebû Zekerıyyâ" şeklinde olması daha doğru gözükmektedir.

³ Alibekiroğlu şarihin nispesini "el-Beşâğari" yerine "el-Bâseğâni" şeklinde yanlış yazmıştır. Bkz. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik Mu'tezile İlişkisi*, 17,18, 111.

lığından sonra “Muhâl ve Yalan” başlığı gelirken (Semerkandî, 1648/1, 7a-7b; 2019: 62-65) şerhte bu iki başlık arasında “Allah’tan Mekânın Nefyi” (Beşâğarî, 1648/2, 58a; 2015: 94-98)⁴ ve “Kur’ân” (Beşâğarî, 1648/2, 60b; 2015: 98-102) başlıkları bulunmakta olup ana metinde bu iki konu bulunmamaktadır. Bu da metinde de bazı eksikliklerin bulunduğunu göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Cümelü usûli’-d-dîn*’den kelâmî bir konuda nakil yapan tek âlim Siğnâkî’dir (ö. 714/1314). Siğnâkî’nin alıntıladığı kısım ile (Yılmaz, 2016: 78) *Cümel* metninin ilgili kısmı arasında kısmi farklılıkların yanında *Cümel* metninde bazı düşüklüklerin olduğu da görülmektedir (Semerkandî, 1648/1, 4a-4b; 2019: 45). Bütün bunlarla birlikte eserin istinsahının hicri 677 gibi geç bir tarih olması da yazma nüshanın kıymetini düşüren diğer bir husustur. Ancak *Cümel* metni ve şerhinin günümüze ulaşan ve bilinen tek nüshasının bu olması, bu eksikliklere rağmen metin ve şerh hakkındaki çalışmaların bu yazma nüsha üzerinden yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Eserin baş kısmı kayıp olduğundan şarihin kim olduğu tespit edilemese de eserdeki bazı ipuçlarından hareketle eser, şarih ve yazıldığı dönem hakkında bir kısım bilgilere ulaşılması mümkündür. Daha önce geçtiği üzere şarih, babasından “Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk” ismiyle bahsetmektedir. Bundan dolayı kendisine “İbn Yahyâ” denilmektedir.

Şarih, babası Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk’ın, Ebû Nasr İyâzî’den (ö. III./IX. yüzyılın üçüncü çeyreği [?]) dini ilimlerde on beş yıl ders aldığını (tefakkuh) belirtmektedir (Beşâğarî, 1648/2, 163b; 2015: 225). İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) de hocası olan Ebû Nasr İyâzî’nin, Sâ mânânoğulları’nın ilk emîri Nasr b. Ahmed el-Kebîr (261-275/875-888) zamanında Türkistan’da bir savaş esnasında şehit düştüğü bilinmektedir (Kureşî, 1993: 1, 178; Özen, 2003: 65). Buradan hareketle Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk’ın hicri üçüncü asrın ikinci yarısı ile hicri dördüncü asrın ilk yarısında yaşadığı sonucuna varılabilir. Buna binaen şarih İbn Yahyâ da hicri dördüncü asırda yaşamış olmalıdır.

Şarih İbn Yahyâ, eserinin pek çok yerinde “Ebü’l-Hasen Alî b. Saîd şöyle söylüyordu” (Beşâğarî, 1648/2, 32b, 108a, 118b, 140b, 141a; 2015: 65, 156, 168, 193), “Ebü’l-Hasen Alî b. Saîd’in şöyle söylediğini işittim” (Beşâğarî, 1648/2,

⁴ Bundan sonra *Şerhu Cümeli usûli’-d-dîn*’in hem yazma nüshasına hem de Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye baskısına (Lübnân: 2015) aynı anda atfta bulunulacaktır.

94a, 161b; 2015: 138, 218) ve "Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd'e soruldu ki" (Beşâğarî, 1648/2, 114a, 126a; 2015: 163, 176) şeklindeki ifadelerle Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî'den (ö. 345/956) nakiller yapmaktadır. Bu nakiller İbn Yahyâ'nın Rüstüfağnî'nin öğrencisi olduğuna dair bir karine oluşturmaktadır. Şarih, Rüstüfağnî'nin yanında Ebû Bekir el-İyâzî'den (ö. IV./X. yüzyılın üçüncü çeyreği [?]) de sema kaydıyla nakillerde bulunmaktadır (Beşâğarî, 1648/2, 120b, 149a; 2015: 170, 203). İmam Mâtürîdî'den de nakillerde bulunmakla beraber bu nakillerde semâ kaydının olmaması İmam Mâtürîdî ile mülaki olmadığına işaret etmektedir. Şerhte kendilerinden yaptığı nakiller şarih İbn Yahyâ'nın hicri dördüncü asırda yaşadığını ve Semerkant'ta döneminin en meşhur âlimlerinden dersler aldığını göstermektedir.

Bütün bu veriler sonucunda şarih hakkında elde ettiğimiz hususlar şunlardır:

- 1- Babasının ismi "Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk"dır.
- 2- Hicri dördüncü asırda Semerkant'ta yaşamış olmalıdır.
- 3- Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî'nin öğrencisidir.
- 4- Ebû Bekir el-İyâzî ile karşılaşmıştır.

Mâverâünnehir bölgesi ve bu bölgenin en önemli şehirlerinden birisi olan Semerkant şehri ve buralarda yetişmiş âlimler hakkında biyografik eserlerin azlığı nedeniyle bu bilgilerden hareketle şarihin kimliğinin tam olarak tespit edilmesi kolay değildir. Özellikle Rüstüfağnî hakkındaki bilgilerin azlığı, öğrencilerinin kimler olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır. Ancak Nüreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* isimli eserinin başında bu eserin nasıl meydana geldiğine dair verdiği bilgiler şarih İbn Yahyâ'nın kimliğini tespit etmeye dair bir ipucu vermektedir. Nüreddîn es-Sâbûnî kitabının Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'ye ait *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ* isimli kitabın muhtasarı olduğunu beyan etmektedir (Sâbûnî, 2014: 22). Eserin ilerleyen sayfalarında ise Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin şunları söylediğini kaydetmektedir:

Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî'nin şöyle söylediğini işittim: Şeyh Ebû Mansûr [el-Mâtürîdî] döneminde biri *Meâsi'l-enbiyâ* (Peygamberlerin Günahları) isimli bir kitap telif etti. Bunun üzerine Şeyh Ebû Mansûr şöyle dedi:

Bu müellif bu eseri yazma kastıyla küfre girmiştir. Zira bir konu hakkında kitap yazmak isteyen kişi, güzel bir eser telif etmek için yazdığı konu hakkında çok veri bulmayı ister ve bunları araştırır. Bir Müslümanın günahını bulmak isteyen kişinin akıbeti hakkında korku duyulur iken yaymak üzere bir peygamberin günahını bulmak için gayret sarf eden kişinin durumu nasıldır? Böylece müellif el-Beşâğarî bu kitabı imla ettirdi ve ona *İsmetü'l-enbiyâ* ismini verdi (Sâbûnî, 2014: 28-29).

Bu pasajda *İsmetü'l-enbiyâ*'nın müellifinin Rüstüfağnî'den semâ kaydıyla nakilde bulunduğu, isminin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî olmasından dolayı babasının isminin Yahyâ olduğu ve Rüstüfağnî-İmam Mâtürîdî üzerinden Semerkant ilim havzasına ait bir âlim olduğu görülmektedir. Bütün bu veriler, şarih hakkında *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'den elde ettiğimiz bilgilerle uyusmaktadır. Bu durumda *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in müellifinin Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî olduğu söylenebilir. Ancak bu tespiti destekleyecek başka karinelere ihtiyaç vardır.

Bu tespitten sonra *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'e değil de bizatihi Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'den yapılan nakillerin araştırılması şarih hakkında başka bilgilerin bulunmasını sağlayacaktır. Yapılan araştırmalar sonucunda ileride de ele alınacağı üzere genelde İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ*'sından nakiller yapılmakta ve müellif hakkında hiçbir bilgi verilmemektedir. Bunun yanında İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ*'sı haricinde kendisinden tek bir naklin yapıldığı tespit edilmiştir. Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, *Mecmû' u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât* isimli eserinin Bâbü'l-müteferrikât min fevâidi's-şeyh el-imâmi'l-ecell Ebi'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî başlığının altında, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin (rh) Usûlünün şerhinde (Şerhu Usûlihi) "Peygamberimizin (sav) asıl mucizesinin üç sebepten ötürü Kur'ân olduğunu" söylediğini nakledip bu üç sebebi saymaktadır (el-Keşşî, 278: 259b). İbn Yahyâ el-Beşâğarî'den yapılan bu nakil birebir *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'de de geçmektedir (Beşâğarî, 1648/2, 126b-127a; 2015: 179). Ancak nakil yapılan kaynak İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin el-Usûl isimli eserinin yine kendisine ait bir şerhi olduğu için bu nakil *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'de geçiyor olsa da doğrudan bir delil olmaktan ziyade bir karine olabilmektedir.

Sayılan karinelerin yanında Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'sı* ile *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in* içerik açısından mukayese edilmesi gerekmektedir. Yapılacak bir mukayese eserin aidiyeti noktasındaki bütün belirsizlikleri bertaraf edecektir.

Hassan Ansari, Nüreddîn es-Sâbûnî ve Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ* isimli eserleri hakkında kaleme aldığı araştırma yazısında (Ansari, 2020) Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'sının* bir nüshasının Özbekistan-Taşkent'te olduğunu ve bu yazmayı edindiğini belirtip ilgili yazısında bu nüshadan nakillerde bulunsa da bu yazma nüshaya ulaşamadığımızdan sadece Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min İsmeti'l-enbiyâ'sı* üzerinden iki kitabın mukayesesi yapılacaktır. Ancak öncelikle Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min İsmeti'l-enbiyâ'sı* ile Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'sının* mukayese edilmesi gerekmektedir. Zira Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min İsmeti'l-enbiyâ'sı* bir çeşit ihtisar çalışması olduğu için bu eserde geçen ifadelerin ne kadarının Sâbûnî'nin bizatihi kendisine ne kadarının el-Beşâğarî'ye ait olduğu bilinmemektedir. Metinsel olarak bu oranın tespiti yapıldıktan sonra *İsmetü'l-enbiyâ* ile *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in* karşılaştırılması daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

2. el-Müntekâ min İsmeti'l-enbiyâ ile İsmetü'l-enbiyâ Mukayesesi

Öncelikle Sâbûnî, Beşâğarî'nin insanlar arasında *İsmetü'l-enbiyâ* ismiyle bilinen *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ* isimli eserinin son derece faydalı olduğunu fakat yaşadığı dönemdeki insanların gayretlerinin azlığı sebebiyle bu eserden istifade edemediklerini belirtmektedir. İlim taliplerinin eserdeki konuları idrakinin kolay olması için seçki (iltikât) ve kısaltma (iktisâr) yaptığını söylemektedir. Bundan dolayı da eserine “el-Müntekâ” ismini vermiştir. Bu kelime, “ayıklama” ve “seçme” anlamlarına gelen intikâ masdarından türetilmiş bir isimdir. Acaba Sâbûnî, “iltikât”, “iktisâr” ve “intikâ” çalışması yaparken metni yeniden mi inşa etmiştir yoksa sadece seçki boyutunda mı bırakmıştır? Bu soruya cevap verilebilmesi için klasik dönemde Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'sından* yapılan nakiller tespit edilip bunlar ile Sâbûnî'nin metni arasındaki uyum belirlenmelidir. Bu doğrultuda yapılan araştırma sonucunda Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'sından* birçok naklin yapıldığı görülmektedir. Bu

nakillerin hepsine yer verilemese de iki eser arasındaki irtibatı tespit etmek adına şu nakillere yer vermek yeterli olacaktır:

1) Rükneddîn Ubeydullâh es-Semerkindî (ö. 701/1301) *Akâidü's-Şeyh Rükneddîn es-Semerkindî* isimli eserinde peygamberlerden günahın sadır olmayacağı konusunda "Sizi bir tek candan (nefis) yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarılır: 'Andolsun, bize kusursuz bir çocuk verirken kesinlikle şükredenlerden olacağız.' Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği şey (çocuk) hususunda O'na ortaklar koşarlar. Allah, insanların ortak koştuğu şeylerden münezzehtir." (el-A'râf, 8/189-190) âyetinde geçen "can/nefis" ve "eşi" ifadelerinden muradın Âdem (a.s.) ve Havva olamayacağını belirtmektedir. Zira ilgili âyette bu kişilerin şirk koştuğu Âdem'in (a.s.) hakkında böyle bir şeyin mevzubahis olamayacağı ve bundan dolayı da ilgili âyetteki nefis ifadesinden kastedilen kimsenin Kureyş'in atası Kusay b. Kilâb (ö. 480 dolayları) olduğunu söylemektedir. Âyeti bu şekilde tefsir ettikten sonra İbn Yahyâ'nın *İsmetü'l-enbiyâ*'da böyle söylediğini kaydetmektedir (Rükneddîn, 1248, 89a). Ubeydullâh es-Semerkindî burada doğrudan nakil yapmayıp Beşâğarî'nin ilgili eserine atıfta bulunmaktadır. Sâbûnî'nin *el-Müntekâ*'sına bakıldığında Âdem (a.s.) bahsinde ilgili âyetin geçtiği yerde, âyette geçen nefis ifadesinden muradın Kusay b. Kilâb olduğu şeklindeki yoruma yer verilmeksizin sadece bu ifadede muradın Âdem (a.s.) olamayacağı şeklindeki açıklamalarda bulunmaktadır (Sâbûnî, 2014: 40-42).

2) Ubeydullâh es-Semerkindî, *Akâidü's-Şeyh Rükneddîn es-Semerkindî*'de İbn Yahyâ'nın *İsmetü'l-enbiyâ*'da Hz. İbrahim'in "Ben hastayım" (es-Sâffât, 37/89) sözü hakkında şunları söylediğini nakletmektedir:

İbrahim'in (a.s.) böyle söylemesi gerçek anlamda hasta ise caiz olur. Ya da gördüğü kötülükler sebebiyle kalbi hastaydı. Veya bu sözünden murad, "ben hasta olacağım" şeklindedir. Bu durumda bu sözü, doğru bir amaç için yapılan ta'riz olmaktadır. Konuşma esnasında ta'rizin kullanılması caizdir. Zira Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Ta'riz yolu ile konuşmakta, insanı yalandan kurtaran bir taraf vardır (Rükneddîn, 1248, 90a).

Sâbûnî, *el-Müntekâ'*nın ilgili yerinde İbrahim'in (a.s.) bu sözü söyleme sebebinin manevi/kalbi bir hastalık olduğunu söylemekte ve bu sözün "ben ileride hasta olacağım" şeklinde yorumlanmasının ise hatalı olduğunu kaydetmektedir (Sâbûnî, 2014: 55). Ubeydullâh es-Semerkindî'nin doğrudan lafzen nakil yaptığı kabul edilirse İbn Yahyâ'nın *İsmetü'l-enbiyâ'*daki sözleri ve görüşleriyle Sâbûnî'nin *el-Müntekâ'*daki ifadelerinin tam olarak uyuşmadığı görülmektedir. İbrahim'in (a.s.) "ben hastayım" ifadesinin kalbi bir hastalık olduğu şeklinde yorumlanabileceği noktasında ittifak olmasına karşın İbn Yahyâ bu sözün, "ben hasta olacağım" şeklinde yorumlanmasını mümkün görürken Sâbûnî, bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Böylece Sâbûnî'nin, İbn Yahyâ Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'*sını birebir takip etmediği yer yer kendi görüşlerine de yer verdiği sonucuna ulaşılmaktadır.

3) Ubeydullâh es-Semerkindî, *er-Risâle fi't-tevbe* isimli kısa risalesinde "tevbe", "evbe" ve "inâbe" arasındaki farka dair İmam el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'*da "tevbe: günahattan dönmektir, evbe: tevfik ve nimetlere dönmektir, inâbe: Allah'ın dışındaki her şeyden vaz geçmektir" dediğini nakletmektedir (Rükneddîn, Laleli, 168/5, 94a). Sâbûnî'nin *el-Müntekâ'*sında tevbe, evbe ve inâbenin farkına dair bir pasaj görülmemektedir. Bu kısım Sâbûnî'nin ihtisar esnasında asıl metinden çıkardığı kısımlardan olmalıdır.

4) İbn-i Nâsiruddîn ismiyle bilinen Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Kaysî ed-Dımeşkî (ö. 842/1438), *Câmiu'l-âsar fi's-siyeri ve mevlidi'l-muhtâr* isimli eserinde, Allah'ın (c.c.) Kur'ân'da İbrahim'i (a.s.) "halîl (dost)" olarak isimlendirmişken neden Resulullah'ı (s.a.v.) sarîh bir şekilde "habîb" olarak isimlendirmedicine dair şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Allah (c.c.) Resulullah'ı (s.a.v) daha belîğ bir isimlendirme ve daha narın bir işaret ile "habîb" olarak isimlendirmiştir. Şöyle ki Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ...'" (Âl-i İmrân, 3/31) Allah (c.c.) Resulullah'a (s.a.v) tabi olanları habibi kıldı. Böylece Resulullah'ı (s.a.v) habib olarak isimlendirmeye gerek duymadı. Zira şu âyet-i kerimede olduğu gibi eksik olanı zikredince fazla olan mübalağa ve vurgu ile zikredilmiş oldu: "Onlara öf bile deme!" (el-İsrâ, 17/23) Allah (c.c.) bu emir ile anne babayı dövme ve onlara sövgünün haram olduğunu zikretmekten müstağni oldu. Of demek haram olduğu için dövme

ve sövgünün de haram olduğu kesin olarak bilinmiş oldu. Şayet Allah (c.c.) Resulullah'ı (s.a.v) sarıh bir şekilde habib olarak isimlendirseydi, Resulullah'a (s.a.v) tabi olanların habib olduğu bilinemeyecekti. Ona tabi olanların habib olduğunu zikredince Muhammed'in (s.a.v) habib olduğunu zikretmekten istigna etti (Kaysî, 2010: 3/240).

İbn-i Nâsiruddîn bu açıklamadan sonra bu ifadelerin benzer şeklini, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ* isimli eserinde zikrettiğini de kaydetmektedir. Sâbûnî'nin *el-Müntekâ*'sına müracaat edildiğinde bu açıklamaların ilk kısmının birebir geçtiği görülmektedir (Sâbûnî, 2014: 192). Bu durumda bu kısım özelinde Sâbûnî'nin sadece ihtisar yaptığı İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin metnine müdahale etmediği sonucuna varılmaktadır.

Bunların dışında Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) *Arâ'isü'l-Kur'ân*'da Yusuf'un (a.s.) kardeşini yanında tutmak için kardeşlerinin yüklerine su kabını gizliden koymasıyla alakalı Yusûf Sûresi 70. âyetin açıklamasında (Krş: Vanî Mehmed Efendi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1273, 216b; Sâbûnî, 2014: 78) Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*'de peygamberlerinin yaptığı hatalara verilen isim olan zellenin anlamına dair yaptığı tartışmada (Buhari, 1997: 3/297; Sâbûnî, 2014: 30), Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) *et-Teyisîr fi't-tefsîr*'de İblis hakkındaki "ve kâfirlerden oldu" (el-Bakara, 2/34) âyetinin yorumunda (Krş: Nesefî, 2019: 2/97; Sâbûnî, 2014: 40), Yusuf'un (a.s.) zindanda yedi yıl kalma sebebinin Allah'tan başkasından yardım isteme (Yusûf, 12/42) olduğu sözünün eleştirisi hakkında (Krş: Nesefî, 2019: 8/401; Sâbûnî, 2014: 74), Yusuf'un (a.s.) zindandan çıkan kişiye dediği "Efendinin yanında benden bahset" (Yusûf, 12/42) ifadesinden muradın benim ilmimden bahset şeklinde olduğu tevilinde (Krş: Nesefî, 2019: 8/402; Sâbûnî, 2014: 74), Yusuf'un (a.s.) "Müslüman olarak canımı al ve beni iyi kulların arasına kat!" (Yusûf, 12/101) duasının anlamında (Krş: Nesefî, 2019: 8/505; Sâbûnî, 2014: 83) ve "İşte bu kıssa, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir." (Yusûf, 12/102) âyetinin Resulullah'ın (s.a.v) nübüvvetine delil olduğuna dair yorumda (Krş: Nesefî, 2019: 8/520-521; Sâbûnî, 2014: 84) *İsmetü'l-enbiyâ*'dan nakiller yapmaktadırlar. Bu nakiller neredeyse birebir *el-Müntekâ*'da da geçmektedir.

Sonuç olarak İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'*sından yapılan bu nakiller ile Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* karşılaştırıldığında; Sâbûnî'nin genel olarak asıl metne sadık kalıp metni olduğu gibi aktardığı, bazen metne müdahale edip kendi kanaatini belirttiği ve intikâ çalışması olarak gerekli görmediği kısımları çıkarttığı görülmektedir. Bu durumda Sâbûnî'nin *el-Müntekâ*'sının büyük oranda İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'* sını içerdiğini söylemek mümkündür. Böylece ihtiyatlı olmakla beraber *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* ile *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ'* yı karşılaştırmak yanlış olmayacaktır. Bu iki metnin karşılaştırılması *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in İbn Yahyâ el-Beşâğarî'ye aidiyetine dair kanaatimizi güçlendirecektir.

3. Şerhu Cümeli usûli'd-dîn ile el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ'nın Mukayesesi

Büyük bir kısmının İbn Yahyâ el-Beşâğarî'ye ait olduğu sonucuna vardığımız *el-Müntekâ* bir kelâm eseri olmadığı için bu eser ile *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'i içerik analizine tabi tutmak sadece bazı ortak ifade ve görüşler ile yapılan atıflar üzerinden mümkün olmaktadır. İki metnin içerik analizi sonucunda şu hususlarda ortaklıklar tespit edilmiştir:

1) İbn Yahyâ el-Beşâğarî, *el-Müntekâ*'da geçtiği şekliyle "Levhalarda Mûsâ için yazdık" (el-A'râf, 8/145) âyetinden muradın, "Tevrat, Allah'ın (c.c.) emriyle yazılan şey (mektûb) ve Allah'ın izniyle mevcut oldu" şeklinde olduğunu söylemektedir. Sonrasında, "mevcût oldu" sözünün de Allah'ın ezeli kelâmının değil kelâmına delalet eden yazının mevcut olduğu anlamına geldiğini kaydetmektedir. Allah'ın ezeli kelâmının (kelâm-ı nefsi) bu kelâma delalet eden yazılı harf ve seslerden (kelâm-ı lafzî) istifadeyle alınabileceğini söylemektedir. Kur'ân'ın/Mushaf'ın kelâm-ı lafzî kabilinden olduğunu, gözle görüldüğünü, başlangıç (ibtidâ) ve sonunun (intihâ) olduğunu ve harf ile hecelerden oluştuğunu belirtmektedir. Harf ve hecelerin mahlûk olduğunu belirttikten sonra Allah'ın kelâmının bütün bu sıfatlardan münezzeh olduğunu söylemekte ve bu meselenin açıklamasını *Şerhu'l-Usûl* isimli eserinde zikrettiğini belirterek konuyu bu eserine havale etmektedir (Sâbûnî, 2014: 119).

İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *Şerhu'l-Usûl* isimli eseri, *el-Müntekâ*'nın diğer bir yerinde konuyu havale ettiği *el-Usûl* (Sâbûnî, 2014: 122) eserinin şerhi midir yoksa *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in diğer bir adı mıdır? Bu hususun tam olarak

tespit edilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak bu iki eser aynı veya farklı olsun her iki durumda da *el-Müntekâ*'da geçen ifadeler, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'deki kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi ayrımı noktasındaki ifadelerle uyumaktadır. Şöyle ki *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in Kur'ân başlığı altında; Allah'ın kelâm sıfatının zatının ne aynı ne de gayrı olduğu belirtildikten sonra, tekellümün Allah'ın sıfatı olduğu, başlangıç (ibtidâ), son (intihâ), harf ve hece ile vasıflanamayacağı ifadeleri geçmektedir (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 60b; 2015: 99). Kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi ayrımı Ehl-i Sünnet'in genel kabulü olmasına karşın her iki eserde de konu ele alınırken bizatihi dört terim (ibtida, intiha, harf, hece) geçmekte olup sıralamaları da aynıdır. Bu açıdan birebir bir benzerliğin olduğu müşahede edilmektedir.

2) İbn Yahyâ el-Beşâğarî, hilafet sıralaması ve hulefa-i raşidinin hilafet sırasına göre fazilet dereceleri bağlamında bu konunun *Şerhu'l-Usûl*'de delilleri ile ispat edildiğini söylemekte ve bu eserin peygamberlerin masumiyeti ile alakalı olduğunu belirtip konuyu *Şerhu'l-Usûl*'e havale etmektedir (Sâbûnî, 2014: 274). *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'e bakıldığında hulefa-i raşidinin üstünlük sıralamasına ayrılan bölümün eserin hacmine göre fazla olduğu görülmektedir. Yüz elli iki (152) varaklık eserin 140-154 varakları arası (14 varak) halifelerin üstünlük sıralamasının gerekçelendirilmesine ayrılmıştır. Bu miktarın da diğer kelâmî meselelere nazaran daha fazla olduğu açıktır. Bu benzerliğe rağmen bu ortaklığın tek başına bir karine oluşturması güçtür. Zira ortada meseleyi diğer bir eserine havale etmesinden başka bir ifade bulunmamaktadır.

3) *el-Müntekâ*'da geçtiğine göre İbn Yahyâ el-Beşâğarî, Musa'nın (a.s.) "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" (el-A'râf, 8/143) isteğinde, kavmine Allah'tan bir şey isteme nezaketini öğretme ve rü'yetullaha delil bulunduğunu söylemektedir. Şöyle ki İsrailoğulları, Musa'dan (a.s.) "Bize Allah'ı apaçık göster" (en-Nisâ, 4/153) talebinde bulunmuşlardı. İsrailoğulları, "apaçık (cehreten)" ifadesini kullanmış, bu ifade ise "ihâta/kuşatma" anlamına gelmektedir. Musa (a.s.) "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" (el-A'râf, 8/143) diyerek İsrailoğulları'na Allah'tan bir şeyi isteme edebini öğretmiştir. İkinci olarak Allah (c.c.) Musa'nın (a.s.) bu isteğine karşılık olarak "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" (el-A'râf, 8/143) diyerek görülmesini dağın yerinde durması şartına bağlamıştır.

Bu şart haddi zatında mümkün olan şeylerdendir. Rü'yetullah için mümkün bir şart koşulmuş, “deve iğne deliğinden geçinceye kadar” (el-A'râf, 8/40) şeklinde muhâl bir şart koşulmamıştır (Sâbûnî, 2014: 111). Bu da rü'yetullahın mümkün olduğuna delalet ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in rü'yetullah bahsinde, Musa'nın (a.s.) Allah'tan (c.c.) kendisini gösterme talebine yer verilmiş ve benzer şekilde bu talebin, İsrailoğulları'nın kuşatmayı (ihâta) çağrıştıran ifadeleri sebebiyle bakma (nazar) şeklinde yapıldığı belirtilmektedir. Ayrıca görülmenin mevhum olmayan mümkün bir şarta bağlandığı da ifade edilmiş, bu mümkün şartın kâfirlerin cennete girme isteklerini boşa çıkarma adına söylenmiş olan “deve iğne deliğinden geçinceye kadar” (el-A'râf, 8/40) şartı gibi muhâl bir şart olmadığı kaydedilmiştir (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 121b-121a; 2015: 173-174). İki eserde de âyetin, İsrailoğulları'na talim ve görmenin mümkün şarta talik açılardan değerlendirildiği görülmektedir. Ayrıca görmenin şartı konusunda A'râf Suresi 46. âyetin kullanılması da diğer bir ortak noktadır.

Ayrıca *el-Müntekâ'* da belirtildiğine göre el-Beşâğarî, Allah (c.c.) ile Musa (a.s.) arasında geçen diyalog hakkında semâ kaydıyla Ebû Bekir el-İyâzî'nin şunları söylediğini kaydetmektedir: “Her kim ahirette rüyetullahın olacağını inkâr ederse Musa'nın (a.s.) Rabbini bilmediğini iddia etmiş olur. Her kim de bunu iddia ederse küfre girer.” (Sâbûnî, 2014: 110-111) Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'de ise yakın ifadelerle Ebû Bekir el-İyâzî'nin şöyle söylediği kaydedilmektedir: “Her kim rüyetullahı inkâr ederse Musa'yı (a.s.) vafedilmeyecek bir şeyle Allah'ı vafetmek suretiyle Allah'ı bilmemekle vafetmiş olur.” (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 120a; 2015: 170) Her iki naklin hem içerik olarak hem de bizatihi Ebû Bekir el-İyâzî'den işitilmesi suretiyle geçmesi iki eser arasındaki benzerlik adına dikkat çeken bir hususiyettir.

4) *el-Müntekâ'* da geçtiği üzere İbn Yahyâ el-Beşâğarî, İbrahim'in (a.s.) Nemrud ile tartışmasına yer vermektedir. Bilindiği üzere İbrahim (a.s.) “Rabbim hayat veren ve öldürendir” dediğinde Nemrud, “Hayat veren ve öldüren benim” (el-Bakara, 2/258) şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine İbrahim (a.s.) Nemrud'un cevabına karşılık vermeden “Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir” sözleriyle Nemrud'a karşı ikinci bir delil serdetmiştir. Bu durumda İbrahim (a.s.) bir delilden diğerine geçmek

suretiyle münazara adabına uygun olmayan bir harekette bulunmuştur şeklinde bir itirazda bulunulabilir. İbn Yahyâ el-Beşâğarî, olası böyle bir itiraza karşılık olarak şunları söylemektedir: Bir delilden diğer bir delile geçiş; ilk delil doğru olmadığı zaman birinci delili bırakıp ikinci delile geçme durumunda doğru bir hareket olmaz. Ancak kapalı olan ilk delile daha açık ve sağlam olan diğer bir delilin takviye amacı ile bitleştirilmesinde mahzurlu bir durum yoktur (Sâbûnî, 2014: 58). İbn Yahyâ el-Beşâğarî, İbrahim'in (a.s.) yaptığı şeyin de bundan ibaret olduğuna işaret etmektedir.

*Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'*de konunun geçtiği pasajda İbrahim'in (a.s.) Nemrud'un, "Hayat veren ve öldüren benim" delilini geçersiz kılmak için uğraşmayıp başka bir yöntem ile delilin tamamlanıp hasmın susturulmasını irâde ettiği belirtilmektedir. Zira İbrahim (a.s.) Nemrud'un deliline karşı öldürme ve diriltmenin niteliğine dair tartışma yapmış olsaydı Nemrud'un takipçileri belki de onun cevap verememesini görememiş olacaktı. Bundan dolayı İbrahim (a.s.) Güneş'in doğuşu ile ilgili deliline geçmiştir. İbn Yahyâ el-Beşâğarî daha sonra birinci delili tamamlamak amacıyla bir delilden diğerine geçişin yerilen bir şey olmadığını söylemektedir (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 37a-37b; 2015: 66-67). İbrahim (a.s.) ile Nemrud arasındaki tartışmanın serdedilen deliller açısından tahlili ve İbrahim'in (a.s.) iki delil arasındaki geçişine yaklaşım açısının her iki eserde de birebir aynı olduğu görülmektedir.

5) *el-Müntekâ*'da geçtiği üzere İbn Yahyâ el-Beşâğarî, peygamberlerin şirke girmeyeceğine dair açıklamaları sadedinde şirkin beş türü olduğunu söylemektedir. Bunlar; kâfirlerin şirki olan "Allah'ın zatında şirk", ehl-i bid'atın şirki olan "Allah'ın sıfatlarında şirk", münafıkların şirki olan "hâlde şirk", riyakarların şirki olan "eylemlerde şirk" ve dili sürçenlerin şirki olan "sözlerde şirk"tir (Sâbûnî, 2014: 263). *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'*de de sıfatlar bahsinin başında bu beşli şirk taksiminin birebir aynısının geçtiği görülmektedir (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 45b-46a; 2015: 77).

Bütün bunların yanında imanda istisna konusunda her iki eserde de "Ancak müslüman olarak can verin." (Âl-i İmrân, 3/102) ve "Bizi dosdoğru yola ilet" (el-Fâtiha, 1/6) âyetlerine yer verilmesi (Sâbûnî, 2014: 212; Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 75a; 2015: 116), rüyetullah konusunda "Siz şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de böyle perdesiz göreceksiniz ve O'nu görmede bir sıkı-

şıklığa düşmeyeceksiniz.” (Buhârî, “Mevâkitu's-Salât”, 26; Müslim, “Mesâcid”, 211) hadisinde Allah'ın aya benzetilmesinin murad edilmediğinin belirtilmesi (Sâbûnî, 2014: 114; Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 119b; 2015: 170) ve konu aralarında “rububiyetin illetinin (ma'lûl) olmadığı” ifadesinin zikredilmesi (Sâbûnî, 2014: 63, 96; Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 63a, 47a; 2015: 78, 101) benzer sayılabilecek diğer noktalardır.

İki eser arasındaki bu benzerliklerle beraber bazı kaynaklarda İbn Yahyâ el-Beşâğarî'ye “Allah'ın kelâmının hakikatinin işitileceğine” dair bir görüş de nispet edilmektedir (Rükneddîn, Carullah, 1248, 30a; 2020: 2/87; 2008: 70). Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'de geçtiği üzere Allah'ın kelâmının işitilip işitilmeyeceği meselesi İmam Mâtürîdî zamanında tartışma konusu olmuştur. Tartışma Allah'ın (c.c.) Musa (a.s.) ile konuştuğunu bildiren âyet (en-Nisâ, 4/164) ile Musa'nın (a.s.) “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'ım.” (el-Kasas, 28/30) âyetinde geçen işitmesinin nasıl gerçekleştiği etrafında vuku bulmuştur. İmam Mâtürîdî'ye göre Musa (a.s.) Allah'ın kelâmını kitap ve elçi melek olmaksızın işitmiştir. Musa'nın (a.s.) hususiyeti de bu türden bir vasıtasızlıktan gelmektedir. Ancak Allah (c.c.) kelâm-ı nefîsine delalet eden harf ve sesler yaratmak suretiyle kelâmını işittirmiştir (Mâtürîdî, 2002: 79; 2006: 4/110, 6/297, 11/34). Bu ifadelerden İmam Mâtürîdî'nin Allah'ın zâtî kelâmının işitilemeyeceği ve bu konuda kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî ayırımına giderek Musa'nın (a.s.) duyduğu sesin Allah'ın zâtî kelâmına delalet eden harfler ve sesler olduğu görüşünü benimsediği görülmektedir.

Ubeydullah Semerkandî konuya yer verdiği eserlerinde Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), ez-Zahid es-Saffâr,⁵ İbn Yahyâ el-Beşâğarî, Ebû Hafis

⁵ Ubeydullah es-Semerkandî, konuya yer verdiği üç eserinden sadece ikisinde ez-Zahid es-Saffâr'ın bu görüşte olduğunu kaydetmektedir. *Akâ'idü's-Şeyh Rükneddîn es-Semerkandî* eserinde “ez-Zahid es-Saffâr” demekle iktifa etmişken *Câmi'u'l-usûl*'de el-Buhârî nisbesini ekleyerek bu ismi “ez-Zahid es-Saffâr el-Buhârî” şeklinde vermektedir. “el-Buhârî” nisbesiyle beraber görüş nispet edilen kişinin *Telhîsü'l-edille* müellifi Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil ez-Zâhid es-Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139) olduğu akla gelmektedir. Bunun yanında Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) gençlik döneminde kaleme aldığı *Bahru'l-kelem* isimli eserinde de Allah'ın kelâmının işitilebileceği görüşünü “ez-Zahid es-Saffâr”a nispet etmektedir (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı/Bahru'l-kelem*, s. 94). Bu durumda Ebü'l-Muîn en-Nesefî, başka bir ez-Zahid es-Saffâr'dan bahsetmektedir. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte ez-Zâhid es-Saffâr ismiyle tanınan âlimler araştırıldığında Ebü'l-Kasım ez-Zâhid es-Saffâr el-Belhî (ö. 326/938) karşımıza çıkmaktadır. Kendisine

Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve muhakkik sufilerin, Allah'ın gerçek anlamda kelâmını olağan üstü bir şekilde bir lütuf olarak seçkin kullarına işitebileceği görüşünde olduğunu kaydetmektedir. Onlara göre Musa (a.s.) Allah'ın hakiki kelâmını işitmiştir. Zira Allah (c.c.) "Ve Allah, Mûsâ ile konuştu." (en-Nisâ, 4/164) âyetinde konuşmayı teklîm masdariyla/mef'ul-u mutlakla tekid etmiştir. Tekid edilen bir fiil ile hakiki anlam murad edilir (Semerkandî, Carullah, 1248, 30a; 2020: 2/86-87). Müellif, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'de kelâmın sadece mütekellim ile ortaya çıkacağı, Allah Teâlâ'nın rubûbi bir sıfatla mütekellim olduğu ve rubûbiyyetini Cebrail ve okuyucuların dilleri üzerinde tebliğ ederek izhar etmesinin bir lütfu olduğu şeklindeki ifadelerine yer vermiştir. Şarih devamında Allah'ın ağacı konuşturduğunu bu sayede ağacın konuşması ile kelâmını naklettiğini ve Musa'ya (a.s.) ulaştığını belirtmektedir (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 61a; 2015: 100). Bu ifadelerden kesin olarak müellifin Allah'ın kelâmının işitilebileceği görüşünde olduğu sonucuna varılmasa da müellifin bu konuda İmam Mâtürîdî gibi kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî ayrımı yapmaması mutlak olarak işitilebileceği görüşünde olduğu şeklinde yorumlanmaya müsaittir.

Gerek İbn Yahyâ el-Beşâğarî'den yapılan nakiller gerekse iki eser arasında sayılan ortak noktalar *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in İbn Yahyâ el-Beşâğarî'ye ait olduğuna dair güçlü karinelere sahiptir. Başta İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *İsmetü'l-enbiyâ*'sı olmak üzere ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî metinlerinin yayınlanmasıyla beraber varılan bu yargının kesinliği artacaktır.

4) İbn Yahyâ el-Beşâğarî Kimdir?

Bazı tabakat türü eserler *Cümeli usûli'd-dîn*'in müellifi Ebû Seleme es-Semerkandî'nin biyografisine yer verip (Kureşî, 1978: 3/326-327; İbn Kutluboga, 1992: 274-275; Kâtip Çelebî, 1941: 1/601; Kemlâî, 2018: 16/316) az da olsa

nispet edilen "Usûlü'l-akâid" isimli yazma eserde "Musa'nın (a.s.), Allah'ın kelâmını harfler ve sesler cinsinden olan harf ve ses olmadan işitmesi de mümkündür." dediği (Carullah 438/3, 103b) görülmektedir. Bu durumda Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin ez-Zahid es-Saffâr diyerek görüş nispet ettiği kişi Ebü'l-Kasım ez-Zâhid es-Saffâr el-Belhî olmalıdır. Ubeydullah es-Semerkandî'nin bahsettiği kişi ise Ebü'l-Kasım ez-Zâhid es-Saffâr el-Belhî olabileceği gibi Ebü İshâk İbrâhîm b. İsmâil ez-Zâhid es-Saffâr el-Buhârî de olabilir. Ancak Ebü'l-Kasım es-Saffâr "el-Belhî" nispetiyle tanınmaktadır. Bundan dolayı Ubeydullah es-Semerkandî'nin ez-Zahid es-Saffâr'ı "el-Buhârî" nispetiyle anması onun, Ebü İshâk İbrâhîm b. İsmâil ez-Zâhid es-Saffâr el-Buhârî'yi kastedmiş olduğunu göstermektedir.

bazı kaynaklar *Cümeli usûli'd-dîn'*den nakilde bulunurken⁶ İbn Yahyâ el-Beşâğarî'den bahseden kaynakların oldukça az olduğu ve eseri *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'*den de hiçbir naklin yapılmadığı görülmektedir. Biyografi kaynaklarının Ebû Seleme es-Semerkindî'ye yer verip İbn Yahyâ el-Beşâğarî hakkında bilgi vermemesi Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille'*sinde nakilde bulunmasa da Ebû Seleme es-Semerkindî ve *Cümeli usûli'd-dîn'*inden bahsetmesi sebebiyle olmalıdır (Nesefî, 1992: 1/358).⁷ Zira Ebû'l-Muîn en-Nesefî sonrası kaynaklar, Nesefî'nin verdiği bilgiyi tekrarlamakta ve fazladan bir bilgiye yer vermemektedirler.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî hakkında *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'*in müellifi olarak bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ* veya yaygın ismiyle *İsmetü'l-enbiyâ'*nın müellifi olarak biyografik eserlerde kendisine yer verilmiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920) *Hediyetü'l-ârifin* (1955: 2/189) ve *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn'*da (1972: 2/363), Carl Brockelmann (ö. 1956) *Târîhü'l-edebi'l-Arabî'*de (1977: 6/306) ve Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987) *Mu'cemü'l-müellifin'*de (12/100) İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ* isminde bir eserin olduğu ve bu eserin hicri 838 yılında telif edildiğine dair bilgiye yer vermişlerdir. Müellifin İmam Mâtürîdî'den sonraki dönemde yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda *Keşfü'l-ğavâmiz'*in hicri 838 yılında yazıldığı şeklindeki bilginin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından yapılan ve Ömer Rıza Kehhâle tarafından tekrarlanan bu yanlış, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *Keşfü'l-ğavâmiz'*in istinsah kaydını telif/ferağ kaydı sanmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu dört eserde bu kayıtların dışında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durumda İbn Yahyâ el-

⁶ Tespit edebildiğimiz tek nakil için bkz.: Ali Tarık Ziyat Yılmaz, Mâtürîdî Âlimlerden Sıgnâkî'nin (ö. 714/1314) et-Tesdid fi Şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlahiyyat Konularının Tahlili, 278.

⁷ *Cümeli usûli'd-dîn'*in istinsah kaydında Ebû Seleme'nin ismi "Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî" şeklinde "el-Buhârî" nispesiyle kaydedilmiştir. Buna mukabil Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Seleme'yi "Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed" şeklinde zikretmiş olup "el-Buhârî" veya "es-Semerkindî" nispesine yer vermemiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Ebû Seleme'yi "Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî" şeklinde kaydeden ilk kaynak, Kureşî'nin (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-mudiyye* (3/326) isimli eseridir. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) *Tâcu't-terâcim'*de (s. 274) "es-Semerkindî" nisbesi olmaksızın kaydederken Kureşî sonrası müellifler "es-Semerkindî" nisbesine yer vermeye başlamışlardır. Fuat Sezgin ise hem "el-Buhârî" hem de "es-Semerkindî" nispesine yer vermiştir (Tarihü't-türasi'l-Arabi [GAS] : el-akaid ve't-tasavvuf, 46).

Beşâğarî'nin biyografisi için sadece onun iki eserindeki bilgilerden hareket etmek gerekmektedir.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'de Rüstüfağnî'nin İmam Mâtürîdî'den *Câmiu'l-kebîr*'i zekât bahsine kadar okuduğunu, İmam Mâtürîdî'nin vefatıyla beraber ilim tahsili için Belh'te ikamet eden Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) yanına gitme sürecini Rüstüfağnî'nin ağzından nakletmektedir. Bu kısımdan sonra Hinduvânî'den Ebû Süleymân Musa b. Süleyman el-Cüzcânî'ye uzanan Belh Hanefileri silsilesini vermektedir. Daha sonra "babam vefat ettiğinde yedi yaşında olduğum için ilim tahsili için onun yanına gidemedim" demektedir (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 162a-162b; 2015: 224-225).⁸ Babası Ebû Nasr İyâzî'den 15 yıl ders aldığına ve Ebû Nasr İyâzî de Sâmânoğulları'nın ilk emîri Nasr b. Ahmed el-Kebîr (261-275/875-888) zamanında şehit olduğuna göre babası hicri üçüncü asrın ikinci çeyreğinde dünyaya gelmiş olmalıdır. Buradan hareketle İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin de hicri dördüncü asrın ilk çeyreğinde dünyaya gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten İmam Mâtürîdî'den doğrudan nakil yapmayıp er-Rüstüfağnî'den doğrudan nakil yapması, Mâtürîdî hayattayken henüz dünyada olmadığı veya küçük yaşta olduğunu göstermektedir.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin "el-Beşâğarî" nispetinden hareketle Semerkant'ın Beşâğar köyünde doğduğu anlaşılmaktadır. Fahreddin Ali Safî (ö. 939/1532) *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*'ta Beşâğar'lı bir şeyh olan Muhammed el-Beşâğarî'yi tanıtırken Beşâğar'ın, Semerkant vilayetinin kuzey doğusunda büyük bir köy olduğu ve Semerkant şehir merkezine 12 fersah uzaklıkta olduğunu söylemektedir (Vâiz-i Kâşifî Safî, 2008: 280).⁹ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenü't-tekâsîm*'de ve İbn Havkal (IV./X. yüzyıl) *Sûretü'l-arz*'da Beşâğar'ı Semerkant'ın doğusunda bulunan Üsrüşene şehrinin büyük köyleri (rustâk) arasında saymaktadır (Makdisî, 1906: 265; İbn

⁸ İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'de (163a) babasının arkadaşlarının (ashâb) kendisine anlatmasıyla babasının Ebû Nasr İyâzî'den 15 yıl ders aldığından bahsetmesi de küçük yaşta yetim kaldığına ayrıca delalet etmektedir.

⁹ Reşehât'ın Osmanlı Türkçesi'ne yapılan tercümesinde Beşâğar'ın coğrafi konumunun yanında zaptı da verilmiştir. Buna göre köyün isminin zaptı, Beşâğar, Buşâğar veya Buşşâğar şeklinde olmayıp Beşâğar şeklindedir. Bkz. Fahrüddin Ali Safî Vâiz-i Kâşifî Safî, *Reşehât-ı aynü'l-hayât*, çev. İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî (Bulak: Dârü't-Tibâati'l-Bâhire, 1256), 250.

Havkal, 1996: 415).¹⁰ Semerkant ile Üsrüşene arasındaki bir coğrafyada bulunan Beşâğar bu özelliğinden dolayı farklı şehirlerin bir köyü olarak gösterilmiş olmalıdır.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin her iki eserinde de başta İmam Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) ve Rüstüfağnî olmak üzere Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî gibi meşhur hanefî âlimlerinden nakillerde bulunması Semerkant ulemasının tedrisinden geçtiği ve bu âlimlerin sıkı takipçisi olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 157b; 2015: 215; Sâbûnî, 2014: 110, 211), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 53b, 54a, 54b, 112a; 2015: 89, 90, 91, 162), Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer er-Râzî (ö. 258/872) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 112a, 113b; 2015: 162, 164), Ebû Bekr el-Verrâk (ö. 280/893) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 69a, 69b; 2015: 109), Ebû'l-Abbâs b. Atâ' el-Edemî (ö. 309/922) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 96a; 2015: 141), Muhammed b. el-Fazl el-Belhî (ö. 319/931) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 40a; 2015: 71; Sâbûnî, 2014: 66), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 84b; 2015: 129; Sâbûnî, 2014: 45) ve Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 29a; 2015: 57) gibi sufilerden ve tasavvufu ilişkili kişilerden nakillerde bulunması sufi kimliği hakkında ayrıca çalışmayı gerekli kılacaktır.

Pek çok âlim ve sufiden nakil yapsa da semâ kaydıyla nakilde bulunduğu âlimler sınırlı sayıdadır. Bundan dolayı bu kişilerden bizatihi dersler alıp onların öğrencisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan ders aldığı hocaları şunlardır denilebilir:

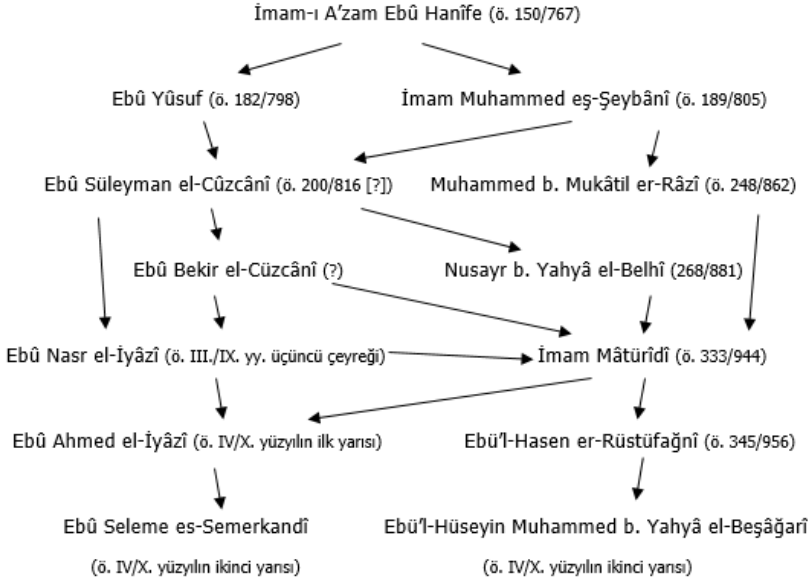
1) Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî (ö. 345/956)

2) Ebû Bekir el-İyâzî (ö. IV./X. yüzyılın üçüncü çeyreği [?])(Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 119a, 147b; 2015: 170; Sâbûnî, 2014: 110, 203)

3) Ebû'l-Hasen Alî b. İsmail el-Fâğî (?) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 92a, 129a, 150a, 163a; 2015: 137, 181, 208, 226; Sâbûnî, 2014: 31)

¹⁰ Günümüzde Beşâğar (Pshagar), Özbekistan'ın Cizzak şehri sınırları içerisinde olup, Cizzak şehir merkezine 35 km. mesafededir.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin, er-Rüstüfağnî ve İmam Mâtürîdî üzerinden Ebû Hanîfe'ye uzanan ilim silsilesi şu şekildedir:



İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin, “fakih imam şöyle söylüyordu” (?) (Beşâğarî, Şehit Ali Paşa, 1648/2, 63a; 2015: 103) deyip Ebû Seleme es-Semerkandî'den nakilde bulunması Ebû Seleme ile de karşılaştığını göstermektedir. Ancak bu karşılaşmanın hoca-öğrenci ilişkisinden ziyade muasır iki ilim adamı şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır. Zira ders aldıkları hocalar ve nakilde buldukları âlimler göz önüne alındığında ikisinin yaşıt oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin yaşadığı dönem ve ders aldığı hocaları göz önünde bulundurulduğunda, hicri IV. miladi X. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olmalıdır.

Eserleri

İbn Yahyâ el-Beşâğarî *el-Müntekâ'* da geçtiği üzere imanda istisna konusu hakkında bu meseleyi imla ettirdiğimiz pek çok eserde zengin bir şekilde izah ettik demektedir (Sâbûnî, 2014: 178-179). Buradan hareketle müellifin pek çok eserinin olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu eserlerin hemen hemen hiçbiri günümüze ulaşmamış görünmektedir. Günümüze ulaşan veya eserlerinde kitap ismiyle atıfta bulunduğu eserleri şunlardır:

1) Keşfü'l-ğavâmir fi ahvâli'l-enbiyâ (İsmetü'l-enbiyâ)

İmam Mâtürîdî döneminde birisinin *Meâsi'l-enbiyâ* (Peygamberlerin Günahları) isimli bir kitap telif etmesi üzerine İbn Yahyâ el-Beşâğarî bu eseri kaleme almıştır (Bulut, 2006: 32/31-32). Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* ismiyle ihtisar ettiği bu eserden Sâbûnî haricinde birçok müellifin nakilde bulunması eserin sonraki dönemlere eriştiğini göstermektedir. Hassan Ansari kitap hakkında yazdığı araştırma yazısında eserin bir nüshası'nın Özbekistan Taşkent'te bulunduğunu söylemektedir (Ansari, 2020).

2) Şerhu Cümeli usûli'd-dîn

Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî'nin (IV/X. asrın ikinci yarısı) *Cümeli usûli'd-dîn* isimli eserinin şerhidir. İbn Yahyâ el-Beşâğarî, "kavluhu/sözü" diyerek Semerkandî'nin bir cümlesini zikredip bu cümlenin şerhini yapmaktadır. Eserin *Cümeli usûli'd-dîn* metin ve şerhiyle tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu 1648 numarada kayıtlıdır. İlham Kâsımî tahkikiyle gerçekleştirilen neşri tahkik kurallarından oldukça uzaktır. Eserin kelâmî açıdan tahlili ve Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki yerinin tespiti başka çalışmaların konusudur.

3) el-Usûl

İbn Yahyâ el-Beşâğarî *el-Müntekâ'* da geçtiği şekliyle, her şeyin takdirinin Allah'a izafe edilmesinin caiz olduğu bağlamında bu meselenin izahını *el-Usûl* isimli kitabına havale etmektedir (Sâbûnî, 2014: 122).

4) Şerhu'l-usûl

Yine *el-Müntekâ'* da geçtiği üzere, kelâm-ı lafzî - kelâm-ı nefsî ayırımına dair meselenin izahı ile hulefâ-i raşidinün üstünlük sıralamasına dair delillen-

dirmenin *Şerhu'l-usûl'* de yapıldığını söylemektedir (Sâbûnî, 2014: 119, 274). Ayrıca el-Keşşî'nin Mecma' u'n-nevâzil' de İbn Yahyâ el-Beşâğarî'nin Usûl şerhinden nakilde bulunması müellifin hem el-Usûl hem de Şerhu'l-Usûl eserlerinin bulunduğunu gösteren diğer bir delildir.

İbn Yahyâ el-Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'*in son kısmında Ehl-i Sünnet'e muhalif yetmiş iki mezhebin olduğunu, bu mezheplerin temelde dört mezhepten neşet ettiklerini söyledikten sonra her bir mezhebin ismini, görüşlerini ve Ehl-i Sünnet'in bunlara cevaplarından bir kitapta bahsedeceğini belirtmektedir. Bu eseri kaleme alıp almadığı bilinmemektedir. Böyle bir eseri kaleme almış olsa bile kaynaklarda bu eserden bahsedilmemektedir.

Sonuç

Ebû Seleme es-Semerkindî'nin *Cümelü usûli'd-dîn'*in yayınlanmasıyla ve bu eserin tek yazma nüshasının şerhiyle beraber bir mecmua içerisinde olmasından dolayı eser ve şerhi ilim camiasında tanınır hale gelmiştir. İlk zamanlarda müellifi meçhul olarak kabul edilen bu şerhte şarihin babasından Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk ismiyle bahsetmesinden ötürü İbn Yahya olarak kendisine atıfta bulunulmaya başlanmıştır. Şarihin kimliğinin tam tespiti için eseri *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* incelendiğinde şarihin İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi Rüstüfağnî'nin öğrencisi olduğu ve hicri dördüncü sırada Semerkant ilim havzasına mensup bir âlim olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nüreddin es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ'* sının baş kısmında geçen ifadelerden hareketle şarihin, Rüstüfağnî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî olma ihtimali akla gelmektedir. Nüreddin es-Sâbûnî *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ'*nda Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin *Keşfü'l-ğavâmiz fî ahvâli'l-enbiyâ* isimli eserini ihtisar etmiştir. İncelediğimiz kadarıyla Nüreddin es-Sâbûnî'nin asıl metne sadık kalarak bazı uzun kısımları eksiltmek suretiyle kısmen de metne müdahale ederek bu eseri ihtisar ettiği ortaya çıkmaktadır. Neticede *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ'*nun büyük oranda Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin ifade ve görüşlerini yansıttığı görülmektedir. *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* ile *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* arasında yapılan mukayesede iki eserin aynı müellif tarafından kaleme alındığına dair pek çok delil bulunmak-

tadır. Bu hususlardan hareketle Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'in müellifinin Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğârî olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed. (1997). *Keşfü'l-esrar an Usuli Fahrülislam el-Pezdevi*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye.
- Ak, Ahmet. (2006). *Maturidi kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. (2018). *Tarihsel Süreçte Hanefilik Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Ansari, Hassan. (Erişim 02.05.2020). "<https://ansari.kateban.com/post/1947>"
- Ateşyürek, Ahmet. (2019). *Ebû Mansûr El-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Avcı, Metin. (2006). *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1955). *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. tsh. Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1972). *İzahü'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Belhî, Ebü'l-kâsım ez-Zâhid es-Saffâr. *Usûlü'l-akâid*. İstanbul: Carullah Efendi Kütüphanesi, 438/3.
- Beşâğârî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ. *Şerhu Cümeli usûli'd-din*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1648/2.
- Bulut, Mehmet. (2006). "el-Müntekâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Carl Brockelmann. (1977). *Târîhü'l-edebi'l-arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Ebü'l-Muîn, en-Nesefî. (1992). *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Selame. Dimaşk: Institut Français de Damas.

- Ebü'l-Muîn, en-Nesefî. (2019). *Mâtürîdî Kelamı/Bahru'l-kelâm*. thk ve çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Ebü Seleme, es-Semerkindî. (2015). *Cümelun min usûli'd-dîn (Şerhu Cümelin min usûli'd-din ile beraber)*. thk. İlhâm Kâsımî. Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmiiye.
- Ebü Seleme, es-Semerkindî. (2019). *Cümelü usûli'd-dîn/Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, thk. ve çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Ebü Seleme, es-Semerkindî. *Cümelü usûli'd-din*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1648/1.
- Ebü Seleme, es-Semerkindî. (1989). *Ebü Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*. thk. ve çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Emek Matbaacılık.
- Fahrüddîn Alî Safî, Vâiz-i Kâşifî Safî. (2008). *Reşehât-ı aynü'l-hayât*, çev. Muhammed Murâd el-Kâzânî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiiye.
- Fahrüddîn Alî Safî, Vâiz-i Kâşifî Safî. (1256). *Reşehât-ı aynü'l-hayât*. çev. İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî. Bulak: Dârü't-Tibâati'l-Bâhire.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdadi. (1996). *Suretü'l-arz*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât.
- İbn Kutluboğa. (1992). *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dârü'l-Kalem.
- Kâtip Çelebî. (1941). *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- el-Kaysî, Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah ed-Dimeşkî. (2010). *Câmiu'l-âsar fi's-siyeri ve mevlidi'l-muhtâr*. thk. Neş'et Kemâl Ebü Ya'kûb. Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-islâmiyye.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ty.
- el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ b. İsâ. *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 278.

- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. (1993). *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2002). *Kitabü't-Tevhid tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/İSAM Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2006). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. (1906). *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*. thk. M. J. de Goeje. Leiden: E.J. Brill.
- Muhammed, Hıfzurrahman b. Muhibburrahman el-Kemlâî. (2018). *el-Büdü'rü'l-madîyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Darü's-Salih.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. (2019). *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Maher Edîp Habbûş. İstanbul; Beyrût: Darü'l-Lübâb.
- Nûreddîn es-Sâbûnî. (2014). *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ*. thk. Muhammed Bulut. Beyrut: Daru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003).
- Rükneddîn, Ubeydullâh es-Semerkindî. *Akâidü's-Şeyh Rükneiddîn es-Semerkindî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1248.
- Rükneddîn, Ubeydullâh es-Semerkindî. (2008). *el-Akidetü'r-rükniyye fî şerhi La İlahe İllallah Muhammedün Resulullah*. thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Rükneddîn, Ubeydullâh es-Semerkindî. (2020). *Câmi'u'l-usûl fî beyâni'l-kavâ'idü'l-Hanefiyye ve's-Şafi'iyye fî usûli'l-fikh*. thk. İsmet Garibullah Şimşek. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Rükneddîn, Ubeydullâh es-Semerkindî. *er-Risale fî'tevbe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 168/5.
- Sezgin, Fuat. (1983). *Tarihü't-türasi'l-Arabi* [GAS]. Çev. Mahmud Fehmi Hicazi. Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.

Vanî Mehmed Efendi. *Arâ`isü'l-Kur`ân ve nefâ`isü'l-Furkân ve ferâdîsü'l-cinân*. Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1273.

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. (2016). *Mâtürîdî Âlimlerden Sıĝnâkî'nin (Ö. 714/1314) et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.



**II. Abdülhamid Dönemi Basın Hayatında Görsel Temsiliyet
Bağlamında Basın Yayın Hareketi İncelemesi -Servet-i Fünun
Mecmuası Örneği-**

An Analysis of the Press Movement in the Context of Visual
Representation in the Press Life of the Abdulhamid II Era, the
Case of Servet-i Fünun Magazine

Mikail UĞUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Radyo Sinema Televizyon Bölümü
Assist Prof., Sakarya University, Radio, Television, Cinema
Sakarya / TURKEY
ugusmikail@sakarya.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7250-3369

DOI: [10.5281/zenodo.4020985](https://doi.org/10.5281/zenodo.4020985)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: UĞUŞ, M. (2020). II. Abdülhamid Dönemi Basın Hayatında Görsel
Temsiliyet Bağlamında Basın Yayın Hareketi İncelemesi -Servet-i Fünun Mecmuası
Örneği-. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 65-94.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmanın kapsamı, Servet-i Fünûn mecmuasının 1891-1909 yılları arasında yaptığı görsel yayınlardır ve bu yayın organında gerçekleştirilen görsel yeniliğin basında daha fazla yer bularak hâkim konuma gelmesidir. Temel olarak da “Meşruiyet problemi yaşayan devlet ve yönetim erki olarak sultanın kendisinin bu yayın organı üzerinden yaptırmayı düşündüğü yayınların bileşenleri nelerdir?” sorusu sorulmuş ve buna cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ana hipotezi olarak görselliğin kullanımı ile Servet-i Fünûn dergisinde Sultan II. Abdülhamid’in ve Bâbüâlî’nin desteği ile kontrollü kurumsal bir temsiliyet çalışmasına yönelik araştırma niyetindedir. Tanzimat döneminde başlayan modernleşme süreci II. Abdülhamid döneminde de devam ederek geleneksel modernleşme anlayışıyla bir birliktelik arz etmektedir. Bunlardan dolayı yapılan tüm görsel yenilikler ile meşruiyet sorununa çözüm aranması faaliyetleri devlet destekli ve kurumsal bir propaganda aracı olarak diplomatik yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makale boyunca basın yayın organları ile temsiliyet çalışmalarının örnekliği sorgulanacak olup, evrensel sergilere katılım ve basında duyurulması ile Servet-i Fünun Dergisi’nin Osmanlı Basın tarihindeki yeri üzerinden sorgulama yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sultan II. Abdülhamid, Modernleşme, Meşruiyet, Görsellik, Servet-i Fünûn, Uluslararası Sergiler, Türk Basın Tarihi.

Abstract

The scope of this study is the publications of Servet-i Fünun Magazine from 1891 to 1909 and the visual innovation developed in this magazine, which became a domineering position in the press in finding more spaces. The study basically focuses on the question “What are the components of the publications that the state with a legitimacy problem and the Sultan himself as the administration power would like to be heard through this magazine. Servet-i Fünun magazine has a special place in the press of the Sultan Abdülhamid II period. As the main hypothesis, Servet-i Fünun Magazine has controlled and institutional propagandist contents with the use of visual under the support of Sultan Abdülhamid II and Babüâlî. Regeneration begun in the Tanzimat era which continued under the reign of Abdülhamid II did not contradict the tra-

ditional understanding of modernization. The search for a solution to the problem of legitimacy through all visual innovations appears as the state-backed and institutional propaganda tool.

Keywords: Visuality, Sultan Abdulhamid II, 19th century, Modernization, Constitutional Monarchy, The Ottoman Empire, Servet-i Fünun, History of Turkish Press.

Giriş

Avrupa devletlerinin siyasi, askeri ve ekonomik baskısının üzerine kâbus gibi çöktüğü 19. Yüzyılın beynelmilel ortamdaki durumu, Osmanlı İmparatorluğu için dâhili siyasette de kendini göstermiş, büyük oranda ilkinin uzantısı olarak vuku bulmuş pek çok sıkıntıyla mücadele etmek durumunda kalınmıştır. Bilim ve sanayide bu devletlerin bir hayli gerisinde kalmış çok geniş toprak parçasını seleflerinden devralan II. Abdülhamid aradaki farkı kapatmaya yönelik çok önemli adımlar atmışsa da yönetimine yönelik sert eleştirileri engelleyememiş, aksine hem kendi tebaası içerisindeki bazı gruplar tarafından hem de uluslararası cemiyetler eliyle yürütülen bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemi Osmanlı Devleti'nin uluslararası siyasi arenada etkinliğinin giderek zayıfladığı ve dönemin büyük devletlerinin Osmanlı'nın harici siyasetlerine müdahalelerinin dozunu artırdığı bir dönem olarak okuyabiliriz. Söz konusu müdahaleler çeşitli alanlarda yapılması istenen reformlardan, eyaletlere atanacak valilere (6 Doğu Vilayeti) karışılmasına ve Osmanlı'nın egemenliği altındaki milletlere özerklik ya da bağımsızlık tanınmasına kadar (örn. Yunan bağımsızlığı) geniş bir alanı kapsıyordu. Devletin böylesine zayıflık içerisinde olduğu bir ortamda Ermeni meselesi ile misyonerlik faaliyetleri de üst üste gelince baş edilmesi en güç meseleler katlanarak artmaktaydı. İşte bu ortamda Sultan Abdülhamid devlet içinde ve beynelmilel sahadada yaşanan sorunlarla baş etmenin yolunu otoritesini güçlendirmekte bulmuştu.

Eric Hobsbawn'un "İmparatorluklar Çağı" olarak adlandırdığı 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yıllarını kapsayan dönemle ilgili gözden uzak tutmamamız gereken en önemli hususlardan biri Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman bir devlet yapılanmasına sahip tek devlet olduğudur. Dünya siyasetinin figüranları içerisinde kendisine gösterilen alanı eşit olmayan bir düz-

lem olarak gören Osmanlı yönetimi, kendisini eşit bir katılımcı olarak görmüş ve beynelmilel saha ile bu şekilde bir ilişki kurma düşüncesinde olmuştur. Avrupalı büyük devletler ise bunun tam tersini düşünerek hareket ediyorlardı. Sultanın ve Bâbiâli'nin 19. asrın ruhuna uygun olarak kurmak istediği imaj çalışmasını sergileyebileceği iki alan vardı, bunlardan ilki yerli ve yabancı basın yayın organları ikincisi de dönemin en popüler yoğun katılımlı organizasyonları olan evrensel sergiler olmuştur. Çalışmamız boyunca II. Abdülhamid dönemi boyunca yayınlarına bakacağımız Servet-i Fünun dergisi ile yine bu zaman diliminde yapılan evrensel sergileri inceleyeceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu 20. yüzyılın başlarına kadar süren çabalarına rağmen iki farklı durumu temsil eden bir görünüm arz etmekteydi. Bir yüzü ile her an ölmesi beklenen "hasta adamın" kimin kollarında can vereceği beklenirken, bir diğer yüzü ile milyonları bulan Müslüman nüfus üzerindeki hilafet makamı ve imparatorluğun coğrafi konumu ile hala hesaba katılması gereken önemli bir siyasi yönetim erki idi. Büyük devletlerin alacakları borçlara karşılık kurulan Düyun-ı Umumiye İdaresi de, imparatorluğun gelir kaynaklarını yönetiyordu. Özellikle Rumeli'de kalan toprakların kayıpları da devam etmekteydi. Bu noktada özellikle sultan ve Bâbiâli'deki memurlar çok zor koşullar altında çalışarak, dar alanda kendilerine manevra yapabilecek bir saha açmaları kısaca kendi kaderlerini zorunlu olarak kendilerinin tayin etmesi gerektiğinin bilincindeydiler. Bu da Batılı devletlerle kurulacak ikili ilişkilerin mahiyetini ve önemini belirleyen nokta idi. Bâbiâli'yi temsil eden bürokratların, diğer yerlerdeki yönetim seçkinlerinde olduğu gibi yekpare bir bütünlük arz etmediği, dikkat etmemiz gereken unsurlardan biridir. Gerek hizipleşmenin çeşitli yüzlerini temsil eden grupların varlığı gerekse de üzerine fazla düşünülmeden yapılmış tanımlamalar aracılığıyla kimi yönetici/idareci seçkinin daha tutucu ve kimisinin de daha ilerici olduğunu varlığı da, ayrıca göz önünde tutmamız gereken hususlardır.

Avrupa devletlerinin yoğun baskı ve yıldırımları ile birlikte imparatorluğun toprak kayıplarının moral bozukluğu, ağır politikaların bir ruh hali olarak Bâbiâli bürokrasisi üzerine sinmişti. Öyle ki, bu devletlerin kendi içlerinde Osmanlı mirasının paylaşılması yönünde yaptıkları gizli planların, sömürge paylaşımında yaşanan karışıklık dolayısıyla kamuoyuna duyurulmasına aldırmayan tutum içerisine girmeleri, daha da moral bozucu olmuştur.

Fakat psikolojik olarak Osmanlı yönetimi üzerinde en çok yıpratıcı olan etkisi, meşruiyet haklarının sorgulanmasının önünün açılması ve hâkimiyet alanında yok sayılması olmuştur.

Bu dönemde ortaya çıkan meşruiyet bunalımının boyutlarını değerlendirecek olursak, 19. yüzyılın son çeyreğinde padişah olan II. Abdülhamid'in iktidar yıllarına denk gelen dönemde Bâbîâli bürokrasisi ile geliştirdiği yeni arayışların önemli olduğu görülecektir. Bunalımın hem hâricî (dış) boyutu olmakla birlikte bir de dâhilî (iç) boyutu vardır. Hâricî boyutu belki de en zorlu olanı, uluslararası sahada meşru yönetim hakkına sahip bir devlet olarak çetin bir mücadeleyi temsil etmekteydi. Dâhilî kısımda ise artık tebaadan, kul olmak dışında birer yurttaş olarak inisiyatif sahibi birey olmaları istenmiştir.

Hemen belirtelim ki dâhilî ve hâricî olarak ayırdığımız bu problemlerle yüzleşme, 19. yüzyılın yalnız son çeyreğinde olmamış, yüzyılın tamamına yayılan yüzleşme ve sorunlara karşı bir arayış söz konusudur. Modernleşme yönünde çağın özelinden bakıldığında devrimsel diyebileceğimiz adımlar atılmıştır. Bu çalışmamızın ana temalarından bir diğeri de, Sultan II. Abdülhamid'in bu birikimden azami derecede istifade ederek modernist ve devletini dini söylemi ile rasyonel bir devlet inşa etme çizgisinin sürdürücüsü olduğudur.

19. yüzyıla ulaşan imparatorluk siyasi, askerî ve kültürel geleneği içerisinde büyük kırılmalara yol açan modernleşmenin en büyük adımlarının atılmasında, yukarıda sıraladığımız nedenlerin teşkil etmesini mümkün kılan belli başlı mücadele alanları vardır; basın bunların en önde gelenidir. Fotoğrafın icadının duyurulması ile Tanzimat Fermanı'nın ilanının aynı tarihe denk gelmesi, tesadüften öte bir espri değildir. Doğu'nun yeniden tanımlanmasının tartışma alanına açıldığı 'Oryantalist' bakışın şekillendiği ve bu uğurda oryantalizmin fotoğrafla büyük yol aldığı işlenen konulardandır. Bu da oryantalizmin en hızlı dönemine denk düşen 19. yüzyıl tecrübesinde, Edward Said'in "Şark'ın Oryantalistleşmesi" dediği olguyu güçlendirecek argümanlar ile Doğu'yu baştan yaratmanın formülize edilmesidir. Said'in "Oryantalizm, temel olarak Doğu'nun Batı'dan daha zayıf olması nedeniyle, Doğu'ya dayatılan siyasal bir öğretimdir" kanısı, tam da 19. yüzyıldaki havayı teneffüs etmiş olmanın isabetli bir ifadesi olarak okunabilir. (Said 2016a:5).



Şekil 1: On dokuzuncu yüzyıl İstanbul fotoğrafhanelerinden seçme stüdyo kartları. (Kaynak: Camera Ottomana, s.102-103.)

Fotoğrafın gerçekliği yeniden kurma amacına yönelik bir şekilde tekrar sunumu, o dönem içerisinde II. Abdülhamid'in armağan albümlerinden oluşan ciltlerde görülmektedir. Titizlikle seçilen fotoğrafların binlercesini bir araya getirerek hediye ettiği Amerikan Kongre Kütüphanesi ile British Library'e göndermesinin altında yatan ana gaye de bu fotoğrafların propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Fotoğrafın en etkin kullanıldığı yer ise hiç şüphesiz basın-yayın hareketleridir. Yukarıda tartışılan bu bağlam ile düşünerek, II. Abdülhamid ve yönetiminin meşruiyetine yöneltilen soru işaretlerini bertaraf edebilmek için gerek basında ve gerekse de sosyal hayat üzerinde nasıl bir yöntem izlenmiştir, sorusunun cevabı aranmaktadır. Çalışmanın temel sorusu olarak da, 'II. Abdülhamid dönemi meşruiyet probleminin basın-yayın yoluyla çözümüne yönelik bürokrasi ile birlikte yapılan karşı propagandanın bileşenleri nelerdir?' olarak belirlenmiştir.

Bu konuyla ilgili akademik seviyede daha önce yapılmış çalışmalara bakıldığında, II. Abdülhamid dönemi basın tarihinin meşruiyet problemi bağlamında, siyasi, tarihsel, görsel perspektif değerlendirmesi ile jeopolitik açılardan etraflı bir şekilde ele alan bakışla bir değerlendirme gerçekleşmediğini görmekteyiz. Genel hatları ile basın tarihi çalışmalarında makale ve kitap düzeyinde sansür ve istibdat konu başlıklı çalışmaları incelediğimizde, bunlar dönemin siyasi ve jeopolitik yönüne fazla ağırlık vermeyen çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Fatmagül Demirel'in örnek üzerinden gerçekleştirdiği çalışması ile Hıfzı Topuz'un kitap çalışması, var olan sansüre konu edilen kelime dağarcığı üzerinden okumalar olarak değerlendirilebilir. Makale ve kitap çalışmaları içerisinde Orhan Koloğlu'nun çeşitli (Türk ve yabancı) devlet arşivlerinde gerçekleştirdiği geniş kapsamlı basın incelemesi çok değerli olup, meşruiyet probleminden ziyade yönetim erkinin tercihlerinin basına yansımalarının sınırlı etkilerini ele almaktadır.

Münir Süleyman Çapanoğlu, Server İskit ve Enver Behram Şapolyo gibi üyesi oldukları basın yayın hareketlerinin 1930-1980 arası dönemini inceleyen araştırmacılar, ayrıca basın yayıncılığın Osmanlı dönemindeki ilk hareketlenmelerine yönelik biraz da teknik durumu ele alan çalışmalar ortaya koymuşlardır. 1980 sonrası yapılan çalışmalarda basın özelinde yapılan incelemelerin nicelik olarak zenginleşmesinin yanı sıra daha farklı okumalar da gerçekleşmiştir. Bu okumaların özellikle tarih ve siyaset bilimi disiplini araştırmacılarının çalışma alanları olarak belirlendiğini gözlemlemekteyiz.

Dönem üzerine okumalar yapan okurun merakını gidermek isteyeceği konu hiç şüphesiz basın yasakları, dolayısıyla sansür ve istibdat dönemi açıklamaları olacaktır. 1980 sonrası yapılan çalışmalar, öncesinde belirlenen kalıplar dolayısıyla yasaklanan kelimelerin listesine dahi sadık kalarak sansür yönetiminin ağırlığını ortaya koyar olmuşlardır. Bu çalışmalar içerisinde yalnız Ali Birinci'nin, '*Osmanlı Devletinde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal*' başlıklı makalesi, yasaklanan kelimelerin çıkışı, aynı kalıbın on yıllardır sorgulanmadan kullanıldığını ve basın üzerinde var olan kontrol mekanizmasının nedenleri üzerine açıklayıcı bilgiler vermektedir.

II. Abdülhamid'in fotoğraf albümlerinin üzerinden yüz yıla yakın zaman geçtikten sonra keşfedilmesi dolayısıyla yerli araştırmacıların bu konu üze-

rinde yaptıkları makale ve kitap çalışmaları yakın dönem tarihidir. Fotoğraf albümlerinden bir kısmı Osmanlı basınında yayımlanmış, özellikle de Servet-i Fünun dergisinin kapak ve iç sayfalarında, bilhassa sultanın tahta geçtiği yıl dönümü olan cülûs tarihlerinde, doğum günlerinde ve son olarak 25. yıl jübilesinde yer almıştır. Bu fotoğraf albümlerinin hazırlanış ve gönderiliş amacıyla propaganda değerini araştırmayı hedefleyen çalışmalardan birisi İsmail Erim Gülaçtı'nın '*Fotoğraf ve Propaganda İlişkisi Bağlamında Batılılaşma Propagandası Olarak II. Abdülhamid Armağan Albümleri*' isimli doktora tezi olmuştur.

Çalışmamız kapsamında odaklandığımız yayın organı olan Servet-i Fünun dergisinin 1891 yılından başlayan yayın serüveni içerisinde fotoğraf albümleri ile sıkı sıkıya işlenmiş ve hizmet ağının genişliği ile uzak coğrafyalara da ulaşılır olduğunun altı çizilerek gösterilmek istenmiştir.

Bu çalışma boyunca gerçekleştirmeyi düşündüğümüz görsel simgeler üzerinden okuma denemesi, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen harf inkılabı ve arşivlerin kullanıma açılması/tasnifindeki aksaklıklardan dolayı sınırlı sayıda yapılmış makale ve kitap çalışması olmuştur. Bu yayınların başında geleni, Selim Deringil'in, Eric Hobsbawn'ın '*Geleneğin İcadı*' isimli eseri üzerinden Osmanlı tecrübesinin eseri olan ve 1998'de yayınladıktan sonra, 2014'de yeniden basılan, 'İktidarın sembolleri ve İdeoloji; II. Abdülhamid dönemi (1876-1909)' adlı çalışmasıdır. Bu çalışmasıyla benzer yaklaşımı sürdürdüğü ve makalelerini bir araya getirdiği 'Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet' eseri de ayrıca önemli olup özellikle II. Abdülhamid döneminde devam eden modernleşme çizgisinin Cumhuriyet'e taşınması ve devam eden hatlarının vurguları gibi çok önemli tarihsel göndermeleri olan bir çalışmadır. II. Abdülhamid ve yönetiminin '*imaj yönetimi ve hasar kontrolü*' çabalarını, '*sembolizm ve iktidar*' tartışmalarını ve son olarak '*Osmanlı otoportresini*' çektiği bölümleri ile Simgeden Millete kısa fakat etkili giriş çalışmalar hüviyetindedir.

Bahattin Öztuncay'ın Osmanlı son döneminde kurulan fotoğrafhane ve özellikle belli bazı fotoğrafçılar üzerinden gerçekleştirdiği yayınların kapsamı, yukarıda saydığımız sıkıntılı alanların meşruiyet problemlerini kapsamakta olup, fotoğrafın Osmanlı coğrafyasındaki gelişim çizgisini takip etmektedir. 2015 yılında Ethem Eldem, Bahattin Öztuncay ve Zeynep Çelik'in hazırladığı

'Camera Ottomana: Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğraf ve Modernite 1840-1914' isimli eser ile (Eldem vd. 2017) fotoğraf sanatının dünyadaki gelişimini takip ettikten sonra Osmanlı'daki fotoğraf stüdyolarının coğrafi dağılımı ile birlikte modernleşmedeki örneklerine temas edilmektedir.

Çalışmanın inceleme noktalarından biri olarak evrensel fuarların yer alması, Servet-i Fünûn dergisinden temsilci gönderilmesi ve görsellerle bir arada haberler yapılması, sultanın meşruiyetine ve devletin varlığına yönelik hasta/ölü adam algısını tersine çevirmeye çalışılması belirlenmiştir. Öyle ki 1900 Paris Evrensel sergisini 50 milyon kişi ziyaret etmiştir. Dünyanın her yerinden gelen bu katılımcısı yoğun evrensel sergilerde, Osmanlı kumpanyası örnekler titizlikle incelenerek ve hazırlık yapılarak yer almış ve yoğun bir ilgi görmüştür.

Servet-i Fünûn dergisinin imtiyaz sahibi ve müdürü olarak Ahmed İhsan, o dönem için yeni olan fotoğraf tekniğinin Avrupa'dan getirtilmesinde büyük mali desteğe ihtiyaç duyduğunu, bunda da II. Abdülhamid'den sıklıkla yardım gördüğünü belirtir. Kendi hatıralarından okuyacak olursak;

"Servet-i Fünun'un kırk yıldır yaşaması, Türk okurlarının kendiliklerinden gazetemizi satın almış olmasıyla sağlanmış değildir, burada çeşitli etkenler vardır. Bunların başında Servet-i Fünun çıktığı zaman Abdülhamit'in resimli gazeteye ilgi gösterip bize dâhiliyeden ödenek verdimiş olması unutulmamalıdır. Ondan sonra matbaamızın kuruluşu ve yavaş yavaş sanayi alanında gelişmesi, Servet-i Fünun'a büyük arka olmuştur." (Ahmed İhsan, *Matbuat Hatıralarım*, s. 104, 1993)

1891 yılından 1944 yılına değin 50 yılı aşkın süre yayın yapan derginin 1891-1909 yılları arasındaki sayılarını incelediğimizde, edebi yönünün güçlü olması ile devletin yeniliklerinin ve/veya gelişmelerin hemen tümü dergide yer almış, resmi gazete olarak Takvim-i Vekâyi'nin kuru ve resmi dilinden uzak, aksine daha renkli ve zengin içeriği ile okuyucusunun karşısına çıkmıştır. Servet-i Fünûn güzel sanatlardaki öğrencilerin resim eserlerine genel olarak hemen her sayıda yer vermiş, hatta o dönem için epey cesur diyebileceğimiz tabloları da yayımlamaktan geri durmamıştır. Son dönem Osmanlı modernleşmesinin izlerinin sıkça yer aldığı zengin bir görsel içeriğe sahip olması

nedeniyle Servet-i Fünun dergisi bu alanda önemli bir referans kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görselliğin Temsil Gücü

19. yüzyıl modern teknolojinin gelişimi ile muhtelif alanlarda yaşanan ilerleme, imparatorlukların idari yönetimi altındaki milletlerin daha kolay denetlenmesini ve belirli bir düzenin tesisi/merkezleşmesini sağlamıştır. 17. yüzyıldan başlayan erken dönem merkezleşme hareketleri 18. yüzyılda eğitim sisteminde Fransa'nın model alınması ile belli bir aşamaya gelmişti (Quaert, 2002:74). II. Abdülhamid dönemi 19. yüzyıl Osmanlı devlet bürokrasisi, modern merkezleşmesinin (ve doğmakta olan dünyevileşme inisiyatiflerinin) alt zemini oluşturacak uzman memurlara ve bu uzmanlığı sağlayabilecek eğitim sistemine ihtiyaç duymuştur (Haj 1991:54). Bu merkezleşmeyi sağlayan unsurlara ise, telgraf hatlarından posta hizmetlerine, demir yolları/karayolları dolayımında köprülerin, limanların ve kanalların ortaya çıkması, haritacılığın gelişimi, kentlerdeki anıtlar, modern idari binalar ve saat kulelerinin ortaya çıkması gibi altyapı yatırımları yardımcı olmuştur. Yukarıda bahsi geçen tüm bu ilerlemeler aydınlanmanın-modernleşmenin birer maddi göstergeleri hali-ne gelmiştir.

Avrupa imparatorluklarının fiziki görünümünde büyük değişim ve dönüşümü beraberinde getiren modernleştirici teknik adımların, 19. yüzyıla geldiğimizde hala geniş topraklara sahip olan Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde ortaya çıkan yapılar üzerinde farklı anlamlar taşıma kapasiteleri göze çarpmaktadır. Kamusal mekânlardaki yapıların bir araya gelmesi ile milletler sistemi içerisindeki kesimi bir arada tutma gayreti, merkezi denetimi desteklemekteydi. (Çelik 2012:11). Oluşturulması istenen algının amaçlı ve seçici olacağı, görmenin de son derece etkin bir uğraş olduğunun bilincinde olan İmparatorluk idarecileri bütün bunları göz önünde tutarak, gerekli araçların belirlenmesine özen göstermişlerdir (Arnheim 2012:35). Büyük oranda görsel kültür üzerinden inceleyeceğimiz araştırmamızın bu bölümünde, görsel meşruiyet kanalları için seçilen örnekler ve alt anlamlarını açıklamaya çalışacağız.

Fransız Bilimler Akademisi tarafından 1839 yılında, Fransız bilim adamı Louis Jacques Mandé Daguerre'nun fotoğrafı icadı (1787-1851) duyurulmuş, bu yeni icat ile Daguerre hareketsiz nesnelere görüntülerinin hassas cam ve-

ya plak üzerine işlemlerini başarmıştır. Bu icadın adı da, buluş sahibi ile uygun bir şekilde Daguerreotype olarak adlandırılır. Çok kısa bir süre sonra hareketli nesnelere de fotoğraflanabiliyor olması dolayısıyla savaş alanlarından özellikle de Kırım Savaşının (1853-1856) Türk, Rus, Fransız ve İngiliz ordularının durumlarını gösteren sayısız fotoğrafın gazete ve dergi sütunlarına taşınmasına olanak vermiştir. Alışıldık resimsiz-metin içerikli gazetecilik anlayışının kökten değiştirilerek görsel temalı haberler, köşe yazıları kaleme alınmış, Osmanlı okur-yazarına sunulmuştur.

Osmanlı okuryazarı için tamamıyla yeni ve farklı bir deneyim sunan resimli dergi/gazete anlayışı ile tanışma, haftalık edebiyat dergisi Servet-i Fünûn sütunlarında belirmeye başlaması ile olmuştur. 1890 yılında yayımlanmaya başlayan derginin ilk sayılarından itibaren bol miktarda görsel ile görsele endeksli olarak tanımlayıcı açıklamalarla dolu şekilde, 19. yüzyılın litografik baskı tekniklerinin sınırlı kullanımı ile imparatorluk coğrafyasında ilk defa bu ölçekte ve yoğunlukta bir içerikle Osmanlı okuryazarının tanışmasını sağlamıştır. *Servet-i Fünûn* dergisinin devamında *Ma'lumat* ve *Medeniyet* dergileri de aynı çizgiyi sürdürür nitelikte yayınlar yapmışlardır (Baykal 1990:133).

Dergi ve gazetelerde litografik baskı ile fotoğrafın yer almasının devamında broşür, poster ve posta kartlarında da kullanımı ile daha geniş bir kesime çok daha farklı ve zengin görsellerle hitap eder olmuştur. Muhakkak ki dergi ve gazetelerin görüntü odaklı işleyiş mantığı, görsel imgelem temelinde bir okuyucu kitlesinin oluşumunu ve katılım düzeyini sağlamıştır. Bunun yanı sıra geçmiş algısı ve tarihsel bilincin oluşmasında, önceki dönemlerin oluşturduğu sözlü tasavvurların aksine artık imaj temelli bir tarihsel bilincin yükselişe geçtiği görülmüştür. (Ersoy: 2016:331).

Amatör anlamda diyebileceğimiz fotoğraf çekimi ile imparatorluğun anıt yerleri, yerel kıyafetli Müslim-gayrimüslim tebaası, mezarlıkları, sokak yaşamı ile kahvehaneleri, tarihi yerleşke fotoğraflarının çekilerek dergi/gazetelerde yayınlanma süreci başlamıştır. Bu türden gelişmelerin haber yapılmasıyla duyurulmasının da önü açılmış, *Ceride-i Havâdis*, *Tasvir-i Efkâr* gibi gazetelerin haber sütunlarını söz konusu resimler doldürmüştür (Koloğlu 1992:8). Kırım Harbi esnasında Osmanlı topraklarına akın eden Avrupalı ga-

zeteci ve fotoğrafçıların çektiklerinin posta kartı yoluyla imparatorluğa girişi, yabancı basında bol bol yayınlaması ile de görsel temsiliyet ve araçlarının geniş yer bulmasını sağlamıştır. Öyle ki Osmanlı toprakları, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden gönderilen fotoğraflara açıldığını ve bunun bir takım menfi örneklerle dolu olduğunu belirten Tasvir-i Efkâr'ın 45 numaralı sayısındaki (Aralık,1862) metinde belirtilmiştir. Sadeleştirilmiş şekli aşağıdaki gibidir;

Geçmiş üzücü olayların kahramanlık resimleri arasında birkaç Müslümanı bir asi gayrimüslimin elinde yenik şekilde gösteren bazı resimleri, saltanatın başkentinde dükkânlara ve köşe başlarına asılmış olarak rastlanmaktadır. Ve galiba bunlara etkisiz gözüyle bakılmaktadır. Hoşgörüyü bakılsa bunlar zaten ailemizin bir kısmını hazin bir anı ve bir kısmını cesaretlendirici ve kıskırtıcı olmak üzere yapılmış fesat örnekleri olduğundan halk tabakası üzerinde zararları elbette kitaptan daha fazladır. Çünkü Osmanlı ülkesine giren kitabı herkes okuyamaz ama böyle resimler mutlaka her görene bir türlü etki yapar zannundayız ki, bu konudaki düşüncelerimizi nefsimizde tecrübeyle bu yazıyı yazdık.



Şekil 2:Eski bir kartpostalda Şam'daki anıtın üst kısmında Yıldız Camii maketi görülmekte. Turistler için şehri gezdirmek üzere bekleyen at arabaları. Anıttan yüksek binanın yer almayışı da gözden kaçmıyor. Anıtşehrin kalbi denebilecek merkezi bir konumda bulunmakta.

Görselliğin yayılması ve görsel bilincin oluşmasının önünde bir takım engeller olagelmıştır. Buna sebep olarak özellikle resim sanatıyla tasvir ve betimlemenin İslam medeniyetinde yasaklanmış olması gösterilmiştir. II. Mahmud, Osmanlı İmparatorluğu toplumları içerisinde Müslüman tebaanın resme karşı takındığı tutumun farkında olarak, o dönem için cesur diyebileceğimiz adımlar atmış, kendi resmini devlet dairelerine astırmıştır. Bu alanda daha sonra yaptığı yenilik ve değişimlerden ötürü kendisine ‘gâvur sultan’ diyerek tepki gösterilmiştir. Batılı hükümdarların kendi resimlerini devlet dairelerine astırmaları ve hediye ettiklerini bilen Sultan II. Mahmud da kendi resmini taşıyan *Tasvir-i Hümayun* adını verdiği nişanı en sadık bildiği devlet adamlarına kendi elleriyle takdim etmiş ve boyunlarına asmıştır (İnce 2017:438).

Gelen eleştirilere rağmen geri adım atmayan sultan, yaptırdığı resmini devlet dairelerine astıran ilk sultan olmakla birlikte, Selimiye, Râmi ve Taksim kışlaları ile Mekteb-i Harbiye ve Bâbîâlî’ye de törenlerle kendi resmini astırmıştır (Özendes 2013:30). II. Mahmud’dan sonra gelen Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz, resimlerini devlet dairelerinde sergilemeye devam ettirmiştir. Sultanların böyle bir uygulamaya gitmeleri ile kamusal alanda imparatorluğun kendisini her renkten tebaasına hissettirmeyi hedeflediğini de anlamaktayız.

Osmanlı İmparatorluğu’nda toplumsal grupların Batılı büyük devletlerin desteği ile giderek siyasallaşması, bu grupların artık geleneksel idare şekilleri ile yönetilemeyeceği kanısını güçlendirmiştir. Bir diğer ifadeyle devletin meşruiyet aracı keskinleşerek, daha önce belirmemiş farklı araçlarla sembolik, ideolojik ve fiziki araçlara gereksinim duyulmuştur. Kamusal alanda dönemin sultanının resminin sergilenmesi ile devletin görünürlüğünün artırılması, iktidarın yönetici erkinin vurgulanması gibi hedefler amaçlanmıştır.

Araştırmamızda yakından inceleyeceğimiz Sultan II. Abdülhamid, gerek resim sanatının gerekse de icadı sonrası fotoğrafın yaygın kullanımına yakın alaka göstermiş, kurduduğu fotoğrafhanelerden azami ölçüde istifade etmiştir. Tahsin Paşa’nın hatıralarında not düştüğü şekliyle söylersek; “Her resim fikirdir. Bir resim yüz sahifelik yazı ile ifade olunmayacak siyasi ve hissi manaları telkin eder. Onun için ben tahrirî münderecatlarından ziyade resimlerden istifade ederim” (Tahsin Paşa 2010:356). Öyle ki Sultan Hamid 1876-1909

yılları arasında Yıldız'da sonradan inşa ettirdiği sarayından pek nadir çıkmış fakat görevlendirdiği saray fotoğrafçıları ile 35 bine yakın fotoğraf çektirerek, Osmanlı imparatorluk topraklarının tarihi, kültürel, ekonomik ve sanatsal yönü yüksek zenginliklerini kayıt altına aldırılmıştır. Fotoğraf sanatının bütün imkânlarından faydalanarak hazırladığı fotoğraf koleksiyonlarını British Museum ile Amerikan Kongre Kütüphanesi'ne göndermiştir. Ayrıca mahkûmların da fotoğraflarını çektirerek kayıt altına aldırması ile kurumların farklı amaçlar gütsede bir anlamda modernleşmesine katkıda bulunmuştur. Sultan II. Abdülhamid dönemi görsel temsiliyet alanlarında vurgulanmak istenen, gerek tabiiyeti altındaki Osmanlı halklarına gerekse de Avrupalı devletlere karşı meşruiyet bunalımının aşılması, yenilenmiş modern bir Osmanlı İmparatorluğu imgesini vurgulamak ve de zayıflayan Osmanlı imgesini güçlendirmektir.



Şekil-3. "İslam Kadınları âleminde bir mühim içtimai değişim" alt başlığıyla yayınlanan Servet-i Fünun kapağı. (sy. 1191, 9 Cemaziye'l-evvel 1332)

Basın Tarihimize Servet-i Fünûn Dergisi

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın ortalarına kadar (1891-1944) yarım yüzyıla yakın bir süre, Türk kültür ve edebiyat hayatının önemli tartışma ve bilgilendirme mecralarından biri haline gelen Servet-i Fünûn dergisi, ilk sayısını 27 Mart 1891'de çıkarmıştır. Gerek baskı tekniğindeki farklılık gerekse de içeriği ve mizanpajında görülen öncülükle Türk basın tarihinde ayrı bir yere sahip olan Servet-i Fünûn dergisi, yetiştirdiği yeni edebi kalemler ile gündeme getirdiği konu ve yaklaşımlarla da yoğun ilgi toplamıştır.

İstanbul'da Nikolaidis'in çıkardığı Servet gazetesine ek olarak çıkmaya başlayan bu gazete, daha sonra Mabeyinden dönemin basın ve yayın kuralları çerçevesinde izin ister, Servet-i Fünûn ismi uygun görülerek tezkire alır (Andı 2006:534). Derginin ilk sütununda yer alan imtiyaz sahibi olarak Nikolaidis'in adı daha sonra yerini Ahmed İhsan'a bırakır.

Basın-yayın hareketlerinin 1891 yılı çizgisine baktığımızda oldukça hareketli, bol sayılı tartışmalı bir dönemin olduğunu görürüz. Yayın sayısındaki artış ve dergi-gazete üzerinden yürütülen fikrî tartışmalarının yanı sıra sosyal ve iktisadi/ekonomik gidişatla ilgili basın halkın haberdar edilmesinin tek aracı haline gelir. Bunun gayet farkında olan imparatorluk yönetimi, Maarif Nezaretî'ne bağlı olarak kurulan Encümen-i Teftiş ve Muayene Dairesi ile basını kontrol etmek ister. Ahmed İhsan, hatıralarında dönemin yayın hayatındaki bolluğa şu şekilde dikkat çeker:

“1883-1889 yılları arasında Osmanlı'da ilk defa risale bolluğu oldu. Maarif Nezaretî'nde kurulmuş ve içinde çok değerli âzâları bulunan Encümen-i Teftiş ve Muayene dairesi bu risaleleri inceler ve izin verirdi. Dediğim yıllarda, henüz Abdülhamid devrinin Bâbıâli dâhiliyesinde kurulan sansür usulü sertleşmemişti. Edebî ve ilmî risaleleri meşhur Münif Paşa'nın nâzırı olduğu Maarif iyi karşılar ve korurdu. İşte bu koruyuş dediğim tarihte ilk risale bolluğunu yapmıştır.” (Servet-i Fünûn 1936:322).

II. Abdülhamid'in maddeten destekleriyle Avrupa'dan klişeci getirterek destek verdiği ve diğerlerinden farklı görünümüne sahip olan Servet-i Fünûn, ilk yılında Ahmed İhsan'ın yanı sıra Ahmed Râsim, Nâbizâde Nâzım, Mahmud

Sâdık, Ali Ferruh, Emrullah Efendi, Besim Ömer gibi imzalar yer alır. 1893'ten sonra Hâlid Ziya'nın (Uşaklıgil) hikâyeleriyle birlikte Alexandre Dumas, Alphonse Daudet, François Coppée, T. de Banville, Jules Verne ve Paul Bourget gibi Batılı önde gelen yazarların eserlerinden tercümelere de yer verildiği görülür (Parlatır 2011:574).

Servet-i Fünûn dergisinin en önemli özelliklerinden birisi de, çalışmamızla yakından alakalı olan "musavver" serlevhasıyla, yani resimli olarak yayımlanıyor olmasıdır. Dönemin baskı tekniğinde yeni sayılan bu özelliğin altyapısını sağlamakta zorlansa da Avrupa'da gazete baskısının gelişimini kendisi bizzat inceleyerek 'çinko üzerine kimya sanatı ile hak sanatını' öğrenerek yurda dönen Ahmed İhsan, resimli yayın yapma ülküsünü gerçekleştirir.



Şekil-4. Servet-i Fünûn dergisinin 1891 yılı ilk nüshasının kapağı. (Milli Kütüphane-Gazete Koleksiyonu.-Ankara)

Bir Temsil Aracı Olarak Servet-i Fünûn

Osmanlı modernleşmesinin temel dinamiklerinden olan, Batılı büyük devlet idarecileri ve kamuoyu nezdine devletin bir bütün olarak hızlı bir şekilde ve önlenemez biçimde modernleştiği mesajını iletmek isteği, fotoğraf ve kartpostal gibi görsel iletişim araçlarının etkin kullanımı ile basında ve/veya diğer enformasyon araçlarında kullanımını getirmiştir. Bu durum aynı zamanda içerisinde birçok karışıklığı/karmaşık problemleri de beraberinde getirmektedir.

Batılı gözlemcilerin klasik dönemden beri Osmanlı İmparatorluğu'na olan oryantalist ve egzotik diyebileceğimiz meraklarını gidermenin yolu, birçok tuzağa düşülecek ayrıntıları barındırmaktaydı. Doğu'yu baştan yaratmanın formülize edilmesinin (Said 2016b:416) bir adımı olan adı konulmamış oryantalizmin farkında olan Sultan II. Abdülhamid, Amerikan Kongre Kütüphanesi'ne 1893'te 1.819 fotoğraf ve 51 albüm içeren dosyayı göndermiştir. Ertesi sene British Museum'a da aynı sayıda gönderdiği albümlerle birlikte, Yıldız Sarayı Arşivi'nin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ne devredilen 33.000 fotoğrafla 500 albümlük arşivi çok önemlidir. Bütün bu faaliyetleri Said'in ifade ettiği gibi (Said 2016a:5) Doğu'nun Batı tarafından kendisine dayatılan oryantalist siyasi öğretiyi kırma çabaları olarak değerlendirmek mümkündür.



Şekil 5: Sâye-i ma'mûriyet-i Hazret-i Sultanîde Siroz'da (Serez) müceddeden inşa ve küşad olunan daire-i hükümet (Servet-i Fünûn, s. 401, 1314-11-05)

Bu fotoğraf koleksiyonlarının seçiminde özel olarak görevlendirdiği fotoğrafçıların eserlerini tek tek inceleyen sultan, gönderilecek örnekler kendisi bizzat karar vermiş, ciddi mesai harcayarak bir kısmını da elemiştir. Albümlerin hitap ettiği kitleyi/kesimi çok iyi bilmekteydi. Çünkü takip ettiği Avrupa/Amerika ve Rus basınında ilerlemenin görüngülerinin neler olduğunu iyi gözlemlemiştir. Bons pour l'Occident (Batılılar için uygun) görüntülerin seçimine karar verdikten sonra, Osmanlı coğrafyasındaki gelişmeyi ortaya koyan köprü, hastane ve hastalar, kışla, askeri uniformaları içerisinde komutan ve askeri birlikler, okul ve öğrencilerin muntazam hallerini gösteren fotoğraflar seçilmiştir. (Eldem vd., 2017, s.120)

O dönemde düzenlenen evrensel fuarların hemen hepsine katılım sağlamaya titizlik gösteren Osmanlı İmparatorluğu, her fuarda tutulan raporlarla doğru orantılı olarak, bir sonraki katılımın etkin olması için hiçbir masraftan kaçınmamıştır. Bunun için Fransız bir komiser tutulmuş olduğu gibi, gözlemcilerini de yabancılardan seçtiği olmuştur. Bu sergiler, imparatorluğun değişen ve modernleşen yüzünü sergilemenin en uygun yerlerinden biri olarak görülmekte ve sergilere gelen milyonlarca ziyaretçiye devletin değişen çehresini göstermesi bakımından özel bir öneme sahiptir.

Amerikan Kongre Kütüphanesi ile British Museum'a gönderilen fotoğraf albümleri, 1893 ve 1894 yıllarında gönderilmelerinden 1980 yılında yeniden keşfedilene değin geçen neredeyse bir yüzyıl boyunca tasarlandıkları/hedeflendikleri amacı yerine getirememişlerdir (Gülaçtı 2017:213). Yabancı devletlerin kütüphanelerine bu koleksiyonları gönderirken dar bir kesime hitap ettiğinin bilincinde olan Osmanlı yönetimi, diğer bir yol olarak evrensel sergileri fırsat olarak bilip imparatorluğun modernleşen yüzünü göstermeyi hedeflemiştir. Tahtta olduğu 33 yıl boyunca bu amacını, 1889 Paris Evrensel Sergisi, 1893 Chicago Evrensel Sergisi ve 1900 Paris Evrensel Sergilerine katılarak gösteren Sultan II. Abdülhamid, basın üzerinden bu hedefini çok daha etkili gerçekleştirebileceğine inanmıştır. Serveti Fünûn dergisi de diğer dergiler gibi Osmanlı yönetiminden aldıkları izin ve maddi destek ile ayakta durabiliyordu. Bunun bir diğer anlamı, sultanın yönlendirmelerine büyük oranda sadık kalacakları, eğer aksi istikamette bir durum olursa sansüre uğrayacakları, hatta kapatılabilecekleri gerçeğidir. Dönemin şartlarında kapatılma ile yayının kesintiye uğraması yerel basın için ciddi maddi kayıplara yol açmakta olduğu gibi okuyucu kitlesini yitirme gibi durumlar doğurduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu yönleme sık sık başvuran Sultan II. Abdülhamid, yabancı postanelerin dokunulmazlığı nedeniyle yurt dışından getirilen gazete ve dergiler üzerinde pek fazla etkili olamıyordu. Uluslararası basın üzerinden gelen eleştiriler ve diasporadaki Türk basını üzerinden gelen eleştirilerin Osmanlı topraklarına girmemesi için başvurduğu belli bazı yöntemler, oluşturmaya çalıştığı sistem içerisinde gedikler açılmasına neden olmaktaydı.

Evrensel Sergilerde Görsellik ve Temsiliyet Boyutu

19. yüzyılın başlarında Avrupa'nın başkentlerinde görevlendirilmek üzere gönderilen diplomat sayısı giderek artmıştır. Bu da İmparatorluğun diğer ülkelerde elçilikler açmanın önemini farkına vardığını gösterir. Bununla ilintili olarak ilk öğrenci kâfilesi Paris'e 1883 yılında gönderilir ki bu tarih Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın öğrenci göndermesinden yedi yıl sonrasına teka-bül etmektedir. İmparatorluk, artık dağılmanın eşiğine gelmiş, kendini savunabilecek güçte de olmadığından, ayakta kalmaktan ziyade diplomatik kanallarla temsiliyetin/görünmenin arayışları içerisine girmiştir. Osmanlı bürokrasisini 19. yüzyılda meşgul eden konuların başında görsellik ve temsiliyet olgusu gelmektedir.

Batı Avrupa dünyasında 19. yüzyılda meydana gelen sınâi ve teknolojik ilerlemeler, bu devletlerin hammadde kaynağı sağladığı milletlerin ürünlerini sergilemek ve tanınırlıklarını artırma isteğini de beraberinde getirmiştir. Ekonomik ve siyasi gelişimini sürdüren Batı'nın, bu üstünlüğünü koruma altına alma düşüncesinin belirleyici olduğu farklı bir döneme gelinmiştir. Sömürü altına alınan devletlerin milletlerini yakından tanıma isteği, kültürler hakkında bilgi toplama amacı ile birlikte evrensel sergilerin düzenlenmesinde belirleyici olmaya başlamıştır (Çelik 2005:2). Bunun yanında, emperyalizmin 19. yüzyılda tüm dünyaya tahakküm eden yapısının yalnızca ekonomik (sömürge) çıkarlarının sürdürülebilir olmasının çok yüksek maliyetlerle gerçekleştiği bilinen bir olgudur. Sömürge haline getirmenin artık farklı gerekçelere ihtiyaç duyduğu, bu yöndeki çabaları yüreklendirmek için 'ahlaki' bir gerekçeye ihtiyaç duyulduğu olmuştur (Ferro 1978:11). 19. yüzyılın ortalarından başlayarak devam eden ve milyonlarca insanı büyük şehirlere toplayarak ziyaret etmelerini, propaganda malzemelerinin bolca kullanılarak gerçekleştirilen evrensel sergiler 'ahlaki gerekçeyi' sunmanın yollarından biri olarak da görülebilir.

1851 yılında Londra'da gerçekleşmeye başlayarak geleneksel hâle gelen evrensel sergileri Osmanlı sultanları ve devlet adamları bir fırsat olarak görmüş, Avrupa başkentlerinde bu tür sergilerle varlık gösterebilmek, temsil edilerek büyük devletler arasında yer aldıklarının mesajını, sergi katılımcısı milletlere göstermek istemişlerdir. Mısır hidivinin de imparatorluğa bağlı bir vali olduğunu göz önünde tutarak diyebiliriz ki, 19. yüzyıl devletler nezdinde

Müslüman olarak temsil edileni sadece Osmanlı İmparatorluğu'dur. Dolayısıyla, Avrupa başkentlerinde başvurulabilecek gerek diplomatik, gerek ticari, gerekse de II. Abdülhamid'in gerçekleştirdiği yöntemlerle basın alanındaki temsiliyetin altında yatan niyet okumasına baktığımızda, müstemleke olmayan tek Müslüman devlet olarak, güçlü bir modern dünyada yer alma isteğini görürüz.

Cezayir 1529 yılındaki fethinden 1830 yılında işgaline kadar Osmanlı sınırlarında kalmış, 1830'dan itibaren Fransa'nın işgali ile evrensel sergilerde Cezayir'e ayrıcalıklı yer verilip özenli bir pavyon hazırlanmıştır (Çelik 2005:8). Aynı şekilde Tunus sömürge haline getirilip işgal edildikten sonra 1889 ve 1900 evrensel sergi pavyonlarında yer edindi. Cezayir ve Tunus'a sağlanan bu ayrıcalıklarda diğer milletlere verilmek istenen mesaj, Fransız sömürgesi olduğu takdirde diğer milletlere karşı sunum/takdimde profesyonel destek verileceğidir.

Evrensel fuarlar Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa devletlerindeki sanayi ve teknik ilerlemenin boyutlarını görmek ve ileri adım atmak üzere raporlar tuttuğu, özel toplantılarla neler yapılabildiğinin arayışları olarak okunmalıdır. Bu sebeptendir ki bütün büyük fuarlara Osmanlı yönetimi katılmıştır; birincil amacı olarak sanayi ilerlemelerini Osmanlı'ya taşıyarak yerleştirmek, yaygınlaştırmakla birlikte devletin modern dünyada temsiliyetini sağlamak olmuştur.

Sultan, İstanbul'un karmaşık ve dar sokaklarının durumuna yönelik Avrupalı seyyahların eleştirilerine bir yerde katılır ve Paris sefiri Salih Münir'e kamusal alanların ve meydanların elden geçirilmesi, genişletilmesi için bir mimar bulmasını ister. Salih Münir'in tercihi, 1878 Sergisi için Paris Kent Pavyonu ve 1889 Champ de Mars'taki sanayi sergisini hazırlamış, 1900 sergisinin de baş mimarlığına atanan Joseph Antoine Bouvard'dır. Bu tercih bile başlı başına Sultan Abdülhamid'in ve doğul olarak Osmanlıların evrensel sergilerden nasıl büyüldüğünü/etkilendiğini gösterir.



Şekil-6. 1851’de Evrensel Sergi için Hyde Park’ta inşa edilen Kristal Sarayı, 1936 yangınında tamamen yok olmuştur.

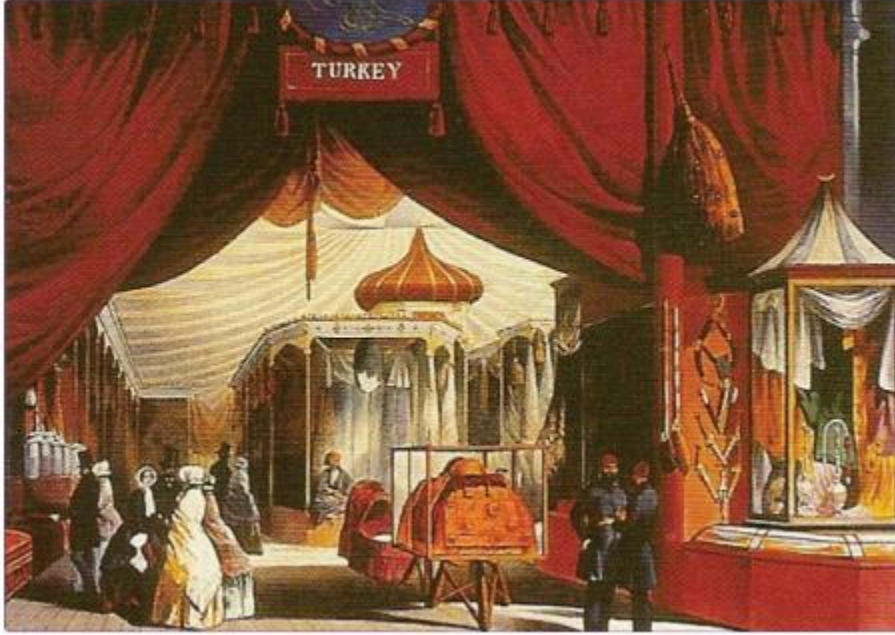
Sanayi devrimini büyük başarı ile gerçekleştiren ve yönetimi altına aldığı devletlerin genişliği ve sağladığı hammadde zenginliği ile Britanya İmparatorluğu, tüm ulusların ürünlerini sergilemek üzere düzenlenecek bir evrensel sergi fikrini tüm dünyaya duyurur. 1851 yılında Londra’da gerçekleştirilen birinci evrensel sergi, bu program için inşa edilen Chrystal Palace’da halkın beğenisine sunulur. Sergi süresince çeşitli yarışmalar yapıp en iyi eser kategori değerlendirmelerinde ödüller (madalyalar) dağıtılır. Osmanlı İmparatorluğu da bu sergi için iki yüz sandık içerisinde tarım ürünleri ve mamulleri gönderir fakat firkateynin gecikmesi ile ancak açılış sonrasına malzemeler sergi alanına ulaşır.

Kraliçe Victoria’nın açılışını yaptığı evrensel sergide, dönemin üstün sanat eserleri ile teknolojik yenilikler birlikte sergilenmiştir. Sergi, 9 ay boyunca açık kalmıştır. Kartpostallarla günümüze dek gelen resim/çizimlerde dikkati

çeken husus, serginin orta kısımlarına konumlandırılarak yanlarına serpiştirilen heykel/büstle tarihi simge değeri yüksek olanlardır. Fuarın tasarımında bağımsız ülkelerin sergi alanlarına yer verilmemiş olup ulusal mimari temsili ön plana çıkmamaktadır. İki kat olarak planlanan serginin tamamı camdan olmasıyla her iki katın tümünde ışığın yardımıyla görünürlüğün arttığını görüyoruz. 19. yüzyılın ortasında önemli bir katılımcı sayısına, 6 milyona ulaşan sergide aynı zamanda ciddi bir gelir de elde edilmiştir.



Şekil-7. Bağımsızlığını ilan eden Yunanistan'ın hemen yanına konumlandırılan Türk pavyonu. (British Library 1851)



Şekil-8. Fuarda sergilenen Türk ürünlerinin bulunduğu yeri içten gösteren şekle baktığımızda pastel renklerin yoğunlukla tercih edildiği görülür.¹ (Ergüney ve Pilehvarian 2015:229).

Evrensel sergilerin ikinci ayağı, Fransa'nın başkenti Paris'te Champs Elysées'de inşa edilen Endüstri Sarayı'nda 1855'te yapılır. İlkine göre daha fazla katılımcı (yirmi bin) ve ziyaretçiyi (yedi milyon) ağırlayan sergiye Osmanlı ürünlerinin sayısı da 2.5 katına ulaşmıştır.

Çalışmamızın bu kısmında, imparatorluğun yabancı uluslarına yönelik en önemli etkinliği olan evrensel sergilere katılımını etraflıca ele alıp incelemeye çalıştık. 1863 yılında gerçekleşen Sergi-i Umumi-i Osmanî, 1867 Paris Dünya Fuarı ve 1873 Viyana Evrensel Sergisi'ne her türlü fedakârlığı gösterecek katılan Osmanlı Devleti, bir önceki fuar katılımından temsilîyet anlamında

¹ (Çift örgülü ipek ve metal ipliklerle pamuklu beze işlenmiş... Bugün Victoria ve Albert Müzesi'nde bulunan bu havlunun dokuma biçiminin, pavyonu ziyaret eden Manchester fabrikatörleri tarafından fuar sonrasında taklit edilip sinai dokumayla imal edildiği de müze kayıtlarında yer almaktadır.)

yeni beceriler kazanarak, kimi zaman yabancı sergi komiseri eşliğinde kendi varlığını uluslararası camiada göstermeyi bilmıştır. II. Abdülhamid döneminde gerçekleşen sergiler de dâhil, 1889 Paris, 1893 Chicago ve 1900 Paris Evrensel Sergilerine Osmanlı yönetimi diğerlerine göre daha fazla hazırlıklı olarak katılım sağlamanın yollarını aramıştır.

Sonuç

Basın tarihimiz açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olan II. Abdülhamid devrini incelemeye çalıştığımız bu çalışmada, II. Abdülhamid ve Bâbîâlî'nin basın faaliyetlerinden azami ölçüde yararlanma çabasında oldukları anlaşılmaktadır. Sultanın kendisinden önce devraldığı mirasa yönelik yaptığımız incelemede, önceki dönemlerde basında görsel temsiliyetin neredeyse yok denecek kadar az yer aldığı ve basına getirilen sınırlılıkların daha o dönemde başladığı, matbuat yasakları ile kısıtlayıcı önlemler alındığı görülmüştür.

Sultanın kendi döneminde basın üzerinde denetleyici ve yönlendirici etkisini sürdürdüğünü ve bu diaspora vasatında dahi Türk basınının filizlenmeye başladığı anları daha o dönemden görebilmekteyiz. Diğer taraftan meşruiyet sorununa karşı savunma refleksleri olarak başlayıp daha sonra temsiliyete dönüşen görsel malzeme kullanımını ele aldığımız bu çalışmada kamusal alana ait görsel olguların ve o dönem için heyecan uyandıran evrensel nitelikteki sergilerin titizlikle hazırlandığını ve bunların ilan edilmesi için basının aracı kılındığı açık bir şekilde görülmektedir. Servet-i Fünûn dergisinin incelenmesinde gerek kamusal alanda okuyucusunun üzerinde devletin ağırlığını hissettirmesi, gerekse de devletin toparlanma içerisine girdiği, büyük projeleri hayata geçirerek uluslararası camiada kendisine alan açmaya çalıştığı işlerin yer aldığı örnekler ön plana çıkmaktadır.

'II. Abdülhamid dönemi basın hayatında görsel yenilik ve görsel hâkimiyetin analizi' başlıklı çalışmamız, fotoğraf sanatının gelişimi dolayısıyla görsel bilince yönelik atılacak yenileşme faaliyetlerinin daha etkili olacağı düşüncesi, sultanın henüz şehzade iken gerçekleştirdiği Avrupa seyahatinde farkına vardığı bir düşüncedir. Döneminin yabancı büyük siyasetçileri ve devlet adamları tarafından da keskin zekâsı ve gözlem yeteneğine dikkat çekilen padişah, Avrupa'da gözlemediği yenilikleri ve modernleşme adımlarını kendi ülkesi-

ne getirmeye çaba göstermiştir. Bunun için yabancı şehir planlamacılarına tarihî yarımadanın büyük ölçekli haritalarını çıkarttırmış, yeni köprü ve fünü-küler yaptırmaya dönük çizimler istemiştir. II. Abdülhamid, imparatorluk topraklarının genişliğinden dolayı yönetimde yaşanan zorlukları ve imara yönelik eksiklikleri gidermek için gerekli olan faaliyetleri hızlıca hayata geçirmeye çalışmıştır. Telgraf hattını genişleterek ilk zorluğu aşmayı denemiş, ordu birliklerinin maaşlarına düzen getirerek askeri boşluğu gidermeye çalışmıştır. İmar faaliyetleri olarak kendi adıyla anılacak hastane, mektepler, köyler kurmuş; yönetim binaları, sebiller, fabrikalar yaptırarak devleti dönüştürücü ve tebaasını rahatlatıcı bir dizi adımlar atmıştır.

II. Abdülhamid, Düyûn-ı Umumiyye'nin kurulması ve büyük devletlerin baskıları ve sınırlamaları ile oldukça zorlu geçen sultanlık döneminde yaptığı tüm yenilikleri ve iyileştirmeleri, toplumsal düzeyde var olan zenginlikleri de dâhil ederek özel fotoğrafçılar tutmak yoluyla fotoğraflanmasını sağlamış ve bunları kayıt altına almıştır.

İmparatorluğun dört bir yanından topladığı fotoğrafları yalnız kendi uhdesinde tutmamış, söz konusu resimleri ABD Kongre Kütüphanesi ile British Museum'a hediye olarak göndermiş, uluslararası sahada kendi saltanatına olan yaklaşımlarını değiştirmeyi/dönüştürmeyi hedeflemiştir.

Çalışmamızın gerçekleştiği bu inceleme, çözümleme ve tartışma alanının nihayetinde elde edilen sonuçlar üzerinden diyebiliriz ki, Batılı büyük devletler özellikle Avrupa'daki imparatorluklar, güçlü ordu ve etkin ekonomi ile imaj çağına ayak uydurmuş, her alanda kendilerini ve güçlerini göstermeye özen göstermişlerdir. 19. yüzyılın en önemli özelliklerinden olan monarşik devletlerin, tek monark olarak Osmanlı hanedanını varsaymak hatalıdır. Fransız devrimi sonrasında imparatorlukların büyük yara aldığı kabul edilmekle birlikte, monarşik yönetim sistemi tüm Avrupa'da varlığını devam ettirmekteydi. Yönettikleri toplumların fertlerinden beklentileri olduğunu, pasaport uygulaması, demiryolları, hastaneler, evrensel fuarlar, fabrikalar, saat kuleleri ve nüfus sayımı gibi dönem için oldukça modern teknik adımlarla imparatorluklarını donatmışlardır. Kendilerine 'modern hükümdar' imajı vermenin yollarını kollayarak, hatta birbirlerinin faaliyetlerini takip ederek bir yarışa dahi girdiklerini izleyebilmekteyiz. İncelediğimiz Servet-i Fünun dergi-

sinin çağdaş pek çok hükümdar, kral/kraliçenin portre fotoğrafını ve hayatı ile ilgili haberlerini paylaştığını görürüz. Tüm bu çabaların varmayı hedeflediği noktayı, Müslüman bir hükümdarın tekilliğini koruduğu modern dünyada çoğunlukla büyük mücadelelerle kendisine yer açmanın, modern devlete uyarlanma sürecine katılımı olarak belirtebiliriz.

Devam eden bir diğer çizgi ise, derginin sayılarında görülen yabancı ülke tanıtımlarının giderek artmasıdır. Yabancı ülkelere gönderilecek muhabirlerin görevlendirilmesi ile modern şehir görünümünün olduğu fotoğraflarla süslenerek servis edilen derginin bu sayıların büyük ilgi gördüğü, yazı işleri müdürü Ahmed İhsan'ın giriş kısmındaki yazılarında saptanmıştır. Aynı bakış açısıyla, genişletilmiş meydan çalışmalarının yansıması olan yeni yapılmış alanlar, yönetim binaları, hastane, okul ve saat kulelerinin merkezde olduğu fotoğraflar paylaşılmıştır. Tüm bu bağlam göz önünde tutularak, çalışmanın dayanak noktalarından biri olan görselliğin hâkimiyetinin belirteci olan modern devlet algısının gerek kendi tebaasına gerekse de gayrimüslim ve dolayısıyla Avrupa devletlerinin temsilcilerine ispat etmeye yönelik bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

II. Abdülhamid döneminde hilafetin Kureyş soyundan gelmesi gerektiği iddiasının Müslüman topluluklar arasında yüksek sesle dile getirilmesi bir başka ana problemi teşkil ediyordu. II. Abdülhamid, hilafet makamını kendisinden önce gelen sultanlardan çok daha fazla etkin kılmış, kutsal topraklara yönelik güvenlik ve hac ibadetini kolaylaştırmaya dönük adımlar atmıştır.

Ele alınan örneklerde de görülebileceği üzere basın faaliyetlerinin ve görselliğin de etkin kullanımıyla birlikte Osmanlı Devleti'ne yönelik oluşmuş olumsuz yargıların silinmesine yönelik bir propaganda faaliyetinin etkisi görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin Batı toplumları içerisinde kendisi ile ilgili çıkan haberlerde Oryantalizm eliyle Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden yüklenen imgeye karşı yine kendisine özgü görsel temsiliyetleri üzerinden direndiğini ve yeni bir imge oluşturarak daha modern bir devlet algısına dönüştürmeyi hedeflediği izlenebilmektedir.

Bu çalışma, Servet-i Fünûn albümleri ve uluslararası sergiler bağlamında görsel temsiliyetleri/faaliyetleri daha görünür kılmak yoluyla, Osmanlı Devleti'nin ilk elden kurumsal bütünlüğü içerisinde modernleşmeyi tamamlama-

ya ve kendini bir Batılı devlet gibi göstermeye yönelik faaliyetler içerisinde olduğunu ve bu yönde temsiliyet aracı kılan girişimlerini ortaya koyma amaçındadır. Sultan II. Abdülhamid basın üzerinden gerçekleştirdiği bu modernleşme hareketlerini bir anlamda idealize ederek kanıtlamanın yollarını aramıştır. Bu yönde çabalarla yer yer var olan gerçekliği yeniden kurgulayarak bir başka sürüm ortaya koymuş, Osmanlı Devleti'ne yönelik 'geri kalmış', 'ötekî' gibi imajlar yerine daha olumlu intibalar oluşturma gayreti içinde bulunmuştur.

Kaynakça

- Andı, Kübra (2006). Servet-i Fünun Gazetesi. *Talid Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 4(7):533-544
- Arnheim, Rudolf (2012). *Görsel Düşünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Baykal, Hülya (1990). *Türk Basın Tarihi 1831-1923*. İstanbul: Afa Matbaacılık.
- British Library (1851). The Great Exhibition at Crystal Palace. [http://www.bl.uk/learning/images/victorian/crystalpalace/large102733, no.35255,](http://www.bl.uk/learning/images/victorian/crystalpalace/large102733,no.35255) (Erişim tarihi 14.10.2019).
- Çelik, Zeynep (2012). *İmparatorluk, Mimari ve Kent (Osmanlı- Fransız Karşılaşmaları (1830-1914)*. İstanbul: SALT.
- Çelik, Zeynep (2005). *Şark'ın Sergilenişi*. İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yayınları.
- Eldem, Edhem (2015). *Görüntülerin Gücü, Fotoğrafın Osmanlı İmparatorluğunda Yayılması ve Etkisi 1870-1914. Camera Ottomana Osmanlı İmparatorluğunda Fotoğraf ve Modernite 1840-1914*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Ergüney, Yeşim Duygu ve Nuran Kara Pilehvarian (2015). *On Dokuzuncu Yüzyıl Dünyası*

Fuarlarında Osmanlı Temsiliyeti. Megaron Journal. 10(2):224-240.

Ergüney, Yeşim Duygu (2015). *On dokuzuncu Yüzyılın İkinci Yarısında Dünya Fuarları ve*

Osmanlı Deoleti'nin Mimari Temsili. Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

Ersoy, Ahmet A. (2016). Ottomans and the Kodak Galaxy: Archiving Everyday Life and

Historical Space in Ottoman Illustrated Journals, *History of Photography*. United

Kingdom: Taylor & Francis. 40(3): 330-357.

Ferro, Marc (1978). *Colonization: A Global History*. London: Routledge.

Gülaçtı, İsmail Erim (2017). *Fotoğraf Ve Propaganda İlişkisi Bağlamında Batılılaşma*

Propagandası Olarak II. Abdülhamid Armağan Albümleri. Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

Haj, Rifa'at Abou-El (1991). *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth*

to Eighteenth Centuries. New York: Sunny Press.

İnce, Yunus (2017). II. Mahmud Devri Reformlarının Tebaa Tarafından Algılanışı. *Tarih*

İncelemeleri Dergisi. 32(2):427-457.

Koloğlu, Orhan (1992). *Basınımızda Resim ve Fotoğrafın Başlaması*. İstanbul: Engin

Yayıncılık.

Quataert, Donald (2002). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özendes, Engin (2013). *Osmanlı İmparatorluğunda Fotoğrafçılık 1839-1923*. İstanbul: Yem

Yayın.

Öztuncay, Bahattin (2017). İstanbul'da Fotoğrafçılığın Doğuşu ve Gelişimi (Derleyenler:

Zeynep Çelik, Edhem Eldem). *Camera Ottomana: Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğraf ve Modernite 1840-1914*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Parlatır, İsmail (2011). Servet-i Fünûn, TDV *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, c.36, 574.

Paşa, Tahsin (2010). *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*. İstanbul:

Boğaziçi Yayınları.

Said, Edward (2016a). *Kültür ve Emperyalizm*. İstanbul: Hil Yayın.

Said, Edward (2016b). *Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları.

Servet-i Fünûn (1936). 16 Nisan 1936. 89(2069).

Tokgöz, Ahmed İhsan, 1993, *Matbuat Hatıralarım*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 104.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 95-114

İhvân-ı Safâ Felsefesinde Adalet Kavramı

The Concept of Justice in Ikhwân al-Safâ's Philosophy

Ramazan TURAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assistant professor, Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy

Tekirdağ/TURKEY

raturan@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0506-8608

DOI: [10.5281/zenodo.4022263](https://doi.org/10.5281/zenodo.4022263)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: TURAN, R. (2020). İhvân-ı Safâ Felsefesinde Adalet Kavramı.
Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 4 (Eylül 2020): 95-114.

İntihal: Bumakale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / Allrightreserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makalenin amacı İhvân-ı Safâ'nın adalet anlayışını farklı zaviyeleri ile ortaya koymaktır. İhvân risalelerinde adaleti üç temel anlamda kullanır. Birinci olarak; adalet, davranışlarda iki aşırı uç arasında ortayı bulma, ortada olma durumudur. İkincisi; varlıklar arasında düzen, denge, uyum ve oran ilişkisidir. Üçüncü olarak; İlahî yasa ve kanun anlamında kullanır. Her üç anlamda da adaletle amaçlanan, iyiye ulaşmaktır. İyiye ulaşma yolunda tabiat, seçim yapma iradesi, akıl ve din birbirini tamamlar. İdeal toplumda bu dört unsur arasındaki düzeni, erdemli yönetici ve yasalar sağlar. Toplum düzenine yön veren yasalar ise ya vaz'î ya da aklîdir. Vaz'î yasaların kaynağı ilahîdir. Temel ilke ve kuralları inşa eder. Buna karşın insan ilişkileri sınırsızdır, mekân ve zamana göre değişir. Tikel olaylarda akıl ilkeleri devreye girer. Gerek menfaatlerin adil dağıtımında gerekse adil cezalandırmada aklın tabi olacağı birtakım ölçüt ve oranlar söz konusudur. Bu ölçüt ve oranlarla mutedil olana ulaşmak amaçlanır. İhvân-ı Safâ siteminde ortada olmak o kadar merkezidir ki bu düşüncenin etkilerini ahlak, siyaset, din görüşünde hatta iklim (coğrafya) anlayışında görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Adalet, Sosyal Adalet, Yasa, İklim.

Abstract

The purpose of this article is to examine Ikhwân al-Safâ's understands of justice with different points of view. Ikhwan uses the concept of justice in three basic meanings in their epistles. Firstly; justice means being in the mean of the extremes in behavior, finding the middle. Secondly; it is the relationship of order, balance, harmony and proportion between things. As the third; it uses in the sense of divine law and canon. What is aimed with justice is to achieve good, in all three senses. There are four complementary stages in the way of achieving the good: nature, the will to choose, reason and religion. The virtuous ruler and laws ensure order among these four elements in the ideal society. The laws that direct social order are either enacted or rational. The source of the laws which enacted is divine. It constructs basic principles and rules. However, the relation between people is unlimited and varies according to space and time. In particular events, the principles of reason come into play. There are some criteria and rates to which the reason will be subject both

in the distribution of interests and in punishment. With these criteria and rates, it is aimed to reach the mean. The concept of mean is so central in the Ikhwân al-Safâ's system that it is possible to see the effects of this thought in the view of morality, politics, religion and even climate (geography).

Keywords: Ikhwân al-Safâ, Justice, Social Justice, Law, Climate.

Giriş

Adalet, insanlığın ortak ideallerinden birisidir. Adaletin neliğine ilişkin soruşturmalar insanın varoluşu kadar eskidir. Adalet, teorik ve pratik tarafıyla felsefenin temel konularından birisidir. Yeniçağla birlikte bilimlerin/disiplinlerin felsefeden kopmasıyla adalet; hukuk, siyaset, ekonomi, sosyoloji, eğitim gibi alanlar tarafından da farklı görünüşleriyle ele alınmıştır. Felsefe tarihinde adaletle ilgili ilk sistematik soruşturmalar Platon ve Aristoteles'le başlamıştır. Bu iki filozof birçok eserinde adalet kavramını ele alır. Platon'un *Devlet* adlı diyalogu, baştan sona kadar adalet kavramıyla ilgili problemler üzerine kuruludur. Aristoteles, farklı eserlerinde adalet problemine dikkat çekse de adalet konusunda odaklandığı eseri *Nikomakhos'a Ethik*'in beşinci bölümüdür.(Aristoteles, 2005, ss. 1128b-38b) Bu iki filozofun adalet kavramına yönelik soruşturmaları kendilerinden sonra, gerek doğuda gerekse batıda birçok filozofu etkilemiştir.

Aristoteles sonrası adalet konusu, Batıda Aristoteles takipçileri, Roma dönemi düşünürleri, Epikuros, Stoa okulu, Yeni Eflatuncu filozoflar tarafından ele alınmıştır. Sonraki dönemde adalet, Patristik ve Skolâstik dönem filozofları tarafından Tanrısal olanla irtibat kurularak incelenmiştir. İslam düşüncesinde adaletle ilgili ilk soruşturmalar bazı kelmâî problemlere dayanır. Kader, irade, büyük günah, halifenin tayini meselesi bu problemlerden bazılarıdır. Sekizinci yüzyılla birlikte çeviri hareketleri yoluyla bazı ahlak ve siyaset eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi Antik Yunan ve Helenistik dönem düşüncelerinin İslam dünyasında tanınmasına sebep olmuştur. Özellikle Platon'un *Devlet* ve Aristoteles'in ve *Nikomakhos'a Ethik* adlı eseri büyük ilgi görmüştür. Kelamdan felsefeye geçişin öncülerinden ve İslam dünyasının ilk filozofu sayılan Kindî, risalelerinde adalet konusuna yer vermiştir. İlk dönemde Kindî'ye ilaveten Ebu Bekir Râzî, Fârâbi, Yahya b. Adî, ahlak ve siyasette öncü filozoflardan bazılarıdır.(Bkz. Fahri, 2004, ss. 111-127, 159-166)

İslam dünyasında adalet çalışmalarını sadece felâsifenin çalışmalarına hasretmek doğru olmaz. Adalet, normatif nitelikte olmayan ahlak, hukuk, siyaset ilminin de temel meselelerinden birisidir. Bu anlamda İslam dünyasında yazılan siyâsetnâme, nasihatü'l-mülûk, nasihat-nâme, pendnâme türü eserlerde de adaletle ilgili meseleleri bulmak mümkündür. (Bkz. Gazâli, 2008; Maverdî, 2019; Nizamülmülk, 2017; Şeyzerî, 2008)

İslam dünyasında onuncu yüzyıl, bilim ve felsefenin önde gelen eserlerinin verildiği bir yüzyıl olmuştur. Bu entelektüel grup Basra merkezli olarak ortaya çıkmıştır. O dönemin Basra'sı dış dünya ile iletişim halinde olan kozmopolit bir mekândır. (Filiz, 1999, s. 16) Bu verimli ortamda İhvân-ı Safâ, kendilerinden sonra elli iki risalelik geniş bir külliyat bırakmışlardır. İhvân-ı Safâ'nın bu risalelerinde, metafizik, epistemoloji ve değer felsefesinin problemlerine değinildiği gibi matematik, fizik, ahlak, siyaset konuları hatta sihir ve büyü ile ilgili konular da ele alınmıştır. İhvân-ı Safâ kendisini "İhvânü's-safâ ve hullânü'l-vefâ ehlu'l adl ve ebnâu'l-hamd" (İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 1) şeklinde isimlendirir. Bu tabirde kendilerine ehl-i adl/adalet ehli demektedirler. Bu organize topluluğun risalelerinde odaklandığı temel meselelerden birisi de adalettir. İhvân-ı Safâ tavrı ve tarzıyla İslam felsefesinde bir ekoldür. İhvân'ın adalet anlayışının ortaya konulması, diğer İslam filozoflarıyla benzer ve farklı yönlerine değinilmesi önem arz etmektedir.

1. Adalet Kavramı

İhvân-ı Safâ adalet kavramını temel olarak üç anlamda kullanır; birincisi, davranışlarda ifratla tefrit arasında ortayı bulma, orta olma durumudur. İkincisi, bir şeyin düzeni, dengesi, diğer varlıklarla uyumu ve bütünleşmesi anlamında kullanılır. Üçüncüsü, ilahi kanun ve yasalarla bağlantılı düzen anlamındadır. Her üç anlamda da hem bireysel hem de toplumsal alanda itidal amaçlanmıştır. Adalet kelimesi çoğu zaman insaf kelimesi ile yan yana kullanılır. Ayrıca risalelerde *müsavvat*, *hak*, *kıst*, *mizân* kelimeleri de adaletle yakın anlamda kullanılır. (İhvân-ı Safâ, 1999a, ss. 20, 26, 127, 208, 235, 1999b, s. 387)

İhvân'a göre insan küçük âlemdir ve yeryüzünün adalet terazisi olarak yaratılmıştır (mizânü'l-kıst) (İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 7). İnsan bir yönüyle cismanî bir yönüyle ruhanî varlıktır. Cisimsel tarafıyla oluş-bozuluş âlemine tabi iken, ruhanî olarak ilahi olanla irtibatlıdır. Cismanî âlem ile ilahî âlem arasın-

daki irtibatı insanî nefis sağlar. Nefs, beden üzerinde tasarrufta bulunur, sevk eder, yönetir. İhvân-ı Safâ'ya göre nefisler; insanî nefisler; insanî nefsin altında olan nefisler; insanî nefsin üstünde olan nefisler olmak üzere dereceleri üçtür. İhvân-ı Safâ, insanî nefsin üstündeki nefisleri ilahî/namusî/melekî olarak isimlendirir. İnsan davranışlarının asıl belirleyicisi insanî nefis, yani nefis nâtika ve insanî nefsin altında olan nefislerdir: yani bitkisel/şehvânî ve hayvânî/gazabî nefstir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, ss. 240-241) İnsânî nefis diğer iki nefsin eğilimlerine engel olmalı onları düzenlemelidir (tedbir).(Çetinkaya, 2003, s. 313) Dolayısıyla İhvân, Plâtoncu geleneğe uyarak nefsin üç gücünden bahseder. Şehvî, gazabî ve aklî. Ancak İhvân-ı Safâ Plâtoncu erdem şemasından farklı olarak nefsin her bir gücüne karşılık bir erdem tayin etmez. Sonraki dönemlerde, İslam ahlak geleneğinde genellikle üzerinde mutabık olunan hikmet, şecaat, iffet ve adaletten müteşekkil dörtlü erdem anlayışının İhvân-ı Safâ sisteminde açık olarak zikredilmediği görülmektedir. Ancak bu sayılan dört erdem de dâhil olmak üzere birçok erdemden bahseder. Bunlardan bazıları; anlayış (fehm), verâ, kendini koruma, alçak gönüllülük, takva, dindarlık, tefekkür, güvenilir olma, mertlik, cömertlik, yumuşaklık, sükûnet, kendini kontrol, tedbirli olma, sağlıklı olma, insanlardan övgüyle bahsetmek, sevgi, suç işlememe, insanlarla iyi geçinme onlara saygı duymak(İhvân-ı Safâ, 2012, s. 244) vb. erdemlerdir. Aslında bu erdemler ifrat ve tefrit arasındaki orta noktayı temsil etmektedir. İhvân bunu "adl" terimiyle ifade eder. Dolayısıyla adalet ifrat ve tefrit olarak isimlendirilen iki aşırı uç arasında denge kurmaktır. İtidali yakalamayan noktalar ise adaletsizliktir (cevr). Örneğin; cömertlik (cûd), malı gereksiz kısmak ile aşırı savurgan olmak arasında orta noktadır, yine cesaret gözü kara olmakla korkaklık arasında orta noktadır. Adalet bu anlamda davranışlarda orta olanı bulmak anlamına gelir.(İhvân-ı Safâ, 1999b, s. 130) Adalet tam ortada olan olduğu için adaleti yakalamak, ya da sözcüklerle ifade etmek adaletsizlikleri ifade etmekten daha zordur. Bundan dolayı adalet genel olarak zıtlarıyla bilinir.(İhvân-ı Safâ, 2014a, s. 162)

Adaletle hayra yöneliş ve şerden kaçınmak amaçlanır. İhvân, hayra ulaşma yolunda dörtlü aşamadan bahseder. Tabii, ihtiyârî, aklî ve nâmûsi. İhvân'a göre ahlâk ve fiillerin bir kısmı "tabiî" dir, bir kısmı insanın seçimine bağlıdır (ihtiyârî), bir kısmı ise düşünmeye dayalı yani aklîdir, başka bir kısmı ise kanunî-siyasidir (namusî-siyasî). Tabiat bir huyu fıtrata yerleştiren, nefis,

onu kendi iradesiyle gerçekleştirip ortaya çıkarır. Akıl, onu tefekkür ile olgunlaştırır. Sonra da din, emir ve yasaklarla düzenler ve güçlendirir. Yerleşen bu huyların ortaya çıkması, eğer gerektiği gibi, gerektiği zaman ve gerektiği durumda olursa, buna *hayır* denir, tersi bir davranış ortaya çıkarsa da buna *şer* denir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 247, Krş. 2012, s. 218) İhvân'ın "gerektiği gibi, gerektiği zaman ve gerektiği durumda" olma vurgusu Plâtoncu adalet tanımıyla örtüşmektedir.(Platon, 1999, s. 443a-e) Ayrıca İhvân'ın hayra ulaşma yolunda "tabii, ihtiyari, akli ve namusî" aşamalarından bahsetmesiyle İbn Miskeveyh'in dörtlü adalet ayrımı arasında irtibat kurmak da mümkün görünmektedir. İbn Miskeveyh, adaleti tabii, ihtiyari, vaz'î ve ilahi olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.(İbn Miskeveyh, 1964, s. 12) İbn Miskeveyh'in bu taksimi ilahi adalet dışında İhvân'ın taksimine uymaktadır.

İhvân, adalet kavramını varlıklar arasında denge düzen uyum bütünlük anlamında da kullanmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre farklı güçlere sahip, biçimleri birbirine benzemeyen, tabiat olarak birbirine zıt olan varlıklar, dengeli bir oranda (en-nisbetü'l-âdile) bir araya gelmeleri durumunda bir uyum ortaya koyarlar. Aksi durumda düzensizlik ve ayrışma ortaya çıkar ve varlıklar dağılıp yok olur. Bir şeyin düzeni ve dengesi, ondaki uyuma ve diğer varlıklarla bütünleşmesine bağlıdır.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 3, 2012, s. 17) İhvân, varlıklar arasındaki eşitliği izah için adaletin yanı sıra "eşitlik/musâvât" kavramını da kullanır. Onlara göre bir şeyde ne kadar çok eşitlik olursa o şey o kadar değerlidir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 159) İhvân, Bakara Suresi onüçüncü ayeti zikreder ve adaletle bağ kurar: "Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi. Onlarla beraber kitapları ve mizânı indirdi" (Bakara 2/13). İhvân'a göre buradaki *kitap* ve *mizân* kelimeleri 'adalet' anlamına gelir.(İhvân-ı Safâ, 1999b, s. 387, Krş. 2013, s. 315) Mizân, irâdesi olmayan fakat olmaksızın düzenin sağlanamayacağı adalet ölçütleridir. İhvân'a göre ölçütler (mekâyîs) ve ölçüler (mevâzîn) insanlar arasında hüküm veren hâkim konumundadırlar. Dahası Tanrı, onları yarattıkları arasında, insanların ihtilaf ettiği hükümler ve varsayımlar, konusunda doğru hüküm veren yargıç (kadı) ve âdil kimseler (udûl) konumunda yaratmıştır.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 339, Krş. 2012, s. 301) Adalet ve mizan arasındaki irtibat sadece İhvân-ı Safâ tarafından kurulmamıştır. İhvân sonrası ahlak literatüründe Tusî ve takipçileri tarafından başka bir ayette geçen mizân kelimesi (Hadîd 57/25) "sessiz hâkim" anlamında top-

lumda adaleti sağlayan üç unsurdan birisi olarak paraya karşılık kullanılmıştır.(Kınalızâde Ali Çelebi, 2007, s. 137; Nâsiruddîn Tusî, 2007, s. 115)

İhvân'ın zikrettiği ayette kitap kelimesi de adalet anlamında kullanılır. Onlara göre Allah insanlara, emirler, nehiyeler, ilahi kanunlar ve hükümler koymak üzere peygamberler, elçiler gönderdi. İnsanlar, adaletin hâkim olduğu bir yaşantıyla bu emirlere riayet ederse erdemleri tamamlanır ve ahlaken olgunlaşırlar.(İhvân-ı Safâ, 1999b, s. 387, Krş. 2013, s. 315) Dolayısıyla İhvân'a göre Allah'ın hikmet ve siyasetini kavrayan kişi muhsîn ve adildir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 17) Ancak dinin emir ve yasakları hayra ulaşmak için tek başına yeterli değildir. Yukarıda zikredildiği gibi tabii, ihtiyari, akli, üç aşamanın sonunda din ile birlikte ideal olana ulaşılır. Yani tabiat-irade-temyiz-din dörtlüsü çerçevesinde adil davranışlar şekillenmektedir.

2. Sosyal Adalet

2.1. Politik Hayatın Gerekliliği ve Toplumun Unsurları

İhvân-ı Safâ, canlıların doğalarına ülfet, ünsiyet ve sevgi yerleştirildiğini, canlıların amacının kendi menfaatleri ve birbirlerinin yararı için yardımlaşmak, birlik olmak ve bir araya gelmek olduğunu belirtir. Yine İhvân'a göre canlıların doğasında aynı zamanda nefret, düşmanlık ve vahşilik de vardır, bunun amacı ise uzak mekânlara gidip dağılmak ve böylece kendi yararlarını gözetmek ve afetlerden kurtulmak içindir. Canlılar hem bir araya gelmekle hem de birbirlerinden uzaklaşmakla kendi yararını, nefislerinin ve nesillerinin bekasını sağlamaya çalışırlar. İhvân'a göre insanın durumu diğer canlılardan farklıdır, insanlar birbirleriyle yardımlaşmak için kentlerde ve köylerde bir araya gelir. Zira insan tek başına yaşayacak donanıma sahip değildir, onun için yalnız yaşam zor ve meşakkatlidir.(İhvân-ı Safâ, 1999c, s. 351, Krş. 2014b, s. 305)

İnsan toplumsal bir varlıktır ancak İhvân'a göre insan, kendisine eziyet veren hallerden kaçınmak için güç ve kuvvet kullanır, mücadele eder, çabalar. Bu mücadelede bazı zamanlar taraflar hileye başvurabilir. Nefs, beden varoluşunu tehlikeye sokacak eylemlere musâde edemez. Aksi takdirde bedenler helak olur giderdi. Elem ve sıkıntılar devam ettiği sürece insan çareler arar. Mücadele etme, ıslah etme ve hayatta kalma hırsıyla en iyi şekilde varlığını devam ettirmeye yönelir.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 16, Krş. 2014b, s. 382) Yaşama

arzusu temel motivasyondur ama aynı zamanda insan diğer insanlarla işbirliği yapmak zorunda olan bir varlıktır.. Sosyal işbirliğinin konu olduğu her yerde insanlar arasında, çıkarlar temelinde bir çatışma varolmuştur. (Rawls, 2017, s. 33) İhvân'a göre dünyada yaşam, birbirine düşman olan canlıların aynı evde bulunmalarına benzer. Sosyal ortamda bireyler ya da gruplar arasında çıkar çatışması kaçınılmazdır. Zenginlik, ırk ve dil farkı bu çatışmaların temel kaynaklarındandır. Çıkar çatışmalarını önleyecek ve onları birleştirecek olan şey ise "hakkı bilmektir" (İhvân-ı Safâ, 1999b, s. 167, Krş. 2013, s. 133)

Toplum iyi kurulan bir toplumsa, sözlerde doğruluk ve vicdanlarda tasdik üzerine inşa edilmişse, esaslarında vefa ve emanete dayandırılmışsa, toplumu oluşturan unsurlar arasında birlik varsa bu toplum sürekliliğini sağlayabilir. İhvân, Farabi'nin beşli tasnifinden (Fârâbî, 1993, s. 52) farklı olarak, ideal anlamda bir toplumu oluşturan unsurları dokuz kısma ayırır; bu unsurlar arasında bir hiyerarşi vardır. Fakat bu hiyerarşi katı bir kast sistemi olarak algılanmamalıdır. Adalet dağıtımını sadece servet, mal mülk dağıtımını değildir, adalet dağıtımını aynı zamanda şeref, itibar ve paye dağıtımındır. Yani bu maddi ve manevi adalet dağıtımından payını alacak olan insanlar arasında kimin hangi konumda olacağı, bu dağıtımda öncü aktörlerin kim olacağı açıktır. Bu dokuz sınıf şunlardır;

1. Din, diyanet, peygamberlik, şeriat ve kanunlarla ilgilenenler.
2. Birinci grubu izleyenler, onların koyduğu hükümleri koruyan, nasıl itaat edileceğini bilmekle yükümlü olanlar.
3. İlim, hikmet, edebiyat ehli, terbiye, riyazet ve irfanla meşgul olanlar.
4. Krallar, sultanlar, emirler, siyaset erbapları; ordu ve divan üyeleri, katip işçi ve hazinedarlar.
5. İnşaatçı, ziraatçı, rençper, çobanlar.
6. Sanat ve meslek ehli, tamirci vb.
7. Farklı bölgelere ticaret ve ihtiyaç malları için seyahat eden tüccar ve satıcılar.

8. Başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak üzere hizmet edenler, karın tokluğuna çalışanlar.

9. Zayıflar, düşkünler, dilenciler, fakir ve miskinler.(İhvân-ı Safâ, 1999c, s. 396, Krş. 2014b, s. 347)

İhvân'a göre bu tabakalardan hangisi olursa olsun, mutlaka diğerlerini yöneten ve onun yönettiği birileri bulunur. Toplumda bazı insanlar yetenekleriyle ön plana çıkar ve bunlar kanunlara uyduğu sürece toplumdaki düzenin sağlayıcılarıdır.(İhvân-ı Safâ, 1999c, s. 396, Krş. 2014b, s. 347)

Bu dokuz sınıfı temel olarak üç kategoriye indirmek mümkündür. İlk üç sınıf adil yasaların, kanunların ilkelerinin belirlenmesinde, bu ilkelerin ülke genelinde yayılması ve ilke ve kuralların öğretiminde faaliyette bulunanlardır. Bir nevi yasama faaliyetlerinin odaklandığı gruptur. Dördüncü sınıf bu yasa ve kanunların uygulayıcısı yani yürütme -yargı da dâhil edilebilir- mercii konumundadır. Yönetim, tahsis ve transfer birimi ve denetleyiciler bu gruptadır. Dağıtım ve düzeltimin adaletli ve hakkaniyet ölçüsünde olmasına katkı sağlarlar. Son beş sınıf ise yönetilenler, aracı ve hizmet birimleridir. Toplumda genellikle dağıtımdan en az pay alanlar sosyal tabakanın en altı olan sınıftır. İhvân, Fârâbi'den farklı olarak askerler ve koruyucuları (mucahidûn) yöneticilerle aynı grupta sıralar.

2.2. Yönetim ve Yasalar

İhvân'a göre yönetim (siyaset) beş çeşittir: 1. Nebevî siyaset 2. Krallık 3. Genel siyaset, 4. Özel yönetim, 5. Kişisel yönetim. Bunlar içinde genel yönetim, İhvân'ın odaklandığı yönetim biçimidir. Genel yönetim, toplulukları idare etmektir. İhvân'a göre şehirlerin yönetilmesi, liderlerin köyleri yönetmesi, komutanların askerleri yönetmesi bu tür yönetimdir. Yönetilenlerin tabakalarındaki düzeni, durumlarını, ahlâklarını, onların işlerini, aralarını bulmayı, uygun paylaşımı, mesleklerini düzenlemeyi, insanları bir araya getirip uygun iş ve mesleklerde kullanmayı bilmeyi gerektirir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 280, Krş. 2012, ss. 184-185) İhvân'a göre yöneticilik tutkusu insanın tabiatında vardır.(Uysal, 2000, s. 4) Bazı yönetimler cisimlere egemen olmayı amaçlarken bazıları ruhlara hitap eder. Cismanî liderlik üstün gelme duygusuyla, baskıyla, gâlip olma hırsıyla, zulümle, insanları tahakküm altına alan zorbalığın yönetimidir. Ruhânî liderlik ise adalet ve ihsanla insanlara muamele eden, ka-

nunları yaşatmaya, kalp inceliğine ve samimi kulluğa sevk eden liderliktir.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 182, Krş. 2014a, s. 101)

İhvân, yönetici ve din arasındaki yakınlığa vurgu yapar. Onlara göre yönetici ve din ikiz kardeşdir.(İhvân-ı Safâ, 2014b, s. 395) Bunlar birbirlerini tamamlar.

İhvân; yöneticide bulunması gereken bazı özelliklerden bahseder. Bu özelliklerin belirlenmesinde kısmen Fârâbi etkisi görülür.(Tüfenkci, 2008, s. 153) Buna ilaveten adil hükümdarda bulunması gereken on temel özelliği şöyle sıralar: (Bunlar risalede Hint Kralı'nın nasihatleri olarak sıralanır)

1. Yönetici halkı denetlemeli, onların yaptığı büyük ve küçük işlerinden haberdar olmalıdır. Zira bilmek, kuşatmak anlamına gelir.
2. Halka yaptıkları iş oranında karşılık vermeli.
3. Yöneticinin adaleti bütün halkı kapsamalı
4. Haksız muameleler ve zulümden uzak durmalı.
5. Yönetici başışta bulunduğunda (atiye) insanlara ilimleri oranında muamele etmeli
6. Valiler ve yardımcıları yeterli ve yetenekli olanlar arasından atanmalı. Zira onların adaleti yöneticinin adaletidir. Onların zulmü yöneticinin zulmüdür.
7. Yöneticinin görüş aldıkları ve danıştığı insanlar dini kaidelere muhalif olmamalı.
8. Vezir ve yardımcıları din ve dünya işlerinde kendi zamanlarını aşan üst düzey beceri ve meziyetlere sahip olmalı.
9. Haksızlık yapılanın hakkını zalimden almaya, kuvvetlinin zayıfı ezmesine engel olacak kudrete sahip olmalı.
10. Hak edilen şeyi hak sahibine yeniden iade etmek yardımda bulunmaktır.(İhvân-ı Safâ, 1999c, ss. 179-180, Krş. 2014b, ss. 142-143)

Gerek yöneticinin gerekse tebaanın tabi olacağı, kamusal düzeni sağlayan yasalardır. Ahlaki ve hukuki normların temeli olan iyilik ve kötülükler

ilahî yasa açısından iki kısma ayrılır. İlki insanların kazanımları; ikincisi bu filler ve kazanımlara verilen ceza ve ödüller. Kazanımlar ve kazanımlara verilen cezalarda şu beş şey etkilidir:

1. Bilgiler ve marifetler
2. Huy ve mizaçlar
3. Görüş ve inançlar
4. Söz ve ifadeler
5. Amel ve hareketler

Bu sayılan beş husus ya aklî ya vaz'î açıdan iyi veya kötünün konusudur. Vaz'î olan, yasa koyucu tarafından belirlenir, yasanın emrettiği, övdüğü ve teşvik ettiği hususlardır. Yasa koyucunun emrettikleri hayır, yasakladıkları şer olarak nitelendirilir. Vaz'î yasalar her toplumun içinde yetişen "hakîm" kişilerce toplumun faydasına olarak va'z edilir.(Ferruh, 2014, s. 400) Aklî olan ise gerekli şartlarda, gerektiği kadar, gerekli zamanda ve gerekli sebeplerden dolayı yapılan şeylerdir. Aklın ürünü olan bu şartlar tam ise hayır, eksik olursa şer olur.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 18, Krş. 2014a, s. 387) İhvân-ı Safâ sonrası İslam dünyasında vaz'î ve aklî ayırımına benzer ayırımlar yapılmıştır. Örneğin İbn Miskeveyh'in vaz'î genel adalet ve vaz'î özel adalet ayırımı(İbn Miskeveyh, 1964, s. 19) İhvân'ın bu ayırımına yakındır. Yine Râgıb el-İsfehânî'nin mutlak ve mukayyet adalet ayırımı(Râgıb el-İsfehânî, 1973, ss. 184-185) onların ayırımına paraleldir. Devletin anayasasını vaz'î hükümler belirler -yani çerçevesi çizilmiş, kitaplaşmış- ancak bu vaz'î hükümlerde, sınırsız insan ilişkilerinde vuku bulan her bir olayın çözümü olmayabilir, burada devreye akıl girer. Zira hükümler yer, zaman ve duruma göre değişir, akıl değişen duruma göre hüküm verir. Yani ilahi yasalar ve aklın hükümleri birbirini tamamlar.

Adaletli bir toplumsal yapının kurulması için yasa koyucular ve uygulayıcılar tarafından yasaların özenle hazırlanması ve uygulanması gerekir. Zira yasa yapanlar, nefislerin tabiipleridir. Nasıl ki doktorlar her bir insan için farklı yöntemler uygularsa yönetici de bireylere göre değişebilen yöntemler uygular. Zira insanların tabiatları ve huyları farklı, istekleri çeşitli, dolayısıyla zamana, mekâna, tabiatlara, mizaçlara ve adetlere göre çok farklı hastalıklar

ilişebilir, yasa koyucu onları tedavi eder.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 22, Krş. 2014b, s. 387)

Yasa koyucunun koyduğu hükümle, onların kardeşleriyle, yardımcısıyla, onu izleyenler ve onlardan sonra kıyamete kadar gelecek olanlarla ilişkisinin örneği bir ağaca benzer. Yasa koyucu ağacın gövdesi, sonra gelenler dalları, onlardan sonra gelenler ise yaprakları ve meyveleri gibidir. Bu ağaç misali, dünyadaki ağaçlara benzemez aksine kökleri yukarıdadır. Zira yasa koyucunun ilkeleri ilahi olanla irtibatlıdır.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 188, Krş. 2014a, s. 107) Dolayısıyla yasa koyucular ve yasayı uygulayanların kararları kaynak olarak ilahi adalet ilkelerine dayanmalıdır.

2.3. Adil Dağıtım ilkeleri

Toplumun elde ettiği kazançların, milli hâsılanın, malların, şeref ve payelerin adil bölüşümü için belli ilkeler olmalıdır. Aynı şekilde kazançların haksızlık ve başka yollarla elden çıkmasında, ya da suçlara karşılık ceza verilirken kurallar belirlenmelidir.

En başta insanların, devletin ortak kazancına katkıları bedensel ve ruhsal yeterlilikleri kabiliyetleri oranındadır. İhvânı Safâ'ya göre nasıl ki insanların algılama yetenekleri farklı ise görüş ve anlayışları da farklı farklıdır. Bazı insanlar çok iyi hayal gücüne, ayırt etme gücüne, tasavvur, hatırlama ve ezberleme gücüne sahiptir. Bazılarının ise anlayışı kıt, zihni hantal, kalbi kör ve unuttur. Bu durum farklılıkların sebeplerinden birisidir.(İhvân-ı Safâ, 1999c, s. 377, Krş. 2014b, s. 332) Her bir insan beden ve nefis olarak birbirinden farklıdır, toplumda servet, şeref ve payelerin adil dağıtımında gözetilecek temel ilkelerden birisi budur. Yukarıda zikredildiği gibi toplumu oluşturan unsurlar arasında bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşi aslında ayüstü alemin taklidi anlamına gelir.

Buna ilave olarak doğru sayılan tutum ve davranışlar toplumdan topluma değişir. İhvân'a göre insanlar arasında nefisleri tedavi eden tabipler mutlaka vardır. Bedenleri tedavi eden doktorların durumu bunun gibidir. Yere, zamana göre nasıl ki ilaç ve içecekler değişirse, ölçüler azaltılıp çoğaltılırsa insanların adet ve mizaçlarına göre onlara uygulanan yöntem de farklılaşır.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 23, Krş. 2014b, s. 388) Yine kazançların dağıtımında ve suç ve cezalarda zaman, adet ve mizaçlar hesaba katılmalıdır.

Başka bir esas da yasaların farklı yorumlanabileceğine dikkat etmektir. İhvân'a göre yasaların hükümlerini uygulamada amaç hakka ve doğru hükme ulaşmak, hayır beklemek yalandan ve iftiradan uzak durmaktır. Neticede hak sonu olmayan bir gayedir. Hakkın dışında birçok isabetsiz ve karışık şeyler vardır. Lafızlar farklı manalara gelebilir ve vehimler uç görüşlere götürebilir. Bir lafzın taşıdığı muhtemel anlamları bilmeden kesin hüküm verilmez.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 137, Krş. 2014a, s. 68)

Hukuk kurallarının etkili olması için hem yasa koyucu hem yöneticiler hem de yönetilenler yasanın gerekliliğine ve etkin olacağına inanmalıdır. İhvân'a göre emir ve yasaklar konulurken, vaat ve tehdit olmadan uygulanmayacağı farkında olunmalıdır. Vaat ve tehdit de, özendirme ve korkutma olmadan inşa edilemez. Özendirme ve korkutma da, yalnız korkan ve ümit eden insana yarar sağlar. Ümit etme ve korkma olmayan toplumlarda vaat ve tehdidin dolayısıyla emir ve yasakların hükmü olmaz.(İhvân-ı Safâ, 2014a, s. 68) Birbirine bağlı bu ilişki kurulmadığı sürece toplumda düzenin sağlanması zor olacaktır.

Yasa koyucu toplumu oluşturan insanların yapısını bilmelidir. Örneğin insanların yaşlarından, erkek-kadın, hür-köle, eşraf-sıradan, alim-cahil, zengin-fakir, güçlü-zayıf olması açısından haberdar olmalıdır. Ayrıca İhvân'a göre onlardan her birinin ismini, soy ağacını, sanatını, bilgi-becerisini, işlerindeki uygulamalarını, geçimini hangi yolla kazandığını, kendisinde baskın olan güzel veya çirkin mizacı, iyi veya kötü ahlakını, insafli ve insafsız adetlerini bilmelidir.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 186, Krş. 2014a, s. 105)

Yasa koyucu, kendisine ya da yardımcı ve yoldaşlarına yarar ve menfaat sağlayacak dünyevi bir çıkarı hedeflememelidir. Yaptığı faaliyet sonucu bazı insanlara meşakkat ve zararın olmasıyla ilgilenmemelidir. Asıl derdi kıyamete kadar sürecek iyilik olmalıdır.(İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 187, Krş. 2014a, s. 106)

Yasalar bütün yönleriyle düşünülerek uygulanmalıdır, yasa koyucunun temeldeki maksadı tahlil edilmelidir. İhvân'a göre yasanın gayesi ilk etapta anlaşılamayacak kadar karmaşık ve derin olabilir. Yasa koyucunun gayesi hususunda yeterli ölçüde düşünmek ve anlamaya çalışmak gerekir. Ayrıca adaleti gerçekleştirmeye gayret eden uygulayıcılar ölçü, oran ve kıyas bilgisine sahip olmalıdır. İhvân'a göre ölçü, oran ve kıyasların hepsi, bilgiye götüren

yollardır. Bu ölçüler insanların kendilerini, adalet, insaf, hakikat ve dürüstlük bakımından muhakeme etmelerini sağlayan ve sahtecilik ve hatadan, zulüm ve haksızlıktan kaçınmalarına vesile olan; ihtilafları ve çekişmeleri ortadan kaldıran hâkimler ve adalet dağıtıcılarıdır.(İhvân-ı Safâ, 2014b, s. 361)

İhvân bir kıssayı bu konuda örnek verir:

“Bir yolculukta yoldaşlık eden iki adam vardı. Bir nehir kenarına vardıklarında öğle yemeği için durdular. Her biri azığındaki yemeği çıkardı. Birinin iki çöreği, diğerrinin üç çöreği vardı. Yemek için onları aynı yerde açtılar. O esnada yanlarına oradan geçen biri uğradı. O adamı yemeğe çağırdılar. O da icabet etti, oturdu ve onlarla birlikte yedi. Yemek bitince adam ayağa kalktı ve ikisinin önüne beş dirhem attı ve onlara şöyle dedi: ‘Bunları aranızda eşit paylaşın’, O adam yola koyuldu. İki çöreğin sahibi diğerr arkadaşına dedi ki: ‘Yarısı benim, diğerr yarısı senin. Çünkü o adam, eşit olsun’ dedi: Üç böreğin sahibi ise şunları söyledi: ‘Aksine adil olan, üç dirheminin benim, iki dirheminin senin olmasıdır. Çünkü o, çörelere göre eşit olsun dedi.’ Tartıştılar, kavga ettiler ve sonunda bir şeriat kadısına gittiler. Kadı, iki çörek sahibine bir dirhem, üç çörek sahibine dört dirhem verilmesi şeklinde hükmünü bildirdi. Bu hüküm haktır ve doğrudur.” (İhvân-ı Safâ, 1999d, s. 139, Krş. 2014a, s. 69)

İhvan’ının bu kıssasında dikkat çekilen temel husus dağıtımın adil bir oranlama ile yapıldığına yönelik vurgudur. Hak sahibine verilirken, dağıtım esaslarına göre uygulanacak olan oran¹ da farklıdır. Yukarıdaki kıssada dağı-

¹ İhvân’a göre oran, bir sayının diğerrine göre ölçüsüdür.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 181) Oran üç çeşittir, nicelik yönüyle olan orana sayısal oran, nitelik yönüyle olan orana geometrik (hendisi) oran, ikisi birlikte ise bileşik ve müziksel oran denir. Müzikle ilgili olan Müziksel/harmonik oran(Müziksel Oranla İlgili Bkz. Karakuş, 2016, ss. 139-141) dışarıda tutulursa adil dağıtım ve düzeltim adaletinde uygulanacak olan sayısal ve geometrik orandır.İhvân-ı Safâ geometrik orandan ayrıntılı olarak bahseder. Geometrik oran iki sayıdan birinin diğerrine göre ölçüsüdür. Örnek 4, 6, 9. Bunların oranı geometrik orandır. Dördün altıya oranı altının dokuzuna oranıyla aynıdır. Dört altının ve altı dokuzun üçte ikisidir. Terside geçerli yani dokuzun altıya oranı altının dörde oranıyla aynıdır. Geometrik oran bitişik ve ayrı olarak ikiye ayrılır. *Bitişik oran* yukarıdakinin benzeridir. Dördün dokuzla çarpımıyla altının altı ile çarpımı aynıdır. *Ayrı oran*, dört, altı, sekiz ve on iki sayısındaki gibi. Dördün altıya oranı sekizin on ikiye oranıyla aynıdır. Zira sekiz on ikinin üçte ikisidir, Altı ise sekizin üçte ikisi olmaz, buna karşın dört altının üçte ikisidir. Birincinin dördüncüyle çarpımının ikincinin üçüncüyle çarpımının eşit olması bu oranın gereğidir. Orta terimin iki tarafta eşit olması bi-

tım yapılırken geometrik orana göre uygulanmıştır. Yani çörek sahiplerinin çörek sayısının miktarı, sayısal orana göre değil, her bir bireyin toplam menfaate yapmış olduğu katkıya göre belirlenmiştir. Daha fazla katkı sağlayan dağıtımdan daha fazla fayda sağlamıştır. Geometrik oran değil de sayısal oran uygulansaydı bu durumda iki ekmek sahibinin önerdiği paylaşım miktarı geçerli olacak ve dolayısıyla sonuçta ulaşılan adil paylaşım yerine getirilemeyecekti.

2.4. İklim ve Adalet İlişkisi

İhvân-ı Safâ'ya göre ahlak ve siyaset üzerinde göksel etkiler önemlidir. Göksel etkiler yaşanan coğrafyayı ve buna bağlı olarak bireylerin ve toplumların, bünyelerini, mizaç, huy ve alışkanlıklarını etkiler. Dünyanın farklı bölgelerinde insanların, bedenlerinin biçim ve suretleri, ahlak ve huyları, işleri, sanatları ve zanaatları görüşleri ve mezhepleri birbirinden farklıdır. İhvân'a göre bu farklılıkların başlıca dört sebebi vardır: Birincisi, bedenlerinin terkihi ve mizaçlarının karışımındaki farklılıklar; İkincisi, yaşadığı şehirlerin toprağı, soludukları havanın, havasındaki değişim ve yetiştikleri zaman dilimindeki farklılıklar; Üçüncüsü, dini yaşam geleneklerinin, ebeveyn ve onları terbiye eden kimselerin adetlerine tabi olarak yetişmelerindeki farklılıklar. Dördüncüsü ana rahmine düştükleri ve dünyaya geldiklerinde feleğin ve doğan ve batan yıldızların konumlarındaki farklılıklar.(İhvân-ı Safâ, 1999c, s. 373, Krş. 2014b, s. 329) İhvân'a göre yıldızlar zamanın ölçüsüne (adalet), cisimlerdeki elementlerin eşitliğine (musavat), peygamberlerin ve vahyin gelişine, âlimlerin sayısına, hükümdarların adaletine, insanların ahlakı ve doğa olaylarına

tişik oranın gereğidir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, ss. 184-185, 2012, ss. 165-166) Buna karşın düzeltici adalette yani yapılan cezai müeyyide gerektiren durumlarda geometrik oran uygulanmaz, her bir bireyin konumuna ve katkısına bakılmaksızın eşit oranda ceza verilir. Cezalarda dağıtım hassas teraziler gibidir, sayısal oran uygulanır. İhvân'a göre sayısal oran eşitlik yönünden bir birinden farklı olan iki sayı arasındaki farktır. 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10 ya da 2, 4,6,8,10 gibi yani ardışık birerli ya da ikişerli artan sayılar. Burada iki sayıdan her birinin yarısının toplamı ikisi arasındaki sayıyı verir. (İhvân-ı Safâ, 1999a, ss. 184-185) Ölçü ve oranlar adil yasaların sürekliliğini sağlar. Bir nevi sessiz hâkimlerdir. Geometrik ve sayısal oranı Aristoteles, dağıtıcı ve düzeltici adalet ayrımı yaparken kullanır.(Aristoteles, 2005, s. 1131b) Sayısal, geometrik, ayrık ve bitişik oran ayrımını Ebu'l Hasan el-Âmirî ve İbn Miskeveyh'de de görmekteyiz. Özellikle İbn Miskeveyh (Ebü'l-Hasan el-Âmirî, 1991, ss. 260-261; İbn Miskeveyh, 2006, s. 78)

etki eder.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 130, Krş. 2012, s. 127) İhvân, gök cisimlerinin etkisi konusunda şüphe duyanlara şöyle cevap verir: yıldızların etkisi insanın anlamasını zorlaştıracak şekilde gizli, küçük ve incedir.(İhvân-ı Safâ, 1999b, s. 383)

İnsan davranışları üzerinde gök cisimleri kadar külli nefis de etkilidir. İhvân'a göre külli nefis akıldan taşan ruhanî bir kuvvettir. Külli nefis güneş ışığının yayılması gibi en dış felekten yeryüzüne varıncaya kadar yayılır ve ameli ve nazari iki kuvveti vardır. Ameli güçle suretleri, şekilleri, güzellik ve renkleri tamamlar. Nazari güçle hakiki ilim, güzel huy ve isabetli fikirler, sağlam sanatları şahsın bunları kabul etme derecesine göre yetkinleştirir.(İhvân-ı Safâ, 1999c, s. 189, Krş. 2014b, s. 153) Külli nefis ve gök cisimleri ayaltı âlemdeki cisimlere ve nefslere tesir eder.

İklimler kuramı olarak isimlendirilen yedi iklim teorisi İhvân tarafından benimsenmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre, yaşamaya uygun olan yeryüzünün dörtte biri yedi iklime bölünmüştür. Bu iklimlerin uzunlukları doğudan batıya ve güneyden kuzeye uzanır. En uzun olanı 1. İklim en kısa olanı ise 7. iklimdir.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 115) Bu yedi bölgeden her biri yıldızların ve güneşin etkisiyle biçimlenir. 1, 2. ve 6, 7. bölgeler, uçları oluştururken 3, 4 ve 5. Bölgeler yaşam için uygun mutedil düzeyi oluşturur. Dördüncü bölge en merkezi bölge olarak kabul edilir. Dördüncü iklimin halkı ahlak ve siyaset olarak en adil olanıdır. Bedenen ve ruhen mutedil insanlardır. Peygamberler ve bilginler bu bölgede çıkar. İklimlerin ortasıdır. 3 ve 5. bölgeler hemen bu bölgenin ardından gelir. Diğer iklimlerin halkları ise ahlak yönünden eksiktir. Şekilleri çirkin huyları vahşidir. Bunlar 1. ve 2. İklim kuşağında bulunur bunun tam karşılığı olan kuzey iklimleri 6 ve 7. iklimde 1. ve 2. iklime benzer.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 125)

Bu iklimlerdeki şehirlerin konumları önem arz etmektedir. İhvân'a göre her iklimde birçok şehir vardır. Her şehrin dili, tabiatı, edebi, mezhebi, sanatları, gelenekleri, farklıdır. Aynı şekilde bitki, hayvan ve madenlerin de tabiatı farklıdır. Her birinin ayrı şekli, rengi ve kokusu vardır. Zira havalar farklı, bölgeler, suların tuzluluğu ve tatlılığı farklıdır. Burçların beldelerin üzerine denk gelen ufukları, dereceleri, geçişleri, gök cimlerinin ışıkları tesir eder.(İhvân-ı Safâ, 1999a, s. 129)

İtidal (orta olma) sadece huylarda iki aşırılık arasında orta olma ya da cisimlerin ölçü ve oran olarak uygun karışımı anlamına gelmez. İtidal aynı zamanda coğrafyayı da kapsar. Bu anlayışa göre, kültürel, ahlaki, siyasi, bilimsel ve sanatsal yönden eksik olanlar yeryüzünün kuzey ve güneyinde yaşayan insanlardır. Buna göre güney uçta yaşayan insanlar ile kuzey uçta yaşayan insanlar medeni gelişimlerini tam olarak tamamlamamıştır. Onlar toplum olarak yaşayacak düzeye gelememişlerdir. Medeniyet kurmuş olan, akıl ve algılama yönünden daha ileri olan insanlar, orta kuşak bölgelerde yaşayan insanlardır.

İhvân'ın bu kuramının günümüzde eleştirilecek çok yanı vardır. Bugünkü dünya da coğrafya konusunda bu kadar kesin ayrımlar yoktur. Ancak coğrafi farklılıkların insan faaliyetleri üzerindeki etkisi inkâr edilemez. (Harvey, 2015, s. 78) Birbirine yakın olanların aynı tasavvurlara yöneldiği de bir gerçektir. Gruplar kendilerini kuşatan mekân karşısında bir birbirine yakın tasavvurlar oluşturmaktadırlar. (Harvey, 2006, s. 38) Yedi iklim teorisi sadece coğrafi toprak parçalarının ayrımı değildir, bilimin, sanatın, inancın, kültürün, ahlakın, siyasetin, fiziksel ve ruhsal yapının ayrımıdır. Onuncu yüzyılda coğrafyacılar, felsefeciler, astrologlar arasında son derece kullanışlıydı zira iklimlere ayırmak insan zihninin tanıma, taksim ve tasnif işleminin bir sonucudur. Bu döneme bakıldığında genellikle orta kuşak, İran topraklarını merkez alır. Örneğin Biruni İran bölgesi olan "Kışvar" ı esas alan bir dünya diyagramı çizmiştir. Bağdat bölgesi tam orta noktayı temsil eder, diğer altı bölge Bağdata göre konumlanır. (Straughn, 2006, s. 158) İran merkezli iklim görüşü konjektürel bir bakıştır. Muhtemeldir ki bunun altında yatan en önemli etken, iklimler teorisinin bu bölge kaynaklı olması ve dönemsel olarak gelişmiş medeniyetlerin bu bölgede olmasıdır.

Sonuç

İhvan-ı Safâ kendine özgü metoduyla felsefenin önemli problemlerini ele alan, onuncu yüzyılın en etkili topluluklarından birisidir. Kendilerini isimlendirdikleri isim kümesinde kendilerini adil olarak vasıflandırırılar. Adalet, İhvân'ın değer anlayışında ve epistemolojisinde olduğu gibi kozmoloji anlayışında da odak unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Adaletin, musavâtın, insaf ve hakkın belirlenmesinde ölçütler ve oran önemlidir. İhvan bu oranı adalet

olarak isimlendirir. İdeal noktaya ulaşmadan amaç, adil oranı tespit etmektir. Adil oran nicelik ve nitelik hesabında ayrı ayrı kullanılır. Niteliksel hesaplamalarda geometrik oran kullanılırken, niceliksel hesaplamalarda sayısal oran kullanılır. İhvan bu oranların insan ilişkilerinde de kullanılabileceğini belirtmektedir. Adil paylaşım ve dağıtımda herkese katkısı oranında pay verilir. Burada geometrik oranın esasları geçerlidir. Suç ve cezalarda sayısal oranın esasları uygulanır. Adaletin egemen olduğu bir topluma ulaşmak için, insan ilişkilerinde araç konumunda olan bu oranları düzenleyip uygulama yeterliliğine sahip yetkin insanların bulunması gerekir. Bu insanlar risalelerdeki düzene uygun olarak iyi bir matematik, ahlak, siyaset, astronomi, din eğitimi almalıdır. İhvan ortayı, orta olanı bulmanın anlamını genişletir; itidal, cismi oluşturan elementlerin doğru karışımı anlamına geldiği gibi, davranışlarda ifrat ve tefrit arasında ortayı bulmak anlamına da gelir. Dahası gelirin dağıtımda ve cezaların uygulanmasında uygun ortamın bulunmasıdır. Ayrıca itidal yaşanan mekân ve coğrafyada da itidalin bulunmasıdır. İhvan'a göre itidal, hayatın her alanını kapsar. Kanun ve yasalarda ise itidalin tespit edilmesinde İlahî yasalara ve İlahî yasaları anlayıp yorumlayabilecek hikmet sahibi yöneticilere ihtiyaç vardır. Buna karşın insan ilişkileri ayrıntılıdır, İlahî yasalar her bir tikel olayı kuşatmayabilir, zaman ve mekânın değişimiyle yeni durumlara ayak uydurabilen ve kıyas yapabilme gücüyle insan aklı İlahî olanı tamamlar.

Kaynakça

- Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2003). İhvân-ı Safâ'da "Din" Retoriği. *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde. Ankara: Elis Yayınları.
- Ebü'l-Hasan el-Âmirî. (1991). *Es-Saâde ve'l-is'âd fi's-sîreti'l-insaniyye*. Kâhire: Câmiatü'l-Kâhire.
- Fahri, M. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*. (M. İskenderoğlu ve A. Arkan, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (1993). *Fusûlü'n Münteza'a*. Beyrût: Dâru'l-Meşrik.

- Ferruh, Ö. A. (2014). İhvân-ı Safâ. M. M. Şerif (Ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi 1* içinde . İstanbul: İnsan Yayınları.
- Filiz, Ş. (1999). İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu. *Makâlât*, (2), 21-68.
- Gazâli. (2008). *Yöneticilere Tavsiyeler*. (O. Arpaçukuru, Çev.). İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Harvey, D. (2006). *Sosyal Adalet ve Şehir*. (M. Moralı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2015). *Umut Mekanları*. (Z. Gambetti, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (1964). *Risale fî mâhiyyeti'l-adl*. (M. S. Khan, Ed.). Leiden: E. J. Brill.
- İbn Miskeveyh. (2006). *Tehzîbü'l-ahlâk*,. Beyrût: Dar Sader.
- İhvân-ı Safâ. (1999a). *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l Vefâ 1*. (F. Sezgin, Ed.) (C. 1). Frankfurt: Mâhedü't-Tarihi'l- Ulûmi'l-Arabiyyeti'l- İslâmiyye.
- İhvân-ı Safâ. (1999b). *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l Vefâ 2*. (F. Sezgin, Ed.) (C. 2). Frankfurt: Mâhedü't-Tarihi'l- Ulûmi'l-Arabiyyeti'l- İslâmiyye.
- İhvân-ı Safâ. (1999c). *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l Vefâ 3*. (F. Sezgin, Ed.) (C. 3). Frankfurt: Mâhedü't-Tarihi'l- Ulûmi'l-Arabiyyeti'l- İslâmiyye.
- İhvân-ı Safâ. (1999d). *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l Vefâ 4*. (F. Sezgin, Ed.) (C. 4). Frankfurt: Mâhedü't-Tarihi'l- Ulûmi'l-Arabiyyeti'l- İslâmiyye.
- İhvân-ı Safâ. (2012). *İhvân-ı Safâ Risaleleri 1*. (A. Kahraman ve Komisyon, Ed.) (C. 1). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2013). *İhvân-ı Safâ Risaleleri 2*. (A. Kahraman ve Komisyon, Ed.) (C. 2). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014a). *İhvân-ı Safâ Risaleleri 4*. (Komisyon, Çev.) (C. 4). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014b). *İhvân-ı Safâ Risaleleri 3*. (Komisyon, Çev.) (C. 3). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Karakuş, M. (2016). *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Estetik ve Sanat*. Erciyes Üniversitesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Kınalızâde Ali Çelebi. (2007). *Ahlak-ı Alai*. (M. Koç, Ed.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Maverdî. (2019). *Drerü's-Sülûk fî Siyâset'il-Mülûk*. (Ö. Kavak ve H. M. Köse, Ed.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nâsiruddîn Tusî. (2007). *Ahlâk-ı Nâsîrî*. (Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Nizamülmülk. (2017). *Siyasetnâme*. (N. Bayburtlugil, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Platon. (1999). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Râgıp el-İsfehânî. (1973). *Ez-Zerî'a ilâ Mekârîmi's-Şerî'a*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliâtî'l-Ezheriyye.
- Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi*. (V. A. Coşar, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Straughn, I. B. (2006). *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. (Josef W. Meri, Ed.). New York: Routledge.
- Şeyzerî. (2008). *Yöneticinin Nitelikleri*. (O. Arpaçukuru, Çev.). İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Tüfenkci, S. (2008). İhvan-ı Safa Düşüncesinde Siyaset. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 151-178.
- Uysal, E. (2000). İhvân-ı Safâ. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 115-130

İbn Şübrüme ile Ebû Hanîfe Arasındaki İhtilafın Analizi
The Analysis of Disagreement between Ibn Shubruma and
Abu Hanifa

Mahmut SAMAR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant professor, Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies,
Department of Islamic Law
Ankara / TURKEY
mahmutsamar@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0268-9115

DOI: [10.5281/zenodo.4022280](https://doi.org/10.5281/zenodo.4022280)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: SAMAR, M. (2020). İbn Şübrüme ile Ebû Hanîfe Arasındaki İhtilafın Analizi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 115-130.

İntihal: Bu makale, itenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: this article has been scanned by itenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hicri II. yüzyıl, fıkıh tarihi açısından Irak-Kûfe merkezli ehl-i re'y fıkıh ekolünün en hareketli ve aynı zamanda en verimli olduğu dönemdir. Kuşkusuz ki bu hareketliliğin başlıca sebepleri, o dönemde ihtilaf, tenkit ve reddiye kültürünün yaygın olması ve ilmî çevrelerce benimsenmiş olmasıdır. Öyle ki aynı ekole mensup müçtehit imamlar ve fukahâ arasında bile çeşitli ihtilafların meydana geldiği görülmektedir. Bu tarihi olguyu gösteren en iyi örneklerden biri bu çalışmada ele alacağımız İbn Şübrüme ile Ebû Hanife arasında meydana gelen fikhî ihtilaflardır. Nitekim birbirinin muasırı olan her iki fakih de Kûfe'de yaşamış ve ehl-i re'ye mensubiyetleriyle bilinmektedirler. Aralarındaki ihtilafın fıkıh ilminin teşekkül dönemine denk gelen bu asırda (h. II.) ortaya çıkması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Bu çalışmada iki müçtehit arasındaki görüş ayrılığının kapsamını, sebeplerini ve sonuçlarını tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca bu vb. ihtilafların Hanefî mezhebinin teşekkülünde bir rolünün bulunup bulunmadığı hususunu irdeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Mezhep, İçtihat, İbn Şübrüme, Ebû Hanife, İhtilaf, Eleştiri.

Abstract

The second century of Hijra was the most dynamic and productive period for Ahl al-Ra'y (rational discretion) school of law in Kufa, Iraq in terms of history of Fiqh. There is no doubt that the main important reasons of it, is that controversy, criticism and refutation was widespread and accepted by scholars mostly in that period. In fact, even within the same school differences had occurred between its scholars and jurists. The best example of this historical fact may be seen in the disagreement between Ibn Shubruma and Abu Hanifa in terms of Fiqh which this study will deal with. These two scholars had lived in the same century in Kufa and belonged to Ahl al-Ra'y school. The timing of this controversy -the formative period of Islamic Jurisprudence in the second century of Hijra- is an important point to rely on. This study will try to determine the scope, causes and results of the controversy between these two scholars. Additionally, it will examine whether there is a role of these disagreements for the formation of Hanafi school of law or not.

Keyboards: Islamic Law, Doctrine, Jurisprudence, Ibn Shubruma, Abu Hanifa, Disagreement, Criticism.

Giriş

Fıkıh tarihinin en önemli ögesi mezheptir. Kuşkusuzdur ki mezheplerin tarih sahnesinde yerini alması fıkıhın ilmi bir disiplin olarak ortaya çıkmasıyla eşzamanlı olmuştur. Mezheplerin oluşumunu etkileyen birçok faktör olsa da bunların tamamı çeşitli sebeplerden kaynaklı ihtilaflara yani görüş ayrılıklarına dayanır. Öyle ki tek başına mezhep kavramı bile ihtilafı çağrıştırmaktadır. Mezhepleşme fıkıh ilmine dair farklı sistematik yapıları ifade ettiğine göre fikhî mezheplerin teşekkülü, tarihi süreçte fıkıh ilminin olgunluk aşaması olarak karşımıza çıkmaktadır (Şimşek, 2019). Bu anlamda fıkıh ilminin gelişimini büyük oranda ihtilaflara borçlu olduğu ifade edilebilir. Fikhî anlamda ihtilaf en genel manasıyla bir meselede farklı görüşlerin ortaya çıkması olarak tanımlanmaktadır (Özen, 2000). Oldukça erken bir dönemde zuhur eden fikhî ihtilaflar esasında eleştiri kültürünün bir paçasıdır. Çünkü fikir ayrılığının doğasında karşı fikrin eleştirisi bulunmaktadır.

İçtihadı açık konularda sahabe döneminde başlayan fikhî ihtilafların meşruiyeti sorgulanmışsa da fıkıh ilminin bir gereği olarak görülmüş ve kabul edilmiştir. Günümüze kadar kesintisiz olarak devam eden ihtilafın İslam hukukunun dinamik yapısı ile zorunlu ve karmaşık bir ilişki içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. İhtilaflar neticesinde fıkıhın dinamik yapısı korunmuş, bu yapı sayesinde içtihat ve buna bağlı olarak ihtilaf kültürü de devam etmiştir. Ancak ihtilaf erken dönemlerde ilmi bir prensip niteliğindeki sonraki dönemlerde zaman zaman bir taassup ve tarafgirlik unsuru olarak kendini gösterdiği olmuştur. Buna karşılık bir kesim ihtilafı, İslam toplumu için ciddi bir tehlike unsuru olarak görmektedir. Bu düşünce kısmen hukukta uygulama birliğini sağlamaya yönelik olsa da özellikle modern dönemde fıkıh ilmini ve bu ilmin kurucu imamlarını itibarsızlaştırmak isteyenlerin önemli argümanlarından biri haline gelmiştir. Öyle ki fikhî ihtilaf, insanları dinleri konusunda şüpheye düşüren ve nasrlara dayalı sahih bilgiye ulaşılmasını engelleyen bir faktör olarak gösterilmektedir. Fıkıh ilmi özelinde ifade etmeye çalıştığımız bu tehlike esasında bir bütün olarak İslami ilimleri tehdit etmek-

tedir. Bu açıdan fikhî ihtilafın gerçekte ne olduğunun bilinmesi önemli bir husustur.

Sahabe başta olmak üzere tabiin dönemi fukahası ve mezhep imamları, farklı görüşleri tenkit etmekle birlikte muhaliflerine tahammülleri vardı. Eleştirileri ve farklı yaklaşımları hoşgörü ile karşılardı. Aynı mezhebe bağlı hatta aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan fıkıh alimlerinin farklı yaklaşımlara sahip olmaları bunu açıkça ortaya koymaktadır. Eleştiri ve tahammül kültürünün bir gereği olarak ortaya çıkan görüş ayrılıkları aynı dönemin fakihleri arasında entelektüel bir faaliyet olarak görülürdü. Örneğin fıkıh tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Hanefi mezhebinin imamı Ebu Hanîfe, muasırı olan birçok ilim adamının muhalefetiyle karşılaşmıştır. İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme, Şerik ve Süfyan es-Sevrî ona muhalefetiyle bilinen isimlerin başında gelir (Saymerî, 1985:1/21).

Bu anlamda Kûfe kadısı İbn Şübrüme ile aralarındaki ihtilaf önemli bir örneği teşkil etmektedir. Bu ihtilafı tüm yönleriyle ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bu nedenle ikisi arasındaki görüş ayrılığını, dönemin eleştiri ve tahammül kültürüne ışık tutması adına birkaç örnek üzerinden genel hatlarıyla değerlendireceğiz. Ancak öncesinde İbn Şübrüme'nin kısaca hayatına yer vermek istiyoruz. Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında birçok çalışmada yeterince bilgi verildiği için burada ayrıca yer verilmeyecek, fakat gerektiği kadarıyla diğer başlıklar altında değinilecektir.

1. İbn Şübrüme'nin Hayatı ve İlmi Kimliği

Tam adı, Ebû Şübrüme Abdullah b. Şübrüme b. et-Tufeyl ed-Dabbî dir. Yaygın kanaate göre 72/691-92 yılında dünyaya geldi. Kûfeli bir ilim ve devlet adamı olarak 72 yıllık bir ömür sürdü. Arap asıllı olan İbn Şübrüme, Emeviler'in son dönemi (h. 72-132) ile Abbasiler'in ilk yıllarında (h. 132-144) yaşadı ve h. 144 (m. 761)'de Horasan'da vefat etti. Güzel huylu, zeki, gayretli ve basiretli bir kişiliğe sahipti. Günlük hayatında sadelik ve zühd ön plandaydı (Vekî 1947:3/112).

Ebû Hanîfe örneğinde olduğu gibi çağdaşı birçok fakihin aksine yaşadığı dönemde farklı kademelerde resmi görevlerde bulundu. Bu çerçevede Emeviler döneminde, Kûfe kadılığı, Sicistan'da beytü'l-mâl görevliliği ve başka idari görevlere getirildi. Abbasiler döneminde Kûfe mezâlim mahkemesi

hâkimliği, Sevâd arazisi kapsamına giren haraç bölgesi kadılığı ve Yemen’de vali, kadı veya vezir olarak -rivayetler farklı- görev yaptı. Ayrıca Abbasiler döneminde Kûfe’nin kasabalarına kadı tayini yetkisi de ondaydı. Yine devlet gelirlerinin gerekli yerlere harcanması görevini de yürüttü. Bu noktada kendisine verilen kadılık görevini isteyerek kabul ettiği ve bu görevi kabul etmeyen Ebû Hanîfe’yi de eleştirdiğini belirtmek gerekir. Ancak “idamı göze almadan kadılık görevinin kabul edilmemesi gerektiğini” ifade eder. Bu nedenle görevini titizlikle yürütür ve adaletten taviz vermezdi (Vekî, 1947:1/24, 3/124; Özen, 1999).

İbn Şübrüme, ehl-i rey fıkıh ekolüne mensup müstakil mezhep sahibi bir müçtehitir. Ancak görüşleri etrafında bir ekol teşekkül etmediğinden günümüzde “yaşamayan mezhepler” arasında sayılmaktadır (Abdulcebbar el-’Ânî, 2008:25; Köse, 2018:193). Kûfe fıkıh ekolünün önemli temsilcilerinden İbrahim en-Nehâi, Hammad b. Ebî Süleyman ve Âmir eş-Şa’bî’den fıkıh dersleri aldı. Kaynaklar hocalarından en fazla Şa’bî ile teşriki mesaide bulunduğunu kaydeder (Vekî, 1947:3/68; Ceyhan, 2003:22). Süfyân es-Sevrî “fakihlerimiz, İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leyla’dır” derken, Hammâd b. Zeyd “ondan daha fakih bir Kûfeli görmedim” diyerek onun fıkıh ilmindeki yerine işaret ederler. Fıkıh alanındaki bilgisi ve uygulamalarıyla dikkat çekmiş olsa da rivayeti ve isnadı az olmasına rağmen hadis otoriteleri onu sika (güvenilir) râviler arasında sayar (İbn Hacer, 1326:5/250).

İbn Şübrüme, her konuda konuşmaktan hoşlanmadığı gibi bilmediği hususlarda görüş beyan etmekten de kaçınırdı. Fetvasında hatalı olduğu kendisine hatırlatılınca sevinir ve hemen düzeltme yoluna giderdi (Tahâvî, 1417).

Fıkıh ilminin tedvin edildiği ve sistematik hale geldiği bir dönemde fakih ve kadı olarak ilmi faaliyetlerde bulundu. Ebû Hanîfe’nin muasırı olmasına rağmen onun kadar tanınmamaktadır. Bunun muhtemel sebebi, görüşleri etrafında bir mezhebin oluşmamasıdır. Buna rağmen görüşleri *ihtilâfî’l-fukahâ* (bk. Tahâvî, 1417) türü eserler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmış ve nadiyen de olsa görüşlerinden istifade edilmiştir. Örneğin Hukuk-ı Aile Kararnamesinin küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili madde onun yaklaşımları doğrultusunda düzenlenmiştir (HAK, 1917: md. 6).

Onun fıkıh ilmine genel anlamdaki katkıları, katıldığı fıkıh meclislerindeki münazaraları ve yürüttüğü görevler sebebiyle aldığı kararlar şeklinde özetlenebilir. Ayrıca günümüze kadar ulaşmasa da ferâiz ilmine dair bir eser yazdığı rivayet edilir. Buna ek olarak özellikle uygulamaya yönelik dikkat çeken hususlara öncülük ettiği kaydedilir. Örneğin şahitlerin soruşturulması, delillerin kayda geçirilmesi ve şahitlerin ayrı ayrı dinlenmesi gibi adli uygulamaları ilk defa başlatan fakih ve kadı kendisidir (Vekî', 1947:3/120; Cessâs 1405:2/237). Uzun süre kadılık vb. görevlerde bulunduğu için özellikle de yargılama usulü alanındaki katkılarının bunlarla sınırlı olmadığını belirtmek gerekir (Abdulcebbar el-Ânî, 2008:20). Yine onun cihadın farz olmadığı (Cessâs, 1405:4/311), Haricilerin katledilebileceği (Vekî', 1947:3/81), göze sürme sürmenin orucu bozacağı (Abdürrezzâk b. Hemmâm 1403:4/118) ve küçüklerin evlendirilemeyeceği (Cessâs, 1405:2/346) gibi dikkat çeken fetvalara imza attığı nakledilir.

İbn Şübrüme ve Ebû Hanîfe Kûfe'de ortaya çıkan reyçi fıkıh ekolünün önde gelen temsilcilerinden olmalarına rağmen fikhî birçok konuda farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Burada önemli olan her ikisinin bunu olgunlukla ve anlayışla karşılamalarıdır. Farklı yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen birbirlerini takdir etmekten çekinmemişlerdir. Örneğin bir meseleyi çözüme kavuşturması üzerine İbn Şübrüme, "anneler benzerini doğurmaktan aciz kalmıştır" diyerek Ebû Hanîfe'yi takdir eder. Bunun gibi birbirlerini takdir etiklerine dair örnekler oldukça fazladır. Kadılık görevi nedeniyle devlet erkanı ile sık sık görüşen İbn Şübrüme, Ebû Hanîfe'yi idarecilerin kendisinden istifade etmesi için tanıştırmaya götürürdü. Onu Vali Cafer. b. Muhammed'in yanına götürmesi ve kendisinden övgüyle bahsederek onunla görüştürmesi burada örnek olarak zikredilebilir. Her ikisi de tenkit edildiklerinde hatalı olduklarını anlamaları üzerine hatalarından geri dönme erdemine sahiptiler.

Takdir edilmelidir ki bu çalışmanın sınırları açısından iki müçtehidin ihtilaf ettiği meselelerin hepsine yer vermek mümkün değildir. Çalışmanın böyle bir amacı da bulunmamaktadır. Bu nedenle örnekler üzerinden iki müçtehit arasındaki ihtilafın temel sebeplerinin ortaya konması hedeflenmektedir. Buna geçmeden önce konuyla ilgilenmek isteyen araştırmacılara yol göstermesi amacıyla kısaca daha önce yapılmış çalışmaları değerlendirmek istiyoruz.

2. Literatür Değerlendirmesi

Müstakil bir müctehit ve oldukça erken bir dönemde kadılık görevlerinde bulunmuş olmasına rağmen İbn Şübrüme ile ilgili çalışmalar oldukça sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla biri Türkiye’de biri yurtdışında olmak üzere bugüne kadar yapılmış iki çalışma şunlardır:

a) *İslam Hukukunun Oluşum Dönemi Müctehitlerinden İbn Şübrüme'nin Hayatı ve Fikhî Görüşleri*. Mehmet Ceyhan tarafından 2003 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmada İbn Şübrüme'nin fikhî görüşleri klasik fıkıh sistematığına göre toplanmış ve yer yer diğerleriyle de mukayese edilmiştir.

b) *Fıkhü'l-imâm İbn Şübrüme el-Kûfî mukârenen bi fikh ğayrihi*. 2008 yılında kitap olarak yayınlanan bu çalışma Abdülcebbar el-Ânî tarafından kaleme alınmıştır. Mukayeseli olarak İbn Şübrüme'nin görüşleri incelenmiştir. Ceylan'ın çalışmasından farklı olarak bütün görüşlere yer verildikten sonra tercihte bulunma yoluna gidilmiştir.

Bu iki çalışmanın dışında Şükrü Özen'in "İbn Şübrüme" başlıklı DİA maddesi ile ders kitabı ve kaynak kitap mahiyetindeki eserlerde bir alt başlık olarak çok kısa şekilde İbn Şübrüme'ye yer verildiğini de belirtmek gerekir.

3. İki Müctehit Arasındaki İhtilafın Sebepleri

Aynı geleneğe mensup ve aynı coğrafyada yaşamış olmalarına rağmen adı geçen iki fakihin fikhî bilgi üretiminde farklı sonuçlara ulaşmış olmalarının sebeplerini dört başlık halinde inceleyebiliriz.

3.1. Yöntem Farklılığı

Kaynaklarda İbn Şübrüme ve Ebû Hanîfe'nin ilmi silsilesi Hammad b. Ebî Süleyman → İbrahim en-Nehâî → Alkame b. Kays → İbn Mes'ûd şeklinde olduğu kaydedilir. Dolayısıyla aynı geleneğe mensup olmaları sebebiyle genel anlamda aynı yöntemi benimsedikleri söylenebilir. Büyük oranda bu kabul edilmekle birlikte fikhî bilgi üretiminde nadiren de olsa farklı usullere yer verdikleri müşahede edilmektedir. Bunun temel sebebi yukarıda zikri geçen silsileye bağlılıklarının yanı sıra başka kimselerden de istifade etmiş olmalarıdır. Örneğin İbn Şübrüme'nin Ebû Hanîfe'ye oranla Şa'bî ile daha çok mesaisi

olmuştur. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin Hammad ile birlikteliği daha fazladır. Haliyle etkileşim de aynı oranda farklılık göstermektedir.

Gerçek şu ki sosyal bir bilim dalı olan fıkıh alanında meselelerin hükümüne dair bağlayıcı bir nas bulunmadığında hükmün tespiti tamamıyla beşerî bir faaliyet olarak gerçekleşir. Bu da farklı yolların izlenmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu kapsamda ikisi arasında meydana gelen ihtilaf örneklerine dair birkaç örnek şöyledir:

a) *Umumun tahsisi ve/veya mutlakin takyidi*. Konuyla ilgili örneklerden biri zimmî birini öldüren Müslümanın kısas yoluyla öldürülmesi meselesidir. Ebû Hanîfe'ye göre gayrimüslim birini öldüren Müslümana kısas cezası verilir. İbn Şübrüme'nin görüşü ise aksi yöndedir. Buradaki ihtilafın sebebi âmm lafzın tahsisi ile ilgilidir. Ebû Hanîfe "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kıldır" (el-Bakara 2/178) ayetiyle ortaya konan kısas hükmünün genel olduğunu ve âmm lafzın manaya delaletinin kati olmasından hareketle tahsis edilebilmesi için onu tahsis eden delilin de aynı derecede olması gerektiğini söylemiştir. İbn Şübrüme ise "Kâfire karşılık Müslüman öldürülmez" (Buhârî, 2002: "İlim", 39) hadisini gerekçe göstererek ayetin mutlak hükmünü daraltma yoluna gitmiştir (Cessâs, 1405:1/173-175).

b) *Kıyasa bağlılık ve istihsan*. İbn Şübrüme sihriyetin oluşması için cinsel birlikteliği şart koşmaktadır. Ebû Hanîfe ise dokunma, ferce bakma ve bunlar olmadan da nikah akdini -rebibe dışında- yeterli görmektedir. Buradaki ihtilafın sebebi İbn Şübrüme'nin kıyasa göre amel etmesi, Ebû Hanîfe'nin kıyasa terk ederek esere dayalı istihsana başvurmasıdır (Cessâs, 1405:3/61-63). Aynı durum sürmenin orucu bozacağı konusundaki ihtilafta da söz konusudur (Abdürrezzâk b. Hemmâm, 1403:4/118). Nitekim bu konuda genel kural "oruç vücuda bir şeyin girmesi ile bozulur" şeklindedir. Buna karşılık Hz. Peygamber'in oruçluken sürme çektiği nakledilir. Ebû Hanîfe bu rivayete dayanarak kıyası terk etmiştir (Ceyhan, 2003:53).

c) *Akıl yürütme*. Konuyla ilgili bir tartışma ortak malların kısmen kaybolması durumunda zararın taksimi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hanîfe, bu konuda mutlak ortaklığı esas almaktadır. Nitekim birinin 2 diğerinin 1 dirhem olmak üzere iki kişiye ait olan ve birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde karışan 3 dirhemden ikisinin kaybolması durumunda geriye kalan 1

dirhemin ikili birli taksimine hükmetmektedir. İbn Şübrüme ise kalan 1 dirheme eşit miktarda ortak olacaklarını belirterek Ebû Hanîfe'nin bu konuda hataya düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre kaybolan 2 dirhemden birinin toplamda 2 dirhemin sahibi olan kişiye ait olduğu kesindir. Bu durumda kime ait olduğu bilinmeyen kayıp 1 dirhem söz konusudur. Elde kalan bir dirhem olduğuna göre 2 dirhemden sadece 1 dirhemi ikisi hesabına kaybolmuştur (el-Kureşi, t.y.:1/482; Saymerî, 1985:1/32). Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe dirhemlerin karışmış olmasından hareketle ikisi arasında bir ortaklık (*şirket-i emvâl*) meydana geldiğini ve "ortakların zarara payları oranında katlanacakları" kuralını işletmektedir. Yani kıyasa göre hüküm vermiştir. İbn Şübrüme ise akıl yürüterek kesin olarak bilinenden hareketle bilinmeyen miktar içindeki pay oranını esas almaktadır. İbn Şübrüme'nin burada daha sonra literatüre girecek olan "yakîn şek ile zâil olmaz" kaidesini işlettiğini söyleyebiliriz.

Benzer bir durum bir miktar malın tamamının kendisine ait olduğunu iddia eden ile yarısının kendisine ait olduğunu iddia eden iki kişinin paylarını belirlemede görülmektedir. İbn Şübrüme, bu konuda genel kanaatin aksine yarısını iddia edene $\frac{1}{4}$ pay verileceği yaklaşımına sahiptir. Ona göre bu durumda tartışılan kısım yarısıdır ve ikisi arasında bölüştürülür (Ceyhan, 2003:84).

d) *Sahabe kavlinin hücciyeti*. Esasında her ikisi de sahabe kavlini hüccet olarak görmektedir (Saymerî, 1985:1/237). Ancak İbn Şübrüme Hz. Ali kanaıyla gelen rivayetlere ve onun içtihatlarına ayrı bir önem atfeder. Bu konudaki yaklaşımını "Bir haberin Ali'den nakledildiği sabit olursa onunla amel eder, diğer rivayetleri terk ederdik" diyerek açıkça ifade etmiştir (Vekî', 1947:3/58). Buna bağlı olarak oruçlunun karısını öpmesi durumunda orucunun bozulacağı ve o günü kaza edeceği görüşündedir (Vekî', 1947:3/62; Tahâvî, 1417:2/13; Abdulcebbar el-Ânî, 2008:43). Ebû Hanîfe'nin görüşünde ise öpme tek başına orucu bozmaz. İbn Şübrüme burada Ali'den gelen rivayeti esas alırken Ebû Hanîfe konuyla ilgili tüm rivayetleri inceleyerek bir tercihte bulunmuştur (Şeybânî, 2012:2/147). İbn Şübrüme'nin karısını öpen ihramlıya dem gerekir şeklindeki şâz görüşü de Ali'den gelen bir rivayete dayanmaktadır (Vekî', 1947).

3.2. Sosyal Konum ve Çevre

İbn Şübrüme'nin kadılık başta olmak üzere birçok resmi görevi yürüttüğü yukarıda geçmişti. Buna karşılık Ebû Hanîfe resmi görev almaktan uzak durmuş, ticaretle uğraşmış ve ilmi faaliyetlerini serbestçe sürdürmüştür. İkisi arasındaki bu farklılığın fikhî görüşlerine de yansdığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe kendisine denk birisiyle evlenmesi durumunda kadının nikah akdine taraf olabileceğini ve bir kadının başka bir kadına velayet edebileceğini savunmaktadır. İbn Şübrüme'ye göre ise velisi olmadan kadının nikahı batıldır ve bu konuda kadının velayeti de geçerli değildir. Doğal velisi dışında sadece Müslüman bir kadı ona velayet edebilir (Cessâs, 1405:2/101-102; eş-Şevkânî, 1993:6/143). Kanaatimizce İbn Şübrüme'nin burada kadıya işaret etmesinde yürüttüğü görevin etkisi bulunmaktadır.

Özellikle İbn Şübrüme'nin kadılık makamında bulunmasından kaynaklı farklı yaklaşımlar sergilediği müşahede edilmektedir. Bu anlamda şahitlerin gizlice araştırılması uygulamasını ilk defa kendisi başlatmıştır. Ebû Hanîfe ise bir Müslümanda asıl olanın güvenilirlik olduğu (udûl) ilkesinden hareketle bunu aleyhinde şahitlik yaptıkları kişinin itirazı olmadığı sürece gerekli görmemektedir. Takdir edileceği üzere İbn Şübrüme'nin bu yaklaşımında uygulamanın içinde aktif görev almış olmasının etkisi bulunmaktadır. Nitekim kendisi alenen sorgulanan şahitlerin genelde toplumun kendilerinden utandığı için tezkiye edildiğini görünce bu yönetime başvurduğunu açıklamaktadır (Cessâs, 1405:2/237-238).

Bu kapsamda zikre değer bir başka örnek şahitle birlikte yemin istenmesi meselesidir. Ebû Mutî' kanalıyla gelen bir rivayete göre bir adam vefat etmeden önce Ebû Hanîfe'ye onun gıyabında vasiyette bulunur. Ebû Hanîfe bunu haber aldığı anda o sırada kadılık görevinde bulunan İbn Şübrüme'ye şahitlerle birlikte olayı taşır. Ancak kendisinden şahitlerin doğru söylediklerine dair yemin etmesini ister. Ebû Hanîfe buna itiraz eder ve "şayet gözleri görmeyen birinin başı yarılrsa buna da iki kişi şahitlik ederse âmâ olan yaralıdan da yemin ister miydin" diyerek itiraz eder (Bağdâdî 2002:15/473). Cihadın ancak devlet başkanının emriyle farz hükmünü alacağı, vb. görüşlerini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.

3.3. Kaynakların Farklılığı

İbn Şübrüme'nin rivayet ettiği hadisler ve fikhî konulara ilişkin görüşleri aynı dönemde yaşamış diğer büyük müçtehitlerinki kadar fazla değildir (Vekî', 1947:3/37). Bunda yürüttüğü resmi görevlerin etkisi olduğu ifade edilmektedir (Özen, 1999). Aynı zamanda bu farklı görüşlere sahip olmasında da etkili olan bir durumdur. Çünkü muasırlarına ulaşan bazı haberlerin kendisine ulaşmama ihtimali bulunmaktadır. Aynı durum, diğer müçtehitler için de söz konusu olmakla birlikte resmi görevlerde bulunması hasebiyle İbn Şübrüme'de bu ihtimal daha yüksektir. Özetle ikisi arasındaki ihtilafın temel sebeplerinden biri kaynakların farklı olmasıdır. Buna şartlı satımla ilgili fikhî görüşlerini örnek olarak verebiliriz. Konuyla ilgili Abdülvâris b. Said'den nakledilen rivayet şöyledir:

"Mekke'ye geldim ve baktım ki orada Ebû Hanife (ö.150/767), İbn Ebî Leylâ (ö.148/765) ve İbn Şübrüme (ö. 144/761) var. Ebû Hanife'nin yanına gittim ve; "Bir şeyi şart koşarak satış yapan kişi hakkında ne dersin?" diye sordum. O, "Satış da şart da bâtil" dedi. Bundan sonra İbn Ebî Leylâ'ya geldim ve aynı şeyi sordum. "Satış caiz, ama şart bâtil dedi." Daha sonra İbn Şübrüme'ye gittim ve aynı şeyi sordum. O ise, "Satış da şart da caiz" dedi. Ben kendi kendime: "Allah, Allah! üç Iraklı fıkıh alimi bir mesele üzerinde birleşemiyor" dedim ve tekrar Ebû Hanife'ye giderek diğer iki fakihin söylediklerini naklettim. Ebû Hanife: Onların sana ne dediklerini bilmem; bana Amr b. Şuayb (ö.118/736), babası yoluyla dedesinden naklettiğine göre "Rasûlullah (s.a.s) şartlı satış yapmayı yasakladı." Bunun üzerine İbn Ebî Leylâ'ya giderek iki alimin söylediklerini nakledince bana şu cevabı verdi: "Onların sana ne dediklerini bilmem; bana Hişam b. Urve (ö.146/763) babasından o da Hz. Aişe'den (ö. 58/678) şunu haber verdi: "Rasûlullah (s.a.s) bana Berîre'yi (r.a) (ö.60/680) satın alıp âzad etmemi emretti. Sahibi, velâyet hakkının kendisinde kalmasını şart koşmuştu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Allah'ın kitabında olmayan şart bâtildir." Şu halde satış caiz, şart bâtildir." Tekrar İbn Şübrüme'ye gittim ve diğer ikisinin söylediklerini ona naklettim. Bana şu cevabı verdi: "Onların sana ne dediklerini bilmem; bana Mis'âr b. Kidâm, Muhârib b. Disâr'dan, O da Câbir'den (ö.78/697) şunu nakletti: "Rasûlullah'a (s.a.s) bir deve sattım ve Medine'ye kadar deveye binmeyi (ve orada teslim etmeyi) şart koştum; kabul etti." Şu halde satış da şart da caizdir."(Vekî', 1947:3/46; Taberânî, 1995:4/335)

Görüldüğü üzere bu konudaki ihtilafın sebebi hükme dayanak kılınan delilin farklılığıdır. Bu farklılık iki şekilde açıklanabilir. Birine ulaşan hadis diğere ulaşmamıştır. Bu ihtimal yaşadıkları dönemde henüz hadislerin tam olarak tedvin edilmemiş olduğu gerçeğine dayandırılabilir. Hadis her iki müçtehide ulaşmıştır. Ancak hadislerle amel etme kriterlerinden kaynaklanan sebeplerle birinin amel ettiği hadisle diğeri amel etmemiştir. Böylece her biri ayrı bir rivayete dayandığı için ihtilaf meydana gelmiştir.

3.4. Nasların Farklı Şekilde Anlaşılması

Bu mevcut fikhî ihtilafların önde gelen sebeplerinden biridir. Doğal olarak İbn Şübrüme ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafın da sebepleri arasında yer almaktadır. Bu kapsamda aşağıdaki örneklere bakılabilir:

a) *Üzerine necaset bulaşmış ama tam olarak nereye bulaştığı bilinmeyen elbisenin temizlenmesi.* İbn Şübrüme'ye göre necasetin nereye bulaştığı araştırılır ve sadece orası yıkanır. Bu konudaki delili, Hz. Peygamber'in mezî hakkındaki şu hadisidir: *"elinle mezî bulaştığını düşündüğün yere su serpmek yeterlidir."* (Ebû Dâvûd, 2009: "Tahâret", 80) Ebû Hanîfe'ye göre ise necaset bulaştığı tahmin edilen yerin en az üç kez yıkanması gerekir. Bu belirlenemezse elbisenin tamamı yıkanır. Ona göre kıbleyi arama konusunda olduğu gibi elbisenin temizlendiğine dair de galip bir zan oluşması gerekir ve bu en az üç yıkamayla gerçekleşir (Haddâd, 2006:1/110). Yukarıdaki rivayetin ise mezî hakkında indiğini bunun diğer necasetler için söz konusu olamayacağını ifade eder.

b) *İhtiyaca binaen namazların cem' edilmesi.* Namazların hangi durumlarda cem edileceği konusu fukaha arasında ihtilafli bir meseledir. Çoğunluğun yaklaşımı; yolculuk, korku, kötü hava şartları vb. durumlarda namazların cem' edilebileceği şeklindedir. Hanefî mezhebinde ise bu sadece Müzdelife ve Mina'da caizdir. İbn Şübrüme, ihtiyaç duyulması halinde adet edinilmemesi şartıyla namazların mazeretsiz olarak da cem' edileceği görüşündedir. Konuyla ilgili İbn Abbas'tan *"Hz. Peygamber'in yağmur, hastalık vb. bir mazeret olmadığı halde namazları cem' ettiği"* rivayet edilmektedir (Ebû Dâvûd, 2009: "Salât", 273). İbn Şübrüme'nin görüşü bu rivayete dayanır. Ebû Hanîfe, bu rivayetteki cem' olayının şekli (cem-i sûri) olduğunu ifade eder (İbn Âbidîn, 1992:1/382). Böylece hadisin farklı anlaşılması sonucu ikisi arasında bu konuda ihtilaf meydana gelmiştir.

3.5. Yorum Farkı

İki müçtehit arasındaki ihtilafın bir sebebi de meselelere bakış açılarındaki farklılıktır. Söz gelimi sehiv secdesi yapılması gerektiği yerde kişi sehiv secdesini yapmadan namaz kıldığı yerden ayrılırsa ya da aradan uzun bir süre geçerse namazın sıhhati konusunda iki müçtehidin yaklaşımı farklıdır. İbn Şübrüme bu durumda namazın iade edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bu haliyle namaz eksik kalmıştır. Sehiv secdesiyle tamamlanmadığı için eksiksiz bir şekilde iadesi gerekir. Anlaşıldığı üzere İbn Şübrüme, sehiv secdesini namazın bir rüknü olarak görmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu durumda namazın iadesine gerek yoktur. Çünkü sehiv secdesini, namazdaki bir eksikliğin veya kusurun telafisi olarak nitelemektedir. Namazın bir parçası olarak değerlendirmemektedir. Bunu temellendirmek üzere sehiv secdesinin namazdan sonra yapılabildiğine dikkat çeker (Kâsâni, 1986:1/169; İbn Kudâme 1968:2/28; Abdulcebbar el-Ânî 2008:36). Benzer bir durum, sehiv secdesinin ne zamana kadar yapılacağı konusundaki tartışmalarda da görülmektedir (İbnü'l-Münzir, 2002: 2/76).

Fıkhi bir konu/sorun hakkında bağlayıcı bir delil bulunmadığında ve kıyas gibi yöntemlerle hükme ulaşma imkânı olmadığında akıl yürütme yoluna gidilir. Akıl yürütme ameliyesinde birtakım tasavvurlar, yorumlar ve mantıksal önermeler neticesinde sonuca ulaşılır. Bu da farklı yaklaşımların ortaya çıkması sonucunu doğurmaktadır.

Sonuç Yerine

Fıkıh tarihimizin önemli iki müçtehidinin birçok konuda ihtilaf ettikleri vâkidir (el-Kureşi, t.y.:1/482). İkisinin ihtilaf ettiği konulardan ve bunun sebeplerinden hareketle bir değerlendirmede bulunmak gerekirse şu hususların altı çizilebilir:

a) Ebû Hanîfe'ye nazaran İbn Şübrüme'nin kıyas yöntemini daha fazla kullandığı ve istihsan yöntemine çok fazla başvurmadığı görülmektedir. Nadiyen de olsa tersi durum da söz konusudur.

b) Borçlar hukuku alanında İbn Şübrüme'nin serbestlik taraftarı olduğu görülmektedir. Buna karşılık Ebû Hanîfe akitlerde vs. hürriyetin sınırını dar tutmaktadır. Bunu akitlerle birlikte ileri sürülen şartlar başta olmak üzere hu-

kuki işlemlerde tarafların ileri sürdüğü şartlarda ve muhayyerlik şartının müddeti konusundaki görüşlerinde açıkça görebiliyoruz. En azından teorik olarak bu böyledir.

c) Yargılama usulünde İbn Şübrüme çağdaşı Ebû Hanîfe'ye göre daha temkinlidir. Kuşkusuz ki bunda resmi olarak kadılık görevini yürütmesinin etkisi büyüktür. Buna bağlı olarak onun teorik fıkıhtan ziyade fikhın uygulanması konusunda mesai harcadığı anlaşılmaktadır. Bu cümleden olarak sosyal gerçekliğe önem verdiği ve fıkhi görüşlerinde bunu göz önünde bulundurduğu da görülmektedir.

d) Günümüzde İbn Şübrüme ve onun gibi kendilerine özgü içtihatları olduğu halde bugün müntesibi olmadığı için görüşlerinden istifade edilemeyen fıkıh alimlerinin farklı yaklaşımlarının ortaya çıkarılması önemlidir. Bu sayede ilk döneme ait farklı görüşlerin ilim dünyasına sunulmasıyla çağdaş araştırmalara yeni bir kaynak oluşturulabilir. Bunun günümüz çalışmalarına katkı sunacağı izahtan varestedir. Bu nedenle benzer çalışmaların çoğaltılması gerekir.

Netice itibariyle ikisinin yaşadığı dönemde ihtilaf ve eleştiri kültürü entelektüel bir ilmi faaliyet tarzı olarak görülmekteydi. Hiç kimse kendi görüşlerini mutlak hakikat olarak sunmaya çalışmamıştır. Müçtehitlerin savdukları görüşlerin hatalı olma ihtimalini ve muhalif görüşlerin doğru olma ihtimalini kabul etmeleri, bu dönemin en belirgin özelliği idi. Çünkü her müçtehit, şerî metinleri, rivayetleri vs. edindiği bilgi birikimi ve geliştirdiği usul doğrultusunda yorumlamış ve görüşünü ortaya koymuştur. Farklı görüşlerin de bu şekilde ortaya çıktığı bilinci hakimdi. Bu nedenle muhalif görüş en az benimsenen görüş kadar değerli ve saygı duyulmayı hak ediyordu.

Bu noktada her alanda olduğu gibi fıkhi ihtilafın da çeşitli faktörlere bağlı doğal bir olgu/gerçeklik olarak meydana geldiğinin altını çizmek gerekir. Dolayısıyla müçtehitlerin yaklaşımları doğruya olduğu kadar hataya da muhtemeldir. Ne var ki bu olasılığın görüş sahiplerinde olduğu gibi onları taklit eden ve benimseyenlerce de kabul edilmesi gerekir. Çünkü mezheplerin teşekkülünden sonra görüldüğü üzere eleştiri kültürünü tahrip eden olguların başında körü körüne taklit ve taassup gelmektedir. Nispeten günümüzde de devam eden bu olgunun eleştiri, ihtilaf ve tahammül kültürüne zarar verme-

mesi için çalışmamızda konu edindiğimiz iki müçtehit örneğinde olduğu gibi ilk dönemin ruhuna dönmek gerekir. Nitekim çalışmamızda konu edindiğimiz iki müçtehidin yaşadığı dönem ihtilaf kültürü sayesinde fıkıh tarihinin en canlı ve en verimli dönemi olmayı başarmıştır. Şu hâlde bugün verimli çalışmalara imza atmak isteniyorsa ihtilaflara karşı hoşgörülü ve tahammüllü olmak gerekir. Eleştiri kültürü hâkim kılınmadıkça terakki söz konusu değildir. Ancak bunun yapıcı olması ve hakikati arama gayesine matuf olması şarttır. Eleştirinin ve ihtilafın bilimsel manada ayrılıklara yol açması doğal olsa da bunun; tekfire, dışlamaya, ötekileştirmeye, hak ve hakikaten sapmış olmakla itham etmeye yol açmaması gerekir.

Kaynaklar

- Abdulcebbar el-’Ânî, Muhammed Rıza. 2008. *Fıkhü’l-imâm İbn Şübrüme el-Kûfi mukârenen bi fikh ğayrihi*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm. 1403. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiyye.
- Bağdâdî, Hatip. 2002. *Târihü Bağdâd*. Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslamî.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. 1405. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâr İhyâü’t-türâsî’l-Arabî.
- Ceyhan, Mehmet. 2003. “İslam Hukukunun Oluşum Dönemi Müçtehitlerinden İbn Şübrüme’nin Hayatı ve Fıkhî Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi.
- Ebû Abdillâh, Buhârî. 2002. *el-Câmiu’s-sahîh*. Dimeşk: Dâr İbn Kesîr.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. 2009. *Sünen*. Beyrut: Dâru’r-Risaleti’l-âlemiyye.
- Haddâd, Ebû Bekir. 2006. *el-Ceoheretü’n-neyyire*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî. 1992. *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebâr*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr.
- İbn Hacer, el-Askalânî. 1326. *Tehzîbü’t-tehzîb*. Hint: Matbat Dâiretü’l-Maarif.

- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed. 1968. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. 2002. *el-İşrâf âlâ mezâhibi'l-ulemâ*. Mekke: Mektebet Mekke es-Sekâfiyye.
- Kâsâni, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. 1986. *Beda'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. C. 5. 2. bs. Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye.
- Köse, Saffet. 2018. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- el-Kureşi, Abdülkadir. t.y. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Karataşi: Mîr Muhammed Kütüphanesi.
- Özen, Şükrü. 1999. "İbn Şübrüme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20:379-81.
- Özen, Şükrü. 2000. "İhtilaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21:565-68.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. 1985. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. 1993. *Neylü'l-evtâr*. Kahire: Dârü'l-Hadîs.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. 2012. *el-Asl*. Beyrut: Dâr İbn Hazm.
- Şimşek, Murat. 2019. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. 1995. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kahire.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. 1417. *Muhtasar İhtilâfi'l-ulemâ*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. 1947. *Ahbâru'l-Kudât*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 131-177

**Klasik Mantık Geleneğinde Kavramlar Arası Bağlıntılar
(İsferâyîni'ye Ait Risâle fî Nisebi'l-Erba'a Örneği)**

The Relationships between Concepts in the Classical Logic Tradition
(The Example of Risâla fî Nisab Al-Arbaa for Isfarâyîni)

Hacı KAYA

Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü
Dr., Necmettin Erbakan University,
Social and Humanities Sciences Faculty, The Department of Philosophy
Konya / TURKEY
hacikaya5@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2547-8380

DOI: 10.5281/zenodo.4026041

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atf / Citation: KAYA, H. (2020). Klasik Mantık Geleneğinde Kavramlar Arası Bağlıntılar (İsferâyîni'ye Ait Risâle fî Nisebi'l-Erba'a Örneği). *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 131-177.

İntihal: Bu makale, itenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: this article has been scanned by itenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kavramlar arası bağıntılar, kavramların kaplamı ve doğruluk değerleriyle ilişkili bağıntılarını oluşturmaktadır. Bir kavramın diğer kavramlarla kaplam ve doğruluk bağıntılarını ancak önerme bağlamları içerisinde açıklanabilir ve anlaşılabilir. Klasik mantık tarihinde kavramlar arası bağıntılarının özel bir başlık altında işlendiği süreç müteahhirûn mantık geleneği ile başlamaktadır. Bununla birlikte bu bağıntılarının, mütekaddimûn mantık geleneğinde kavram mantığına yer veren metinler içerisinde serpiştirilmiş şekilde işlendiğini de ifade etmek gerekir. Doğrudan müteahhirûn mantık geleneğine dolaylı olarak da mütekaddimûn mantık geleneğine dayanan, İsferâyîni'ye ait *Risâle fî nisebi'l-erba'a* adlı risale, kavramlar arası bağıntıya hasredilmiş küçük fakat özgün tarafı olan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Risale her ne kadar tartışmaya açık kimi değerlendirmeler ve kavram örnekleri barındırsa da onun özgünlüğü, klasik mantık geleneği özellikle de müteahhirûn mantık geleneği birikiminden çıkarımda bulunarak kavramlar arası bağıntılara ilişkin bir deneme çalışması olmasında yatmaktadır. Doğrusu klasik mantık biliminin kurucu isimlerinden sonra kaleme alınan eserler içerisinde kimi zaman özgün yaklaşımları içerisinde saklı bulunduran metinlerle de karşılaşmamız, bu metinlere ilişkin “öncesinin tekrarı metinler” şeklindeki genel değerlendirmeyi sorgulamaya açmaktadır. Zira ağırlıklı olarak mantık biliminin tarihi birbirine eklenerek günümüze kadar uzanan bir zincirin halkalarından oluşmaktadır. Bununla birlikte bu zincirin halkaları içerisinde kimi özgünlüklerin saklı durduğu görüşü, klasik mantık tarihi adına ileri sürülebilecek en isabetli görüş olmalıdır.

Anahtar kelimeler: Mantık Geleneği, Kavram, Bağıntı, Kaplam, Doğruluk

Abstract

The relationships between concepts constitute the relationships related to the coating and truth values of the concepts. Coverage and truth relations of a concept with other concepts can only be explained and understood within propositional contexts. The process in which the relations between concepts are marked under a special title in the history of classical logic begins with the next logic tradition. However, it should be stated that these relations are proc-

cessed in a scattered way in the texts that include conceptual logic in the previous logic tradition. Rising directly to the next logic tradition and indirectly to the previous logic tradition, the treatise that is called *Risāla fī nisab al-arbaa* for İsfarāyīnī appears as a small but original text devoted to the relation between concepts. Although the treatise contains some evaluations and examples of concepts that may be controversial, its originality lies in its being an experimental study on the relations between concepts by deducting from the logic tradition, especially the next logic tradition accumulation. As a matter of fact, the fact that we encounter texts that are hidden in their original approaches in the works written after the founding names of classical logic science, leads to questioning of the general evaluation as “repetitive texts” about such texts. Because mainly the history of logic science consists of the rings of a chain that joins each other and extends to the present day. However, the view that some originalities are hidden within the rings of this chain may be the most accurate view that can be put forward for the history of classical logic.

Keywords: Logic Tradition, Concept, Relation, Coating, Truth

Giriş

Araştırmamızın konusu, Ebû İshâk İsmâuddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyîni'ye (1468-1538) ait *Risâle fī nisebi'l-erba'a* adlı eserdir. Risale klasik mantıkta kavramlar arası bağlantılara (*niseb*)¹ hasredilmiş olup iki say-

¹ *Nisbet* esas itibarıyla önermeye özgüdür. Basit bir önerme, bir konu bir yüklem ve bunlar arasındaki ilişkiden oluşmaktadır. Müttekaddimûn mantık geleneğinde konu ve yüklem arasındaki ilişki için *nisbet* kavramının kullanıldığını ifade etmemiz gerekir (İbn Sînâ, 2006: 31). Müteahhirûn mantık geleneğinde ise hem önermedeki konu ve yüklem arasındaki ilişki hem de İsfarâyîni'de olduğu gibi kavramlar arası ilişkiler için *nisbet* kavramının kullanıldığı çok açıktır (Râzî, F., h. 1381: 31, 129). Hatta daha sonraki dönemlerde konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi ele alan müstakil risale isimlerinde doğrudan *nisbet* kavramının kullanıldığını görüyoruz. Bu anlamda bir önermede konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi ele alan, Hâdî'ye ait *Risâle fī nisbeti'l-hükmiyye beyne'l-mevzû' ve'l-mahmûl* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 4350/11) adlı eseri, Muhammed Emin b. Muhammed Üsküdârî'ye ait *Risâle fī nisbeti'l-hükmiyye ve eczâi'l-kaziyye* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 1592/2) adlı eseri, Şehrî Yusuf'a ait *Risâle fī eczâi'l-kaziyye ve m'anâ nisbetihâ* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 4352/19) adlı eseri zikredebiliriz. Yine kavramlar arası dört tür ilişkinin basit ve bileşik önermeler arasında da bulunduğunu sistematik olarak işleyen risale isimlerinde,

falık bir yazma nüshadan oluşmasına rağmen bize göre özgün bir metindir. Özgünlüğü, kavramların çelişikleri arasındaki bağıntıyı merkeze alarak kavramlar arası dört bağıntıyı işleminde saklıdır. Hiç şüphesiz bu özgünlük iddiamız, gerek mütekaddimûn (öncekilerin) gerekse müteahhirûn (sonrakilerin) mantık geleneğine uzanmamızı talep etmektedir. Ayrıca risale kısa bir metin olduğu için onu açıklama ve anlaşılır kılma adına klasik mantık geleneğine başvurmak zorunluluk arz etmektedir. Bu doğrultuda mantık geleneği içerisinde değerlendirildiğinde ve özellikle kavramlar arası bağıntılara ilişkin çelişiklik bağıntısı merkezli perspektifi dikkate alındığında risalenin özgünlüğü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim risalenin yazarı İsferâyîni'nin kendisi de özgün bir denemede bulunduğunu daha baştan ihsas ettiren şu ifadelere yer vermektedir:

Allah'ın rahmetine muhtaç ve onun nimetini anan kul İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyîni olarak diyoruz ki, bu (risale), karıştıranlar için çelişikler arasındaki bağıntılara dair anlaşılması kolay isabetli bir burhân ve yeni bir açıklamadır²...

kipli önermeler arasındaki ilişkileri işleyen risale isimlerinde *nisbet* kavramının kullanıldığını görüyoruz. Basit ve bileşik önermeler arasındaki ilişkilere hasredilmiş, Hasan b. Hüseyin b. Muhammed'e ait *Şerhu nisebi'l-kazâyâ el-mûcibe el-basîta ve'l-mürekkebe* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 1602/55) adlı eser, kipli önermeler arasındaki ilişkilere hasredilmiş ve Hüseyin b. Seyyid Muhammed Kayserî'ye ait *Risâle nisbâti'l-müveccehât* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, h. 1328/Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 1935/6) ve Ömer Efendi'ye ait *Risâle fi beyâni nisebi'l-erba'a (Nisebi'l-erba'a beyne'l-kazâyâ el-müveccehe)* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, 2541/14) adlı eserler örnek verilebilir. Türkçe mantık metinlerinde ise kavramlar arası dört tür ilişki "Kavramlar Arası İlişkiler" başlığı altında ele alınmıştır (Öner, 2009: 36-37; Taylan, 2008: 128-129; Emiroğlu, 2005: 68-70). Fakat biz, mantık tarihinde hem kavramlar arası ilişkiler hem bir önermede konu ve yüklem arasındaki ilişki ve hem de basit ve bileşik önermeler arasındaki ilişkiler için ortak bir kavram olarak *nisbet* kavramının kullanılması, kavramlar arası ilişkilerin de kaçınılmaz olarak önermelerin döndürülmesi tekniği ile bir önermede konu ve yüklem olan kavramlar arasındaki ilişkiyle açığa çıkarılması ve son olarak Türkçe mantık terminolojisinde önermedeki konu ve yüklem ilişkisinin teknik bir kavram olarak "bağıntı" sözcüğü ile ifade edilmesinden yola çıkarak *nisbet* kavramını ortak bir kullanımla "bağıntı" terimi ile karşılamayı uygun gördük.

² "Yeni bir açıklama" diye tercüme ettiğimiz ifade metinde "تبيين حديد" şeklinde geçmektedir. Araştırdığımız kadarıyla "حديد" diye Arapçada bir sözcük bulunmamaktadır. Yazarın anlayışa, hoşgörüyü davet etmesinden, eseri zeki insanlara bir hediye olarak takdim

Bu (risaleyi) insafın kendisine en sevimli geldiği anlayışlı kişilere, taassup ve hoşgörüsüzlükten şiddetle kaçınan zeki insanlara hediye ettim (İsferâyînî, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b).

Biyografisinden de takip ettiğimiz üzere risalenin yazarı araştırmacı kişiliği ve yazdığı eserlerde özgün denemelerde bulunmasıyla bilinmektedir. 15. Yüzyılın sonları ve 16. yüzyılın yarısında yaşamış Ebû İshâk İsâmuddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî, Arap dili, kelâm ve mantık alanında *şerh* ve *hâşiye* türü eserler kaleme almış, yine dil, mantık ve kelâm alanında verdiği derslerle doğduğu şehir İsferâyîn’de, Horasan ve Mâverâûnehir’de tanınmış bir İslâm bilginidir. Onun Semerkant’ta vefat ettiği aktarılmakla birlikte Anadolu’ya göç edip vefatına kadar burada yaşadığı da ileri sürülmektedir. İslâm müfessirlerinden Kadı Beyzâvî’nin (1189-1286) tefsirinin Âmme cüzü üzerine kaleme aldığı *hâşiyesini*,³ Kanûnî Sultan Süleyman’a ithaf etmiş olması bu görüşü destekleyen tarihsel bir veri olarak yorumlanmaktadır. Araştırmacı bir ruha sahip olmak, farklı görüşleri değerlendirmek ve eleştirel perspektifle bu görüşlere eğilmek gibi entelektüel özellikleriyle tanındığı ifade edilmektedir. Nitekim onun medrese eğitim geleneğinde ders kitabı olarak okutulan birçok esere *şerh* ve *hâşiye* türünden metinler kaleme alması, onun temel kaynaklar üzerine araştırmacı kişiliğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir (Durmuş, 2000: 20/516).

Arap dili, belegat, kelâm, edebiyat sahasıyla ilgili bir çok metin kaleme alan yazarın mantık bilimi ilgili eserleri şunlardır: 1. *Hâşiyetü’l-‘isâm ‘alâ şerhi’l-Kutb ‘ale’ş-şemsiyye fi’l-mantık*. Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin risalesi üzerine Kutbuddîn Râzî’nin kaleme aldığı *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantıkıyye fi şerhi’ş-şemsiyye* adlı *şerhi* üzerine *hâşiye* türünden bir eserdir. 2. *Şerhu tehzîbi’l-mantık ve’l-‘kelâm*. Teftezânî’nin meşhûr *Tehzîbü’l-mantık ve’l-‘kelâm* adlı eseri üzerine *şerh* türünden bir eserdir. 3. *Şerhu’l-âdâbi’l-Adûdiyye*. 4. *Şerhu’l-muhassal*. Fahrüddîn Râzî’nin *el-Muhassal* adlı eserinin *şerhidir*. 5. *Şerhu’l-gurre fi’l-mantık/Şerhu’r-risâleti’l-kübrâ fi’l-mantık*. Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin *Risâletü’l-kübrâ fi’l-mantık* adlı eseri üzerine bir *şerhtir*. 6. *Risâle fi tahkîki mahsûrâti’l-*

etmesinden de yola çıkarak “حنيد” ifadesini, bir imla hatası olduğunu düşünerek “yeni” anlamına gelen “جديد” şeklinde yorumladık.

³ *Hâşiye ‘alâ tefsîri sûreti Nebe*, İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 74/1.

erba'a fî'l-mantık. 7. *Risâle fî beyâni'n-niseb beyne'l-kazâyâ fî'l-mantık*. 8. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-hüseyniyye fî âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara* (Durmuş, 2000: 20/516-517; Rescher, 2018: 405). Araştırmaya konu edindiğimiz, kavramlar arası bağıntılar hakkındaki *Risâle fî nisebi'l-erba'a* adlı eseri de bunlara ilave etmemiz gerekir. Eserin İsferâyînî'ye ait olduğuna dair herhangi bir kuşku yoktur. Nitekim risalenin ilk sayfasında yazarın kendi adını anmasından bunu açıkça tespit edebiliyoruz (İsferâyînî, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b). "İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1863/3"de *Risâle fî nisebi'l-erba'a* adıyla kayıtlı risale bir varaktan (40b-41a) müteşekkil iki sayfalık kısa bir eserdir. Görebildiğimiz kadarıyla eserin tek bir yazma nüshası bulunmaktadır. Eser hakkında şimdiye kadar herhangi bir sistematik çalışma yapılmamıştır.

Çalışmamızda *Risâle fî nisebi'l-erba'a* adlı risaleyi klasik mantık geleneği içerisinde ele alırken bir taraftan risalenin içeriğini teşkil eden kavramlar arası dört bağıntıyı bir taraftan da bu bağıntıların yargı bağlamlarını otaya koymaya çalıştık. Ancak çalışmamız sırasında, konumuzla doğrudan ilişkili olmakla birlikte, eşitlik bağıntısını açığa çıkaran tümel olumlu önermenin yine tümel olumluya döndürülmesi kuralının mantık metinlerinde, düz döndürme kuralları içerisinde yer almadığına şahit olduk ve bunu gündeme getirdiğimiz sorularla tartışmaya açtık.

Araştırmamız, *Risâle fî nisebi'l-erba'a*'daki kavramlar arası bağıntıya ilişkin özgün yaklaşımı ortaya çıkarma ve eseri klasik mantık geleneği içerisinde yorumlayarak mantık bilimi araştırmalarına kazandırma amacı taşımaktadır. Doğrusu klasik mantık biliminin temel kaynaklarından sonra kaleme alınan *risâle*, *şerh*, *hâşiye* türünden eserler içerisinde kimi zaman tekrar, açımlayıcı nitelikte metinlerle karşılaşmak mümkün olmakla birlikte özgün yaklaşımları, farklı denemeleri içinde saklı bulunduran metinlerle de karşılaşmamız, bu türden metinlere ilişkin "öncesinin tekrarı metinler" şeklindeki genel değerlendirmeyi sorgulamaya açmaktadır. Ortaya koyduğumuz araştırma ve müteahhirün mantık geleneğine dair yapılacak sistematik araştırmaların, bu genel değerlendirmenin aslında bir ezber olduğu yönündeki itirazı haklı çıkaracağı kanaatindeyiz. Zira genel ve niceliği belirsiz hükümlerin apaçıklığı ancak niceliği ve kipi açığa çıkarıldığında ortaya konulabilir. Bunun da hükümlerin konusu ve yüklemi hakkında hem mantıksal hem de olgusal araştırmayı ve

sorgulamayı zorunlu kıldığı açıktır. Mantık biliminin tarihi şüphesiz birbirine eklenerek uzanan bir zincirin halkalarından oluşmaktadır. Ancak bu zincirin halkaları içerisinde kimi özgünlüklerin saklı durduğu görüşü, klasik mantık tarihi adına ileri sürülebilecek en isabetli görüş olsa gerektir.

1. Kaplam ve Doğruluk Bakımından Kavramlar Arası Bağıntılar

İsferâyînî kavramlar arası bağıntıyı, kavramların çelişikleri arasındaki bağıntı (*nisbe beyne'n-nekâyız*) üzerinden analiz etmektedir. Yazar öncelikle çelişğin tanımından yola çıkmaktadır: “Bir şeyin çelişği, kendisiyle o şey arasını ‘-olmayan (*lâ*)’ edatı veya bu manadaki bir edatın ayırdığı şeydir” (İsferâyînî, Fezullah Efendi, 1863/3, 40b). Ardından bu tanıma göre çelişiklik bağıntısına sahip kavramlar için “İnsan” ve “insan-olmayan” örneğini vermektedir. Yazar çelişiklik bağıntısını şöyle ortaya koymaktadır: “Kavramlardan biri, diğerinin dışında kalanların tamamını kapsar ve onun dışında kalmayan hiçbir şeye doğrulanamaz” (İsferâyînî, Fezullah Efendi, 1863/3, 40b). İsferâyînî çelişğin tanımı ve çelişen iki kavram arasındaki temel bağıntıyı vazettikten sonra kavramlar arası dört tür bağıntıyı işlemeye çalışmaktadır. Bunlar eşitlik (*tesâvî*), tümel ayrıklık (*tebâyünü küllî*), eksik girişimlilik (*umûm ve husûs min vech*) ve tam girişimlilik (*umûm ve husûs mutlak*) bağıntılarından oluşmaktadır (İsferâyînî, Fezullah Efendi, 1863/3, 40b, 41a). Bu bağıntılar kavramların kaplamı ve doğruluklarıyla ilişkilidir (Emiroğlu, 2005: 68).

Aristoteles’te (MÖ. 384-322) ve mütekaddîmûn mantık geleneğinde kaplam ve doğruluk bakımından kavramlar arası bağıntıların müstakil bir başlık altında ve sistematik bir bütünlük içerisinde işlendiğine rastlamıyoruz. Görebildiğimiz kadarıyla mantık bilminde, en erken tarihte bu konuyu sistematik bir bütünlük içerisinde ele alan kişi, müteahhirûn mantık geleneğinin kurucu ismi Fahrüddîn Râzî (1149-1210) olmuştur. Râzî, *Mantiku’l-mulahhas*’ta “en-Nisebu’l-erba’a (dört bağıntı)” başlığı altında bu bağıntıları kısaca şöyle ortaya koymaktadır: “Her akledilirin birbirleriyle olan bağıntısında ya biri diğerinden mutlak olarak genel veya mutlak olarak özel ya biri diğerinden bir yönden genel veya bir yönden özel ya da ne genel ne de özel olur” (Râzî, F., h. 1381: 31). Râzî’nin bu kısa açıklaması dört bağıntıyı da içermektedir. Bir kavramın diğerinden mutlak olarak genel veya özel oluşu tam girişimlilik, bir yönden genel veya özel oluşu eksik girişimlilik, aralarında genellik ve özellik

ilişkisinin bulunmaması ise ya eşitlik ya da tümel ayrıklık bağıntısına karşılık gelmektedir. Yine müteahhirûn mantık geleneğinin bir diğer önemli ismi Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtîbî (1204-1294?), İsferâyîni'nin doğrudan kaynaklarından birini teşkil eden *er-Risâletü'ş-şemsîyye'*de kavramlar arası dört bağıntıyı daha açık bir şekilde sıralamaktadır: Eşitlik bağıntısı (*mütêsâviyân*), tam girişimlilik bağıntısı (*umûm ve husûs mutlak*), eksik girişimlilik bağıntısı (*umûm ve husûs min vech*) ve ayrıklık bağıntısı (*mütebâyinân*) (Kâtîbî, 1998: 208-209). Kâtîbî'nin *Şemsîyye'*sinin şerhi olan *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkîyye'*nin sahibi Kutbuddîn Râzî ise (1293?-1365) *Şemsîyye'*den aktardığımız kısmın şerhinde dört bağıntıyı şöyle ortaya koymaktadır: “İki tümel arasındaki bağıntı dört bağıntıda içkindir: Eşitlik, tam girişimlilik, eksik girişimlilik ve ayrıklık” (Râzî, K., h. 1426: 171). Aynı bağıntılar *Levâmi'u'l-esrâr'*nda da zikredilmektedir (Râzî, K., h. 1303: 49). Müteahhirûn mantık geleneğine mensup bir diğer isim Sa'duddîn Teftezânî (1322?-1390?), bu gelenek açısından son derece önemli bir metin olan *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm'*da kavramlar arası dört bağıntıyı kısaca şöyle vermektedir: “Tümel eğer farklı olurlarsa ayrık, olmazlar da her iki taraf bakımından da birlikte doğrulanırlarsa eşit, eğer bir taraf bakımından doğrulanırlarsa tam girişimli değilse eksik girişimli olurlar” (Teftezânî, 1912: 5). Müteahhirûn mantık geleneğinin önemli referans metinlerinden biri olan *er-Risâletü'l-kübrâ'*da Seyyid Şerîf el-Cürcânî (1340-1413), doğrudan kavramlar arası dört bağıntıya değinmemekle birlikte (Cürcânî, 2017: 96-117) Kutbuddîn Râzî'nin *Tahrîr'*ine yazdığı *Hâşîye'*sinde bu bağıntılarını etraflıca işlemektedir (Cürcânî, 1426: 171-186).

Bu tespitler ışığında İsferâyîni'nin, dört bağıntıyı müstakil olarak işleyen ve bizim araştırmaya konu edindiğimiz *Risâle fî nisebi'l-erba'a* adlı eserini, doğrudan müteahhirûn mantık geleneğine bağlı olarak kaleme aldığını daha baştan ifade etmemiz gerekir. Fakat bu, mütekaddimûn mantık geleneğinde kavram bağıntılarını üzerinde hiç durulmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim her ne kadar kavramlar arası dört bağıntı müstakil bir başlık altında ve sistematik bütünlük içerisinde ele alınmasa da özellikle *Mantığa Giriş (İsâgûcî, el-Medhal)*, *Kategoriler* ve *Önerme* eserlerinde kavramların söylenme tarzlarının, beş tümel arasındaki ilişkilerin ve önermelerin döndürülmesinin analizinde bu bağıntılarının içkin olarak yer edindiğini rahatlıkla görebiliyoruz.

1.1.Eşitlik (tesâvî) bağıntısı

İsferâyîni eşitlik bağıntısını “Kavramlardan birinin dışında kalan diğeri- nin de dışında kalır ve bunlardan birinin çelişğinin kapsadığı şeyi, diğeri- nin çelişğisi de kapsar” şeklinde tarif etmektedir (İsferâyîni, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b; a.mlf., Akşehir, 9327, 28a). Yazar metin içerisinde eşitlik bağıntısı için kavram örnekleri vermemekle birlikte risalenin kenar notunda “Zeyd ve Amr” kavram çiftleri örnek olarak zikredilmektedir (İsferâyîni, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b). Ancak bu kavramlar tekil kavramlar olmanın yanı sıra eşitlik bağıntısının tanımını taşımamaktadırlar. Kutbuddîn Râzî’nin de açıkça belirttiği gibi kavramlar arası dört bağıntı, anlamları (*mefhûm*) dikkate alınmaksızın iki tümel kavram arasında geçerlidir. Anlamları dikkate alındığında iki kavram ya tümel ya tekil ya da biri tümel biri tekil olabilir. Dört bağıntı iki tekil kavram, biri tümel biri tekil kavramlar arasında gerçekleşemez. İki kavram da tekil olduğunda bunlar arasında sadece ayrıklık bağıntısı; kavramlardan biri tümel diğeri tekil olduğunda, eğer tekil, tümele aitse bunlar arasında sadece tam girişimlilik bağıntısı; eğer tümele ait değilse sadece ayrıklık bağıntısı bulunur (Râzî, K., h. 1426: 174-175). Cürcânî’nin yorumunu okuduğumuzda tekil iki kavram, biri tümel diğeri tekil iki kavram arasında dört bağıntının gerçekleşemeyeceğini söylerken Râzî’nin bununla “Mutlak olarak gerçekleşmez” demek istediğini anlıyoruz. Yani bu kavramlar arasında ilkesel olarak dört bağıntının tamamı gerçekleşemez. Cürcânî’nin de ifade ettiği üzere iki tekil arasında sadece dört bağıntıdan biri (ayrıklık), biri tümel diğeri tekil arasında ise sadece ikisi (tam girişimlilik, ayrıklık) gerçekleşebilmektedir (Cürcânî, h. 1426: 174). Oysa biz tümel kavramlar söz konusu olduğunda “Dört bağıntı iki tümel arasında gerçekleşir” diyebilmekteyiz. Bu bağlamda “Zeyd” ve “Amr” kavramları birer tekil kavramdır ve bunlar arasında olsa olsa sadece ayrıklık bağıntısı olabilir.

İsferâyîni, Teftezânî’nin *Tehzîb*’ine yazdığı şerh *Şerhu tehzîbi’l-mantık ve’l- kelâm*’da şöyle demektedir: “(Dört bağıntının tümel kavramlara) özgü kılınmasının yönünün şu olduğu ifade edilmiştir: Dört bağıntı ancak iki tümel arasında gerçekleşir. Çünkü tümel ve gerçek tekil arasında sadece tümel ayrıklık ve tam girişimlilik vardır. İki tekil arasında da sadece tümel ayrıklık vardır” (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 26b). İsferâyîni isim zikretmemekle birlikte onun buradaki referansının Kutbuddîn Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Tahrîr* üzerine kaleme aldığı *Hâşiye*’sinde, yukarıda zikredilen Kutbuddîn

Râzî'nin görüşünü doğrudan aktarmaktadır (İsferâyîni, Rodos, 719, 126a).⁴ İsferâyîni, *Şerhu tehzîb*'inden aktardığımız alıntının devamında yazarın, zat itibariyle farklı olmayan fakat itibar bakımından farklı olan ve aynı şahsa işaret eden iki itibari tekil kavram arasında da eşitlik bağıntısının bulunduğunu ileri sürerek bu görüşe itiraz ettiğini aktarmaktadır. Örneğin, aynı şahsa işaret eden "bu gülen" ve "bu yazan" kavramları itibari tekil kavramlardır ve bunlar arasında eşitlik bağıntısı vardır. Çünkü tekil kavramlar dört bağıntıda itibar bakımından sayıca birden fazla olmamaktadır. Eğer itibar bakımından sayıca birden fazla oldukları kabul edilirse bu, itibar bakımından birbirinden farklı olan birden çok şeye doğrulanacağı için her tekilin tümel kavram olmasını gerektirir (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 26b). Doğrusu İsferâyîni'nin işaretiyle *Tehzîb*'e müracaat ettiğimizde Teftezânî'nin böyle bir itirazıyla karşılaşmadık. Teftezânî dört bağıntıyı işlediği yerde "Eğer iki tümel her iki taraf bakımından da birlikte doğrulanırlarsa eşit olurlar" şeklinde sadece iki tümel arasındaki eşitlik bağıntısına yer vermektedir (Teftezânî, 1912: 5). İsferâyîni'nin *Hâşiyeye*'sine göz attığımızda onun aktardığı itirazın sahibi yazarın (*musannif*), "es-Seyyid" diye andığı Cürçânî olduğunu görüyoruz (İsferâyîni, Rodos, 719, 126b). Cürçânî'nin *Tahrîr* üzerine kaleme aldığı kendi *Hâşiyeye*'sine baktığımızda da "itiraz" diye aktarılan görüşün ona ait olduğunu teyit ediyoruz (Cürçânî, h. 1426: 174, 175). Ancak Cürçânî'nin burada Kutbuddîn Râzî'ye itiraz etme amacı değil, onun "İki tekil arasında ancak tümel ayrıklık bulunabileceği" (Râzî, K., h. 1426: 174) yönündeki görüşüne açıklama getirme amacı taşıdığı göze çarpmaktadır. Yoksa daha önce de aktardığımız gibi Cürçânî de iki gerçek tekil arasında eşitlik bağıntısının bulunmadığı ve bunlar arasında ancak ayrıklık bağıntısı bulunabileceğinde Kutbuddîn Râzî ile hemfikirdir.

⁴ "Rodos Hafız Ahmet Ağa Kütüphanesi, Rodos, 719" kayıtlı eser, kapak sırtında *Hâşiyetü't-tasavvurât li-İsâmuddîn* diye isimlendirilmiştir. İç sayfada ise *Kitâbu İsâm et-Tasavvurât, Hâşiyetü'l-Allâme el-Fahhâme 'alâ şerhi's-Seyyid 'ale'l-Kutb* diye anılmaktadır. İç sayfadaki bu isimden eserin, Seyyid Şerif Cürçânî'nin, Kutbuddîn Râzî'nin *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkîyye* adlı, *Şemsiyye* şerhinin hâşiyesi üzerine İsferâyîni'nin kaleme aldığı hâşiyesi anlaşılmaktadır. Fakat hem içerik itibariyle incelendiğinde hem de diğer bir nüshayla (İsferâyîni, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Kutb li's-Şemsiyye*. Konya: Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 311, v. 71-251) karşılaştırıldığında eserin, gerçekte İsâmuddîn'in, Kutbuddîn Râzî'nin *Tahrîr* üzerine kaleme aldığı hâşiyesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda bu nüshayı esas almamızın nedeni daha okunaklı olmasıdır.

İsferâyîni, "itiraz" olarak aktardığı Cürcânî'nin görüşüne katılmakla birlikte gerekçesinin tartışmalı olduğu kanaatindedir. Ona göre tekil kavramlar dört bağtımda itibar bakımından sayıca fazlalaşmaktadır ve bu da tekil kavramın tümel olmasını gerektirmez. Çünkü tümel kavramda esas olan onun, varlıkta bitişik olan birden çok şeye doğrulanmasıdır (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 26b). Cürcânî'nin *Hâşiye*'sinde kendi görüşünü desteklemek için verdiği örneği, İsferâyîni'nin görüşü bağlamında yeniden yorumlayarak şöyle diyebiliriz: "bu gülen" ve "bu yazan" kavramları, tek bir şahsa başka bir ifadeyle gerçek bir tekile işaret etseler de, gerçek tekilin gülen olması ve yazan olması itibariyle sayıca birden fazla tekil kavramdırlar. Buna bağlı olarak her ne kadar işaret ettikleri gerçek tekil zat itibariyle bir kişi olsa, fakat gülen ve yazan olması itibariyle iki kişi olsa ve bu itibarla kavramlardan her biri birden çok şeye söylenmiş olsa da bu, onların tümel kavram olduğu anlamına gelmez. İtibari tekil kavram olarak "bu gülen", yine itibari tekil kavram olarak "bu yazan"ın da işaret ettiği örneğin, İbn Sînâ'ya işaret etse ve İbn Sînâ hem gülen hem de yazan olması itibariyle birden fazla olduğu için gülen İbn Sînâ ve yazan İbn Sînâ'ya doğrulansa da bu, onun tümel kavram olmasını gerektirmez. Çünkü tümel kavramda esas olan onun, itibari birden çok şahsa değil varlıkta mahiyet birliği olan birden çok şahsa doğrulanmasıdır (Cürcânî, h. 1426: 174). Aradaki görüş farklılığını bir tarafa bırakarak söylersek, sonuç itibariyle Cürcânî'de olduğu gibi İsferâyîni'ye göre de zat itibariyle değil de zatın itibarına göre farklı iki tekil kavram arasında eşitlik bağıntısının olduğunu saptamamız gerekir. O halde, İsferâyîni'nin hem Cürcânî'yi dayanak alarak ileri sürdüğü görüşü hem de *Şerhu tehzîb*'te eşitlik bağıntısı için "insan" ve "düşünen" kavramlarını örnek verdiğini (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 27a) esas aldığımızda *Risâle*'nin kenar notundaki itibari değil gerçekte tekil olan "Zeyd" ve "Amr" kavram örneklerinin ona ait olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yanı sıra İsferâyîni'nin çelişik merkezli eşitlik tanımını dikkate alırsak "Zeyd" in çelişigi "Zeyd-olmayan" in kapsadıklarını, "Amr" in çelişigi "Amr-olmayan" in da kapsamaması gerekmektedir. Nitekim "Zeyd-olmayan" lardan birinin "Amr" olması olasıdır.

İsferâyîni'nin yukarıda zikredilen *Şerhu tehzîb*'inde verdiği kavram örneklerini, *Risâle*'sindeki eşitlik bağıntısı açıklaması doğrultusunda şöyle çözümlenebiliriz: "insan" ın dışında kalanlar "düşünen" in de dışında kalmakta,

“insan”ın çelişigi olan “insan-olmayan”ın kapsadıklarını, “düşünen”in çelişigi olan “düşünen-olmayan” da kapsamakta, dolayısıyla “insan-olmayan”ın “düşünen” olabilme, “düşünen”lerden biri olabilme; “düşünen-olmayan”ın da “insan” olabilme, “insan”lardan biri olabilme ihtimali bulunmamaktadır. Bu, eşitlik bağıntısına sahip iki kavram arasında kaplam eşitliğini göstermektedir. Kaplamsal eşitlik ise bu kavramların aynı zamanda birbirlerine eşitlikle doğrulanan kavramlar olmalarını gerekli kılmaktadır. İki kavramın eşitlikle birbirine doğrulanmasını açığa çıkarmanın yolu da niceliksel önermelerin düz döndürülmesine başvurmaktan geçmektedir. Konusu ve yüklemi eşit olan bir tümel olumlu önermenin düz döndürmesi yine tümel olumlu olmaktadır: “Her insan düşünenidir” ve “Her düşünen insandır” (Öner, 2009: 38).

Kâtibî iki eşit kavramın (*mütesâviyân*) bağıntısını “Her biri diğerinin doğrulandıklarının tümüne doğrulanır” şeklinde ortaya koyduktan sonra “insan” ve “düşünen” kavram çiftlerini örnek göstermektedir (Kâtibî, 1998: 208). İsferâyîni’de olduğu gibi Kâtibî eşitlik bağıntısına sahip iki kavramın çelişiklerinin de eşit olduğunu, dolayısıyla eşitlik bağıntısına sahip olduğunu ilave etmektedir. Kâtibî dikkat çekici bir yorumla ve olanaksız ergi açıklamasıyla kavramların çelişiklerinin de eşit olduğunu şöyle gerekçelendirmektedir: “İki eşit kavramın çelişikleri de eşittir. Değilse biri, diğerinin yanlışlandığı şeye doğrulanır ve bu durumda iki eşit kavramdan biri diğerinin yanlışlandığı şeye doğrulanır ki bu imkânsızdır” (Kâtibî, 1998: 209). Kutbuddîn Râzî’nin eşitlik bağıntısına sahip kavramlar hakkındaki izahı ve verdiği örnekler, Kâtibî’nin izahı ve örnekleriyle aynıdır (Râzî, K., h. 1426: 172; a.mlf., h. 1303: 49). Cürcânî’nin *Hâşiyé*’sinde, Kutbuddîn Râzî’nin *Tahrîr*’de yaptığı eşitlik bağıntısı tanımını esas alarak bu bağıntıya ilişkin getirdiği yorum dikkat çekicidir. Cürcânî, eşit kavramların her birinin birlikte doğrulanabilmeleri yani her birinin diğerinin fertlerinin tümüne doğrulanabilmelerinin, onların, örneğin tek bir fert hakkında birlikte doğrulanabildikleri anlamına gelmediğini belirtir. Örneğin “uyuyan” ve “uyanık” eşit kavramlardır, fakat bu kavramların birlikte bir ferde aynı anda doğrulanmaları imkânsızdır. Dolayısıyla bu iki kavram arasında eşitliğin var olduğu ifade edildiğinde aslında “genel olarak uyuyan” ile “genel olarak uyanık” kavramları arasında eşitliğin var olduğu ifade edilmek istenmektedir. Buna bağlı olarak uyuduğu sırada “uyuyan”a “genel olarak uyanık” doğrulanırken “uyuduğu sırada uyanık” doğrulana-

maz. Aynı şekilde uyanık olduğu sırada “uyanık”a, “genel olarak uyuyan” doğrulanabilmektedir. Cürcânî bu analizden hareketle eşit iki kavramdan her birinin diğerinin fertlerinin tümüne doğrulanmasının, diğerinin o fertlerin tümüne doğrulandığı zamanda doğrulanması anlamına geldiğinin özellikle altını çizmektedir (Cürcânî, h. 1426: 172). İsferyâinî *Şerhu tehzîb'* te bunun aksine iki eşit kavramın birlikte doğrulanmalardan kastın, ister zamanları bir olsun ister bir olmasın bilfiil doğrulanmaları olduğunu ifade etmekte, aynı kavramları; “uyuyan” ve “uyanık” kavramlarını örnek göstermektedir (İsferyâinî, Akşehir, 9327, 27a). Bize göre Cürcânî'nin tartışmaya mahal bırakmayacak düzeyde getirdiği çözümleme dikkate alınrsa İsferyâinî'nin görüşünün isabetli olmadığı ortadadır.

Kutbuddîn Râzî, Kâtibî'nin eşit kavramların çelişiklerinin de eşit olduğuna dair kullandığı olanaksıza ergi açıklamayı doğrudan önermelere başvurarak olanaksıza ergi kıyasla⁵ şerh etmektedir. Râzî, iki eşit kavramın çelişiklerinin de eşit olmasının, tıpkı iki eşit kavramda olduğu gibi bu çelişiklerden birinin doğrulandığı her şeye diğerinin de doğrulanması anlamına geldiğini belirtmekte ve bunu gerekçelendiren olanaksıza ergi kıyası şöyle ileri sürmektedir:

İki eşit kavramın çelişikleri de eşittir. Yani iki eşit kavramın çelişiklerinden her biri diğerinin çelişiğinin doğrulandığı her şeye doğrulanabilir (iki eşit kavramdan birinin çelişiği diğerinin çelişiğinin doğrulandığı her şeye doğrulanabilir). Değilse o iki çelişikten biri diğerinin çelişiğinin doğrulandıklarının bir kısmına yanlıştır. Fakat çelişiklerden birinin kendisi, yanlıştır şeye doğrulanabilir olmaktadır- değilse iki çelişik de yanlıştır- buna bağlı olarak iki eşit kavramdan birinin kendisi, diğerinin çelişiğinin doğrulandıklarının bir kısmına doğrulanır ve bu, iki eşit kavramdan sadece birinin doğru olmasını gerektirir ki bu olanaksızdır (muhâl); örneğin “Her

⁵ Aristoteles'in olanaksız sonuca götüren kıyas için kullandığı terim "διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμὸς" terimidir. Bu terim, *Birinci Analitikler'*in, Yunancasıyla karşılıklı olarak basılan Türkçe tercümesinde “olanaksıza ergi ile tasım” terimi ile karşılanmıştır (Aristoteles, 1998: 184, 185). *Birinci Analitikler'*in ilk Arapça tercümesinde “القياس الذي يكون بالخلف” (Aristoteles, 1999: 364) ve İbn Rüşd şerhinde ise “القياس السائق الى المحال” diye karşılanmıştır (İbn Rüşd, 1992: 4/311). Yunanca ἀδυνάτου sözcüğü “imkânsız, olanaksız, mümkün olmayan” anlamlarına gelmektedir (Çelgin, 2011: 22). Dolayısıyla bu sözcüğün, en doğru tercümeyle Arapçada karşılığı İbn Rüşd'de olduğu gibi “المحال”, Türkçede ise “olanaksız” sözcüğüdür. Buna dayalı olarak “olmayana ergi kıyas” yerine “olanaksıza ergi kıyas” terimini kullanmayı tercih ettik.

insan-olmayan düşünen-olmayandır” ve “Her düşünen-olmayan insan-olmayandır” önermelerinin doğrulanması gerektiği gibi. Değilse “Bazı insan-olmayan düşünen-olmayan değildir” olacaktır ki bu durumda “Bazı insan-olmayan düşünen-olmayandır” ve “Bazı düşünen insan-olmayandır” olur. Bu ise olanaksızdır (muhâl) (Râzî, K., h. 1426: 176).

Kutbuddîn Râzî'nin olanaksıza ergi kıyasını şöyle açıklayabiliriz: Aralarında eşitlik bağıntısı bulunan iki kavramın çelişikleri de eşit olmalıdır. Örneğin “insan” ve “düşünen” kavramlarının çelişikleri olan “insan-olmayan” ve “düşünen-olmayan” kavramları arasında da eşitlik bağıntısı olmalıdır: “Her insan-olmayan düşünen-olmayandır” ve “Her düşünen-olmayan insan-olmayandır.” Çünkü böyle olmadığı ileri sürülürse çelişik kavramlardan biri, diğer çelişik kavramın doğrulandığı şeyin bir kısmına yanlışlanabilir olur: “Bazı insan-olmayan düşünen-olmayan değildir.” Eğer bazı insan-olmayan, düşünen-olmayan değilse bu durumda “insan-olmayan”ın bir kısmına yanlışlanan aynı çelişik kavram yani “düşünen-olmayan”, onun bir kısmına doğrulanabilir olacak, iki eşit kavramın çelişigi değil de doğrudan kendisi de diğerinin çelişiginin doğrulandığının bir kısmına doğrulanabilir olacaktır: “Bazı insan-olmayan düşünen-olmayandır” ve “Bazı insan-olmayan düşünenendir.”⁶ Bazı insan-olmayanın düşünen-olmayan ve bazı insan-olmayanın da düşünen olduğu olanaksız (*muhâl*) ise o halde başta ifade edilen iki eşit kavramın çelişiklerinin de zorunlu olarak eşit olması gerekir.

Görüldüğü üzere Kutbuddîn Râzî, gerek iki eşit kavram gerekse bu kavramların çelişikleri arasındaki bağıntıyı birbirine döndürülebilene iki tümel önermeyle açığa çıkarmış olmaktadır: “Her insan düşünenendir” ve “Her düşü-

⁶ Olanaksıza ergi kıyasın sonucundaki “Bazı insan-olmayan düşünenendir” önermesi, yukarıda Kutbuddîn Râzî'den yaptığımız alıntıda “Bazı düşünen insan-olmayandır” şeklinde geçmektedir ki bu onun, aynı alıntıda geçen “Buna bağlı olarak iki eşit kavramdan birinin kendisi, diğerinin çelişiginin doğrulandıklarının bir kısmına doğrulanır” açıklamasına uygun düşmemekle birlikte önermeyi döndürüp “Bazı insan-olmayan düşünenendir” diyebilmekteyiz. O nedenle Râzî'nin kıyasta kullandığı açıklamaya uygun olarak önermenin döndürmesini aldık. Ancak önermenin döndürmesi Râzî'nin açıklamasına uygun düşse de Cürcânî, bununla ilgili olarak *Tahrîr*'in *Hâşiyе*'sinde şöyle demektedir: “‘Bazı insan-olmayan düşünen olmayan değildir’ önermesinin doğruluğu ‘Bazı insan-olmayan düşünenendir’ önermesinin doğruluğunu gerektirmez. Çünkü yüklemi belirsiz olumsuz önerme, yüklemi belirli olumlu önermeden daha geneldir” (Cürcânî, h. 1426: 176).

nen insandır”, “Her insan-olmayan düşünen-olmayandır” ve “Her düşünen-olmayan insan-olmayandır.” Kurbuddîn Râzî kavramlar arası bağıntıları açığa çıkaran düz döndürülen önermeleri, bu bağıntıların “*kaynakları (merci’ ilâ...)*” diye nitelendirmektedir. Bağıntı (*nisbet*) esas itibariyle önermeye özgü olduğu için kavramlar arası bağıntı da en nihayetinde önermelerle açığa çıkarılabilir. Bu anlamda “Eşitlik bağıntısının kaynağı da iki tümel olumlu önerme” olmaktadır (Râzî, K., h. 1426: 173). Teftezânî eşitlik bağıntısını kısaca “Her iki taraf bakımından birlikte doğrulanırlarsa tümel kavramlar eşit olur” şeklinde ortaya koymakta ve bu bağıntıya sahip kavramların çelişiklerinin de eşitlik bağıntısına sahip olduğunu belirtmektedir (Teftezânî, 1912: 5).

Cürcânî iki eşit kavramın çelişikleriyle ilgili getirilen bir itiraz üzerinden gerek bu kavramların çelişikleri arasındaki bağıntı, gerekse dört bağıntının tamamı için son derece önemli gördüğümüz ilkesel bir kuralı hatırlatmaktadır. İtiraz özetle şöyledir: “şey-olmayan” ve “genel imkânla mümkün olmayan” kavramları ne zihin dışında ne de zihinde asla birlikte bir şeye doğrulanamamaktadırlar. Yani “şey” ve “genel imkânla mümkün” kavramlarının çelişikleri arasında eşitlik bağıntısı bulunmamaktadır. Eğer “şey” ve “genel imkânla mümkün” ayrı kavramlar kabul edilirse bu durumda çelişikleri arasında tikel ayrıklık bağıntısı olması gerekir ki bu geçersizdir, çünkü “şey” ve “genel imkânla mümkün” kavramları eşit kavramlardır. Cürcânî bu itiraza dört bağıntının bir şey veya şeyler hakkında kendinde (*fi nefsi’l-emr*) doğru tümellere hasredildiğini, dolayısıyla “şey” gibi farazî tümellerin (*el-külliyât el-faraziyye*), ne zihnin dışında ne de zihni olarak bir şeye veya şeylere kendinde doğrulanmaları imkânsız olduğu için dört bağıntının dışında tutulmaları gerektiğini ileri sürerek cevap vermektedir. Cürcânî’ye göre mantıkçı, kuralları farazî tümeller ve kavramlar üzerinden değil gerçekte var olan veya bir şey hakkında kendinde doğrulanabilen tümeller ve kavramlar üzerinden ortaya koyma hedefi taşır (Cürcânî, h. 1426: 171-172; Râzî, K., h. 1303: 49).

Aristoteles, *Kategoriyalar’* da kavramlar arası eşitlik bağıntısından doğrudan söz etmemektedir. Onun eşanlamlı (sinonim) kavram analizi, kavramlar arası eşitlik bağıntısına işaret etmemektedir. Çünkü kavramların eşanlamlı olmaları başka bir şey, eşit olmaları başka bir şeydir. Şüphesiz tekil kavramlar olarak Sokrates ve Platon eşanlamlı kavramlardır, çünkü her ikisine de “insan” eşanlamlılıkla söylenebilmektedir. Bu Sokrates ve Platon’un ortak adları

ve ortak anlamları olduğunu göstermektedir. Zira “insan” kavramı her ikisi için de hem ad bakımından hem de tanım bakımından yüklenebilmektedir. Ya da doğrudan Aristoteles’in verdiği örnekle “canlı” hem “insan” hem de “öküz” için ad ve tanım itibariyle eşanlamlı olarak söylenebilmektedir. Bu “insan” ve “öküz”ün ad ve tanım itibariyle eşanlamlı kavramlar olduğunu ifade etmektedir (Aristoteles, 1963: 1).

Eisagoge'nin yazarı Porphyrios (234-305), örneğin türle özellik arasında eşitlik bağıntısının olduğunu şöyle ortaya koymaktadır: “Özellik özelliği olduğu şeyin yerine geçer: ...İnsan varsa gülme yetisi de vardır, gülme yetisi varsa insan da vardır” (Porphyrios, 1986: 50). Bir başka yerde daha açık bir biçimde bu eşitlik bağıntısını şöyle ifade etmektedir: “Tür ile özelliğin ortak karakteri, bunların karşılıklı olarak birbirlerine yüklenebilmeleridir: İnsan varsa gülme yetisi de vardır, gülme yetisi varsa insan da vardır.” (Porphyrios, 1986: 56). Onun bu ifadeleri türle özelliği arasındaki eşitlik bağıntısını açıkça ortaya koymaktadır: “Her insan gülendir” ve “Her gülen insandır.” Porphyrios'ta bir başka eşitlik bağıntısının bulunduğu kavram çiftlerinin tür ve ayrım kavramları olduğunu görüyoruz. Porphyrios bu bağıntıya dolaylı olarak şöyle işaret etmektedir: “Ayrımla türün ortak karakteri eşit olarak katılabilir olmalarıdır... Sokrates her zaman akıllıdır, Sokrates her zaman insandır” (Porphyrios, 1986: 53). Bu, tür ve türün ayrımının kaplamalarının eşit olduğu anlamına gelmektedir: “Her insan akıllıdır” ve “Her akıllı insandır.” Yanı sıra Porphyrios'un “Ayrım ve özelliğin ortak karakteri, onlara katılan varlıklara eşit olarak katılabilir nitelikte olmalarıdır: Akıllı varlıkların hepsi eşit biçimde akıllıdır ve gülme yetisi olan varlıkların hepsi eşit olarak gülme yetisine sahiptir” (Porphyrios, 1986: 54) ifadesinin, ilk bakışta ayrımla özellik arasında eşitlik bağıntısına işaret ettiği düşünülebilir. Zira akıl sahibi olma sadece insanın ayrımı olarak alındığında “akıllı” ile yine sadece onun özelliği olan “gülme” yetisi insan fertlerinin tümüne eşit olarak yüklendiklerinde bu iki kavram arasında eşitlik bağıntısı var demektir: “Her akıllı gülendir.” ve “Her gülen akıllıdır.” Fakat Porphyrios'un “akıllı” ayrımını hem “insan” hem de “Tanrı”nın ayrımı olarak alması böyle okumamıza engel olmaktadır. Nitekim Porphyrios ayrımla özellik arasındaki farka işaret ettiği yerde şu ifadeleri de kullanmaktadır:

Ayırma özgü karakter, onun çoğunlukla bir tür çokluğuna uymasındır: örneğin akıllı Tanrı'ya ve insana uyar. Buna karşılık özellik, ancak özelliği olduğu tek bir türe uyar. Bundan başka ayırım, mantıksal olarak, ayırımı olduğu terimlerden sonradır, ama bu terimlerle karşılıklı değildir; oysa özellikler yüklemde, karşılıklı olmalarından dolayı özellikleri oldukları terimlerin yerine geçer (Porphyrios, 1986: 54).

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi özellik ile özelliği olduğu tür arasında karşılıklılık bulunduğu ve yüklemde biri diğerinin yerini alabildiği için bunlar arasında eşitlik bağıntısının bulunduğu açıktır. Fakat bir ayırım kavram olarak "akıllı", Porphyrios'a göre hem "Tanrı"nın hem de "insan"ın ayırımı olduğu ve dolayısıyla birden fazla türü kapladığı için bu durumda böyle bir ayırımla tür arasında ve türün özelliği arasında eşitlik değil tam girişimlilik bağıntısı olmalıdır. İbn Sînâ da *Mantığa Giriş*'te, Porphyrios'a atıfla "düşünen" kavramında olduğu gibi -ki bu kavram Porphyrios'tan aktardığımız metinde "akıllı" diye zikredilmiştir- bazen ayırımın eşitlikle döndürülemeyeceğini söylerken esasında buna işaret etmektedir (İbn Sînâ, 2013b: 95).

Mütekaddimûn mantık geleneğinin kurucu ismi Fârâbî (872-950), *Kitâbu Îsâgûcî* adlı mantığa giriş eserinde doğrudan kavramlar arası kaplam ve doğruluk bağıntısını sistematik bir şekilde ele almamakla birlikte Yeni-Platoncu Porphyrios geleneğini takip ederek beş tümel kavram arasındaki ilişkilere değinmiştir. Beş tümel kavram arasındaki ilişkiler dikkatle takip edildiğinde görülecektir ki sözü edilen bağıntılar bazen açıktan bazen üstü örtük bir şekilde ortaya konulmaktadır. Eşitlik bağıntısıyla ilişkili olarak beş tümele ilişkin analizleri incelendiğinde Fârâbî'nin, cins ve özelliği arasında eşitlik bağıntısını açık bir ifadeyle şöyle ortaya koyduğunu görüyoruz: "Özelliğin, özelliği olduğu türe eşit ve yüklem olmada ona döndürülebilir olduğu açıktır, örneğin, 'Her at kışneyendir' ve 'Her kışneyen attır' gibi" (Fârâbî, 1986a: 1/83).

Mütekaddimûn mantık geleneğinin bir diğer kurucu ismi İbn Sînâ'nın (980-1037) *Mantığa Giriş*'inin ikinci makalesi dikkatle takip edildiğinde görülecektir ki o da Porphyrios'un sistemini takip ederek aslında beş tümel kavram arasındaki kapsamsal bağıntıları da ortaya koymaktadır. Eşitlik bağıntısı bağlamında metni takip ettiğimiz zaman karşılaştırmalardan birinin türle özelliği arasındaki bağıntıya ilişkin olduğunu görüyoruz. İbn Sînâ cinsin her bir türe tümel olarak yüklenebildiğini fakat bunun aksinin doğru olmadığını belirttikten sonra türle özelliği arasında bunun doğru olduğunu belirtmekte

ve hemen ardından şu örneği vermektedir: “Bütün insanlar gülmeye istidatlıdır-Bütün gülmeye istidatlı olanlar insandır” (İbn Sînâ, 2013b: 91). Türün özelliğe, özelliğin de türe tümel olarak yüklem olması doğrudan bu iki kavram arasında eşitlik bağıntısını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ bunun gerekçesini özelliğin, her ne kadar cins gibi her tür için ve sürekli olsa da, türün dışındakilerde bulunmamasıyla açıklamaktadır (İbn Sînâ, 2013b: 91). İbn Sînâ tür ve gerçek özelliği arasındaki eşitlik bağıntısını ilerleyen satırlarda daha açık bir biçimde belirtmektedir: “Türün gerçek hâssayla ortaklığı şudur: Bunlardan her biri diğerine aksolunur. Buna göre ‘Bütün insanlar gülendir’ ve ‘Bütün gülenler insandır’” (İbn Sînâ, 2013b: 97). Aynı şekilde cins ve cinsin kendi özelliği arasındaki bağıntı da yine eşitlik bağıntısına sahiptir. Çünkü özellik ile özelliği olduğu şey arasında eşitlik bağıntısı vardır. İbn Sînâ’nın “canlı”nın özelliği olarak aldığı “iradeyle hareket”i ele alalım. Bu iki kavram tümel olarak birbirine döndürülebilir kavramlardır. Çünkü “Her iradeyle hareket eden canlıdır”, “Her canlı iradeyle hareket edendir” (İbn Sînâ, 2013b: 101). Ya da “yürüme” ve “canlı” kavram çiftlerini ele alalım. “Yürüme” insanın cinsinin yani “canlı”nın özelliğidir (İbn Sînâ, 2013b: 101). Bağıntı şöyle açığa çıkarılır: “Her yürüyen canlıdır” ve “Her canlı yürüyendir.” Cins ve cinsin kendi ayrımı arasındaki bağıntı da yine eşitlik bağıntısıdır. İbn Sînâ’nın cins ve ayrımı için örnek verdiği “duyumsayan” ve “canlı” kavram çiftlerini ele alalım. “Duyumsayan”, “insan”ın cinsinin yani “canlı”nın ayrımı olarak “canlı” ile eşitlik bağıntısına sahiptir: “Her duyumsayan canlıdır” ve “Her canlı duyumsayandır” (İbn Sînâ, 2013b: 103). Aynı bağıntı tür ve ayrımı arasında da mevcuttur. İbn Sînâ’nın “Fasıl ve tür altındakilere eşit olarak yüklenmekte ortaklıklar” (İbn Sînâ, 2013b: 93) ifadesi bu iki kavram arasında eşitlik bağıntısı olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ’nın zikrettiği şu kavramları ele alalım: “Çift sayı” ve “iki eşit parçaya bölünme” (İbn Sînâ, 2013b: 103). “İki eşit parçaya bölünme”, “çift sayı”nın ayrımıdır ve bunlar arasında eşitlik bağıntısı vardır: “Her iki eşit parçaya bölünen çifttir” ve “Her çift iki eşit parçaya bölünendir.” Ayrım ve özelliğin arasında da eşitlik bağıntısının bulunduğu görüyoruz. İbn Sînâ bu eşitliği şöyle ifade etmektedir: “Fasıl ve hâssa altındakilere eşit olarak yüklenmekte ortaklıklar” (İbn Sînâ, 2013b: 95). İbn Sînâ bunun için özelliğe işaret eden kavram olarak “gülün” ve ayrımına işaret eden kavram olarak da “düşünen”i örnek göstermektedir (İbn Sînâ, 2013b: 95). Nitekim bu iki kavram tümel olarak birbirine döndürülebilmektedir: “Her düşünen gülendir” ve “Her

gülen düşünendir.” Bu durumda ayırımın kendi özelliği ile bağıntısı da eşitlik bağıntısı olmalıdır. Yine İbn Sînâ'nın verdiği örnekler üzerinden gidersek; “yarıya sahip olma”, “çift sayı”nın ayırımı olan “iki eşit parçaya bölünen”in özelliğidir (İbn Sînâ, 2013b: 103). Bu durumda bu iki kavramın bağıntısı şöyle açığa çıkarılır: “Her yarıya sahip olan iki eşit parçaya bölünendir” ve “Her iki eşit parçaya bölünen yarıya sahip olandır.”

1.2. Tümel ayrıklık (*tebâyünü küllî*) bağıntısı

Kavramlar arası bağıntılardan ikincisi *tümel ayrıklık (tebâyünü küllî)* bağıntısıdır. İsferyînî bu bağıntıyı yine çelişiklik bağıntısını merkeze alarak şöyle tarif etmektedir: “Aralarında tümel ayrıklık bulunan iki şeye gelince bunlardan birinin dışında kalan diğerinin de dışında kalmaz” (İsferyînî, Fezzullah Efendi, 1863/3, 41a). Bu da 1. Örneğin, birbirinin çelişği olan iki kavram arasında, 2. Ayrıklık bağıntısına sahip kavramlardan her birine diğerinin çelişğinin denk/eşit olduğu iki kavramın çelişikleri arasında, 3. Her birinin, diğerinin çelişğinden daha özel olduğu veya tersinden söylenirse her birinin çelişğinin diğerinden daha genel olduğu (ki bu tam girişimlilik bağıntısına karşılık gelmektedir) kavramlar arasında olur. Birinci ve ikinci durumda ayrıklık bağıntısına sahip kavramların çelişiklerinden hiçbir şey diğerinin çelişğinin doğrulandığı şeye doğrulanamaz (İsferyînî, Fezzullah Efendi, 1863/3, 41a). Üçüncü durumda kavramların çelişikleri arasındaki bağıntı İsferyînî’de açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da Kâtibî’nin ayrıklık bağıntısına sahip kavramların çelişikleri arasındaki ayrıklık bağıntısının tümel değil tikel ayrıklık (*tebâyünü cüz’î*) -ki bu, eksik girişimlilik bağıntısına karşılık gelmektedir- bağıntısının olduğunu ifade etmesinden (Kâtibî, 1998: 209) hareketle üçüncü durumda aralarında tümel ayrıklık bağıntısı bulunan kavramların çelişikleri arasında tikel ayrıklık bağıntısının olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kâtibî, ayrık iki kavram (*mütebâyinân*) arasındaki tümel bağıntıyı “İki kavramdan hiçbirinin diğerinin doğrulandığına doğrulanmaması” şeklinde belirledikten sonra “insan” ve “at” kavramlarını örnek göstermektedir (Kâtibî, 1998: 209). Sonraki satırlarda Kâtibî ayrık kavramların çelişiklerinin de ayrık olduğunu, fakat bu ayrıklığın tikel ayrıklık olduğunu ifade etmektedir. Kâtibî’nin dile getirdiği tümüyle ayrık iki kavramın çelişikleri arasındaki tikel ayrıklık bağıntısı sadece üçüncü durumdaki tümüyle ayrık iki kavramın çelişikleri arasındaki bağıntıyı açıklamaktadır. Fakat Kâtibî genel bir değerlendirmeye “iki

ayrık kavramın çelişikleri tikel olarak birbirinden ayrıktır” dedikten sonra şu satırlara yer vermektedir:

Çünkü iki kavramın çelişikleri, örneğin “var-olmayan” ve “yok-olmayan” gibi, asla birlikte bir şeye doğrulanmadıklarında bunlar arasında tümel ayrıklık vardır. Eğer “insan-olmayan” ve “at-olmayan” örneğinde olduğu gibi ikisi birlikte doğrulanabiliyorlarsa bunlar arasında tikel ayrıklık vardır ve zorunlu olarak iki ayrık kavramdan biri sadece diğerinin çelişiği ile birlikte doğrulanabilir. O halde kesin olarak tikel ayrıklık gereklidir (Kâtibî, 1998: 209).

Kâtibî'nin bu ifadeleri dikkatle okunursa görülecektir ki, her ne kadar tümel ayrıklık bağıntısına sahip iki kavramın çelişikleri arasındaki bağıntının tikel ayrıklık bağıntısı olduğunu genel bir ifadeyle dile getirirse de aslında o da, ikinci durumda tümel ayrıklık bağıntısına sahip kavramların çelişikleri arasındaki bağıntının tümel ayrıklık bağıntısı olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

İsferâyînî ayrıklık bağıntısının birinci durumu için örnek vermemekle birlikte biz bunun için “canlı” ve “canlı-olmayan” kavram çiftlerini örnek verebiliriz. Örneğin “canlı” kavramının çelişiği “canlı-olmayan”dan “taş” kavramı, “canlı-olmayan”ın çelişiği olan “canlı”dan “insan”a, “kedi”ye, “at”a, vs. hiçbir şeye doğrulanamaz. Tersinden “canlı”dan olan bu kavramlar da “canlı-olmayan” hiçbir şeye ne “taş” ne de başka bir canlı-olmayana doğrulanabilir. Kavramlardan birinin doğrulandığı şeye diğerinin doğrulanamaması, başka bir ifadeyle birinin mutlak olarak doğru diğerinin yanlış olması, biri diğerinin çelişiği olan bu iki kavram arasında tümel ayrıklık bağıntısının olduğunu göstermektedir. Yazar, ikinci durum için de örnek göstermemektedir. Biz bunun için Kâtibî'den yola çıkarak “var” ve “yok” kavramlarını ele alabiliriz. Zira bu kavramlardan her birinin çelişiği diğer kavrama eşittir: “var-olmayan”, “yok” kavramına; “yok-olmayan” da “var” kavramına eşittir. Bu durumda “var”ın çelişiği olan “var-olmayan”la “yok”un çelişiği olan “yok-olmayan” kavramları arasında tıpkı “var” ve “yok” kavramları arasında olduğu gibi tümel ayrıklık bağıntısı vardır: “Hiçbir var-olmayan yok-olmayan değildir” ve “Hiçbir yok-olmayan var-olmayan değildir.” İsferâyînî üçüncü durum için “insan” ve “at” kavram çiftlerini örnek vermektedir. Bu kavramlardan birinin çelişiği tümüyle diğerine dâhil olamaz. Ne “insan-olmayan” tümüyle “at”a ne de “at-olmayan”, tümüyle “insan”a dâhildir. Çünkü “İnsan-olmayan”, “at” olabileceği gibi örneğin “kedi” de olabilirken; “at-olmayan” da “insan” olabileceği

gibi “kedi” de olabilir. Bu da, kavramlardan birinin çelişği ile diğerk kavram arasında, bu çelişğin diğerk kavramdan mutlak genel olması anlamında tam girişimliliğe karşılık gelen tikel ayrıklık bağıntısının varlığını göstermektedir: “Her at insan-olmayandır” ve “Bazı insan-olmayan at değildir” ve “Her insan at-olmayandır” ve “Bazı at-olmayan insan değildir.” O halde “at” ve “insan” kavramları arasında da tümel ayrıklık bağıntısı var demektir: “Hiçbir insan at değildir” ve “Hiçbir at insan değildir” (İsferâyîni, Feyzullah Efendi, 1863/3, 41a). İsferâyîni’nin açıklamadığı fakat Kâtibî’de rastladığımız üzere bu türden iki kavramın çelişikleri arasında ise birinin diğerkinden bir yönden genel olması anlamında bu kez eksik girişimliliğe karşılık gelen tikel ayrıklık bağıntısı vardır: “Bazı insan-olmayan, at-olmayandır” ve “Bazı at-olmayan insan-olmayan değildir” (Kâtibî, 1998: 209).

Kutbuddîn Râzî’de tümel ayrıklık bağıntısının benzer şekilde tanımlandığını görüyoruz. Râzî birbirine nispet edilen iki tümel şayet bir ve aynı şeye doğrulanamazlarsa bunlar arasında bağıntının ayrıklık olduğunu ifade etmektedir. O da Kâtibî’nin verdiği “insan” ve “at” kavram çiftlerini örnek göstermektedir (Râzî, K., h. 1426: 171-172; a.mlf., h. 1303: 49). Râzî ayrıklık bağıntısını açığa çıkaran önermelerin, olumsuz iki tümel önerme olduğunu belirttikten sonra örnek verdiği kavramların ayrıklığını şöyle açmaktadır: “Hiçbir insan at değildir” ve “Hiçbir at insan değildir” (Râzî, K., h. 1426: 173). Râzî, tıpkı İsferâyîni’de olduğu gibi ayrıklık bağıntısına sahip kimi kavramların çelişikleri arasında tikel ayrıklık -ki o, bu ayrıklığın eksik girişimliliğe (*umûm min vech*) karşılık geldiğini açıkça ifade etmektedir (Râzî, K., h. 1426: 182)- kimisinin çelişikleri arasında da tümel ayrıklık bağıntısının bulunduğunu belirterek çelişikler arasındaki bağıntıyı daha detaylı analiz etmektedir. Kutbuddîn Râzî’de, yukarıda yaptığımız yoruma dayanak olacak bir açıklamayla karşılaşyoruz. Müellif, “at” ve “insan” kavramlarının çelişikleri olan “at-olmayan” ve “insan-olmayan” çelişikleri arasında tikel ayrıklık, “var” ve “yok”un çelişikleri olan “var-olmayan” ve “yok-olmayan” kavramları arasında ise tümel ayrıklık bağıntısının bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Çünkü “insan-olmayan” ve “at-olmayan”, örneğin cansız cisimlere birlikte doğrulanabilmektedirler, ayrıca iki ayrık kavramdan (“at” ve “insan”) biri diğerkinin çelişği ile birlikte doğrulanabilmektedir. Fakat “var-olmayan” ne “yok-olmayan”ın doğrulandığı hiçbir şeye ne de “yok-olmayan”, “var-olmayan”ın doğrulandığı

hiçbir şeye doğrulanabilmektedir (Râzî, K., h. 1426: 183-184). Teftezânî ayrıklık bağıntısını kısaca “Kavramlar birbirinden farklı olduklarında ayrık olurlar” şeklinde ortaya koymakta ve ayrıklık bağıntısına sahip kavramların çelişiklerinin de aynı şekilde ayrık olduğunu, ilerleyen satırlarda tikel ayrıklık bağıntısına sahip olduklarını ifade etmekle yetinmektedir (Teftezânî, 1912: 5). Onun burada sözünü ettiği ayrıklık bağıntısı üçüncü durumdaki kavramlar arasında bulunan ayrıklık bağıntısına karşılık gelmektedir.

Aristoteles'in *Kategoryalar*'da fertler, farklı türler ve farklı cinsler, farklı cinslerin ayrımları arasında ayrıklık bağıntısına işaret ettiğini görüyoruz. Birbirine bağlı olamayan cinslerin ayrımları üzerinden farklı cinsler arasındaki ve bir cinsle ait olan ayrımla onunla bağlantılı olmayan cins arasındaki ayrıklık bağıntısını dolaylı olarak şöyle ortaya koymaktadır:

Ayrı ayrı birbirine bağlı olmayan cinslerin ayrılıkları spesifik olarak başka başka olacaktır. Söz gelimi: Hayvan ve bilim; yürüyen ve iki ayaklı; kanatlı ve suda yaşayan, hayvan ayrımlarıdır. Bu ayrımlardan hiçbiri bilim için bir ayırım değildir. Çünkü bir bilim bir bilimden iki ayaklı olması yönünden ayrılmaz (Aristoteles, 1963: 3).

İbn Rüşd'ün, *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta bu kısma yaptığı şerh daha açıklayıcı niteliktedir:

Birbirinin altına dizilmeyen farklı cinsler yani birbirinin altında olmayan farklı cinslerin ayrımları da türsel olarak farklıdır. Örneğin “canlı”yı bölen “yürüyen”, “uçan”, “yüzün” ayrımları, “bilgi”yi bölen ayrımlardan başkadır. Çünkü “canlı” töz cinsinin altındadır, “bilgi” ise nitelik cinsinin altındadır. Töz ve nitelik ise birbirinin altında bulunmayan en yüksek cinslerdir (İbn Rüşd, 1996: 2/9-10).

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün örnek verdiği kavramları ayrıklık bağıntısı bakımından analiz edersek şöyle çözümlenebiliriz: “Canlı” ve “bilim” birbirinden bağlantısız ayrı cinslerdir ve doğal olarak bunlar arasında tümel ayrıklık bağıntısı vardır: “Hiçbir canlı bilim değildir” ve “Hiçbir bilim canlı değildir.” Diğer kavramlar “yürüyen”, “iki ayaklı”, “kanatlı”, “suda yaşayan” kavramları “canlı”nın ayrımlarıdır. Bu ayrımlardan hiçbirisi “bilim”e yüklenemediği gibi “bilim” de bunlara yüklenemez. Bu onlarla “bilim” arasında tümel ayrıklık bağıntısının varlığını göstermektedir: “Hiçbir yürüyen bilim değildir” ve “Hiçbir bilim yürüyen değildir”; “Hiçbir iki ayaklı bilim değildir” ve “Hiçbir bilim iki ayaklı değildir”; “Hiçbir kanatlı bilim değildir” ve “Hiçbir

bilim kanatlı değildir”; “Hiçbir bilim suda yaşayan değildir” ve “Hiçbir suda yaşayan bilim değildir.” Aristoteles fertlerin ve farklı türlerin kendi arasında da ayrıklık bağıntısının bulunduğuna işaret ettiğini düşündüğümüz şu ifadelerle yer vermektedir:

Cins olmayan nevilerin kendilerine gelince; bunların biri ötekenden daha çok öz değildir. Çünkü fert olarak alınan at hakkında onun at olduğunu söylemekle edinilen bilgi, fert olarak alınan insan hakkında onun insan olduğunu söylemekle edinilen bilgiden daha uygun değildir. İlk özlerin durumu da böyledir. Bunların biri ötekenden daha öz değildir. Çünkü fert olarak alınan insan, hiçbir suretle fert olarak alınan öküzden daha çok öz değildir (Aristoteles, 1963: 7).

İbn Rüşd bu pasajın şerhinde şöyle demektedir:

Tözlerin cins olmayan türlerine gelince, bunlardan biri diğerinden töz ismine daha layık değildir. Çünkü Zeyd hakkında “O insandır” cevabın, kendisine işaret edilen şu at hakkında “O attır” cevabından daha fazla tarif edici değildir. İlk tözler de aynı şekilde biri diğerinden töz ismine daha layık değildir. Çünkü kendisine işaret edilen şu insan, kendisine işaret edilen şu attan töz ismine daha çok layık değildir (İbn Rüşd, 1996: 2/20).

Şüphesiz gerek Aristoteles’ten aktardığımız değerlendirme gerekse İbn Rüşd’ün şerhi, türlerin kendi arasında ve fertlerin de kendi arasında ayrıklık bağıntısının bulunduğunu doğrudan ifade etmemektedir. Ancak ileri bir analiz bunun, türlerin kendi arasında ve fertlerin kendi arasında da ayrıklık bağıntısının bulunduğunu açığa çıkarmaktadır. Bir türün başka bir türden ya da bir ferdin başka bir fertten daha fazla töz olmaması ya bunlar arasında eşitlik bağıntısını ya da ayrıklık bağıntısını gösterir. Fertler kendi arasında ve türler kendi arasında şüphesiz töz olmada eşittirler, ancak bunun kavramlar arası eşitlikle bir ilişkisi yoktur. Kavramlar arası eşitlik ya da ayrıklık bağıntısı etrafında şu soruyu sormak durumu açık kılacaktır: Örneğin, ilk töz olmak bakımından “Fârâbî”, “İbn Sînâ”, vs. tekil kavramlar ya da ikincil tözlere işaret eden “insan” ve “at” gibi türsel tümel kavramlar birbirine döndürülebilir kavramlar mıdır? Buna verilecek cevabın elbette hayır olacağı çok açıktır. Dolayısıyla gerek birincil tözlerin gerekse ikincil tözlerin birbirinden daha fazla töz olmaması fertler arasında ve tözler arasında herhangi bir eşitlik ya da girişimlilik bağıntısının olmadığını göstermektedir. Birbirine döndürülemedikleri

için eşit olmadıkları açıktır. Biri diğerinden daha fazla töz olmadığı için de girişimlilik bağıntısının bulunması imkânsızdır.

Fârâbî'nin kavramların kaplamalarına ilişkin şu analizi, aslında başka tür-ler ve başka cinsler arasındaki ayrıklık bağıntısını ortaya koymaktadır:

Birden fazla tekilin olması ve bu tekillerden her birinin, başka tekillerin kaplamasına girdikleri türün dışındaki bir son türün kaplamasına girmesi ve her bir son türün de, başka türlerin kaplamasına girdikleri cinsten başka bir cinsin kaplamasına girmesi ve her bir cinsin, başka cinslerin kaplamasına girdikleri daha genel bir cinsten başka genel bir cinsin kaplamasına girmesi, ta ki kendisinden daha genel bulunmadığı en yüksek cins varıncaya kadar bunun böyle devam etmesi imkânsız değildir (Fârâbî, 1986a: 1/78).

Fârâbî'nin bu ifadelerini örneklerle şöyle ortaya koyabiliriz: Birbirinden farklı son tür olarak "insan" ve "matematik"i ele alalım. "İnsan"ın teklerinin her biri, başka tekler olan "matematik"in teklerinin her birinin kaplamasına girdikleri "matematik"ten farklı bir son tür olan "insan"ın kaplamasına girmektedir. Ne "insan" teklerinden biri "matematik"in kaplamasına, ne de "matematik" teklerinden biri "insan"ın kaplamasına girmektedir. Dolayısıyla son türler olan "insan" ve "matematik" kavramı arasında tümel ayrıklık bağıntısı vardır: "Hiçbir insan matematik değildir" ve "Hiçbir matematik insan değildir." Yine birbirinden farklı iki cins olarak "canlı" ve "bilim" kavramlarını ele alalım. "Canlı"nın son türlerinden ("insan", "at", vs.) her biri, bunlardan başka son türlerin ("matematik", "fizik", "kimya", vs.) kaplamasına girdikleri "bilim"den farklı bir cins olan "canlı"nın kaplamasına girmektedir. Ne "canlı"nın türlerinden biri "bilim"in kaplamasına, ne de "bilim"in türlerinden biri "canlı"nın kaplamasına girmektedir. O halde iki cins kavram olan "canlı" ve "bilim" arasında tümel ayrıklık bağıntısı vardır: "Hiçbir canlı bilim değildir" ve "Hiçbir bilim canlı değildir."

1.3.Eksik girişimlilik (umûm ve husûs min vech) bağıntısı

Kavramlar arası bir diğer bağıntı *eksik girişimlilik (umûm ve husûs min vech)* bağıntısıdır. İsferâyîni'nin eksik girişimlilik bağıntısına ilişkin açıklamaları son derece karmaşıktır. Bu bağıntı için şu açıklamayı yapmaktadır:

Aralarında eksik girişimlilik bulunan iki şeye gelince, elbette bunların birinin dışında kalan diğ erinin dışında kalmaz... Araştırılıp da bunlardan birinin ç eliş iğ inin fertlerinin tümü diğ er kavramın kendisinin altında bulunursa ikisinden hiçbirinin ç eliş iğ i diğ erinin ç eliş iğ inden bir ferdi kapsamaz. Bu durumda (kavramların) ç eliş ikleri tümel ayırık olurlar. "İnsan-olmayan" ve "canlı" gibi (İsferâyîni, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b).

Görüldüğü üzere yazar metin içerisinde eksik girişimlilik için "insan-olmayan" ve "canlı" kavramlarını örnek vermektedir. Oysa risalenin kenar notunda eksik girişimlilik için "insan" ve "canlı" kavramları örnek gösterilmektedir. Metindeki örnek ya bir yazım hatası olmalı ya da bu, müellifin karmaşık eksik girişimlilik bağıntısıyla ilişkili olmalıdır. Yazarın çözümlemelerini takip ettiğimizde; insan fertlerinin tümü "canlı"nın kaplamında bulunmakta ve "canlı"nın ç eliş iğ i "canlı-olmayan"ın fertlerinin tümü "insan"ın ç eliş iğ i "insan-olmayan"ın kaplamında bulunmaktadır. "İnsan", "canlı-olmayan"ın tümü "insan-olmayan"ın kaplamında bulunduğu için "canlı-olmayan"dan hiçbir şeye doğ rulanamaz ve "insan", "canlı"nın kaplamında bulunduğu için "canlı-olmayan", "insan"dan hiçbir şeye doğ rulanamaz. Bu durumda kavramların ç eliş ikleri olan "insan-olmayan" ve "canlı-olmayan" tümüyle ayırıklık bağıntısına sahip olmaktadır (İsferâyîni, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b).

İsferâyîni'nin *Risâle'* de eksik girişimlilik izahı ve verdiği örnek tartışmaya açıktır. Her şeyden önce kabul edelim ki, eksik girişimlilik bağıntısı onun izah ettiği gibi olsun. Fakat verdiği örnek bunu destekleyen bir örnek değildir. "İnsan" fertlerinin tümünün "canlı"nın kaplamında bulunduğu doğ rudur ancak "canlı"nın ç eliş iğ i "canlı-olmayan"ın fertlerinin tümünün de diğ er kavramın kendisi "insan"ın kaplamında; ya da tersinden "insan"ın ç eliş iğ i "insan-olmayan"ın fertlerinin tümü diğ er kavramın kendisi "canlı"nın kaplamında bulunduğu doğ ru değildir. Çünkü örneğin "insan-olmayan", "at", "kedi" gibi kavramları iç ermekle birlikte "canlı"nın kaplamında bulunmayan "taş", "toprak" gibi kavramları da iç ermektedir; "canlı-olmayan"dan hiçbir şey ise diğ er kavramın kendisi "insan"ın kaplamında bulunmamaktadır. Ayrıca kavramların ç eliş iğ i diğ erinin ç eliş iğ inden bir ferdi kapsayabilmektedir. Örneğin, "insan-olmayan", "canlı-olmayan"dan "taş"ı kapsayabilmektedir. Yazarın "فلا يشمل نقبض شيء منهما فردا من نقبض الآخر" cümlesini (İsferâyîni, Feyzullah

Efendi, 1863/3, 40b) “İkisinden hiçbirinin çelişigi diğerinin çelişiginden bir ferdi kapsamaz” yerine “Onlardan bir parça olan şeyin çelişigi diğerinin çelişiginden bir ferdi kapsamaz” diye literal olarak okusak bile örnek bunu da sağlamamaktadır. Çünkü örneğin “canlı”dan bir parça olan “kedi” kavramının çelişigi olan “kedi-olmayan”, “insan”ın çelişigi “insan-olmayan”dan “at” kavramını kapsayabilmektedir. Dolayısıyla bize göre yazarın verdiği örnek eksik girişimliliğe uymamaktadır.

Yazarın eksik girişimlilik izahına gelince, bu da tartışmaya açık durmaktadır. Onun dört bağıntıyı izah ederken kendisinden hareket ettiği çelişiklik üzerinden eksik girişimlilik bağıntısını açıklayacak olursak bu perspektiften şunu ifade etmemiz gerekir: Kavramların birinin dışında kalan diğerinin dışında kalmak zorunda olmamakla birlikte bunlardan birinin çelişiginin fertlerinin tamamı tümüyle diğerinin çelişigine dahil değildir. Dolayısıyla kavramlardan birinin çelişigi, diğerinin çelişiginden tüm fertleri kapsamasa da birini ya da bir kısmını kapsayabilir. Örneğin “memeli” ve “balık” kavram çiftlerini ele alalım. “Memeli”ye dahil olmayan “balık”a dahil olabileceği gibi “balık”a dahil olmayan da “memeli”ye dahil olabilir. Örneğin, “istavrit”, “memeli”ye dahil değildir, ancak “balık”a dahildir, aynı şekilde “at”, “balık”a dahil değildir ancak “memeli”ye dahildir. Yanı sıra “memeli”nin çelişigi “memeli-olmayan”ın fertlerinin tümü “balık”ın çelişigi olan “balık-olmayan”ın kapsamına dahil değildir. “Memeli-olmayan” serçe kuşu, “balık-olmayan”a dahildir ancak istavrit dahil değildir; tersinden “balık-olmayan” yılan “memeli-olmayan”a dahildir ancak su samuru dahil değildir. Dolayısıyla bu şu anlama gelmektedir: Eksik girişimliliğe sahip kavramlar kısmen birbirine dahildir: “Bazı memeliler balıktır”, “Bazı memeliler balık değildir/bazı balıklar memeli değildir” (Öner, 2009: 37).

İsferâyîni'nin *Şerhu tehzîb'*teki eksik girişimlilik tarifi, bizim *Risâle'*deki tarifine getirdiğimiz itirazı doğrular niteliktedir: “Eksik girişimliliğe sahip iki şeye gelince, bunlardan her birinin kapsadıklarını diğerinin kapsamaması imkânsız değildir. Dolayısıyla bunlardan her birinin çelişiginin diğerinin çelişigini kapsamaması da imkânsız değildir” (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 28a). Bu yukarıda yaptığımız çözümlemeden de anlaşılacağı üzere şu anlama gelmektedir: Eksik girişimli kavramlardan her biri, her ne kadar diğerinin kapsadıklarının tümünü kapsamasa da birini ya da bir kısmını kapsayabilir. Kavramla-

rın çelişikleri de öyle. Nitekim dikkat edilirse bu tarifte İsferyâinî, iki kavramdan her birinin diğerinin kapsadıklarının tümünü kapsadığını ifade etmemekte, sadece diğerinin kapsadıklarını kapsadığını ifade etmektedir. Ancak o, bu tarifin ardından yine yukarıda sorguladığımız, *Risâle'*de yer alan; "Araştırılıp da bunlardan birinin çelişğinin fertlerinin tümü diğer kavramın kendisinin altında bulunursa ikisinden hiçbirinin çelişği diğerinin çelişğinden bir ferdi kapsamaz. Bu durumda (kavramların) çelişikleri tümel ayrık olurlar" görüşüne *Şerh'*te de yer vermektedir (İsferyâinî, Akşehir, 9327, 28a).

Kâtibî, eksik girişimlilik bağıntısını "İki kavramdan her biri diğerinin doğrulandıklarının sadece bir kısmına doğrulanabilir" diye ortaya koymakta ve bunun için "insan" ve "ak" kavram çiftlerini örnek vermektedir. Kâtibî, İsferyâinî'nin risalesinin kenar notunda eksik girişimlilik için örnek gösterilen "insan" ve "canlı" kavramlarını ise tam girişimlilik bağıntısı için örnek vermektedir (Kâtibî, 1998: 208-209). Kutbuddîn Râzî tek taraflı olarak kavramlardan biri diğerini gerektirmeyip bunlardan her biri diğerinden daha genel ve bir yönden daha özel olursa bu kavramlar arasında eksik girişimlilik bağıntısının bulunduğunu belirttikten (Râzî, K., h. 1426: 173; a.mlf., h. 1303: 49) sonra bu tarife bağlı olarak eksik girişimliliğin üç şeklinden bahsederek bunu daha da açıklamaktadır. Birincisinde her ikisi de doğrulukta birleşmektedirler. İkincisinde biri diğerinden bağımsız olarak doğrulanabilmektedir. Üçüncüsünde ise diğeri o birinden bağımsız olarak doğrulanabilmektedir. Râzî bu üç şekli "canlı" ve "ak" kavram örnekleriyle açıklamaktadır. "Canlı" ve "ak" kavramları "ak canlı"ya birlikte doğrulanabilmekte, "canlı" "ak"tan farklı olarak "siyah canlı"ya doğrulanabilmekte, "ak" da "canlı"dan farklı olarak "ak cansız cisim"e doğrulanabilmektedir. Dolayısıyla bu durumda her birinin kaplamı diğerinden daha geniş olmaktadır; "canlı" hem "ak" hem "ak-olmayan"ı kapsarken "ak" da hem "canlı" hem de "canlı-olmayan"ı kapsamaktadır (Râzî, K., h. 1426: 173).

Kâtibî eksik girişimliliğe sahip kavramların çelişikleri arasında hiçbir şekilde bir genellik ilişkisinin bulunmadığını, çünkü bu gibi bir genelliğin mutlak genelin çelişği ile mutlak özelin çelişği arasında bulunduğunu belirtmektedir (Kâtibî, 1998: 209). Kutbuddîn Râzî, Kâtibî'nin eksik girişimlilik bağıntısına sahip kavramların çelişikleri arasında "Hiçbir yönden bir genellik ilişkisinin bulunmadığı" ifadesini "Yani ne mutlak olarak (tam girişimlilik baki-

mından) ne de bir yönden (eksik girişimlilik bakımından)" şeklinde şerh etmektedir (Râzî, K., h. 1426: 181). Cürcânî de Râzî'nin bu görüşünü teyit etmektedir (Cürcânî, h. 1426: 181-182). Eğer Kutbuddîn Râzî'nin şerhi isabetli ise Kâtibî'yi dahil ederek ifade etmemiz gerekir ki Kâtibî ve Râzî'nin, eksik girişimliliğe sahip kavramların çelişikleri hakkındaki görüşleri tartışmaya açıktır. Yukarıda da örnek verdiğimiz üzere sözü edilen kavramların çelişikleri arasında bir yönden genellik ilişkisinin bulunduğu göze çarpmaktadır. "Memeli-olmayan"dan "serçe kuşu", "balık-olmayan"a dahildir ancak "istavrit" dahil değildir; tersinden "balık-olmayan"dan "yılan", "memeli-olmayan"a dahildir ancak "su samuru" dahil değildir. O halde: "Bazı memeli-olmayan balık-olmayandır" ve "Bazı memeli-olmayan balık olmayan değildir/bazı balık-olmayan memeli-olmayan değildir." Nitekim Teftezânî, eksik girişimliliğe sahip kavramların çelişikleri arasında tıpkı ayrıklık bağıntısına sahip kavramların çelişiklerinde olduğu gibi tikel ayrıklık bağıntısının bulunduğunu belirtmektedir (Teftezânî, 1912: 5). İsferâyîni'nin her ne kadar *Risale'*deki eksik girişimlilik bağıntısının bulunduğu kavramların çelişikleri arasındaki bağıntıya dair açıklaması sorgulamaya açık olsa da, Teftezânî'nin *Tehzîb'*ine yazdığı *Şerh'*inde, Cürcânî'nin Râzî'yi destekleyen görüşünü kısaca zikrettikten sonra eksik girişimli kavramların çelişikleri arasındaki, Teftezânî'nin zikrettiği tikel ayrıklığın eksik girişimliliğe karşılık geldiğini açıkça ifade etmektedir: "Eksik girişimliliğe sahip kavramların çelişikleri arasında tikel ayrıklık yani eksik girişimlilik vardır" (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 27b)

İsferâyîni'nin *Risale'*de metin içerisindeki "canlı" ve "insan-olmayan" örneğine gelince bu, eksik girişimlilik bağıntısı ile örtüşmektedir. Nitekim Kutbuddîn Râzî de bir çelişik kavram söz konusu olduğunda mutlak genel kavram ile özel kavramın çelişliği arasında eksik girişimliliğin bulunduğunu belirtmekte ve "canlı" ve "insan-olmayan" kavramlarını örnek vermektedir. İki kavram birlikte örneğin "at"a doğrulanabilmekte, fakat "canlı", "insan-olmayan"dan bağımsız olarak "insan"a, "insan-olmayan" ise "canlı"dan bağımsız olarak "cansız cisim"e doğrulanabilmektedir. O nedenle bunlar arasında eksik girişimlilik bağıntısı vardır (Râzî, K., h. 1426: 181). İsferâyîni'nin neden eksik girişimlilik bağıntısı için doğrudan belirli kavram çiftini örnek vermek yerine bir belirli kavram (insan) ve bir belirsiz kavram (canlı-olmayan) örneği verdiği merak konusudur. Risalenin kenar notunda, İs-

ferâyîni'nin kendisine ait olmadığını düşündüğümüz⁷ "insan" ve "canlı" örnekleri ise ifade ettiğimiz gibi bu bağıntıya uygun örnekler değildir. Yanı sıra onun "insan-olmayan" ve "canlı-olmayan" çelişikleri arasında tümel ayrıklık bağıntısı bulunduğu yorumu da doğru değildir. Çünkü ileride tam girişimlilik bağıntısında açıklayacağımız üzere örneğin, Kutbuddîn Râzî bu çelişikler arasında tam girişimlilik bağıntısı bulunduğunu açıkça ortaya koyacaktır. Çünkü tam girişimlilik bağıntısına sahip kavramların çelişikleri arasında da tam girişimlilik bağıntısı vardır.

Aristoteles ve İbn Rüşd, her ne kadar kavramlar arasındaki eksik girişimlilik bağıntısını doğrudan ele almasa da Aristoteles'in *Kategoryalar*'da cins, tür ve ilinek hakkındaki şu ifadeleri aslında üstü örtük bir şekilde ilinekle tür ve cins arasında eksik girişimlilik bağıntısını ortaya koymaktadır: "Nevi ve cins niteliği mutlak şekilde ifade etmezler, tıpkı söz gelimi: akın ifade edeceği gibi (çünkü ak nitelikten başka bir şey anlatmaz.) Nevi ve cins niteliği öze göre tayin ederler: Onların anlattığı şey filan nitelikte bir sözdür" (Aristoteles, 1963: 11). İbn Rüşd, bu kısmın şerhinde şöyle demektedir: "'İnsan' ve 'canlı', genel olarak tür ve cins, birden fazla şeye delâlet ederler. Bununla birlikte bu birden fazla şey başka şeylerden, tıpkı 'ak'ın kendisiyle nitelendiği şeyi ayırdığı gibi bir ilişkiyle ayrılmazlar. Aksine bir şeyin tözüne göre ayrılırlar" (İbn Rüşd, 1996: 2/23). Bir niteliği öze göre ifade etmeyen ve mutlak olarak ifade eden bir kavram olarak ilinek, cins ve türden bir yönden daha genel kavramdır. Aristoteles'in verdiği örnekle "ak" mutlak bir niteliğe işaret ederken, "insan" kavramı bir türün özüne ait olan "insanlık", "canlı" ise yine bir cinsin özüne ait olan "canlılık" niteliklerine işaret etmektedir. Böyle olunca tür ve cins kavramlar bir yönden ilinek kavramdan daha özel kavramlardır. Bu durumda cins ve ilinek, tür ve ilinek arasında eksik girişimlilik bağıntısının olduğu açıktır: "Bazı insanlar aktır" ve "Bazı aklar insan değildir"; "Bazı canlılar aktır" ve "Bazı aklar canlı değildir."

Porphyrios ilinekteki bu eksik girişimlilik bağıntısını şöyle dile getirmektedir: "İlinekler birçok terimde buldukları için bir bakıma içerirler; ama

⁷ Daha önce belirtildiği gibi *Risâle*'nin kenar notunda eşitlik bağıntısı için örnek verilen "Zeyd" ve "Amr" kavram çiftlerinin ona ait olmadığını, İsferyâni'nin diğer metinlerinden hareketle tespit edebiliyoruz. Kenar notları aynı mürekkep ve aynı yazım tarzıyla kaleme alındığı için diğer notlar için de aynı tespiti yapabiliriz.

başka bir bakıma göre de içerilmişlerdir, konular tek bir ilineğin değil birçoklarının bir topluluğu olduğundan içerilenlerdir” (Porphyrios, 1986: 55). Porphyrios’un açık bir biçimde ifade ettiği ilinekleler diğerleri (cins ve tür) arasındaki bu eksik girişimlilik bağıntısı onun açısından sadece ayrılabilen ilineklelerle sınırlı olmalıdır. Nitekim alıntıladığımız bu kısımda her ne kadar açıkça ifade etmese de ilerde göreceğimiz üzere o, sürekli ve ayrılamayan ilineğin tür ve cinsle olan bağıntısında tam girişimlilik bağıntısına işaret etmektedir.

Fârâbî, genel ilinek için şu tanımlı yapmaktadır: “Cinste veya türde bulunan, genel veya özel olabilen basit tümeldir” (Fârâbî, 1986: 1/83). Onun bu tanımlı bize üstü örtük bir şekilde ayrılabilen (*mufârik*) ve devamlı olmayan (*gayr-dâim*) genel ilinekle tür ve cins arasındaki eksik girişimlilik bağıntısını vermektedir. Fârâbî’nin genel ilinek için verdiği örnekleri alırsak örneğin “oturmak” ve “ayakta olmak” insanın ayrılabilen ilinekleleridir (Fârâbî, 1986: 1/84). “İnsan” kavramı ile bu kavramlar arasında eksik girişimlilik vardır. Çünkü “ayakta olmak” veya “oturmak” bir yönden “insan”dan daha genel iken bir yönden daha özeldir. “Oturmak”, insan fertlerinin dışındaki fertlere de söylenebilmekle “insan”dan bir yönden genel iken, “insan” oturanların dışındaki fertlere de söylenebildiği için ondan bir yönden daha özeldir: “Bazı oturanlar insandır” ve “Bazı insanlar oturan değildir.”

İbn Sînâ’nın beş tümel kavram arasındaki mukayeseleri takip edildiğinde, özellik ve genel ilineğin, aralarında eksik girişimlilik bağıntısının bulunduğu kavram çiftleri olduğu görülecektir. İbn Sînâ bu bağıntıyı dolaylı olarak şöyle ifade etmektedir: “Hâssa tek türde bulunur. Oysa sürekli araz, zencinin ve karganın karalığı gibi birden fazla türde bulunur” (İbn Sînâ, 2013b: 98). Dolayısıyla örneğin, tek bir türde bulunan özellik olarak “gülen” ve birden fazla türde bulunan sürekli ilinek olarak “kara” kavramları arasında eksik girişimlilik vardır: “Bazı karalar gülerdir” ve “bazı gülenler kara değildir.” İbn Sînâ ilinek ile tür arasındaki eksik girişimliliği ise doğrudan ve açıkça ortaya koymaktadır: “Araz bazen içerir bazen içerilir. Çünkü araz, bir yönden daha genel, bir yönden daha özeldir. Meselâ nasıl ki ak, insandan başkalarına yükleniyorsa insan da aktan başkalarına yüklenir ve bu nedenle ne her insan aktır ne de her ak insandır, aksine bazı insanlar aktır, bazı aklar insandır” (İbn

Sînâ, 2013b: 96). Bununla birlikte İbn Sînâ ilinekteki bu eksik girişimliliğin bir kısım ilinekler için geçerli olduğunu eklemektedir (İbn Sînâ, 2013b: 96).

1.4. Tam girişimlilik (umûm ve husûs mutlak) bağıntısı

İsferâyînî'nin *Risâle'* sinin kenar notunda eksik girişimlilik için örnek gösterilen "insan" ve "canlı" kavram çiftleri aslında *tam girişimlilik bağıntısına* (umûm ve husûs mutlak) uygun düşmektedir (Kâtibî, 1998: 209; Öner, 2009: 37). Yanı sıra risalenin kenar notunda tam girişimlilik zikredilse ve "baba-oğul" kavram çiftleri örnek gösterilse de (İsferâyînî, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b) metin içerisinde yazarın tam girişimlilik izahı anlaşılması son derece güçtür. Yazar genel mutlakın, özelin kapsadığı şeyin tümünü kapsamakla birlikte ona ilave olanı da kapsadığını belirtmektedir (İsferâyînî, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b; a.mlf., Akşehir, 9327, 28a). Şüphesiz bu açıklama tam girişimlilik bağıntısına sahip mutlak genel ve özel kavramlar için doğrudur. Çünkü örneğin "canlı", "insan"ın kapsadığı her şeyi kapsamakla birlikte ilave şeyleri; at, balık, vb. gibi canlı olanları da kapsamaktadır. Ardından yazar şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu durumda ilaveyle beraber özelin dışında kalan, genelin dışında kalanın tümüdür ve ilaveyle beraber özelin çelişğinin kapsadığı şey, genelin çelişğinin kapsadığı şeyin tümüdür" (İsferâyînî, Feyzullah Efendi, 1863/3, 40b; a.mlf., Akşehir, 9327, 28a). Doğrusu bu ifadeler çözümlemeye son derece kapalı ifadelerdir. Fakat aynı çözümleme ile ilerlersek; "Bu durumda ilaveyle beraber özelin dışında kalan, genelin dışında kalanın tümüdür" cümlesindeki "ilave" ile, "canlı"nın dışında kalan örneğin, "taş", "toprak" gibi kavramlara ilave ve fakat yine "insan"ın dışında kalan "at", "kedi", "balık" gibi kavramlar kast ediliyorsa bu tam girişimlilik için doğrudur. Çünkü "taş", "toprak" gibi "canlı"nın dışında kalanların tümü "insan" kavramının da dışındadır. "İnsan" kavramı buna ek olarak "at", "kedi", "balık" gibi kavramları da dışarda tutmaktadır. Buna bağlı olarak da "ilaveyle beraber özelin çelişğinin kapsadığı şey, genelin çelişğinin kapsadığı şeyin tümü" olacaktır. Çünkü "taş", "toprak" vs. "canlı-olmayan"ın kapsadıklarının tümü, "insan-olmayan"ın kaplamına girecektir. Ancak "insan-olmayan" bunlara ek olarak "at", "balık" vs.'yi kapsayacaktır. Bu doğrultuda metnin kenar notundaki örneği ele alalım; "baba" kavramının fertleri "oğul" kavramına tümüyle dahilken, "oğul" kavramının fertleri "baba" kavramına tümüyle dahil değildir. Dolayısıyla "oğul" kavramı mutlak genel kavram olup "baba" kavramına

dahil fertlerin tümünü kapsamakla birlikte buna ilave olarak baba olmayan fertleri de kapsamaktadır. Yanı sıra “baba” kavramının çelişigi “baba-olmayan”ın fertlerinin tümü “oğul” kavramının çelişigi “oğul-olmayan”a dahil değilken, “oğul-olmayan”ın fertlerinin tümü “baba-olmayan”a dahildir. Yani “baba-olmayan”, “oğul-olmayan”a dahil olanların tamamını kapsarken buna ilave olarak “oğul-olmayan”ın dışında kalan oğul olan fakat baba olmayan fertleri de kapsamaktadır. Çünkü “baba-olmayan”ın fertlerinden biri olan “oğul”, “oğul-olmayan”a dahil değildir, fakat “oğul-olmayan”ın her bir ferdi “baba-olmayan”a dahildir; oğul olmayan hiçbir baba yoktur. Dolayısıyla “Her baba oğuldur” ve “Bazı oğul baba değildir.”

Getirdiğimiz yorumu, Kâtibî'nin tam girişimlilik bağıntısına ilişkin değerlendirmesine dayandırabiliriz. Kâtibî “Kavramlardan birinin doğrulandığına diğeri de doğrulanır ancak bunun tersi olmaz” diye tam girişimlilik bağıntısının tanımını verdikten ve bunun için “insan” ve “canlı” kavram çiftlerini örnek gösterdikten sonra bu bağıntıya sahip kavramların çelişikleri arasındaki bağıntıyı şöyle ortaya koymaktadır: “Bir şeyden mutlak genelin çelişigi, mutlak özelin çelişiginden daha özeldir. Çünkü özelin çelişigi genelin çelişiginin doğrulandığı her şeye doğrulanabilmekle birlikte bunun tersi olmaz” (Kâtibî, 1998: 209). Kutbuddîn Râzî, Kâtibî'den aktardığımız bu ifadeleri şerhinde de aynı yorumu yapmakta ve çelişiklerin bağıntısını önermelerle şöyle açıklamaktadır: “Her canlı-olmayan insan-olmayandır” ve “Her insan-olmayan canlı-olmayan değildir (bazı insan-olmayan canlı-olmayan değildir.)” (Râzî, K., h. 1426: 179; a.mlf., h. 1303: 49). Teftezânî de aynı şekilde tam girişimlilik bağıntısına sahip kavramların bir taraf bakımından birlikte doğrulanabildiklerinde tümel kavramların tam girişimlilik bağıntısına sahip olabileceğini ifade etmektedir. Bu kavramların çelişikleri arasında ise tersi bir ilişkinin bulunduğunu belirtmektedir (Teftezânî, 1912: 5). Teftezânî'nin bu kısa değerlendirmesi şu anlama gelmektedir: Kavramların çelişikleri söz konusu olduğunda, yukarıdaki önermelerde açığa çıkarıldığı üzere bu kez mutlak özelin çelişigi mutlak genel, mutlak genelin çelişigi mutlak özel olmaktadır (İsferâyîni, Akşehir, 9327, 27b).

Aristoteles *Kategoriyalar*'da, İbn Rüşd de *Kategoriyalar* şerhi *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta cins ve tür kavramlar arasındaki tam girişimlilik bağıntısının kapsamsal ilişkisini açıkça ortaya koymaktadırlar. Aristoteles bunu şöyle ortaya

koymaktadır: “Taayyünün cinste nevidekinden daha büyük bir kaplamı vardır. Çünkü hayvan terimi insan teriminden daha çok sayıda varlıkları içerir” (Aristoteles, 1963: 11). İbn Rüşd bu kısmın şerhinde şöyle demektedir: “Cins türden kaplamı (*hasr*) bakımından daha çoktur. Çünkü ‘canlı’ ismi, ‘insan’ isminin delâlet ettiği şeylerin tamamını kapsar. Çünkü ‘canlı’, ‘insan’ın cinsidir” (İbn Rüşd, 1996: 2/23). Bir başka yerde Aristoteles’te şu ifadeye rastlıyoruz: “İkinci özler arasında, nevi fert hakkında, cins ise hem nevi hem de fert hakkında tasdik edilmiştir” (Aristoteles, 1963: 10). İbn Rüşd de bu kısmın şerhinde şöyle demektedir: “‘İnsan’ın Zeyd’e yüklenmesi gibi tür ferde yüklenir, cins ise türlere ve fertlere yüklenir” (İbn Rüşd, 1996: 2/22). Burada açıkça ifade edildiği gibi tür sadece fertlere, cins ise hem fert hem de türlere yüklenebildiği için “canlı” teriminin kaplamı “insan” teriminin kaplamından daha geniştir, “canlı” terimi mutlak genel, “insan” terimi ona göre mutlak özel olduğu için bu iki kavram arasında tam girişimlilik bağıntısı vardır.

Porphyrus, cins ve tür kavramları arasındaki tam girişimlilik bağıntısına şöyle işaret etmektedir: “Türler cinste içerildikleri ve cinsi içermedikleri halde, cins ve tür, cins türleri içerdiği için farklıdır: Cinsin türden daha çok kaplamı vardır” (Porphyrus, 1986: 49). Porphyrus ilerleyen bölümlerde cins ve özellik arasındaki farklılığı ele aldığı yerde bu bağıntıyı daha net olarak ortaya koymaktadır: “Cins hiçbir zaman karşılıklı olmaz. Hayvan varsa zorunlu olarak insan yoktur. Hayvan varsa zorunlu olarak gülme yetisi de yoktur” (Porphyrus, 1986: 50). Dolayısıyla cinsin hem türle hem de türün özelliği ile karşılıklı olmaması, cins ile türün özelliği arasında da tam girişimlilik bağıntısını göstermektedir: “Her gülme canlıdır” ve “Bazı canlılar gülme değildir.” Daha önce de kısaca değindiğimiz gibi ayrılmaz ilinekle türler arasındaki bağıntının da tıpkı cins ve tür arasındaki bağıntı gibi olduğunu görüyoruz. Ayrılmaz ilinek ve tür arasındaki bu bağıntıyı Porphyrus şöyle dile getirmektedir: “Ayrılmaz ilinekle konusunda, bunun konuda, bütün konuda her zaman bulunuyor olmasıdır: İki ayaklı her zaman bütün kargalara aittir, siyah da böyledir” (Porphyrus, 1986: 55). Karga için ayrılmaz ilinek olan “iki ayaklı olmak” ve “siyah” bütün kargalara yüklem olabildiği, fakat bunun tersi olmadığı için aradaki bağıntı tam girişimliliklidir. Çünkü Porphyrus’un ilerleyen bölümlerde açıkça ifade ettiği üzere “Ayrılmaz ilinek örneğin siyahlık, yalnızca Etiyopyalı’da değil, kargada, kömürde, abanoz ağacında ve başka şeylerde

de bulunur” (Porphyrios, 1986: 58). O nedenle; “Her karga iki ayaklıdır” ve “Bazı iki ayaklılar karga değildir”, “Her karga siyahtır” ve “Bazı siyahlar karga değildir.”

Tam girişimlilik bağıntısıyla ilişkili olarak analizlerinin izini sürdüğümüzde Fârâbî, cins ve tür hakkında şöyle demektedir: “Bir tekile yüklem olan tümeller genel ve özel olmak bakımından farklılaşırlar. Zeyd’e yüklem olan ‘insan’ ve ‘canlı’ gibi. Çünkü ‘insan’, ‘canlı’dan daha özeldir” (Fârâbî, 1986a: 1/76). Fârâbî’nin bu ifadeleri dolaylı olarak cins ve tür arasındaki tam girişimlilik bağıntısını ortaya koymaktadır. Hemen arkasından gelen ifadeleri bu bağıntının aynı zamanda görelî tür ve görelî cins arasında da bulunduğuna işaret etmektedir:

Tümeller içinde kendisinden daha genelin bulunmadığı en genel ve kendisinden daha özelin bulunmadığı en özel vardır ve bunlar arasında özelden genele yukarıya doğru çıkan orta olanlar vardır. Böylece genel, en genelde son bulur. Çünkü bunlardan iki şeyden en genel olan cins, özel olan ise türdür. Kendisinden daha genel bulunmayan en yüksek cins, kendisinden daha özel bulunmayan ise son türdür. Bunlar arasındakiler hem tür hem de cinstir; kendisinden aşağıdaki özel olana göre cins, kendisinden üstteki genel olana göre türdür (Fârâbî, 1986a: 1/76-77).

Fârâbî bunu şu kavramlarla örneklendirmektedir: “Hurma ağacı”, “ağaç”, “bitki”, “cisim”. Bu kavramlardan “hurma ağacı” türdür, “ağaç” ise onun cinsi, “bitki”nin türüdür. “Bitki” ise “ağaç”ın cinsi, “cisim”in türüdür. Bu örnekte “hurma ağacı” son tür olup doğası gereği türdür. “Ağaç” ise doğası gereği onun cinsi olmakla birlikte, “bitki”ye göre türdür. “Bitki” ise “cisim”e göre tür, “ağaç”a göre cinstir. Dolayısıyla en yüksek cins olan “cisim” ile en son tür olan “hurma ağacı” arasındaki ara tümeller “ağaç” ve “bitki”dir. “Ağaç”ın tür oluşu “bitki”ye göre olduğu için görelî türdür, “bitki” de “ağaç”a göre cins olduğu için görelî cins olmaktadır. Dolayısıyla biri genel diğer özel olan bütün bu kavramlar arasında tam girişimlilik bağıntısı vardır (Fârâbî, 1986a: 1/77).

Fârâbî’nin “İlinek, tür ve cinsten bulunan, ondan genel veya özel olabilen basit tümeldir” (Fârâbî, 1986a: 1/83) şeklindeki tanımında ayrılamayan (*gayr-mufârik*), sürekli (*dâim*) ilinek olmak şartıyla genel ilinek, tür ve cins arasında tam girişimlilik bağıntısı gizlidir. Onun ayrılamayan ilinek örneklerini dikkate

alırsak; örneğin “siyah”, “karga”nın, “sıcak”, “ateş”in ayrılamayan ilineğidir. “Siyah-karga”, “sıcak-ateş” kavram çiftleri arasında tam girişimlilik bağıntısı vardır. Çünkü “siyah”, “karga”nın tüm fertlerine söylenen olmak bakımından mutlak genel, fakat “karga”, “siyah”ın tüm fertlerine söylenememekle “siyah”tan mutlak özeldir. “Sıcak” ve “ateş” kavramları arasında da aynı mutlak genel ve özel ilişkisi vardır: “Her karga siyahtır” ve “Bazı siyahlar karga değildir”; “Her ateş sıcaktır” ve “Bazı sıcaklar ateş değildir” (Fârâbî, 1986a: 1/83, 84).

İbn Sînâ'nın, *Mantiğa Giriş*'in ikinci makalesinde beş tümel kavram arasındaki bağıntı analizleri içinde tam girişimlilik bağıntısını görmek mümkündür. Sırayla bu bağıntıyı içeren karşılaştırmalara baktığımızda bunlardan biri şudur: “Cinsin, fasıl, tür ve hâssadan daha kapsamlı olduğu açıktır. Çünkü hâssa türe özgüdür. Fasil da aynı şekilde türe özgüdür” (İbn Sînâ, 2013b: 83). Bu karşılaştırma doğrudan bize cins kavramla diğerleri arasında tam girişimlilik bağıntısını ortaya koymaktadır. Örneğin bir cins kavram olarak “canlı” kavramının, türsel kavram olan “insan”dan, türün ayrımı olan “düşünen”den ve türün özelliği olan “gülen”den kaplamı daha geniştir. Cins ve tür arasındaki tam girişimlilik bağıntısı bir başka yerde İbn Sînâ tarafından şöyle dile getirilir: “Tür, cinste içerilmektedir, fakat tür cinste içerilmemektedir” (İbn Sînâ, 2013b: 83); “Cins, genellik bakımından fazladır. Çünkü cins, türün konularından başka şeyler ve konular içermektedir” (İbn Sînâ, 2013b: 89). İbn Sînâ bir sonraki adımda bunu açık bir dille ifade ederek örneklendirmektedir: “Cins her bir türe tümel olarak yüklenir, fakat bunun aksi doğru değildir. Çünkü ‘Bütün insanlar canlıdır’ denildiği gibi ‘Bütün canlılar insandır’ denilemez” (İbn Sînâ, 2013b: 91). Fârâbî’de de görüldüğü üzere tam girişimlilik bağıntısı doğası gereği cins ve doğası gereği tür arasında olduğu gibi görelî cins ve görelî tür arasında da bulunmaktadır. Kısaca ister doğal ister görelî olsun cins ve tür arasındaki bağıntı tam girişimlilik bağıntısıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın da dile getirdiği gibi bir tek şey bazen cins, tür, ayrım ve ilinek olabilmektedir. Örneğin “duyumsayan”, “algılayan”ın türü gibidir (İbn Sînâ, 2013b: 100). Ya da örneğin “canlı” “insan”ın doğal cinsi iken, “cisim” kavramının türüdür. “Canlı” kavramı burada “cisim”e göre türdür. Dolayısıyla “cisim” kavramının kaplamı “canlı” kavramından daha geniş olduğu için “Her canlı cisimdir” ve “Bazı cisimler canlı değildir” olacaktır.

Yukarıda örnek gösterilen cins ile ayırım ve özellik arasındaki bağıntılar da şöyle açığa çıkarılır: “Her düşünen canlıdır” ve “Bazı canlılar düşünen değildir”; “Her gülen canlıdır” ve “Bazı canlılar gülen değildir.” İbn Sînâ hemen ilerleyen satırlarda ilineğin kaplamının cinsten daha dar olması gerektiğinin kendinde açık olmadığını, hatta bazı durumlarda genel gerekenlerin ve genel ilineğin kaplamının daha fazla olabileceğini ifade etmektedir. İbn Sînâ bunun için “sonradan olan” niteliğini örnek göstermektedir. “Sonradan olmak”, cins bir kavram olan “canlı”yı da kapsayan kaplamı daha geniş bir kavramdır. Dolayısıyla ilineğin cinsten daha genel olduğu durumda yine ilinek daha genel olmak kaydıyla cins ve ilinek arasında tam girişimlilik vardır: “Her canlı sonradandır” ve “Bazı sonradanlar canlı değildir.” Çünkü kaplamı daha geniş olan “sonradan olmak” sadece “canlı”yı değil cansız cisimleri de kapsamaktadır (İbn Sînâ, 2013b: 83). İlinek ve tür arasında da tam girişimlilik bağıntısının olduğunu okuyoruz. İbn Sînâ’nın “Arazın (yüklediği) türden daha genel olması”ndan söz etmesi buna açık bir gönderimdir (İbn Sînâ, 2013b: 92). Örneğin tür olarak “insan” ve genel ilinek olarak “yürümek” kavramlarını ele alalım. “Yürüme”nin kaplamı “insan”dan daha geniş olduğu için bu iki kavram arasında tam girişimlilik bağıntısı vardır: “Her insan yürüyendir” ve “Bazı yürüyenler insan değildir.” İbn Sînâ’nın örnek verdiği “iradeyle hareket” ve “insan” kavram çiftlerini ele alalım. “İrâdeyle hareket”, “insan”ın genel ilineğidir. Dolayısıyla “insan”dan kaplamı daha geniştir. Çünkü “iradeyle hareket”, “canlı”nın özelliğidir. Bu durumda bağıntı şöyle ifade edilir: “Her insan iradeyle hareket edendir” ve “Bazı iradeyle hareket edenler insan değildir” (İbn Sînâ, 2013b: 101). Genel ilinekle ayırım arasındaki bağıntı da yine tam girişimlilik bağıntısıdır. İbn Sînâ bunu üstü örtük bir şekilde şöyle ifade etmektedir: “Cinsin fasla nispeti genel arazın nispeti gibidir” (İbn Sînâ, 2013b: 101). Cinsin ayırma bağıntısının tam girişimlilik bağıntısı olduğunu yukarıda görmüştük. Dolayısıyla cinsin ayırma bağıntısı genel ilineğin ayırma bağıntısı gibi ise bu durumda genel ilineğin ayırma bağıntısı tam girişimlilik bağıntısı olmalıdır. Yine “insan”ın genel ilineği olan “irâdeyle hareket”i ve “insan”ın ayırımı olan “düşünen”i ele alalım. Bu durumda “irâdeyle hareket”, “düşünen” kavramından daha geneldir: “Her düşünen iradeyle hareket edendir” ve “Bazı irâdeyle hareket edenler düşünen değildir.” Genel ilineğin özelliği ile bağıntısı da tam girişimlilik bağıntısı olmalıdır. İbn Sînâ genel ilinek ve özelliği için “renkli” ve “görülen” kavram çiftlerini örnek göstermektedir (İbn Sînâ,

2013b: 103). “Görülen”, “renkli”nin özelliği olup bu ikisi arasında tam girişimlilik bağıntısı vardır: “Her renkli görülendir” ve “Bazı görülenler renkli değildir.”

2. Kavramlar Arası Bağıntıların Yargı Bağlıları

İsferâyînî, Kutbuddîn Râzî'nin *Tahrîr*'i üzerine kaleme aldığı *Hâşiyeyi*'sinde tümel kavramlar arasındaki dört bağıntı bağlamında “nisbet (bağıntı)” ile ilişkili olarak şöyle demektedir: “Bir tümel için *nisbet*, ancak başka bir tümele olan *nisbetiyle* ortaya çıkabilir” (İsferâyînî, Rodos, 719, 124b). Buraya kadar ele aldığımız dört bağıntıda takip edileceği üzere tümel kavramlar arası kaplam ve doğruluk bakımından bağıntılar, niceliği belirli önermelerin düz döndürülmesiyle açığa çıkarılmaktadır. Zira bağıntı esas itibarıyla önermeye özgüdür ve kavramlar arası bağıntıları açığa çıkarmanın yolu da önermelere başvurmaktan geçmektedir. Eşitlik bağıntısı ise tümel olumlu bir önermenin tümel olumlu önermeye, ayrıklık bağıntısı tümel olumsuz bir önermenin tümel olumsuz önermeye, tam girişimlilik bağıntısı tümel olumlu bir önermenin tikel olumsuz önermeye, eksik girişimlilik bağıntısı ise tikel olumlu bir önermenin tikel olumsuz önermeye döndürülmesiyle ortaya konulabilmektedir (Râzî, K., h. 1426: 173-174; İsferâyînî, Akşehir, 9327, 27a). İsferâyînî *Risâle*'de, sözü edilen kavramlar arası bağıntılar için doğrudan önerme örnekleri vermemekle birlikte *Şerhu tehzîb*'te dört bağıntının yargı bağlıları için şöyle demektedir:

Denilmiştir ki, eşitliğin kaynağı iki tümel olumlu genel mutlaktır. Ayrıklığın kaynağı iki tümel olumsuz daimidir. Tam girişimliliğin kaynağı tümel olumlu genel mutlak ve tikel olumsuz daimidir. Eksik girişimliliğin kaynağı tikel olumlu genel mutlak ve iki tikel olumsuz daimidir” (İsferâyînî, Akşehir, 9327, 27a).

İsferâyînî isim zikretmemekle birlikte aktardığı bu görüşün sahibinin Kutbuddîn Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce değinildiği gibi Kutbuddîn Râzî *Levâmi'u'l-esrâr*'de kavramlar arası bağıntılarla ilişkili olarak “Bu bağıntılar doğruluk bakımından dikkate alındığı gibi önermeler arasında dikkate alınan bağıntıların varlığı bakımından da dikkate alınır ki onlar ancak buna göredir” (Râzî, K., h. 1303: 49) diyerek *Tahrîr*'de bu bağıntıların yargı bağlılarını şöyle ortaya koymaktadır:

Ayrıklığın kaynağı (merci') her iki taraftan da tümel olumsuz iki önermedir, "Hiçbir insan at değildir" ve "Hiçbir at insan değildir" sözümüzde olduğu gibi. Eşitliğin kaynağı iki tümel olumludur, "Her insan düşündür" ve "Her düşünen insandır" sözümüzde olduğu gibi. Tam girişimliliğin kaynağı taraflardan biri bakımından tümel olumlu, diğeri bakımından tikel olumsuzdur, "Her insan canlıdır" ve "Bazı canlı insan değildir?" sözümüzde olduğu gibi. Eksik girişimliliğin kaynağı iki tikel olumsuz ve bir tikel olumludur. "Bazı canlı beyazdır" ve "Bazı canlı beyaz değildir" ve "Bazı beyaz canlı değildir" sözümüzde olduğu gibi (Râzî, K., h. 1426: 173-174).

Ne var ki, eşitlik bağıntısında kavramların tümel olumlu olarak birbirine döndürülebilir olması anlam ve içerik olarak anlaşılır bir durum olmakla birlikte tümel olumlunun yine tümel olumluya döndürülebileceği kuralı mantık metinlerinde "Önermelerin Döndürülmesi" bahsinde bir döndürme kuralı olarak yer almamaktadır. Bize göre bu, tartışmaya açık bir problem olarak durmaktadır. Öncelikle önermelerin düz döndürülmesinde tümel olumlunun yine tümel olumluya döndürülmesinin yer almadığını tespit etmekle başlayalım. Aristoteles *Birinci Analitikler*'in hemen başlarında gerek mutlak gerek zorunlu gerekse mümkün önermelerin döndürülmesini ortaya koymakta ve ilk olarak mutlak önermelerin düz döndürme kurallarını şöyle vermektedir:

AB öncülü ilkin tümel olumsuz olsun. A hiçbir B'de bulunmazsa B hiçbir A'da bulunmayacak... A her B'de ise B kimi A'da bulunacak...öncül tikelse de böyle. Nitekim A kimi B'de ise, B'nin de kimi A'da bulunması zorunlu... Ama A kimi B'de bulunmazsa, B'nin de kimi A'da bulunmaması zorunlu olmaz (Aristoteles, 1998: 13-15).

Hemen ardından Aristoteles, bütün bu kuralların zorunlu önermelerde de aynı şekilde geçerli olduğunu belirtmektedir:

Zorunlu öncüllerde de aynı tarzda olacak: Tümel olumsuz tümel olarak evrilir, evetleyicilerden her biriye tikel olarak. A'nın hiçbir B'de bulunmaması zorunluysa B'nin de hiçbir A'da bulunmaması zorunlu; çünkü kiminde bulunması olasıysa, A'nın da kimi B'de bulunması olası olsa gerek. A her veya kimi B'de zorunlu olarak bulunursa B'nin de kimi A'da bulunması zorunlu... Tikel olumsuz daha önce söyledığımız nedenden ötürü evrilmez (Aristoteles, 1998: 15).

Aristoteles evetleyici olan yani olumlu olan mümkün önermelerin de aynı şekilde döndürüldüğünü ifade etmektedir:

Olası olanlara gelince, ‘madem olası olma’ çok anlamlı kullanılır (‘zrounlu’, ‘zorunlu olmayan’ ile ‘olanaklı’nın olası olduğunu söyleriz), evetleyici olanlarda hepsindeki evirmenin benzeri geçerli olacak. A’nın her ya da kimi B’de bulunması olasıysa B’nin de kimi A’da bulunması olası olsa gerek; çünkü hiçbirinde bulunması olası değilse hiçbir A’nın da hiçbir B’de bulunması olası olmasa gerek... Değilleyici olanlarda ise bu böyle değil; ne ki olası olma ‘zorunlu olarak bulunma’ veya ‘zorunlu olmayarak bulunma’ için söylenirse, bu böyle; sözgelişi birisi, insanın at olmamasının veya akın hiçbir giyside bulunmamasının olası olduğunu söylerse... öncül benzer evrilir: Atın hiçbir insanda bulunmaması olasıysa insanın da hiçbir atta bulunmaması olası; akın hiçbir giyside bulunmaması olasıysa, giysin de hiçbir akta bulunmaması olası; giysin de hiçbir akta bulunması zorunluysa, ak da zorunlu olarak kimi giyside bulunacak (Aristoteles, 1998: 15, 40).

Olumlu mümkün önermenin düz döndürme kuralları da görüldüğü üzere mutlak ve zorunlu önermelerde olduğu gibi belirlenmektedir. İbn Rüşd ister mutlak ister zorunlu ister mümkün olsun önermelerin döndürülmesindeki temel kuralı şöyle ortaya koymaktadır:

Bu üç önerme yani mutlak, zorunlu, mümkün önermenin bir kısmı döndürülür bir kısmı döndürülemez. Döndürmeyle kast ettiğim, önermenin doğruluğu ve aynı şekilde olumlu-olumsuz niteliği saklı kalmakla birlikte önermenin parçalarının düzeninin değiştirilmesi, yüklemının konu, konusunun yüklem olmasıdır (İbn Rüşd, 1992: 4/144).

İbn Rüşd, yukarıda Aristoteles’ten aktardığımız pasajları şerhinde aynı şekilde önermelerin döndürme kurallarını ortaya koymaktadır. Mutlak ve zorunlu önermelerin döndürmelerinin aynı olduğunu tıpkı Aristoteles gibi ortaya koyduktan sonra mümkün önermelerin döndürülmesiyle ilişkili olarak Aristoteles’in “Olası olanlara gelince,...evetleyici olanlarda hepsindeki evirmenin benzeri geçerli olacak” dediği gibi “Mümkün önermelere gelince,...onlardan olumlu olanların döndürülmesindeki durum tıpkı mutlak ve zorunlu olumlu önermelerin döndürülmesindeki durum gibidir” (İbn Rüşd, 1992: 4/148) demektedir. Fârâbî de İbn Rüşd’ün yaptığı döndürme tanımına benzer şekilde döndürmeyi şöyle tanımlamaktadır: “Bir önermenin döndürülmesi, parçalarının diziminin değiştirilmesidir; yüklemının konu, konusunun yüklem olmasıdır. Önermenin niteliği ve doğruluğu ise her içerikte ve her kipte saklı kalır” (Fârâbî, 1986b: 2/17). Fârâbî gerek mutlak gerek zorunlu

ve gerekse mümkün önermelerin döndürme kurallarını aynı şekilde ortaya koymaktadır (Fârâbî, 1986b: 2/17-18). İbn Sînâ da aynı düz döndürme kurallarını ortaya koymakla birlikte (İbn Sînâ, 2013a: 32-34; a.mlf., 2005: 45-49) *el-İşârât*'ta tümel mutlak olumlunun döndürülmesiyle ilişkili olarak, tartışmayı bir adım daha ileri götürmemize imkân tanıyan şu ifadelere yer vermektedir:

Tümel olumlu önermeye gelince, onun tümel olarak aksedilmesi gerekmez (lâ-yecibu). Çünkü bazen yüklem öznenen daha geneldir ve onun zorunlu olmaksızın salt mutlak olarak döndürülmesi gerekmez. Zira kimi zaman özne yüklem için zorunlu iken, yüklem özne için zorunlu olmaz: Akciğeri olan canlının soluması gibi. Çünkü bu sürekli gerekli olmayan bağ kipli (vücûdî) bir önermedir. Oysa (solunmak için) 'akciğeri olan bir canlı olmak' zorunludur. Buna göre her soluyanın akciğerli bir canlı olması zorunludur (İbn Sînâ, 2005: 46).

İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden şu sonuçları çıkarabiliriz: 1. Tümel olumlunun tümel olumluya döndürülmesi zorunlu ve gerekli değildir (*lâ-yecibu*). 2. Birinci çıkarıma dayalı olarak tümel olumlunun tümel olumluya döndürülmesi zorunlu ve gerekli değilse zorunlu ve gerekli olarak döndürülmesi de döndürülebilir olma durumu var demektir. 3. İbn Sînâ da tıpkı diğer filozoflar gibi tümel olumlunun ancak tikel olumluya gerekli olarak döndürülebileceğini bir kural olarak belirlemektedir. O, bunu ilerleyen satırlarda "Ne var ki tümel olumlunun tikel olumluya döndürülmesi kaçınılmaz olarak doğru olur" (İbn Sînâ, 2005: 47) diyerek bunu açıkça ortaya koymaktadır. O takdirde bu çıkarımlar bizim şu değerlendirmeyi yapmamızı gerekli kılmaktadır: Kavramların eşitlik bağlantısı gereği "Her insan düşünen" önermesi her ne kadar "Her düşünen insandır" şeklinde tümel olarak döndürülse de bu döndürme zorunlu ve gerekli değildir. Fakat böyle bir döndürme örneği için yaptığımız bu değerlendirmenin yanlışlığı ortadadır. Çünkü her iki kavramın kapsamı eşittir, yani "insan"ın söylendiği her şeye "düşünen", "düşünen" in söylendiği her şeye de "insan" söylenmektedir ve yanı sıra bu kavramlardan her biri diğeri için eşit derecede zorunludur: "İnsanlık" niteliğine sahip olmak için "düşünme" niteliği, "düşünme" niteliğine sahip olmak için "insanlık" niteliği zorunludur.

Fahrüddîn Râzî de tıpkı İbn Sînâ gibi tümel olumlu önermenin tümele döndürülmesinin gerekmediğini ifade etmekte ve bunu yüklem konudan daha genel olmasının muhtemel olmasıyla gerekçelendirmektedir. Her ne

kadar tümel olumlunun tikele döndürülmesi gerektiğini ifade etmese de verdiği örnekten anlaşılabilir ki Râzî de tümel olumlu önermenin tikel olumluya döndürülmesinin gerekli olduğu düşüncesindedir: “Her özeli fertleri genel olandan ayrılmaz’ önermesinden ‘Her genel fertleri özel olandan ayrılmaz’ önermesinin doğruluğu gerekmez” (Râzî, F., h. 1381: 187). Aynı şekilde Râzî zorunlu tümel olumlu önermenin tikel olumluya döndürülmesi gerektiğini bir kural olarak vazetmekle birlikte (Râzî, F., h. 1381: 193) zorunlu tümel olumlunun genel mümkün önermeye döndürülmesi gerektiğini savunanlardan şu gerekçeyi aktarmaktadır:

Onlar buna, “Her insan zorunlu olarak düşünerdir” ve “Her düşünen zorunlu olarak insandır” sözümüzde olduğu gibi zorunlunun bazen zorunluya döndürülebileceğini, bazen de “Her gülen zorunlu olarak insandır” ve “Her insan mümkün olarak gülerdir” sözümüzde olduğu gibi özel mümkününe döndürülebileceğini kanıt getirmektedirler (Râzî, F., h. 1381: 195).

Râzî’nin aktardığı, önermelerin kipleriyle ilişkili olarak zorunlu önermenin hangi önermeye döndürüleceği etrafındaki tartışmayı bir tarafa bırakarak ifade edecek olursak; onun sözünü ettiği mantıkçılardan aktardığı gerekçe, kimi mantıkçıların döndürme kurallarında bazen tümel zorunlu bir önermenin tümel zorunluya döndürülmesi gerektiği düşüncesine sahip olduklarını göstermektedir ki bu bizim tartıştığımız problem için mantık tarihi bakımından güçlü bir dayanak teşkil etmektedir. Kâtibî ise düz döndürmeyi “Önermenin, doğruluk ve yanlışlığını olduğu gibi korumakla birlikte birinci parçasını ikinci, ikinci parçasını birinci parça yapmak” diye tanımladıktan sonra mutlak önermeler de dahil olmak üzere daha detaylandırılmış kipli önermelerin tek tek döndürülmesi üzerinde durmaktadır. Kâtibî ister tümel ister tikel olsun olumlu önermelerin, yüklem konudan genel olma ihtimalinden dolayı tümele döndürülemeyeceğini ifade etmektedir. Bu, Kâtibî açısından kipli önermeler için de geçerlidir. “Her C, B’dir” formundaki bir önerme zorunlu, sürekli, iki genel (genel mümkün ve özel mümkün) önermeler bakımından da “Bazı C, B’dir” biçiminde döndürülecektir (Kâtibî, 1998: 220). Kutbuddîn Râzî aynı şekilde olumlu önermelerin ister tümel ister tikel olsun asla tümele döndürülemeyeceğini ifade etmektedir (Râzî, K., h. 1426: 354). Teftezânî de *Tehzîb*’te olumlu önermenin tikele döndürülebileceğini aynı gerekçeyle belirtmektedir (Teftezânî, 1912: 10). Cürçânî de *er-Risâletü’l-Kübrâ*’da tümel olumlu

önermenin ancak tikel olumlu olarak döndürülebileceğini ifade etmekte ve tümel olumlunun kendine döndürülmesinin doğru olmadığını eklemektedir (Cürcân, 2017: 108-109).

Sonuç olarak, *müteahhirûn* mantık geleneğinin önemli isimleri de dahil olmak üzere Aristoteles ve mütekaddimûn mantık geleneğinin önemli isimleri Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu döndürme kurallarında ister mutlak ister zorunlu ister mümkün olsun tümel olumlunun düz döndürülmesi tikel olumlu olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, eşitlik bağlantisında biz nasıl oluyor da tümel olumlu önermeyi anlam ve içeriği dikkate alındığında haklı ve kaçınılmaz olarak tümel olumlu önermeye döndürebiliyoruz? Önermelerin düz döndürülmesinin gerekçesi iki aksiyoma dayalı olarak şöyle gerekçelendirilmektedir:

1. *Bütün olumlu önermelerde yüklem, kaplamın bir kısmı ile alınmıştır. 'Her insan ölümlüdür' önermesi, insanın bazı ölümlülerden olduğuna işaret eder. Ölümlü burada tikel olarak alınmıştır, 2. Olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamı ile alınmıştır. Çünkü olumsuz önermelerde konu, yüklem bütünü kaplamının dışında bırakılmıştır. 'İnsan bir sürüngen değildir' önermesinde insan, sürüngenler sınıfının dışında bırakılmıştır. Yani önermede yüklem olan sürüngen, tümel olarak alınmıştır* (Öner, 2009: 112).

Bu iki aksiyoma dayalı olarak sorumuz cevaplandırılmak istenirse şüphesiz bu, tartıştığımız meseleyle sınırlı olarak söylersek tümel olumlu önermenin neden tikel olumlu olarak döndürülmesi gerektiğini açıklar. Bununla birlikte gündeme getirdiğimiz soru hala cevaplandırılmamış olarak kalır. Zira kaplamsal eşitliğe sahip olan, yani her biri diğerinin fertlerine eşitlikle söylenen kavramların bulunduğu bir tümel olumlu önermeyi neden kaçınılmaz olarak tümel olumlu önermeye döndürdüğümüzü açıklamamaktadır. Eğer döndürmede hedef dolaylı olarak (kıyâs) değil de doğrudan başka bir doğru önerme elde etmek ise -ki döndürmenin tanımından anlaşılacağı üzere hedeflenen budur- aynısını tümel olumlunun tümel olumluya bazen döndürülebilir olmasından da umabiliriz. Nasılki "Hiçbir insan at değildir" önermesinden, "Hiçbir at insan değildir" önermesini elde ederek yeni bir bilgiye; hiçbir atın insan olmadığı bilgisine ulaşıyorsak ya da "Her insan canlıdır" önermesinden "Bazı canlılar insan değildir" önermesini elde edip yeni bir bilgiye; sadece bazı canlıların insan olduğu bilgisine ulaşıyorsak aynı şekilde "Her insan dü-

şünendir” önermesinden “Her düşünen insandır” önermesini ya da “Her insan gülerdir” önermesinden “Her gülen insandır” önermesini elde ettiğimizde de yeni bir bilgiye ulaşmaktayız. Çünkü her insanın düşünen olduğu yerde veya her insanın gülen olduğu yerde tersinden “Her düşünen veya her gülen de insan mı yoksa bazısı mı öyle?” sorusu gündeme gelmekte, zihin bunun doğru cevabını, dolayısıyla bilgisini ummaktadır. Eğer öyleyse konu ve yüklemi eşitlik bağıntısına sahip iki kavramdan oluşan tümel olumlunun yine tümel olumluya döndürülmesi kuralı ilkesel olarak döndürme kuralları içerisinde yer almalı değil midir? Şüphesiz bu problemin etraflıca tartışılması çalışmamızın sınırlarını aşacağı ve müstakil bir araştırma konusu olacağından ötürü, bazen tümel olumlunun tümel olumluya döndürülebileceğini de düz döndürme kurallarına dahil etmek gerektiğini tartışmaya açık fakat mantıksal dayanakları bulunan bir teklif olarak ileri sürmekle yetinmek durumundayız.

Sonuç

Bağıntı (*nisbet*) teknik bir terim olarak esas itibariyle önermeye özgüdür. Bu da bir önermedeki konu ve yüklem arasındaki yüklemse/yargısal bağıntıdır. Bununla birlikte İslâm mantık geleneğinde *nisbet* kavramı kavramlar arası dört bağıntı için de kullanılmaktadır. Eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimlilikten oluşan kavramlar arasındaki kaplamsal ilişkinin doğruluğu, en nihayetinde ve de zorunlu olarak önerme bağıntılarıyla açığa çıkarılabilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar kavramlar arası dört bağıntı, ilk bakışta kavramlarla ilişkili olsa da yine de özü itibariyle döndürülebilen bir önermede kavramların konu ve yüklem olarak aralarındaki bağıntıyla ilişkilidir. Bu anlamda biz, kavramlar arası bağıntıyı açığa çıkarmak için niceliği belirli önermelerin düz döndürme tekniğine başvurmak durumunda kalmaktayız.

Mütekaddîmûn mantık geleneğinde kaplam ve doğruluk bakımından kavramlar arası dört bağıntının doğrudan ve sistematik bir bütünlük içinde ele alındığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu bağıntıların “en-Nisebu’l-erba’a” başlığı altında bir bütünlük içerisinde ele alınması ve analiz edilmesi, *müteahhirûn* mantık geleneğinde rastladığımız bir perspektifle eşleşmektedir. İsferyînî’nin doğrudan bu geleneğe yaslanarak *Risâle fi nisebi’l-erba’a* adlı eserini kaleme alması, çalışmamızın ortaya koyduğu tespitlerinden birisidir. Bununla birlikte “çelişiklik bağıntısı”nı ölçüt olarak sözü edilen aç-

dan kavramlar arası bağıntılarını işlemek, görebildiğimiz kadarıyla *Risâle'*nin özgün tarafını oluşturmaktadır. Şüphesiz İsferâyîni öncesi müteahhirûn mantık geleneğinin önemli isimlerinde bu özgünlüğe gönderimde bulunan kimi değerlendirmeler mevcuttur. Çünkü kavramlar arası dört bağıntı işlendikten hemen sonra bu kavramların çelişikleri arasındaki bağıntılar da işlenmektedir. Ancak öyle olsa bile bu, onlarda çelişiklik bağıntısı merkeze alınarak kavramlar arası bağıntılarının işlendiği anlamına gelmemektedir. *Risâle* her ne kadar içerisinde tartışmaya açık kimi değerlendirmeler ve kavram örnekleri barındırsa da onun özgünlüğü, mantık birikiminden özellikle müteahhirûn mantık geleneği birikiminden bir tür çıkarımda bulunmakla birlikte *çelişiklik bağıntısını merkeze koyarak* kavramlar arası bağıntılara ilişkin bir deneme çalışması olmasında yatmaktadır.

Risâle fî nisebi'l-erba'a doğrudan müteahhirûn mantık geleneğine dayanmakla birlikte onu mütekaddimûn mantık geleneğinden bütünüyle bağımsız görmek de mümkün değildir. Nitekim çalışma boyunca da takip edileceği üzere kapsam ve doğruluk bakımından kavramlar arası bağıntılarının, sistematik bir bütünlük içerisinde olmasa da mütekaddimûn mantık metinlerinde içkin ve serpiştirilmiş olarak yer edinmiş olması analitik bir araştırmaya gizli kalmamaktadır. Bu anlamda *Risâle fî nisebi'l-erba'a*'nın da doğrudan beslendiği kaynaklar müteahhirûn mantık metinleri olsa da dolaylı olarak beslendiği kaynakların mütekaddimûn mantık metinleri olduğunu ifade etmek durumundayız. Şüphesiz klasik mantık biliminin asıl kaynaklarının, başta kurucusu Aristoteles olmak üzere mütekaddimûn mantıkçıların eserleri olduğu mantık tarihi bakımından açık-seçik bir gerçektir. Bununla birlikte bu kaynaklara dayalı olarak ortaya konulan metinlerin ne bu kaynakların kendisi ile ne de birbirleriyle aynı olmadığı da sistematik çalışmaların zaman zaman ihsâs ettirdiği diğer bir gerçektir. İsferâyîni'nin *Risâle fî nisebi'l-erba'a*'sının, bu ikinci gerçeğe işaret eden mütevâzî fakat özgün bir deneme olarak mantık tarihinde yer edindiği düşüncesindeyiz.

Kaynakça

Aristoteles (1963). *Organon I, Kategoryalar*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

- Aristoteles (1998). *Birinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles (1999). “Kitâbu Analûtiki’l-ûlâ ev Kitâbu’l-Kıyâs”. *en-Nassu’l-kâmil li-mantiki Aristû* içinde. thk.ve tkd. Ferid Cebr. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. (2017). “er-Risâletü’l-kübrâ fi’l-mantık”. çev. Muhammed Nasih Ece. *YYÜİFD*, 5/7: 96-117.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. (h. 1426). “Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürcânî (Küçük)”. *Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantıkıyye fi şerhi risâleti’s-şemsiyye, ve ‘aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* içinde. tsh. Muhsîn Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr.
- Çelgin, Güler (2011). *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Durmuş, İsmail (2000). “İsferâyînî, İsamuddîn (Ebû İshâk İsamuddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arapşah el-İsferâyînî, ö. 945/1538, Arap dili, kelâm ve mantığa dair şerh ve haşiyelerle tanınan âlim)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim (2005). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Fârâbî (1986a). “Kitâbu Îsâgûci ey el-Medhal”. *el-Mantık ‘İnde’l-Fârâbî* içinde. c.1. thk. ve tkd. Refîk el-Acem. Beyrut: Dâru’l-Maşrık.
- Fârâbî (1986b). “Kitâbu’l-Kıyâs”. *el-Mantık ‘İnde’l-Fârâbî* içinde. c.2. thk. ve tkd. Refîk el-Acem. Beyrut: Dâru’l-Maşrık.
- Hâdî. *Risâle fi nisbeti’l-hükmiyye beyne’l-mevzu’ ve’l-mahmûl*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 4350/11.
- Hasan b. Hüseyin b. Muhammed. *Şerhu nisebi’l-kazâyâ el-mûcibe el-basîta ve’l-mürekkebe*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 1602/55.
- İbn Rüşd (1992). “Kitâbu Analûtiki’l-ûlâ ev Kitâbu’l-Kıyâs”. *Nass Telihîsu Mantiki Aristû* içinde. c.4, thk. Cîrâr Cihâmî. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî.

- İbn Rüşd (1996). "Kitâbu Kâtîgûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât". *Nass telhîsu mantiki Aristû* içinde. c.2. thk. Cîrâr Cihâmî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî.
- İbn Sînâ (2005). *İşâretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2006). *Kitâbu's-Şifâ. Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2013a). *en-Necât, Felsefenin Temel Kuralları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2013b). *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İsferâyîni, Ebu İshâk İsamuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-. *Risâle fî nisebi'l-erba'a*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1863/3.
- İsferâyîni, Ebu İshâk İsamuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-. *Şerhu tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Akşehir İlçe Halk Kütüphanesi, 9327.
- İsferâyîni, Ebu İshâk İsamuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-. *Hâşiyetü't-Tasavvurât li-İsamuddîn*. Rodos: Rodos Hafız Ahmet Ağa Kütüphanesi, Rodos, 719.
- İsferâyîni, Ebu İshâk İsamuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-. *Haşiyetü 'alâ Şerhi'l-Kutb li's-Şemsiyye*. Konya: Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi. Yusuf Ağa, 311, v. 71-251.
- Kâtibî, Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kazvîni el-. (1998). *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye*. thk ve tkd. Mehdî Fadullah. Beyrut: El-Merkezu's-Sekâfî'l-Arabî.
- Kayserî, Hüseyin b. Seyyid Muhammed (h. 1328). *Risâle nisbâtî'l-müveccehât*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası/Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 1935/6.

- Ömer Efendi (1875). *Risâle fî beyâni nisebi'l-erba'a (Nisebi'l-erba'a beyne'l-kazâya el-müveccehe)*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, 2541/14.
- Öner, Necati (2009). *Klasik Mantık*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Porphyrrios (1986). *Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Râzî, Fahrüddîn er-. (h. 1381). *Mantıku'l-mulahhas*. thk. ve tkd. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık.
- Râzî, Kutbuddîn er-. (h. 1426). "Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkiyye". *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi risâleti's-şemsîyye, ve 'aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde. tsh. Muhsîn Bidârfer. Kum: İntişârât-ı Bidâr.
- Râzî, Kutbuddîn er-. (h.1303). *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi metâli'u'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası.
- Rescher, Nicholas (2018). *İslâm Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacak. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Taylan, Necip (2008). *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Teftezânî, Sa'duddîn et-. (1912). *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*. İstanbul: Matba'atu's-Sa'âde.
- Üsküdârî, Muhammed Emin b. Muhammed . *Risâle fî nisbeti'l-hükmiyye ve eczâi'l-kaziyye*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 1592/2.
- Yusuf, Şehrî. *Risâle fî eczâi'l-kaziyye ve m'anâ nisbetihâ*. İstanbul: İstanbul Müllet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 4352/19.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 179-218

Kur'an Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıkların Sebepleri
The Reasons of The regrets Subject to The Verses of The Qur'an

Hayri ERENAY

Erdemli Müftüsü

Erdemli's Mufti

Mersin / TURKEY

hayri.erenay@diyanet.gov.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5367-9465

DOI: [10.5281/zenodo.4026080](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026080)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ERENAY, H. (2020). Kur'an Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıkların Sebepleri. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 179-218

İntihal: Bu makale, itenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: this article has been scanned by itenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Makalede, ayetlerde işaret edilen pişmanlıkların sebepleri genel bir bakış ile konu alınmıştır. Sebepler üzerinde durulurken ayetlere zikredilen somut örneklere değinilerek, konunun daha anlaşılır olması hedeflenmiştir. Pişmanlıklar anlatılırken, olgu ile karşılaşanların yaşadıkları detaylara da yer verilmiştir.

Kur'an, pişmanlıklara vurgu yaparken inanç merkezli değil, insan merkezli bir bakış açısı geliştirmiştir. İzlenen genel bakış açısı ile bu olgunun insani bir gerçeklik olduğuna vurgu yapılmıştır. Pişman olmak, nedamet duy-mak, imtihan olmanın bir gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamil manada bir imtihandan söz edebilmek için, kişinin karar alırken seçme ve irade hakkına sahip olması gerekmektedir. Seçme ve irade hakkı ise Kur'an'a göre insan ve cinleri diğer varlıklardan üstün kılan en temel özelliktir. Mesela nebatat ve hayvanatın böyle bir kabiliyeti bulunmamaktadır. Bu durum onların imtihan ve pişmanlık yaşamalarına mani olmaktadır. Ancak yaşanan her pişmanlık, insana kemale erişmede çok büyük fırsatları da beraberinde sunmaktadır.

Kişisel ve içtimai olarak yaşanan pişmanlıkların sebepleri üzerinde geliştirilen eleştirel bakış açısı, hayata dair yeni bir sahifenin açılmasını sağlamaktadır. Pişmanlık kişisel açıdan tecrübe ile kuşanmış, ani sarsılmalara karşı dayanıklı fertler meydana getirirken; toplumsal açıdan da yeni medeniyetlerin inşasına kapı aralamaktadır. Tarihin en büyük medeniyetleri en büyük toplumsal pişmanlıkların yaşandığı coğrafyalarda kurulmuştur.

Pişmanlık insanları diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biridir. Hiçbir hayvan ve nebat yaptığına pişmanlık duyamaz. Pişmanlık bu manada bir kemalin alamet-i farikası olarak karşımıza çıkmaktadır. Nedamet ve itiraf, insanı diğer varlıklardan ayırt ederek üstün kılan, hayatta önemli tecrübe birikimlerini elde etmeyi sağlayan temel olgulardandır.

Anahtar Kelimeler: Kuran, ayet, insan, pişmanlık, itiraf.

* Bu çalışma "Kur'an da İtiraf ve Pişmanlık Olgusu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Abstract

In this article the regrets subject to the verses of the Qur'an are focused on. While concentrating on their reasons, some concrete examples are touched on so that the theme of the article can be better understood. While describing the regrets, the details of the incidents experienced by those who faced this phenomenon are given.

The Qur'an has put forward a human-centered perspective rather than a belief-centered perspective while emphasizing regrets. As touching on them, it has been emphasized with an overview that this phenomenon is a human reality. The phenomenon of feeling regret occurs as the necessity of being a human tested by the Creator. Making a decision while being tested requires to have willpower. According to the Qur'an, willpower is the basic characteristic that makes man and jinn superior to other creatures. Plants and animals do not have such capability.

This situation prevents them from being tested and feeling regret. Yet every regret lived offers man very great opportunities along with it in reaching maturity. A critical perspective developed on the reasons of regrets that are lived individually and socially causes opening a new page. On the one hand, while regret has been leading to the emergence of individuals who are experienced and resistant to difficulties, on the other hand it has been opening a door for building new civilizations. The greatest civilizations in history have been founded in geographies where the greatest social regrets have been lived. Feeling regret and confession is the main fact of man that makes him different from other beings.

Keywords: The Qur'an, verse, man, regret, confession.

Giriş

Pişmanlık duygusu, kul olmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olgunun sebab-i aslisi olan imtihanın, ilk insan Âdem (a.s)'ın yaratılışı ile başlayıp kıyamete kadar devam edeceği anlaşılmaktadır. Sadece kâfir ve müşriklerin değil, tövbe etmeden ölen müminlerden bazılarının da kıyamet günü bu olguyu yaşayacakları anlaşılmaktadır. (Nisa, 4/29; Enfal, 8/28; Münafikun, 63/9-11; Münafikun, 63/9-11)

İnsan, faydalı tecrübe ve sonuçları bazen hata yaparak öğrenir. Kişi hata yapmış olmaktan korkmadan, yaşananlardan ders çıkararak pişmanlıkla yanlışından uzaklaşmayı hedeflemelidir. Günâhların akabinde yaşanan üzüntü verici duyguların içinde, biri diğerini tetikleyen birçok his bulunur. Fakat bu karmaşık ruh hali esnasında en fazla üzüntü, pişmanlık ve suçluluk duyguları ön plana çıkmaktadır. Pişmanlık olgusu insanı irade sahibi olmayan varlıklardan ayıran en belirgin duygu olarak ön plana çıkar. Suçluluk ve pişmanlık duyguları ile kişi kendi özgür iradesinin farkına varır. Bunun neticesinde de nefsini sorguya çekebilme erdemine erişerek kendi hatasını görüp bu durumdan kurtulmanın mücadelesini verir. Pişmanlık ve vicdan azabının yoğunluğu ile süresinin uzaması, kişide başka psikopatolojik sonuçlar da doğurabilir. Bu gibi durumlarda, bireyin benlik değerlerini aşırı derecede zayıflatan, gerçek kusurla orantısız, abartılı bir suçluluk duygusu baş gösterir. Bu olumsuz yoğunlaşma, kişiyi kötü biri olduğuna inandırarak ardından da depresyona sokar. Bu safhada pişmanlık halini mutlaka tövbe ve arınma duygusu takip etmelidir.

İyi yönetilen pişmanlık ve vicdan azabı, insan davranışlarını yapıcı yönde değiştirmeye, kötü davranışları engellemeye yönlendirir. Kontrol edilebilir ve yönetilebilir olduğu müddetçe pişmanlık, insan için yeni ve büyük fırsatları doğuran olumlu bir faktör olabilmektedir. İnsan, hatanın tenkitini ve teşhisini kıvamında bir iç muhasebeyle yaptığında, bıraktığı yerden yeni tecrübe ve birikimlerle hayata daha güçlü tutunabilmektedir.

1. Kur'an Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıkların Sebepleri

1.1. İnsanın Yaratılış Hikmetini Sorgulamanın Pişmanlığa Sebep Olması

Bu pişmanlık sebebi, insanın yaratılışını itirâzi bir duruşla sorgulamaları üzerine melekler tarafından yaşanmıştır. Hikmet gereği bir beşerin yaratılacağını öğrenen melekler kısa süreli duraksama akabinde, hikmet sorgulama babında sorgulayıcı bir duruş ortaya koydular. Ancak yaratılışın ilahi emirle murat edildiğini öğrendiklerinde, öncesinde ortaya koydukları tutumlarından olayı pişman olduklarını beyan ettiler. İşte bu durum Kur'an'da aktarılan ilk pişmanlık sebebi olarak kaydedilmektedir.

Meleklerin, düşülen bir hatadan sonra tenzih ve istiğfar ifadesi olan “Sübhanek” kelimesini kullanmaları; baştaki itirazî duruşlarından dolayı yaşadıkları pişmanlığın açık bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu husus âyetlere şöyle konu olmuştur:

“Hani rabbın meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "(Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah "Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim" buyurdu.

Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi.

"Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin" cevapını verdiler.” (Bakara 2/ 30-32)

Meleklerin “Sübhanek (en yüksek tesbih ve tenzih sana ya Rab!)” ifadesi ile her şeyi bilen ve daima alîm ve hakîm olanın, sadece Allah olduğunu ifade etmeleri; aynı zamanda bir acziyeti izhar ve arz-ı tesbihtir. “Sübhanek”de ekseriyet bir hata neticesinde yapılan tövbe mukaddimesidir (Yazır, 1982: I/313) Allah Teâlâ’nın meleklere hitabı; istifsarda acele ettiklerinden dolayı itabı işaret etmektedir. Çünkü melâikeye evlâ olan, işin akıbetini bekleyerek zuhurata tabi olmaktı. Bu evlâyı terk ettiklerinden dolayı itab-ı ilahiye müstahak olmuşlardır. Melekler “Sübhanek” ifadesi ile acziyetlerini izhar, kusurlarını pişmanlıkla itiraf etmişlerdir (Vehbi, 1966: I/96)

1.2. Yasak Meyveden Yemenin Pişmanlığa Sebep Olması

Yasaklanan ve haram kılınan şeylerden yemek, temel pişmanlık nedenlerinden birisini oluşturmaktadır. İnsan, fıtratı gereği kendisine yasaklanana düşkünlük gösterip merak eder. Tarih boyunca insanoğlunun haram kılınan şeylerle beslenmeye meyli, yaşanan pişmanlıkların ana sebeplerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun Kur’an daki en belirgin örneği ise Hz. Âdem ve eşinin yaşadığı haram meyve ile imtihanlarından sonra yaşadıkları kaybedişin neden olduğu nedamettir.

Âdem ve eşi, meleklerle yaşanan “eşyanın esmasını haber verme” imtihanından sonra “yasak ağacın meyvesinde yemeyin” emri verilmesine rağmen

men bu emri çiğneyerek pişmanlık ve şaşkınlık içinde kaldılar. İmtihanı kaybetmiş olmanın akabinde yaşadıkları derin teessür duygusu ile içine düştükleri durum Kur'an'da önemli pişmanlık sebeplerinden biri olarak göze çarpmaktadır. İblis, yaşadığı "secde" imtihanını kaybetmesinin sebebi olarak Adem ve Havva'yı gördüğü için kıyâmete kadar düşmanlığını ilan ederek onları takip etmeye başladı. (Bakara, 2/34.)

Hz. Âdem ve eşine bir ağacın meyvesi hariç cennette tüm nimetler helal kılınmış, haram kılınan meyveye de kesinlikle yaklaşmamaları hususunda uyarıldılar. İblis, önceki adavetini unutmuyarak, iğvayla ayaklarını kaydırды. Onları aldatarak Cennet'ten çıkarılmalarına neden olan "yasak meyveden yeme" cürüm ve günahını irtikâp ettirdi.

İblis, Âdem ve eşini günaha ikna ederken onlar için iyilik düşündüğüne dair yemin ederek yasak ağaçtan yedikleri takdirde melekler gibi olacaklarını ve ölümsüzlüğün sırrına erişeceklerini söyledi. Onlara Allah tarafından bu ağacın meyvesinin, melek olmamaları ve ölümsüzlüğün sırrını elde etmemeleri için yasaklandığını fısıldadı. Şeytan verdiği bu vesvese ile yasak meyveden yedirip onların örtülü olan avret yerlerini açarak kendilerine göstermeyi ve cennetten kovulmalarını sağlamayı hedeflemiştir. (Araf, 7/19-21)

Âdem ve eşi yasak ağacın meyvesinden yedikleri anda ayıp yerleri açılıp göründü. Bunun üzerine cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Allah, daha önce "bu ağaca yaklaşmamaları gerektiğini ve Şeytan'ın kendilerine apaçık bir düşman olduğu" hususunu onlara hatırlattı. Ancak olan olmuş yasak ağacın meyvesinden yemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Âdem ve eşi işledikleri günahın büyüklüğünü ve Şeytanın yalan söylediğini anlayınca "Allah'ın ikazını unutup, düşmanları olan Şeytan'ın yalan yeminine inanmış olmanın" verdiği büyük bir pişmanlık ve çaresizliğin içine düştüler. Neticede Allah insanlığın atasına ve eşine merhamet ederek onlara nasıl tövbe edeceklerini öğreterek onlara tövbenin yolunu gösterdi.

Burada dikkat çeken husus Âdem ve eşi, İblis'in hata sonrası geliştirdiği "bahaneler uydurup ona sığınma" tavrının tersine, doğrudan pişmanlık ve itiraf ile tövbe etmeleridir. Onların, tövbeyi merkeze alarak bahanelere sığınmadan Allah'a yönelmeleri af ve sonsuz mutluluk kapısını aralamışken; İb-

lis'in itiraf, tövbe ve pişmanlık yerine kibir yolunu tutması ebedi hüsrân ve pişmanlık sebebi olmuştur.

Bu hususa A'raf suresinde şöyle işaret edilir:

"(Buyuruldu ki:) "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediğiniz şeyden yiyeceksiniz. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz." Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara vesvese verdi ve "Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı" dedi.. Onlara, "Ben gerçekten sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim" diye de yemin etti. Böylece ikisini de hile ile aldattı. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, "Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size açık bir düşman olduğunu söylemedim mi?" diye seslendi."(Araf, 7/19-22)

Âdem ve Havva yasak meyveyi yemeden önce, bir bakıma çocuk gibi saf ve günahattan habersiz oldukları için birbirinin cinsel özelliklerine ilgi duymuyorlardı. Fakat şeytanın kışkırtmasına kapılarak yasağı çiğnediklerinde üzerleri açıldı. Bunun üzerine mahrem yerlerini hemen yapraklarla kapatmaya gayret ettiler. Şeytanın Âdem ve Havva'yı vesveseyle kandırması onun insanlığa ilk kötülüğü, onların yasak meyveyi yemeleri de insanlığın ilk günahı oldu. A'raf suresi 12. âyette işaret edildiği gibi İblis günah işlemiş ancak tövbe edeceği yerde kibre kapılıp günahda ısrar edince, bu süreç onun aşağılıklarından olarak damgalanmasına neden olmuştur.

Âdem ve eşi ise işledikleri günah sonrasında mazeretler üreterek onların arkasına sığınmamış tersine tövbe ederek pişman olmuşlar ve sonuçta affa mazhar kılınıp yücelmişlerdir. Bu zorlu imtihandan sonra İblis ve melekler, yeryüzünün halifesi olarak nitelenen insanın, günahlarını itiraf ederek yücelmesine şahitlik etmişlerdir. Bu imtihan bu süreçte, kötülüklerde ısrar etmek ve bahaneler üretmenin kulun değerini düşürdüğü ortaya çıkmaktadır. Yine işlenen hatalardan dönüp pişman olarak tövbe etmek ise, kulun değerini yüceltmektedir." (Karaman vd., 2004: II/404; Ayrıca bkz: Râzî, 1420: XIV/25).

Kuşkusuz Âdem ve Havva'nın cennette saf ve günahsız olmaları iradeye dayanmadığı için -kötü bir durum sayılmasa bile- ahlâkî bir değer de ifade

etmiyor, sadece içgüdüsel bir karakter taşıyordu. Ancak öyle anlaşılıyor ki, "...şu ağaca yaklaşmayın..." şeklindeki yasaklamayla birlikte yasağa uyup uymama hususunda kendilerine irade ve tercih yeteneği de verilmiş bulunmaktadır. Böylece insanlığın atası ve eşi, yasaklanmış ağaçtan yeme olayında içgüdüsel davranma aşamasından, bilinçli ve iradeli davranma aşamasına geçmişler, kötülüklerinin farkına varıp af talepleri ile bağışlanmışlardır. İnsan seçme özgürlüğü olan, hata yapabilen fakat yanlışlarının farkına varınca bunu itiraf ve tövbe eden, iyiliğe yönelme bilinç ve iradesini gösterebilen bir üst varlık kategorisinin başlangıcını, yaşadığı bu ilk imtihanla elde etmiştir (Kutup, 1412: III/1268-1272; Kurtubi, 1964: VII/181; Karaman vd., 2004: II/510-512).

Âdem (a.s.) ve eşi işledikleri günahın büyüklüğünü kendilerini örten örtünün birden açılıvermesi ile anladılar. Bunun üzerine günahı işleme kararına etkilerinin eşit olduğunu da göz önünde tutarak ikisi birden aynı anda ve aynı kelimelerle pişmanlıklarını dile getirdiler:

Dediler ki: "Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!" Allah, "Birbirinize düşman olarak inin! Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar yerleşme ve faydalanma vardır" buyurdu; "Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan diriltilip çıkarılacaksınız" dedi.(A'raf 7/23)

Hiz. Âdem ve eşi, Rablerinin ikazı üzerine "Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz" diyerek yaptıklarına pişman olarak Allah'tan bağışlanma dilediler (Nisâburi, 1416: III/219; Karaman vd., 2004: I/107-109).

1.3. Kardeş Katlinin Pişmanlığa Sebep Olması

Çeşitli saiklerle kardeş kavgaları ve çekişmeleri tarihte hiçbir zaman eksik olmamıştır. İnsan fıtratında imtihan gereği var olan haset ve kıskançlık, kimi zaman cana kıymaya kadar kişiyi sürüklemiştir. Yaşanan anlık öfke ve kavgalar büyük pişmanlıklar doğurmuştur.

Hiz. Âdem'in iki oğlunun yaşadığı ve temelinde haset ve şehvi dürtülerin olduğu ilk cinayette bu sebepler arasında yer alır. İlk peygamber Hiz. Âdem'in iki oğlu Allah'a kurban birer kurban takdimi için sözleştiler. Kurbanı

kabul edilmeyen diğeri öldürüp büyük bir pişmanlık duygusu yaşadı. (Maide, 5/27-32)

Bu cinayet insanlık tarihinde ilk cinayeti işleyen Kâbil'in ve cinayete kurban giden Habil'in adı Kur'ân'da açıkça geçmez. Ancak Hâbil'in ölümü, Kâbil'in pişmanlığı ile biten bu olay, Kur'ân'da detaylı bir şekilde aktarmaktadır (Harman 1996: XIV/376; Tekvîn, 4/1-2).

Hz. Peygamber, insanlık tarihinde bilinen ilk cinayetini olan bu olaya atıf yaparak şöyle buyurmuştur: *"Haksız yere öldürülen hiç kimse yoktur ki, onun kanında Âdem'in birinci oğluna bir pay ayrılmasın. Zira cinayeti adet edenlerin ilki odur"* (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/383,430,433; Buhari, Cenaiz, 33; Enbiya, 1; Diyat, 2, İtisam, 15; Müslim, Kasame, 27; İbn-i Mace, Diyat,1; Tirmizi, İlim,14; Nesai, Tahrim,1).

Hâbil ve Kâbil kıssası, Kur'ân'da özlü bir şekilde nakledilirken tarih ve tefsir kitaplarında bu kıssaya dair ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Tefsir ve tarih kitaplarında verilen bilgilere göre Hz. Havva biri kız, biri erkek olmak üzere her batında ikiçocuk dünyaya getirmiş, ancak bunlardan Şit tek olarak dünyaya gelmiştir. İlk batında doğan çocuklar Kâbil ve Aklîmâ, ikinci batında doğanlar, Hâbil ve Lebûda'dır. Ancak ikizlerin birbiri ile evliliği yasak olduğundan her batının erkeği bir diğerk batının kızı ile evlenmiştir. Evlilik çağına geldiklerinde Hz. Âdem Hâbil'in ikizi Lebûda'yı Kâbil'le, Kâbil'in ikizi Aklîmâ'yı da Hâbil'le evlendirme hususunda Allah'tan emir aldı. Aklîmâ çok güzeldi. Evlilik söz konusu olunca Kâbil buna itiraz edip kendi ikizinin diğerkinden daha güzel olduğunu, aynı zamanda cennette doğduklarını söyleyerek Hâbil'in kız kardeşiyle evlenmesine karşı çıktı. Bunun üzerine Hz. Âdem, Hâbil ve Kâbil'den Tanrı'ya birer kurban takdim etmelerini, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyledi. Kâbil, ziraat ürünlerinin en kötüsünden az bir miktar takdim etti. Hâbil ise sürüsünün en iyilerinden besilli bir koç ile süt ve yağ takdim ederken bir yandan da Allah'ın emrine boyun eğmeyi ve rızasını kazanmayı arzu ediyordu. Her iki kardeş takdimelerini bir dağın tepesine koydular. Semadan bir ateş inerek Hâbil'in takdimelerini yedi; fakat Kâbil'in takdimelerine dokunmadı. Bunun üzerine Kâbil öfkelen-di ve kardeşine kin duymaya başladı. Nihayet bir gün Hâbil uyurken Kâbil onu buldu ve bir taşla başına vurarak yirmi yaşındaki kardeşini öldürdü. İşlediği

cinayetin şaşkınlık ve pişmanlığı içinde ne yapacağını biemiyen Kabil kavga eden iki karga gözüne ilşti. Birbirine saldıran kargalardan biri diğerini öldürür ve toprağa gömmeye başladı. Bunu gören Kâbil, “Yazık bana, şu karga kadar olumadım!” diyerek kardeşinin cesedini toprağa gömdü (es-Sa’lebî, 1951, s. 33-36; Harman, 1996: XIV/376).

Tevrat’a göre de Kâbil, Hz. Âdem ile Havva’nın ilk, Hâbil ise ikinci oğullarıdır. (Tekvîn, 4/1-2) Hâbil koyun çobanı, Kâbil ise çiftçi olmuş, bir müddet sonra Kâbil toprağın mahsulünden, Hâbil de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından rabbe takdime sunmuş, fakat Rab Hâbil’in takdimesini kabul etmiş, Kâbil’in takdîmesine bakmamıştır. Buna çok öfkelenen Kâbil, rabbin ikazına rağmen kardeşi Hâbil’i öldürmüştür. Bunun üzerine Rab, Kâbil’in toprak tarafından lânetlendiğini, yeryüzünde kaçak ve serseri olarak yaşayacağını bildirmiş, ancak bu suç sebebiyle öldürülme ihtimaline karşılık kendisine güvence vermiştir. Bundan sonra Kâbil, Aden’in doğusundaki Nod diyarında yaşamıştır. (Tekvîn, 4/1-24) Tevrat’ta Kâbil’in takdimesinin Rab tarafından niçin kabul edilmediği belirtilmemektedir. Ancak Pavlus, Hâbil’in ihlâs ve inancıyla Kâbil’den daha iyi kurban takdim ettiği için onun takdimesinin kabul edildiğini ifade etmektedir (İbrânîler’e Mektup, 11/4).

Kilise otoritelerinin çoğunluğu da aynı şekilde, Kâbil’in kardeşine beslediği düşmanlığın çok daha önceden başladığını, bu kin ve öfkesinden dolayı takdimesinin kabul edilmediğine vurgu yaparlar. Tanrı’ya sahip olduğu malların en kötülerini takdime olarak sunduğu için bunların kabul edilmediğine özellikle dikkat çekilir (Harman, 1997: XIV/376). Kâbil, Ahd-i Cedîd’de işleri kötü, şerirlerden olan (Yuhanna’nın I. Mektubu, 3/12), kötü insanların yolunda yürüdükle (Yahuda’nın Mektubu, 11) salih olmayan, samimiyetsiz bir insan olarak vafedilmektedir (İbrânîlere Mektup, 11/4). Kilise babaları Kâbil’i iyi insanlara zulmeden, Tanrı otoritesi ve hükümranlığı ile mücadele eden ve kötülüklerin ve kötülerin öncüsü olan ve zulmün tarihe mal olmuş merkezi Bâbil’in kurucusu sayarlar (Harman, 1997: XIV/377).

Tarih ve tefsir kitaplarında yer alan ve yukarıda Yahudilik ve Hristiyanlık kaynaklarından aktarılan bilgilerle benzeşen rivayetler genellikle israiliyat türünden bilgilerdir. Kâbil ile ikizinin cennette, Hâbil ile ikizinin yeryüzünde doğdukları, iki kızdan daha güzel olanı kimin alacağını tespit için kur-

ban takdim ettikleri, Hâbil'in öldürülmesiyle ilgili olarak Kâbil'in İblîs'i örnek aldığı şeklindeki rivayetler Tevrat tefsirlerinde de yer almaktadır (Harman, 1997: XIV/377). Kâbil'in yaşadığı ve açıkça itiraf ettiği bu ilk kan dökme ve cinayetten kaynaklanan pişmanlık üzerinde, tarih ve tefsir kaynaklarında teferruatlı bilgiler verilmektedir.

Seyyid Kutub, Kabil'in yaşamış olduğu pişmanlığı açıklarken ihtirasların insanın iki dünyasını da olumsuz etkileyişine dikkat çekerek şu tespitlerde bulunur:

“Buna rağmen öbür kardeş ihtiraslarına boyun eğerek kardeşini öldürdü ve böylece hüsrana uğrayanlardan oldu. Kötü kardeş -onun nasıl bir tepki gösterdiğini öğrenmemizi de sağlayacak şekilde- kötü örnekliğinin tablosunu tamamlıyor. Tüm bunlardan sonra... Bu hatırlatma, nasihat, barışma teklifleri ve sakındırmalardan sonra... Tüm bunlardan sonra bile, bu kötü nefis saldırdı ve suçu işledi, işledi ve nefsi onu bütün neticeleri ile rezil etti. Bütün engelleri aşmasını teşvik etti. Cinayeti kendisine güzel gösterip onu özendirdi. Kimi öldürdü? Kardeşini öldürdü... Ve cezayı hakketti.. ... Ve hüsrana uğrayanlardan oldu. Hüsrana uğradı ve kendini perişanlık yollarına saldı. Kardeşini kaybetti ve bir yardımcı, bir dosttan oldu. Dünyası perişan oldu. Çünkü katillik hakkı yoktur. Ahireti de perişan oldu. Çünkü önceki günahı ve son günahını taşıyarak geçip gitti. Pişmanlığı ancak işlediği cinayetin gerekçesiz oluşundan ve karşılaşıcağı eziyet, yorgunluk ve üzüntüden kaynaklanmaktaydı.” (Kutub, 1412: IV/206-218).

Kur'ân Yolu tefsirinde de konu detaylı bir şekilde ele alınmış, bu kıssaya mitoloji yaftası vurmak isteyenlere “mitolojilerin bu olayı kutsal metinlerden bozarak ve abartarak” aldığına dikkat çekilerek oryantalist batı aklının içine düştüğü yanılığa cevap verilmiştir” (Karaman vd., 2004: II/253-257). Olay Tevrat'ta da anlatılmakta, ancak Kâbil'in ismi Kain olarak geçmektedir. Olayın ve kişilerin efsanevî olduğunu söyleyenler olmuşsa da bu görüş Kur'ân ve Tevrat'ta anlatılanlara aykırıdır. Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bu kıssaya benzer bazı unsurların eski medeniyetlerin mitolojilerinde de bulunması, bu kıssada anlatılanların efsanevî olaylar ve kişiler olduğunu göstermez. Aynı hadisenin uzun tarihî seyir içerisinde çeşitli çevre ve kültürlerde farklılık kazanması tabiidir ve bu değişik varyantların temelde mevcut bir

tarihî hadiseye bağlı olduğunu gösterir ki ilâhî dinlere göre insanlığın başlangıcı, söz konusu kıssa kahramanlarının da atası olan Âdem ile Havva'dır. Kıssanın Tevrat'taki şekli Kur'ân'a göre çok ayrıntılıdır ve muhtemelen kutsal metin yazarı ulaşıp derleyebildiği çeşitli rivayetleri ve farklı unsurları hikâyeye katmıştır.

Semerkandi, Kâbil'in yaşadığı pişmanlığı detaylı bir şekilde aktardıktan sonra, kardeş katlinden sonra vahşî hayvanların insanlardan kaçışı ve Mukatil'in, Abdullah b. Mesud'dan "Her maktûlden günah olarak Kâbil'e de bir hisse düştüğüne" dair rivayet ettiği hadisle ilgili olarak da şu değerlendirmeyi yapmıştır:

İmam Mukatil şöyle demiştir: "Kâbil kardeşini öldürmeden önce, yırtıcı hayvanlar ve kuşlar insanları dost edinir, onlarla birlikte dolaşır. Kâbil kardeşini öldürdükten sonra vahşî hayvanlar insanlardan kaçmışlardır." Böylece onlar bile insanların şerrinden korkmuşlardır. Zira kendi kardeşine kötülük düşünen bir kimse elbette başka varlıklara karşı da kötülük düşünür. Kâbil de, kendisiyle doğan kızı almak için kardeşini öldürmüş ve dünyada hainliğinin cezasını görmüştür. Kâbil ölünce, daha sonra kendisiyle doğan kızı Şît (a.s.) almıştır. Abdullah b. Mes'ud, Peygamberimiz (s.a.v.)'den şöyle rivayet etmiştir: "Kâbil, hasedinden dolayı zulümle Hâbil'i öldürmüştür. Kıyamete kadar haset ederek zulümle adam öldürenlerin günahları kadar Kâbil'e günah yazılmaktadır." (Semerkandi, 1423: II/186).

Hız. Âdem'in iki oğlu, âyetlerde teferruatı belirtilmeyen bir konuda ihtilafa düşerek kardeşinin haklı olduğunu kendi iç dünyasında bilen Kabil, kurbanının kabul edilmemesi ile haksızlığı ortaya çıkınca, öfkesine yenilerek kardeşini öldürdü. Haset ve kıskançlık duygusuna kapılarak Habil'i öldüren Kabil aynı zamanda ilk katil olarak insanlık tarihine geçmiş; kendisinden sonra işlenen tüm cinayetlerin failleri kendisini örnek aldığı için tüm cinayetlerden sorumlu tutulmuştur. Kabil, yeryüzünde ilk katil olduğu ve katillikte kendisinden sonrakilere örneklik yaptığı için bu şekilde cezalandırılmıştır (Beydavi, 1320: II/124).

1.4. İnanmayan Akrabaların Affını İstemenin Pişmanlığa Sebep Olması

İslam, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyenlerin affedilmesi için dua etmeyi yasaklamıştır. İnanmayanlar, peygamber yakınları olsalar da olsa, affedilmelerini talep eden de bir peygamber olsa da onların affını istemeyi onaylamamıştır. Ancak her insan gibi bazen peygamberler bile akrabalık duygusunun ve merhametinin galebe çalması ile bu hata ve zelleği yaşamışlardır.

Bunun en bariz örneği de insanlığın ikinci atası sayılan H.z. Nuh'un oğlu için af talebinden sonra yaşadığı pişmanlıktır. Nuh (a.s.) kavmi ile beraber ailesine de tebliğ yapmış, yeryüzünün sular altında kalacağını, büyük tufandan sadece iman ehlinde gemiye binenlerin kurtulacağını bildirmişti. Ancak oğlu, inkârcılarla beraber gemiye binmeyi reddedip, tufan olursa yüksek dağların kendisini koruyacağını ileri sürmüştür. Allahın murat ettiği vakitte tufan başlayınca, büyük bir dalga Nuh peygamber ile oğlunu ayırıp sürükledi. Oğlunun boğulmakta olduğunu gören peygamber babalık içgüdüsünün de etkisiyle Allah'a: *"Rabbim! Oğlum da ailemdendir. Senin vadin elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin."* (Hud, 11/45) diyerek yakardı. Bu yalvarışı ile oğlunun kendisi ile birlikte kurtularak gemide olmasını talep etmiştir. Bu talebi *"Ey Nuh! O, asla senin ailenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim."* (Hud, 11/46) âyeti ile reddedildi. Bu aynı zamanda Nuh'a bir ikazdı. Yaptığı hatayı anlayıp, böylesi bir istekte bulunduğu için pişman olan Hz. Nuh *"Rabbim! Şüphesiz ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan, şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum"*. (Hud, 11/25-47) diyerek pişmanlık içinde affedilmeyi istemiştir. Bir peygamber olarak Hz. Nuh'u bu talepte bulunmaya sürükleyen; şüphesiz ki babalık duygusu idi. Bu âyet ile istidlal eden müfessirler, peygamberlerin zellerinin cevazına hükmetmişlerdir (Hazin, 1320: III/330-331; Beydavi, 1320: III/330-331).

Razi, Hz. Nuh'un affedilmesi için Allah'a yalvardığı kişinin onun gerçek oğlu olduğunu ve peygamberlerin de zelleleri olabileceğini söylemiştir (Razi, 1420: XIII/28)

1.5. Haset ve İhanetin Pişmanlığa Sebep Olması

Haset duygusunun beslediği ihanet, insanlar için önemli bir imtihan konusu olagelmıştır. Bazı insanlar başkalarının sahip olduğu fazilet, servet veya üstünlüğe haset etmekte. Bu haset onları elde edemedikleri maddi ve manevi imkanlara sahip kişilere karşı ihanete sürüklemektedir. Ancak bu haset duygusunun besleyip büyüttüğü ihanet, bu duyguları yaşayanlara büyük zararlar vererek onarılmaz mahrumiyetler yaşatmaktadır. Şüphesiz insanın yükselebileceği en değerli makam, risalet görevi ile vazifelendirilmektir. Risalet Allah'ın kulları arasından dilediklerini seçerek verdiği bir görev olmasına rağmen, kimi zaman bazı insanlar tarafından haset ve ihanet sebebi olarak görülmüştür.

Bunun en güzel örneği ise Yusuf ve kardeşlerinin yaşadığı imtihanıdır. Yûsuf'un, risalet mirasına layık görüldüğü anlaşılınca, kardeşleri ona karşı büyük bir haset duygusuna kapıldılar. Bu haset duygusu onları kardeşlerinin canına kıymaya kadar götürdü. Üvey kardeşler Hz. Yakup'un gözünde Yusuf ve Bünyamin'in daha değerli olduğunu ileri sürerek, babalarını apaçık bir yanlışta içinde olmakla suçladılar (Yûsuf, 12/8). Yusuf'tan kurtulmayı kesin olarak akıllarına alan kardeşler, önce onu öldürmeyi kararlaştırdıysa da onlardan biri onu öldürmek yerine kuyuya atma fikrini ileri sürdü. Kardeşler kuyuya atma hususunda anlaşıp planlarını uygulamaya karar verdiler (Yûsuf, 12/9-11). Babalarının huzuruna varıp kardeşlerinin kendileri ile kıra gezmeye gitmesine izin vermesini istediler. Hz. Yakup, oğullarının Yûsuf'u gezmeye götürme tekliflerini, onu koruyacaklarına dair söz aldıktan sonra kabul etti. Onun hakkında korktuğu tehlikeyi oğullarına haber vererek tedbirli olmalarını istedi. Ancak kardeşler, peygamber olan babalarına verdikleri sözleri çiğneyerek ihanet ettiler. Yusuf'u daha önce planladıkları gibi kervan güzergahı üzerindeki bir kuyuya atıp, akabinde babalarına onu kurt yedi diyerek yalan söylediler. Aradan geçen yıllar Yakub'un pişmanlığını ve hasretini arttırdıkça üzüntüsü gözlerinde perde oldu. Kardeşleri, Kenan ilinde baş gösteren kıtlık sebebiyle Mısır'a üçüncü kez gidişlerinde Yusuf'un Mısır devletinin hazinesine hükmeden bir vezir olduğunu öğrendiklerinde Yusuf'un huzurunda: *"Allah'a yemin olsun ki Allah seni bize tercih ederek üstün kıldı. Gerçekten biz suçlu kimseleriz"* diyerek işledikleri haset ve ihanetin kendilerini sürüklediği pişmanlığı itiraf ettiler (Yûsuf, 12/9-14, 80, 91).

Semerkandi, Yûsuf'un kardeşlerini ilk mısır ziyaretinde tanıdığını, ancak onların yaptıkları hatayı kendi dilleri ile itiraf etmelerinin üçüncü gidişlerinde gerçekleştiğini; sabırla kendisini gizlediğini, hakkında ileri geri konuşmalarına rağmen sustuğuna vurgu yapar. Yine kardeşlerinin kendisini tanıdı zaman da onları horlamayıp, intikamı değil af yolunu tuttuğuna işaret eder. Aynı şekilde bir zamanlar Yûsuf (a.s.)'un gömleği ile mateme boğulan babasının, bu defa Yûsuf'un gömleği ile yaşadığı sevincin büyüklüğü ve gömlekle gözlerinin şifâyâp oluşunu da ibretlik bir sonuç olarak zikreder (Semerkandi, 1423: III/300).

1.6. Cinsel Arzuların Pişmanlığa Sebep Olması

Cinsel arzular, her insanın doğuştan sahip olduğu temel özelliklerden birisidir. Ancak İslam'ın çizdiği sınırlar çiğnenerek tatmin edilmeye kalkışıldığında, insana büyük zararlar verebilmektedir. Bu arzularla baş edebilmek kimi zaman mümkün olmamakta akabinde de insanların büyük pişmanlıklarla karşılaşmasına neden olmaktadır. Bu arzularla imtihan edilenlerin Allah'ın yardımı olmaksızın yüz akı imtihanlarını kazanmaları neredeyse imkansız hale gelmektedir.

Kur'an'da Yusuf peygamberin, Züleyha'nın daveti ile cinsel arzulara bir anlığına da olsa meyletmesi beşeri zafiyetlerden biri olarak pişmanlık nedenlerinin başında sayılmaktadır. Yûsuf'tan murat almak ve onunla birlikte olmak isteyen Züleyha, onu odasına davet edince, bir anlık da olsa genç Yûsuf, meyletmiş ancak Allah tarafından gösterilen bir burhanla bu zor imtihanı atlatabilmiştir. Daha sonra melikin huzurunda kadınlarla yüzleştğinde de buna vurgu yaparak: *"Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir."* (Yûsuf 12/53) diyerek bir anlık zelleden ötürü yaşadığı pişmanlığı dile getirmiştir.

Bazı tefsir kaynaklarına göre Hz. Yûsuf, kadına iştihak duyarak davetine icabet etmeyi gönlünden geçirmiş ve fitrat gereği ona meyletmeyi arzulamıştır. Mısır Azizi'nin hanımı, kapıları kapatarak "Haydi gel" deyince Yûsuf "Beni davet ettiğin şeyden Allah'a sığınırım. O beni korusun. Ayrıca, senin kocan olan efendim bana ikramda bulundu ve bana güvendi. Ben, onun ailesine ihanet edemem. Şüphesiz ki Allah kendisine iyilikte bulunana ihanet eden zalim-

leri asla kurtuluşa erdirmez" cevabını verdi. Şüphesiz, Yûsuf'a yaklaşarak onu baştan çıkarmak istemişti. Eğer Yûsuf, rabbinin mucizesini görmeseydi, kadının arzularına uyacak ve zalimlerden olacaktı. Bu durum ayette "Yûsufu, ihanetten ve fuhuştan alıkoymak için biz ona böyle yaptık. Çünkü o, ihlaslı kullarımızdandı" şeklinde dile getirilmektedir. Mısır Azizi'nin karısı, Yûsuf'u kendisine celp edecek şekilde davranarak kendisine yaklaşmasını istemiştir. Yûsuf, Allah korkusuna sahip olmasaydı ve bir lütuf olarak burhan ile korunmamış olsaydı, ona meylederek bu hataya düşer olabilirdi. Allah, onu korudu ve kendisine gösterdiği mucizeyle kadına yaklaşımdan alıkoydu. Böylece, kötülükten ve hayâsızlığa düşmekten korumuş oldu. Çünkü o, Allah'ın ihlaslı kullarındandı (Taberi, 1999: V/16; Hazin, 1320: III/392-393; Beydavi, 1320: III/392-393).

Hâzin'e göre Yûsuf (a.s.)ın kadına meyledip onun davetine karşılık vermeye niyetlenmesi; bilinçli ve iradi bir tercihle olmamıştır. Durup düşündükten ve bir karar ve azm sonucu olmaksızın, anlık ve insan fitratında olan şehvi duyguların kendiliğinden depreşmesi neticesinde lahzaten meydana gelmiştir. Yûsuf'un içinden bir anlık geçen bu duygu (hemm), onun bir itham ve tekellük altında olmasını gerektirmemektedir. Aksine, onun bu tür duygulara karşı ne kadar dirençli ve güçlü olduğunu, bu duygu iç dünyasında gayri ihtiyari ansızın oluştuğunda; onunla baş etmeyi başarabildiği için Allah tarafından büyük bir ecirle ödüllendirildiğini göstermektedir (Hazin, 1320: III/392-393). Beydâvî bu hassas konu işlerken ısrarla "Hemm" kavramı üzerinde durur. Ona göre "hemm", "fiilin yapılma alanına girmeden, sınırlarına yakınlaşmak" demektir. Dolaysı ile bir peygamber olarak Yusuf, günahı işlememiş sınırlarında iken kendisini haramdan uzaklaştırmıştır (Beydavi, 1320: III/392-393).

Yûsuf (a.s.) yirmi üçüncü âyetteki zellenin tövbesini, elli iki ve elli üçüncü âyette yapmış ve bir anlık da olsa gönlünden geçen bu duygudan dolayı pişmanlığını ortaya koymuştur. Elli ikinci âyette, zindandan çıkmadan Aziz'in ve halkın yanında kendisinin suçsuz olduğunun iyice anlaşılması için "kadınlarla yüzleşme, kendisinin suçsuzluğunu itiraf etmeleri ve hatalarına pişman olduklarını açıklamalarını" onlardan talep etmiştir. Bu talebinin sebebini de "Benim böyle yapmam, Aziz'in yokluğunda benim kendisine hainlik etmediğimi ve Allah'ın, hainlerin tuzaklarını başarıya ulaştırmayacağını bil-

mesi içindi” (Yûsuf, 12/52) diyerek açıklık getirmiştir. Bu sözü üzerine Ceb-rail (a.s.): Bu kadına, yaklaşmayı aklından geçirdiğin an da dâhil miydi?” diye sorunca Yûsuf, hem zellesinden dolayı pişman olduğunu itiraf etmek ve aynı zamanda tövbesini de ortaya koymak için: “Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder” (Yûsuf, 12/53) diye karşılık verir (Beydavi, 1320: III/421-422).

Aziz, Yûsuf (a.s.)ın hapisten çıkarılıp huzuruna getirilmesini emredince, o kendisine sarayın hanımının hatasını itiraf edip kabul etmedikçe ve atılan iftiradan temize çıkmadıkça dışarı çıkmayacağını bildirdi. Aynı zamanda “yokluğunda ben ona hıyanet etmedim” diyerek ihanet suçuna bulaşmadığını da dile getirmişti. Bu tavrından ve sözünden istiğfar makamında : “Ben nefsimi bilumum hatırat ve gafletten tebrie ve tezkiye ederim. Zira insanın hilka-tında mevcut olan nefis bittabia fesat ve kötülüğü emreder. Binaen aleyh, fe-sada meyletmek şanındandır. Rabbimin merhamet ettiği kulları ancak bundan kurtulabilir. Kulların kusurlarını da ancak Allah affeder” dedi (Vehbi, 1966: VII/2537-2538).

Razi, bu konu üzerinde detaylı bir şekilde durmuş, tüm görüşleri derc et-tikten sonra şunları eklemiştir:

“Vâhidî, "el-Basit" adlı kitabında şöyle demiştir: "İlmine güvenilen ve rivayetlerine itibar edilen müfessirler, Hz. Yûsuf'un da o kadına, doğruca niyetini kurduğunu ve bir kimsenin, hanımına yaklaştığı gibi iyice yak-laştığını, Rabbinin burhanını görünce, bütün şehvî hislerinin gidi-verdi-ğini söylemişlerdir” (Razi, 1420: XIII/201-202; Bkz. Hazin, 1320: III/420-421).

Bazı müfessirler, Yusuf peygamberin pişmanlığına vurgu yapan bu âyet-ler üzerinde dururken, “hemm” kelimesinin üzerinde durarak bu kelimeye “şehvet” manasını vermişlerdir. Bu kaynaklara göre âyet, “Yemin olsun ki kadın ona, o da kadına arzu duydu. Eğer Yûsuf (a.s.), Rabbinin burhanını görmeseydi bu iş, var olacaktı” manasını ifade eder. “Hemm, kişinin kalbin-den geçirdiği duygu düşüncelerdir.” Çünkü çok güzel bir kadın süslenip, genç ve güçlü bir delikanlı için hazırlandığında, nefis ile akıl arasında bir mücâdele meydana gelirken, kimi zaman tabiat ve şehvet tarafı ağır basar, kimi zaman da akıl ve hikmet tarafı ağır basar. Hal böyle olunca hemm, insan

tabiatının çekişini; burhan kulluk tarafının çekişi ifade etmektedir. Bu, sıcak bir yaz günü, oruçlu sâlih bir zât, kar katılarak soğutulmuş gül şerbeti gördüğünde, nefis onu gül şerbetini içmeye zorlar. Fakat dini ve hidayeti buna mâni olur ki, bu arzulanışta hiçbir günah söz konusu değildir. Aksine bu arzulanma hali ne kadar güçlü olmuşsa, kulluk vazifelerini yerine getirmedeki irade ve kuvvet de, o nispette mükemmel olmaktadır (Razi, 1420: XIII/208-209; Hazin, 1320: III/420-421).

Melikin eşi Züleyha'nın yaşadığı imtihandan sonra yaşadığı pişmanlığın sebebi de cinsel arzulardır. O, Yusuf peygambere yaptığı teklifle cinsel dürtülere yenilmiş durumdaydı. Hz. Yûsuf'u kendisi ile birlikte olmaya davet etmiş, o da bu daveti efendisine nankörlük, Allah'a isyan olacağı için -bir ara kalbi meyletmiş olsa bile- kabul etmeyerek reddetmiştir. Ondandır uzaklaşmak için kapıya doğru koşarken Melik'le karşılaşınca, Yûsuf'un kendisine el uzattığını söyleyip iftira etmiş ve cezalandırılmasını istemiştir (Yûsuf, 12/25). Melike'nin akrabalarından olan kişi, "Yûsuf'un gömleğine bakılmasını, eğer önünden yırtılmışsa, Melike'nin doğru söylediğini; arkasından yırtılmışsa da Yûsuf'un doğru söylediği" ifade etti. Melik, gömleğinin arkadan yırtılmış olduğu görünce, bunun kadınların bir tuzağı olduğunu ve kadınların tuzağından korkulması gerektiğini söyledi (Yûsuf, 12/28). Melik, bu konunun sarayda yayılmamasını, Melike'ye ve gömlek konusunda bilirkişilik yapan akrabasına sıkı sıkı tembih edip Yusuf'a da kimseyle paylaşmaması emrini verdi (Yûsuf, 12/29). Ancak Melike'nin gözlerini kör edecek derecedeki aşkı sarayda yayılmaya başlayınca; o da sarayın ileri gelen hanımlarına bir ziyafet verip Yusuf'u onların huzuruna çıkarttı. Kadınlar Yusuf'un güzelliği karşısında büyülenip "Bu insan olamaz. Olsa olsa bu güzellik sahibi bir melek olabilir" (Yûsuf, 12/31) diyerek Melike'ye hak verdiklerini söylediler. Melike de onların yanında ondan mutlaka murat almak istediğini, kabul etmemesi halinde hapsedileceğini ifade etti. Yusuf, "Rabbim! Zindan bunların benden istediklerinden daha iyidir. Eğer onların kurduğu tuzağı boşa çıkarmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum." diyerek bu teklifi ret edip zindana girmeyi tercih etti (Yûsuf, 12/32-33).

Yusuf kendisine atılan iftira neticesinde zindan da tebliğine devam etti. Tam bu dönemde Melik karışık bir rüya gördü. Rüyaya Yusuf peygamberin yaptığı yorum Melik tarafından beğenilince hapisten çıkışının yolu açılarak

hürriyeti için uygun şartlar da meydana gelmiş oldu. Ancak Yusuf hapisten çıkmadan, Melike ve kadınların kendisine kurdukları tuzağı herkes önünde itiraf ederek pişmanlıklarını saray halkı huzurunda açıklamasını saray yetkililerinden talep etti (Yûsuf, 12/50). Kendisini görünce güzelliği karşısında ellerini doğrayan kadınların gerçekleri anlatarak hakikatin ortaya çıkarılması şartı ile zindandan çıkararak melikin huzuruna çıkabileceğini söyledi. Melik saray kadınlarını toplayarak işin mahiyeti hakkında bildiklerini sorunca, onlar Yûsuf lehine şahitlik yaparak: “*Haşa! Allah için biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz*” diyerek onun efendisine yokluğunda ihanet etmiş bir hain olmadığına topluca şahitlik ettiler (Yûsuf, 12/51-52). Bunun üzerine Melik’in eşi: “*Şimdi hakikat ortaya çıktı. (itiraf ediyorum) Ondan ben murat almak istedim. Şüphesiz Yûsuf, sadıklardan birisidir.*” (Yûsuf, 12/51) diyerek derin bir pişmanlık duyduğunu Melik’in huzurunda itiraf etti (Yûsuf, 12/23-51; Köksal, 2004: 285-286).

Bazı kaynaklarda ismi Züleyha olarak geçen Aziz’in eşinin, Yûsuf Peygamber üzerinden nefsanî arzularını tatmin etmek için yaptığı hatadan dolayı yaşadığı bu pişmanlık, dikkatli bir dil kullanılarak ince bir üslupla anlatılmaktadır (Makdisi, 1430/2009: III/432) Züleyha ismi, âyetlerde açıkça zikredilmemiş, bazı hadislerde ise “Yûsuf’un arkadaşı” şeklinde kendisinden bahsedilmiştir (Zebîdi, 1972: II/663)

1.7. Haksız Yere Adam Öldürmenin Pişmanlığa Sebep Olması

Büyük günahlardan olan adam öldürme cürmünü geçmişten bu güne birçok insan işleye gelmiştir. Bu büyük hatayı bazen peygamberler de irtikap etmişler neticesinde büyük pişmanlıklar yaşamışlardır. Bunların ise en başında da Hz. Musa, peygamber olmadan önce kavminden bir israilinin karıştığı kavgada hasım kıptiyi öldürünce derin bir pişmanlık yaşamıştır. Onun bâği bir israilî yüzünden yaşadığı bu olay belli başlı pişmanlık sebepleri arasında yerini almıştır.

Kur’an’da bunun en güzel örneği Musa peygamberin yaşadığı olaydır. Hz. Mûsâ, Firavun’un sarayında yaşarken şehrin sokaklarında dolaştığı esnada kavga eden israilî ile kıptîye rastladı. Onları ayırmak için araya girince vurduğu yumruk ile kıptînin ölümüne sebep olunca, büyük bir nedamet yaşayarak günahının affı için Allah’a yalvararak işlediği cinayetin, büyük bir suç olduğunu itiraf edip pişmanlığını ortaya koydu (Kasas, 28/15-16).

Kaynaklara göre bu olay, Hz. Mûsâ'ya peygamberlik vazifesi verilmeden önce, kendisi Firavun hanesinde yaşarken meydana gelmiştir. Halkın sokaklarda olmadığı geç saatlerde şehirde gezinirken, bir İbrani'nin Kıpti ile kavgasına rast gelmişti. İbrâni kendisinden yardım isteyince de, karşısındaki kişiyi bir yumruk darbesi ile öldürmüştür. Hz. Musa, yaptığına büyük bir hata, şeytanın begeneceği bir fiil olduğunu itiraf ederek, pişmanlığını ortaya koymuştur. Aynı ibrânînin, sabahleyin başka bir Kıpti ile tartıştığını görünce onun azgın ve belalı biri olduğunu anlayıp, cezalandırmak isteyince de; ihane-tine uğramıştır. İbrani, Mûsâ'nın kendisini cezalandırma teşebbüsü karşısında, etrafındaki insanların duyacağı şekilde; onun dün bir Mısırlı'yı öldürdüğünü söylemiştir. Bunun üzerine Kıpti'nin katilinin Mûsâ olduğu yayılmış, Firavun ve saray idarecilerinin kulağına gidince de, öldürüleceğini öğrenip yaptığı günaha pişmanlık içinde Mısır'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Rivayete göre Hz. Mûsâ, öğle vakti halkın istirahatata çekilmiş olduğu bir sırada bu şehre girmiş, şehirde biri İsrâiloğulları'ndan, diğeri Kıptiler'den olan iki kişinin kavga ettiğini görmüş, İsraili'nin kendisinden yardım istemesi üzerine; Mûsâ Kıpti'ye bir yumruk vurarak ölümüne sebep olmuştur (İbn-i Aşûr, 1984: XX/90-93; Karaman vd., 2004: IV/219-221. Şevkânî, 1414, IV/187-189; Semerkandî, 1423: II/601) Esasen bu sırada Hz. Mûsâ'ya peygamberliğin gelmemiş olduğu da göz önüne alınmalıdır (Karaman vd., 2004: IV/219-221) Şevkânî bu yorumların "Peygamberler günah işlemekten masumdur" prensibine dayandığını, ancak peygamberlerin (küçük günah değil) büyük günah işlemekten masum bulduklarını, Mûsâ da adamı kasten öldürmediği için bu olayın büyük günah sayılmayacağını ifade etmektedir (Şevkânî, 1414, IV/187-189).

Bazı tefsirlerde, bunun bir kaza olduğunu, Mûsâ'nın adamı öldürmek için değil, kavgayı ayırmak için araya girdiği esnada kıpti'yi eliyle itinca düşüp öldüğü zikredilir (Semerkandi, 1423: IV/156, 366, 444). Bazı müfessirler de, Hz. Mûsâ'nın yaşadığı bu olayda "Adam öldürmek" ve bir daha mütecavizlere yardım etmeyeceğini kasem ederken "inşallah" demeyi unutmak olmak üzere; bir değil, iki zelle yaşandığına dikkat çekerler. Bundan dolayı Allah, olay gecesinin sabahında, aynı adamı aynı durumda Hz. Musa'nın karşısına çıkartmıştır (Semerkandi, 1423: IV/444; Razi, 1420: XVII/493).

Hz. Mûsâ'nın Kıpti öldükten sonra kullandığı "bu şeytanın işidir" ifadesini bir kısım tefsirler "adamın öldürülmesi" olarak zikrederken (Hazin, 1320:

III/554), bazıları da “adamın inkârcılardan oluşu” şeklinde anlamışlardır (Beydavi, 1320: III/555). İlgili ayetler, Hz. Mûsâ'nın yaşadığı pişmanlığı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tefsirlerin çoğunluğunda da buna dikkat çekilmiş, Mûsâ (a.s.) peygamber olmadan önce yaşadığı bu hatanın, kendisine risalet görevi verildikten sonra Firavun ve kavmine tebliğde engel olacağı endişesi taşıdığına işaret edilmiştir (Semerkandi, 1423: IV/444,445; Hazin, 1320: III/554; Beydavi, 1320: III/555)

Sahabeden Üsâme b. Zeyd ve Ayyaş b. Ebi Rebia'nın pişmanlık sebebi de aynıdır. Fedek Yahudilerinden, Mirdâs İbn Nehîyk, yeni müslüman olmuştu. Ancak kavminde, ondan başka müslüman olmadığı için kabile gayri Müslim olarak biliniyordu. Hz. Peygamber'in, Galip İbn Fudâle komutasında gönderdiği seriyye, Mirdâs'ın kavminin bölgesine de uğramıştı. Onun kabilesi yurtlarını terk edip kaçmışlar ancak Mirdâs müslüman olduğu için kendisine seriyyedekilerin kendisine zarar vermeyeceğini düşünerek yerinde kalmıştı. Atlıları görünce, koyunlarını dağın bir oyuğuna çekip beklemeye başladı. Müslüman savaşçılar, oraya ulaşıp tekbir getirince o da tekbir alıp onların yanına inerek "Lâilâhe illallah Muhammedu'r-Resûlullah, es-Selâmün aleykum" dedi. Fakat Usâme İbn Zeyd, onun malını korumak için korkudan Müslüman olduğunu düşünerek öldürüp koyunlarını da el koyup Medine'ye götürdü. Olan biteni, arkadaşları Hz. Peygamber (s.a.s)'e haber verdikleri zaman: "Siz onu, yanındaki mala göz diktığınız için öldürdünüz" dedi. Hz. Peygamber, Usâme'yi çağırıp: "Hel şekakte an kalbihî/ kalbini yarıp da baktın mı?" (Müslim, İman, 158; Arı, 2012: XLII/362) diyerek onu itap etmiş ve yaptığını onaylamadığı gibi, sert bir şekilde uyarmıştır. Bu soru, onun yaptığı hatayı ortaya koymaya ve insan öldürme günahını işlediği için yaşayacağı pişmanlığın yakıcılığını anlamasına yetmişti.

Bu vesile ile Hz. Peygamber, imanun kalbi bir eylem olduğunu, ikinci şahısların dille ikrarı iman için yeterli sayması gerektiğini de ona inzar etmiş oluyordu. Yaptığı büyük hatayı anlayan Usâme b. Zeyd, bir insanın canına yanlış karar vererek kıydığı için işlediği günah sebebiyle derin bir pişmanlık yaşadı. Onun yaşadığı bu pişmanlığın sebebi olan adam öldürme olayını konu alan, Nisa 4/94. âyeti nazil oldu (Razi, 1420: XI/188).

"Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mümin değilsin" demeyin. Bilesiniz ki Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lütufta bulundu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphe yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır" (Nisa, 4/94).

Sonra bu âyeti Usâme'ye okudu. Usâme de, "Ya Rasulellah benim için Allah'a istiğfar et" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "O, lâ ilahe illallah demişken, bu nasıl olur?" cevabını verdi. Usâme: "Hz. Peygamber bu sözü o kadar çok tekrar etti ki ben kendi kendime "keşke, bu olaydan önce değil de, o gün müslüman olmuş olsaydım" diye içimden geçirdim. Daha sonra Hz. Peygamber benim için istiğfar etti ve "Bir köle azâd et" buyurdu" demiştir (Beydavi, 1320: II/91; Razi, 1420: XI/189-190). Üsame, bu duruma çok üzülen ve pişman olmuş Allah'tan içten ve tam bir tövbe ile hatasının affını talep etmiştir (Müslim, İman,158).

Ayyaş b. Ebu Rebia'nın, kendisini hicret yolundan çevirip Mekke'de işkence eden Hars İbn Zeyd İbni Ebi Uneyse'yi öldürdükten sonra yaşadığı pişmanlıkta bu başlık içinde yer alır. Ayyaş, Habeşistan'a hicret edenlerdendir. Oradan döndükten sonra Hz. Ömer ile beraber Medine'ye hicret etmiş, ancak Kuba köyüne geldiklerinde; kardeşleri Ebu Cehil ve Haris ona yetişerek annelerinin kendisi dönünceye kadar yas tutmaya, saçlarını taramamaya ve gölgeye oturmayaacağına dair yemin ettiğini söyleyerek onu Mekke'ye geri dönmeye ikna ettiler. Hz. Ömer onların niyetlerinin iyi olmadığını söylediye de, o annesini ziyaret etmek ve kalan bir miktar malını da alıp geri dönmek niyeti ile geri dönmeye karar verdi. Ancak Mekke'ye yaklaşınca kardeşleri onun ellerini bağlayıp varınca da hapsederek işkenceler yaptılar. Yıllarca onu hapsederek Medine'ye hicretine engel oldular. Ayyaş bu yüzden Bedir, Uhut ve Hendek savaşlarında Hz. Peygamber'le birlikte olamadı (Özaydın, 1991: IV/296). Hz. Peygamber, onunla beraber Mekke'de tutuklanıp alıkonulan ve işkence gören müminler için çok üzölmüş uzun müddet sabah namazlarında rükûdan doğruduktan sonra başta Ayyaş olmak üzere "Allah'ım! Velid b. Velid, Seleme b. Hişam, Ayyaş b. Ebu Rebia ve Mekke'deki diğer güçsüzleri kâfirlerin elinden kurtar" diye dua etmiştir. Onların kurtuluşu için isimleri ile Allah'a yakarmış ve niyazda bulunmuştur (Müslim, Mesacid, 294-295)

Ayyaş'ı, Ebu Cehil ve kardeşi Haris'le birlikte yoldan çeviren kişi Hars İbn Zeyd İbni Ebi Uneyse'dir (Razi, 1420: VIII/232) Ayyaş'a işkence yapan Hars, Mekke'de :“Senin önceki dinin hidayet ise, sen onu terk ettin. Yok, sapıklık ise, sen şu anda ona girdin.” diyerek hakaret etmiş; bu söz ona çok dokunduğu için Hars'i öldüreceğine yemin etti. Mekke'ye vardığında da annesi ona, İslam'ı terk etmedikçe yeminini bozmayacağını söyleyince; o da bunu yaparak dininden döndü. Daha sonra bir yolunu bulup Medine'ye yeniden hicret etti. O sıralar Hars de müslüman olup hicret etmişti. Ancak Ayyaş onun müslüman olduğunu bilmiyordu. Issız bir yerde karşılaştıklarında, onu öldürdü. Hars'in müslüman olduğunu öğrenince işlediği bu günahtan dolayı çok üzüldü. Konuyu Rasulüllah'a anlatıp “Onun müslüman olduğunu bilmeden öldürdüm” diyerek pişmanlığını dile getirdi (Razi, 1420: VIII/231-233)

Bu olay üzerine “Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi o diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle azat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından töbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir.” (Nisa, 4/92) âyeti nazil oldu (Razi, 1420: VIII/233)

1.8. İnkârcı Zenginlere Gıpta Etmenin Pişmanlığa Sebep Olması

İnsanlar, dünyalıkta sürekli kendilerinden yukarıda olanlara bakmışlar, onların ellerindeki zenginliğin kendilerinde olmasını arzulamışlardır. Ancak çoğu kez her imkanın aynı zamanda bir imtihan olduğunu gözden kaçırmışlardır. Zaman zaman varlık sahiplerinin zenginliklerinin başlarına açtığı felaketlere şahit olduklarında da, onların yerinde olmayı temenni edişlerine pişmanlık duymuşlardır. Musa peygamberin davetine icabet eden müminler, Karun'un saltanatına gıpta ile iç geçiriyorlar ve onun yerinde olmak istiyorlardı. Bu insanların Karun ve zenginliğinin yerin dibine geçirildiğini gördüklerinde yaşadıkları üzüntü de pişmanlık nedenlerinden olarak Kur'an'da yerini almıştır.

Hz. Mûsâ'nın kavminden dillere destan bir zenginlik elde eden Karun (Kasas, 28/76); kendi kavmine servetinin büyüklüğünü göstermek için bir merasim düzenlemişti (Kasas, 28/79). Onun bu gösteriş dolu merasimi karşısında Hz. Mûsâ'ya iman eden İsrail oğulları ikiye bölündü. Gönülleri dünya hayatı ve nimetlerine meyilli olanlar: "Keşke Karun'a verilenin bir benzeri bize de verilseydi! Doğrusu o çok şanslı!" derlerdi (Kasas, 28/79). Karun, güçlü, işinin ehli ve ben merkezli, servetine sıkı sıkıya bağlı, sayıları az ama sermaye yönetiminde iyi yetişmiş bir ekibe (usbe) sahip bir kişiydi (Kasas, 28/76; Karaman vd., 2004: IV/245) Başlangıçta Mûsâ'ya iman etmiş, sonradan da kibre kapılıp inkâr edenlerle birlikte olmuştur (Razi, 1420: XVII/558,568)

Karun'un hayatı, serveti, tekebbür ve güçsüzlerin haklarını gasp edişi ile ilgili tefsirlerde uzun malumatlar vardır. Mehmet Vehbi, tefsirinde konuya dair şu hususlara vurgu yapmıştır:

"Karun'a nasihat tesir etmedi. Binaenaleyh, bir gün kemal-i gurur ve sürrüla ziyneti içinde müstağrak olduğu halde kavminin bulunduğu bir cemiyet içine çıktı. Nas onun ziynetini seyrü temaşa ettiler. O kavim içinden yalnız dünyayı murat eden kimseler dediler ki: "Ah! Ne olaydı, Karun'a verilen dünya malının misli bize de verilseydi. Zira Karun, dünyada nasib-i kâmil sahibidir. "Sonunda biz onu da sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah'a karşı ona yardım edecek adamları olmadığı gibi, kendi kendini kurtarabilecek durumda da değildi. Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler bu kez, "Yazıklar olsun bize! Demek ki Allah nzki kullarından dilediğine bol, dilediğine de ölçülü veriyormuş. Allah bize lütufta bulunmuş olmasaydı, bizi de mutlaka yerin dibine geçirmişti. Vah ki vah! Demek inkârcular iflah olmazmış!" (Kasas, 28/81) diyorlardı. İşte böyle demekle dünkü gün vaki olan temennilerine nedâmet ettiler ve Karun'un mertebesini istemenin hata olduğunu bildiler. Çünkü dünkü gün, Karun'un refah ve saadetine gıpta edenler bugün o malın bais-i felaket olduğunu görünce; kemal-i istiğrap veteaccüple hatalarını itirafa ve Allah'ın lütfunu ikrara mecbur oldular (Vehbi, 1966: X/4141-4153). Karun ve serveti, insanlık tarihinde hep dikkat çekmiş dillere darb-ı mesel olarak yerleşmiştir.

Razi konuya değinirken, azgın zengin, servet şımarıklığı zalim/baskıcı rejimlerin kendi sermayedarlarını oluşturması, servetin insan psikolojisini

etkileyişi, sermaye gücü ve bilginin vahye kafa tutmaya nasıl dönüştüğü, iktidar sahiplerinin iftira silahı ile rakiplerini alt etme, ve halktan iman edenlerin bir kısmının zenginlik için dünyaya meyledivermeleri gibi hususlar olmak üzere bir çok başlığa dikkat çekmiştir (Razi, 1420: XVII/558, 568)

Karun ve serveti, kendisi ve ona gıpta edenlere derin bir pişmanlık yaşatmıştır. Geçici güç ve varlıklarla başkalarını tahkir eden ve onun gücünü yine böylesi hataları yaşamak hevesi ile elde etmeyi temenni edenler, bu duygulara ortak olup hazin sonları ile karşılaştıklarında büyük bir nedamet yaşamışlardır.

1.9. Tebliğ Görevini Terk Etmenin Pişmanlığa Sebep Olması

İnsanlık tarihi boyunca İslâm'ı insanlara tebliğ etme görevi aralıksız olarak devam ede gelmiştir. Bu görev bazı dönemlerde Allah tarafından gönderilen rasüller ve nebiler aracılığı ile yerine getirilmiştir. Nübüvvet müessesesinin Hz. Muhammed ile son bulmasından sonra bu görev peygamberlerin varisi olan ilim ve hikmet ehli tarafından sürdürülmektedir. Allah'ın kendilerine tebliğ görevi verdiği hiçbir peygamber ya da alim bu görevden kendisini azade sayma hakkına sahip değildir. Tebliğ ile görevlendirilen peygamberler görevlendirildikleri kavim ve coğrafya da Allah tarafından tayin edilmiştir. Dolayısı ile görevlendirildiği kavmi ve şehri izinsiz olarak terk etme hakları da olmamıştır. Tebliğ muhatap olan kavim, inkarda inatla dirense de kendilerine o beldeyi terk etme izin verilmemiştir.

Kutsal metinler merkezli olarak konuya bakıldığında ilahi emirleri tebliğle görevlendirilip bu hataya düşenlerden birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bunun neticesinde pişmanlık içinde zor imtihan ve mihnetlerle karşılaşmışlar, bazen de ölümle yüz yüze gelmişlerdir.

Âyetlerde bunun en önemli örneği de, görevlendirildiği şehir halkı Nivalıları terk eden Yunus peygamberdir. Hz. Yunus, Ninova halkına peygamber olarak gönderilmiş, halkına bir müddet tebliğde devam etmişse de onlar iman etmedikleri gibi peygamberlerini tahkir ve tehditte ısrarcı olmuşlardır. Yunus, izin verilmeden görevlendirildiği Ninova'yı terk ederek gemiyele deniz yolculuğuna çıktı. Yolda gemi yükün ağırlığı nedeniyle batma tehlikesi ile karşı karşıya kalınca, kura ile bazı kişilerin denize atılmasına karar verilince Yunus, kurada ismi çıkması üzerine denize atılmasının akabinde onu

bir balık yuttu. Balığın karnında karanlıklar içinde kalan Yunus, hatasını anlayarak, yaptıklarına derin bir tessür ve pişmanlık duyup nefsini kınayarak pişmanlığını: “Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni eksikliklerden tenzih ederim. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum” (Enbiya 21/87-88) diyerek ortaya koymuştur.

Allah, Yunus peygamberin pişmanlıkla yaptığı bu tövbeyi kabul ederek, onu kınanmış bir halde ıssız bir köşeye atılmaktan ya da haşır gününe kadar balığın karnında karanlıklarda kalmaktan kurtardı. Hz. Yunus, kendisine tebliğ görevi verilen beldeyi izinsiz terk etmeye yeltenmenin büyük bir hata olduğunu görerek, hatasından dolayı af dilemiş ve büyük bir pişmanlık yaşamıştır (Enbiya, 21/87-88; Saffat, 37/139-148; Kalem, 68/48-50)

Balığın Yunus’u yutması, Ninova’da ki tebliğ ile görevlendirilişinden sonradır. Nitekim o, halka inanmadıkları takdirde hemen azabın geleceğini bildirmiş fakat Allah Ninovalıların tövbelerini kabul edip onları affetmiştir. Bunun üzerine Yunus yalancı duruma düştüğünü düşünerek öfkeyle oradan ayrılmıştır. Razi, onun bu öfkesinin nedeni hakkında “kendisini yalancı çıkardığından dolayı rabbine kırgın olduğu ve kavmi imana gelmediği için kavmine öfkelenildiği” şeklinde iki görüş olduğunu ifade etmiştir (Râzî, 1420: XXII/213-215; Taberî, 1326, I/376).

1430/2009özisî’ye göre Yunus gelecek azap konusunda Ninovalılar’ı uyararak onlardan ayrılmış, akabinde tövbe etmeleri üzerine Allah onları affetmiştir. Yunus’a tekrar dönmesi emredilmiş, fakat kavminin tövbesinden habersiz olduğu için öldürülme korkusu ve inkarda ısrarcı davranmaları sebebiyle öfkelenerek Ninova’yı terk etmiştir. Daha sonra bindiği gemiden denize atılıp onu yutan balığın karnında bir süre kalarak cezasını çekmiştir (Makdisi, 1962, III/110-113).

Yunus yaşadığı öfke ile tövbe etmeksizin kalsaydı, “mezzum/kendisi ve diğer yaratılmışlar tarafından kınananlardan” olacaktı. Fakat o hatasını itiraf ederek “Senden başka ilah yoktur. Seni her türlü noksanlıktan tesbih ile tenzih ederim. Şüphem yok ki ben kendime yazık ettim” (Enbiya, 21/87-88) yakarışı ile affını talep etti. Bu aynı zamanda pişmanlığını da ortaya koymak anlamına geliyordu. Eğer Allah’ın nimeti ona yetişmemiş olsaydı, tövbe ve nedâmetle tesbihi ilham edip duasına icabetle imdat etmese idi; denizde kendisini yutan

balığın karnından çıkarıldığı yere mezmum bir şekilde atılacak, pişmanlığı ebediyen sona ermeyecekti (Yazır, 1982: VI/4071-4076).

1.11. Davette Yoksulları Ötelemenin Pişmanlığa Sebep Olması

Toplumsal dönüşümü hedefleyen tüm inkılapçılar ve davetçiler, kısa zamanda hızlı mesafe kat etmek için, öncelikle o toplumun ileri gelen sözü dinlenen etkin kişilerine ulaşmayı hedeflemişlerdir. Ancak ahlaki terakkiyi hedefleyen peygamberlerin tebliğlerine ilk önce yoksul, öksüz, yetim ve kimsesizler daha çabuk icabet etmişler; onların bu yönelişi toplumun kısa zamanda terakkisine ivme kazandırmıştır. Davette yoksulları erteleme ve öteleme tebliğciler için pişmanlık sebeplerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kimi zaman toplumun kahir ekseriyetini oluşturan bu kesiminin tebliğde ihmal edilmeleri, tebliğcileri ilahi ikazla karşı karşıya bırakmış bu durum ayetlerde pişmanlık sebepleri arasında zikredilmiştir.

Hız. Peygamber de tebliğ sürecinde böyle bir zelle ile imtihan edilmiş, bundan dolayı da Allah tarafından uyarılmıştır.. Hız. Peygamber insanları dine davet ediyor ve onların Müslüman olmasını arzuluyordu. Özellikle, Mekke şehir devletinin ileri gelenlerine tebliği ulaştırmak için özel gayret sarf ediyor ve her fırsatta onları İslam'a davet ediyordu. Müşriklerin lider kesimi ise bu davete inat, tehdit ve hakaretle cevap veriyorlar; Hız. Peygamber ve arkadaşlarına amansız bir baskı uyguluyorlardı. Bir ara içlerinden ileri gelen birkaç müşrik, Hız. Peygamber'e fakirleri yanından uzaklaştırması şartı ile kendisini dinleyebileceklerini söylediler. Hız. Peygamber, bu teklifi ilk etapta şiddetle reddedince bu sefer müşrikler "Bari biz senin yanına geldiğimizde onlar kalkıp gitsinler, biz çıkınca geri senin yanına dönsünler. Çünkü biz bunlarla oturmayı gururumuza yediremiyoruz." Şeklinde bir teklifle taleplerini yenilediler. Allah Rasülü, müşriklerin müslüman olabileceklerini ümid ederek teklifi kabul etmeye niyetlenmişken ayetlerle bu konuda ikaz edildi. Bu ilahi itabın akabinde aklından böyle bir düşünce geçirip bunu da fakir müslümanlara hissettirdiği için Hız. peygamber pişman oldu.

Rasülullah, müşriklerin teklifini kabul etmeyi gönlünden geçirdiği esnada: *"Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na dua edenleri yanından uzaklaştırma. Onların hesabında sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları yanından kovasın. Eğer onları kovarsan sen de zalimlerden olursun."* (Enam,

6/52) “Sabah akşam Rablerine, O’nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının zineti arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme” (Kehf, 18/28) âyetleri ile uyarılınca bu fikrinden vazgeçti.

Hız. Peygamber, yukarıdaki âyetlerde ümmetin fakirlerinden olan sahabelerle ilgiligenel olarak ikaz edilirken, ayrıca özel olarak da daha sonra kendisine müezzin olacak olan Abdullah İbni Mektup sebebiyle de özel olarak uyarılmıştır. Yeni bir toplumun inşasında tebliğin toplumda tüm kesimlerine ayrıcalık olmaksızın ve eksiz yerine getirilmesinin önemine vurgu için ikinci kez âyetlerle bu konu gündemde tutulmuştur. Yine başka bir seferinde Rasûlullah, İslam hakkında bilgi almaya gelen kibirli bazı müşrik liderlerle görüşürken sahabeden gözleri görmeyen Abdullah b. Ümmi Mektum gelerek: “Ya Rasulüllah, bana öğüt ver” demişti. Hız. Peygamber, çok meşgul olduğu için yüzünü ekşitip Abdullah’a sırtını dönmüş, yanındakileri dinlemeye devam etmişti. Bu hareketinden dolayı, Allah tarafından uyarılmış ve konu ile ilgili bir süre indirilmiştir. Peygamber, bu zellesinden dolayı hayatı boyunca pişmanlık duymuş, Abdullah ile ne zaman karşılaşsa :“Kendisinden dolayı rabbinin beni azarladığı kul hoş geldin” der ve ona iltifatlar ederdi. Bu ve benzeri iltifatlarının yanında, iki defa gazaya çıktığında Medine’de kendi yerine vekil olarak bırakmıştır (Abese, 80/1-10; Kehf, 18/28; Enam, 6/52-53; Karman vdğ., 2004: V/555; Zemahşeri, 1407: IV/217)

1.12. Akrabaya Yardımı Kesmenin Pişmanlığa Sebep Olması

Toplumsal dayanışmayı güçlendirerek, temelleri sağlam bir sosyal yapı oluşturmak İslam’ın temel hedeflerinden olagelmıştır. Bunun ilk ayağı olarak da yapılacak her türlü infakın yakın akrabalarından başlanması tavsiye edilmiş, yardımlaşmanın çok önemli bir hata veyahut açık bir günah olmaksızın terk edilmesi Kur’an âyetlerinde eleştirilmiştir. Bu hususta akrabalarına anlık bir öfke iele yardımı kesenler ikaz ve eleştirilere muhatap olmuşlar ve pişmanlık- la yaptıkları hatayı sonlandırmışlardır.

Bunun en bariz örneği Hız. Ebu Bekir’in ifk hadisesi sürecinde teyze oğlu Mistah’la yaşadığı imtihandır. Fakir olan teyzesinin oğlu Mistah’a infak ve tasattuk yapar, her türlü ihtiyaçlarının giderilmesinde sürekli destek çıkardı. Mistah, Hız. Ebu Bekir’in kızı Aişe’ye münafıklarca atılan iftirayı diline dola-

arak yayılmasına sebep olunca, Mistah'a yaptığı yardımı kesmiş ve bir daha yardım yapmayacağına dair yemin etmişti. Bunun üzerine nazil olan ayetle ikaz edilince verdiği karardan dolayı nedâmet duymuş ve bu olay da pişmanlık sebepleri arasında yerini almıştır. Hicri 5. Yılda gerçekleşen Beni Mustalık seferi dönüşü esnasında Hz. Aişe, dönüşte ordunun istirahat için gecelediği yerde hevdeçten çıkıp; ihtiyaç gidermek için ordugahtan uzaklaşmıştı (İbn-i İshak, 1981: III/310). İhtiyaç gidermeye gittiği yerde, gerdanlığını düşürdüğü fark edip, ararken biraz oyalanıp gecikti. Döndüğünde, ordunun yola çıktığını görünce; kendisinin yokluğunun fark edileceğini düşünüp; otağ kurulan yerde oturup beklemeye başladı. Ordu artçısı Safvan b. Muattal es-sülemi, uzaktan uyuyan bir insan silüeti görüp onun yanına geldiğinde, önce onun öldüğünü zannederek: "İnne Lillahi ve İnne İleyhi Raciun" dedi. Daha sonra Aişe validemiz uyanınca devesine bindirip onu orduya yetiştirmek üzere yola çıktı. İnsanlar, Aişe'yi Safvan tarafından orduya yetiştirdiğini gördüler (Buhari, Sahih, V/56; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI/195). Münafıkların reisi Abdullah ibni Übey birkaç arkadaşı ile birlikte bu olayı fırsat bilerek: "Vallahı, ne bu adam Aişe'den; ne de Aişe bu adamdan kurtulamayacak. Demek Rasülüllah'ın ailesi bu adamla gecelemiş ha!" diyerek fitnenin ateşini fitillemiştir (Zemahşeri, 1407: III/217-218; Nesefi, 1320, II/492-493).

Nihayet Hz. Aişe yirmi küsur gün sonra bu dedi kodulardan Ümmü Mistah aracılığı ile haberdar olunca (Buhari, Sahih, V/57; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI/195; Müslim, Sahih, VIII/114-115) üzüntüden yemeden içmeden kesilerek hastalığı iyice ilerledi. Medine'de bu olayı en çok Abdullah b. Übey, bazı Hazreçliler, Hassan b. Sabit, Ebu Bekir'in teyze oğlu Mistah b. Üsase ve Hamne binti Cahş dillendirerek halk arasında yayılmasına sebep oldular (Buhari, Sahih, V/57; İbn-i İshak, 1981: III/312; Köksal, 1984: V/75) Hz. Aişe, hastalığının nekâhet döneminde bir tesadüfle babasının teyze kızı Ümmü Mistah'ın oğlunun bu dedikoduyu anlattığını duyunca üzüntüsünden tekrar hastalanmış, arkasından da Hz. Peygamber'den izin alıp babasının evine dönmüştür (Kadı İyaz, 2012, III/536-539)

Elli küsur günlük zor süreç, Aişe'nin masumiyetini haber veren Nur 11-25. âyetleri nazil olduğunda, olayın iftira olduğu ortaya çıkınca Hz. Ebu Bekir, had cezası uygulanmasına rağmen, Mistah'ı ailesi ile birlikte himayesinden çıkararak bir daha yardım etmeyeceğine dair yemin etti (Nesefi, 1320, II/494;

Zemahşeri, 1407: III/219-221). Nur 22. Ayeti ile aldığı kararın yanlışlığına vurgu yapıldı: *“İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”* Yukarıdaki ayet bu konu sebebiyle nazil olmuştur (Zemahşeri, 1407: III/219-221; Karaman v.dğr., 2004: IV/90). Bu âyetin nüzulünden sonra Hz. Ebu Bekir: *“Vallahi, ben Allah'ın beni bağışlayıp yarlıgamasını elbette isterim. Ben, artık yaptığım yardımı, ondan hiç bir zaman kesmem”* diyerek pişmanlığını itiraf etti. Mistah'a hicretten bu yana vere geldiği nafakayı yeniden vermeye başladı (Buhari, Sahih, V/60; Ahmed b.Hanbel, Müsned, VI/197; Müslim, Sahih, VIII/117).

4.5.14. Devlet Sırrını İfşa Etmenin Pişmanlığa Sebep Olması

Tarihte kurulan büyük devletler başta olmak üzere tüm devletlerin varlığı ve bekası için devlet sırrının saklanması temel düstur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyle olunca asr-ı saadette Hz. Peygamberin tesis ettiği devletin kurucu ana unsuru olan sahabeler de bu hususta gerekli titizliği göstermişler, Medine İslam devletinin sırlarını canları pahasına bile olsa korumuşlardır. Ancak zaman zaman bu emre çeşitli mülâhaza ve endişelerle aykırı davrananlar da olmuş; bunlar yaptıklarından dolayı vahiyle ikaz edilerek azarlanmışlardır. İşte bu itap ve ikaz karşısında yaşananlar da pişmanlık sebepleri arasında yerini almıştır.

Bunun en açık örneğini sahabeden Hâtüb yaşamıştır. Bedir ehlinden olan Hâtüb, ailesini korumak niyeti ile seferin Mekke'ye olduğunu tahmin ederek Müslümanların ve devletin önemli bir sırrını ifşa etmiştir. Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması'nı ihlâl eden Mekkeli müşriklere ders vermek için Mekkelilere yapılacak seferini gizledi ve orduya sadece gazaya gidileceğini açıkladı. Tam bu günlerde Mekke'de şarkıcılık yaparken hicret edip Medine'ye gelen işini burada yapamayan Sâre isimli cariye; Allah Rasûlü'nden yardım isteyerek Medine'den ayrılmak için izin istedi. Sâre'nin bu isteği Rasûlullah tarafından uygun bulundu ve kendisine izin verdi. Bu arada Hâtüb bin Ebî Beltea, bir yolunu bulup Sâre'ye ulaştı. Seferin Mekke üzerine olduğunu kuvvetle muhtemel görerek, ona seferi haber veren gizli bir mektup verdi. Hâtüb, Mekke'deki akrabalarının zarar görmemesi için bu seferi müşrik-

lere haber veriyordu. Fakat Cebrail bu gizli ihaneti Rasûlullah'a vahiyle bildirdi (Semerkandi, 1423: III/434).

Hız. Peygamber o kadını yakalamaları için Ali, Zübeyr ve Mikdat'ı göndererek şöyle emir verdi: "Mekke'ye 22 mil uzaklıkta Mekke yolunda bir kadın göreceksiniz. Onda Hâtıb'in müşriklere verilecek mektubu vardır. Mektubu verirse kadını serbest bırakın. Vermezse onu öldürün!" Onlar Rasûlullah'ın buyruğu doğrultusunda hareket ederek, kadına yolda ulaştılar. Hız. Ali, mektubu vermek istemeyen kadına "Vermezsen seni soyacağız. Böylece buluruz" deyince çaresiz mektubu onlara teslim eden Sare'yi serbest bıraktılar. Mektup, Hız. Peygambere ulaştırıldı. Rasûlullah, mektubu okuyunca Hâtıb'ı huzuruna çağırarak: "Bunu nasıl yaptın?!" diye sordu. Hatib: "Ya Rasûlallah! Ben içimden kâfirlere sevgi beslemiyorum, mürted de olmadım. Benim Mekke'de yakın akrabalarım var. Ben Kureyş'ten değilim. Onlara bir zarar dokunmasını istedim. Hedefim bu idi. Allah Peygamberine elbette yardım edecektir." diyerek yaşadığı pişmanlığı tüm açıklığı ile itiraf etti. Onun cezalandırılması taleplerini de pişmanlığını ve Bedir ehlinden oluşunu göz önünde tutarak reddetmiştir (İbn-i Kesir, 1419: VIII/111; Semerkandi, 1423: III/434. Ayrıca bkz.: Razi, 1420: XXI/430; Yazır, 1982: VII/4890-4892; Hazin, 1320: VI/236-237; Beydavi, 1320: VI/236-237; Celaleddin, trs: VI/236).

4.5.15. Müslüman Bir Lideri Öldürmenin Pişmanlığa Sebep Olması

Toplumun inşasında ve ıslahında öncü durumda olan, insanlar tarafında hayırlı işlerde örnek alınan kişilere karşı yapılan suikastlar tarih boyunca olagelmıştır. İnsanların saygısını kazanmış, onların hakkı ve hakikati görmesine sebep olmuş bu insanlar her zaman hedefte olmuşlardır. Şer odakları topluma mal olmuş kişilerin canına kıyarak, ahlakî yükselişi durdurabilecekleri zehabına kapılmışlar, hazırladıkları tuzaklarla bu insanların canlarına kıymışlardır. Bu hile ve tuzaklara alet edilen, dünyevî hesaplarla bu kirli cinayetlerde maşa olarak kullanılanlardan bazıları ise ilerleyen süreçte hatalarını anlayarak nâdim olmuşlardır.

Nüzul döneminde bu cinayetlerde infazcı olarak kullanılan, Müslüman olduktan sonra hatasını anlayan Vahşi'nin pişmanlığı bunun en güzel örneğidir. Mekke'nin fethinden sonra hakkında ölüm fermanı çıkarılan Vahşi, Uhud savaşında Hız. peygamberin amcasını öldürdüğü için büyük bir ümitsizlik

yaşamıştır. Çünkü Vahşi, değerli bir komutan, cesur bir Müslüman ve aynı zamanda Rasûlullah'ın amcasını şehit etmenin büyük bir cürüm olduğunu bilmekteydi. Hz. Hamza gibi bir Müslümanı öldürmenin, önce İslam toplumuna ve devletine sonrada Hz. Peygamberin şahsına yapılmış büyük bir ihanet olduğunu anlamıştı. Onun Hamza'yı öldürdükten sonra yaşadığı pişmanlık, âyetlerle tespit edilen önemli pişmanlık sebepleri arasındadır.

Kureyş eşrafından Cübeyr b. Mutim'in veya Tuayme b. Adiy'ın kölesi olan Vahşi b. Harb aslen Habeşlidir (İbnü'l-Esir, 1286: V/438; Köksal, 1984: IX/324). Mutim, Uhud Savaşı hazırlıkları esnasında Vahşi'ye; Bedir'de amcası Tuayme'yi öldüren Hamza'yı öldürürse onu azat edeceğini vaat etmişti (Vakidi, 1965: I/285; Cevzi, 2004: 148). Ebu Süfyan'ın eşi Hint binti Utbe de Bedir'de babasını, kardeşini ve amcasını öldüren Hamza'yı ortadan kaldıracak kişiye bütün zinet eşyalarıyla birlikte on altın vereceğini vaat ediyordu (İbn-i Asakir, 1979: LXII/402). Uhud'ta tüm köleler savaşta geri hizmette görevlendirilmişken, sadece Vahşi ile Suabs'ın savaşa katılmasına izin verilmişti (Vakidi, 1984: I/230). Vahşi, savaşın başlaması ile Hz. Hamza'yı bir kayanın arkasına gizlenerek takip etmeye başladı. Nihayet, Siba b. Abduluzza ile çarpışarak onu öldürdüğü esnada; saklandığı kayanın arkasından çıkarak elindeki mızrağı fırlatıp onu şehit etti. Onun iç organlarını çıkarıp daha önce onun iç organlarından kolye yapıp boynuna asacağına yemin eden Hind'e götürdü. Hind, Hz. Hamza ve diğer şehitlerin organlarını gerdanlık yaparak, Bedir'in intikamını aldığını söyleyerek intikam hirsını tatmin etmeye çalışıyordu. Bu olaydan sonra Vahşi, kendisine tarafından söz verildiği üzere, azat edilmiş, Uhut savaşının sonucunu, Mekke'ye ilk ulaştıran kişi olarak da tarihe geçmiştir. Daha sonra müşriklerin safında Hendek savaşına da katılarak harbesi ile Tufeyl b. Numan el-Ensari'yi şehit etmiştir (Vakidi, 1965: II/473).

Vahşi işlediği bunca büyük günahlara rağmen müslüman olduktan sonra işlediği bu hatalara pişman olmuş, hürriyetini elde etmek için bu savaşa katıldığını itiraf etmiştir (Küçükbaşçı, 2012: XLII/450-451; İbn-i Kesir, 1932: IV/19). Mekke'nin fethinden sonra İslam'a ve Hz. Peygambere düşmanlıkta ileri gitmeleri sebebiyle, genel affın dışında tutulan on kişinin arasında olduğunu öğrenince, Tai'fe kaçtıysa da onlar Medine'ye müslüman olmak niyeti ile heyet göndermeye karar verince, Dimeşk'a, Yemen'e veya başka bir yere kaçmayı planlamıştır. Bu sıralar yaşadığı derin çaresizlik ve pişmanlığı: "Tai'fe

halkı, Müslüman olmak için Medine'ye heyet gönderdiği zaman, yeryüzü bana dar geldi." diyerek dile getirmiştir (İbn-i Esir, 1286, V/439-440; Zehebi, 1985: I/129-130). Bu düşünceler içinde ne yapacağını bilmez bir halde iken kendisine Hz. Peygamber'in İslam'a girenleri affedeceği haberi ulaştığında başka bir şehre kaçma fikrinden vazgeçerek Ben-i Sakif'le veya tek başına Medine'ye varıp mescitte Hz. Peygamber'in huzurunda müslüman olmuştur. Ancak, işlediği cinayetin nerede ise küfre yakın büyük bir günah olduğuna inandığı için affedilmesinin imkânsız olduğunu düşünerek, çekince ve tereddütlerini Hz. Peygamber'e iletmiştir (İbn-i Asakir, 1979: LXII/413; Köksal, 1984: IX/324). Semerkandi, Razi ve Hazin gibi müfessirlere göre, Vahşî'nin yaşadığı bu ümitsizlik ve tereddütlerinin akabinde Nisa 4/48. âyeti nazil olmuştur (Razi, 1420: X/97-98; Hâzin, 1320: II/95-96; Vehbi, 1966: III/942-943). Vahşi, af talebi safhasındaki haberleşme ve mektuplaşmalar sonrasında müslüman olmuştur (İbn-i Asakir, 1979: XLII/413; Küçükaşçı, 2012: XLII/450-451).

Hz. Peygamber, Vahşî'den amcasını nasıl şehit ettiğini anlatmasını isteyince, o anlattıkça üzüntüsü büyümüş ve derin bir teessür duymuştur. Ancak Vahşî'yi cezalandırmamış, sadece gözüne çok görünmemesini isteyerek, kendisinde biraz uzak olmasını talep etmiştir. Bu üzüntü ile Medine'yi terk eden Vahşî'nin pişmanlığı gün geçtikçe artmış ve her geçen gün yaşadığı bu nedâmet onu daha çok etkiler olmuştur. Rasûlullah'ın vefatından bir yıl sonra Hicri 13'de (m.633) Halid b. Velid komutasında katıldığı Yemame savaşında harbesi ile yalancı peygamber Müseyleme'yi öldürünce de: "Hamza'yı şehit etmekle insanların en hayırlısının kanına girmiştin. Şimdi ise Müseyleme'yi öldürerek insanların en şerlisini ortadan kaldırdım" diyerek iç dünyasında o güne kadar yaşadığı pişmanlığı dile getirmiştir (İbn-i Hişam, 1936: III/36).

4.5.16. Savaşa Katılmakta İsteksizliğin Pişmanlığa Sebep Olması

Vatanı ve toprakları korumak, toplumun değerlerinin işgallerle çiğnenmesini önlemek ve İslam'ı tüm insanlığa duyurmak için savaş için sefere çıkmak kaçınılmaz bir gerekliliktir. Tarih boyunca savaş ve sefer hazırlıkları olağelmış bundan böylede olagelecektir. İslamın ilk döneminden itibaren zorlu şartlar altında düzenlenen bu seferlere katılma konusunda az da olsa isteksiz davrananlar olmuştur. Bunlar mümin olmalarına rağmen farklı saikler ve mazeretlerle bu seferlere katılmamışlardır. Bu kimseler ordu savaş ve sefer-

lerden döndüklerinde uydurdukları bahanelerin vicdânî ve hukûkî bir dayanağının olmadığını anladıklarında derin bir hüznün, büyük bir pişmanlıkla karşı karşıya kalmışlardır. Kur'an bu durumu da yaşanacak pişmanlık sebepleri arasında saymış, bu tür davranışlardan uzak olunması konusunda inananları uyarmıştır.

İslam tarihinde bunun en güzel örneği Tebük seferinde bir kısım sahabenin yaşadığı imtihandır. Tebük seferi, zorlu ve sıcak bir mevsimde Mekke'nin fethi ve Huneyn savaşından hemen sonra olması münasebetiyle; imanları zayıf olan bir kısım Medinelileri zorlamıştı. Ensar'dan Ka'b İbni Mâlik, Hilal İbni Ümeyye, Mürare İbni Rebi de bu sefere nefislerinin kendilerini tutsak alması sebebiyle katılamadılar. Ordu seferden dönünce içlerinde yaşadıkları büyük pişmanlık, âyetlerde uzun uzadıya zikredilir.

Münafıklar çeşitli toplantılarla gazveyi engellemeyi ya da katılanların sayısının düşük olmasını sağlamaya çalışıyorlardı (Tevbe, 4/81). Bu faaliyet ve toplantıların merkezi haline gelen Süveylim isimli münafığın evi, Hz. Peygamber'in emriyle yakılmıştır (Yiğit, 2011: XL/229; Hamidullah, 2003: I/334-336). Tefsir kaynaklarında, hiçbir mazeretleri olmadığı halde seferden geri kalan ve âyette "seferden geri kalan üç kişi" diye bahsedilen sahabelerin Ka'b İbni Mâlik, Hilal İbni Ümeyye, Mürare İbni Rebi olduğu zikredilir (Hâzin, 1320: III/208-212; Beydavi, 1320: III/208-214; Razi, 1420: XVI/166; Karaman vd., 2004: III/90-91). Bunlar sefer için hareket eden orduya katılmadıkları gibi, orduya yetişmek için Hz. Peygamber'in peşinden de gitmemişlerdir. Gazveye katılmayanlardan Ka'b, bunu şöyle anlatır: "Hz. Peygamber, benim sözümden hoşlanırdı. Binâenaleyh, savaşa katılma hususunda O'ndan geri kaldığımda, Hz. Peygamber:"Ka'b'ı savaştan alıkoyan şey neydi acaba?" diye sormuştu. Rasulüllah, Medine'ye geri dönünce, münafıklar mazeret beyanında bulunmuşlar akabinde de özürleri kabul edilerek mazur görülmüşlerdi. Ben de Hz. Peygamber'in yanına vararak: "Benim atım da, silahım da hazırды. Mazeretsiz olarak seferden geri kaldım. Benim bağışlanmamı dile!" dedim. Allah'ın Resulü: "Ka'b doğru söyledi. Kalk! Allah senin hakkında hükmünü verinceye kadar bekle" (Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/457; Buhari, Camiu's-Sahih, V/13131-132) dedi.

Daha sonra Hz. Peygamber, Ka'b ve arkadaşlarının itiraf ve pişmanlıklarını kabul etmeyerek ashabın onlarla oturup kalkmasını men etmiş, bir müddet sonra eşlerine yaklaşımlarını bile yasaklamıştır. Böylece yer, olanca genişliğine rağmen onlara daralmış, Medine sokakları onları almaz olmuştur. Elli gün kadar geçmişti ki Allah, *"Şu bir gerçek ki Allah, Peygamber'e ve o sıkıntılı zamanda, içlerinden bir gurubun moralleri bozulmaya yüz tuttuktan sonra bile ona bağlılıklarını koruyan muhacir ve ensara lütfuyla muamele etti ve sonra da hepsinin töbelerini kabul etti. Allah onlara karşı çok şefkatli ve merhametlidir. Allah geriye bırakılan üç kişinin de töbesini kabul etti. Sonunda, bütün genişliğine rağmen yer-yüzü onlara dar gelmeye başlamış, vicdanları kendilerini sıkıştırmış ve Allah'tan başka sığınacak kimse olmadığını anlamışlardı. Bunun üzerine O da, eski durumlarına dönmeleri için onlara töbe nasip etti. Hiç şüphesiz Allah, töbe kapışım alabildiğine açık tutan ve rahmetiyle kuşatandır"*(Tevbe 9/117-118) mealindeki âyetleri indirdi. Bu esnada Ümmü Seleme'nin evinde olan Hz. Peygamber, mescide çıkarak, "Allahu Ekber! Allah, arkadaşlarımızın mazur oldukları hususunda âyet indirdi" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s), sabah namazını kıldırdıktan sonra, bunu ashabına açtı ve onlara, Allah'ın o kimselerin pişmanlık ve töbesini kabul ettiği müjdesini verdi. Bunun üzerine, o üç kişiye Allah tarafından affedildikleri müjdesi verildi (Râzî, 1420: XVI/167; Şevkânî, 1414, II/469-470; Vâkidî, 1965: III/1053-1054; Ahmed b. Hanbel, 1969: III/459).

Bu üç sahabenin seferden geri kalışlarına bahane ve mazeretler üretmeyip, hatalarını doğrudan Hz.Peygambere arz etmeleri bu müjdeli sonu hazırlamıştır.

1.8. İnkâr ve Şirkin Pişmanlığa Sebep Olması

Şirk ve inkar insan fitratını, insan iç huzurunu baltalayan en tehlikeli hastalıklardandır. Nereden geldiğini ve nereye gittiğini iç dünyasında tatmin edici bir şekilde cevaplayamayan fertler, çok rahat suç işleyebilmekte ve başkalarının haklarını çiğneyebilmektedir. Bu durum onu varlık içinde yok olma tehlikesi ile yüz yüze getirmekte, bazen intihara bile sürükleyebilmektedir. Her şeyi elde ettiği halde iç huzur yakalayamayan insan, verdiği bunca emeğin, onu mutlu etmediğine gördüğünde çok büyük bir pişmanlığın pençesine düşmektedir. Sadece daha çok kazanmak ve dünya yurdunda rahatlığa ermeyi hedefleyen insanlar, bu imkanları elde ettiklerinde derin bir ruhsal boşluk yaşamakta ve hedefsiz ve gagesiz kalabilmektedir.

Gerek iman edip inkâr ve şirkten dönen müminler, gerekse bu dünya hayatında iman etmeyi tercih etmeden ölen inkârcıların yaşadıkları pişmanlıkların temel sebeplerinden birisi de kör saplantı ile düştükleri inançsızlıktır. Ayetler, insanların içine düştüğü bu inançsızlığı da yaşanan ve yaşanacak olan pişmanlıkların sebepleri arasında göstermektedir. İman edenler, geçmiş hayatlarındaki inkârlarına pişmanlık duyarak, tövbe ve iman ile hatalarından kurtulmaya muvaffak olurken (Münafikun, 63/9-11; A'raf, 7/42-44) dünya hayatında iman etmeden ölen kâfirler de, âhirette bu hatalarından dolayı derin bir pişmanlık yaşayacaklardır (Enam, 6/31; Nisa, 4/41; Sad, 38/55-64; Yasin, 36/48-54).

Sonuç

Pişmanlık, geçmişte yaşanan bir olay sebebiyle yapılan hatalara kederlenerek yüreğin yanması, sürekli artan bir üzüntü hali ile aynı hataya düşmemek üzere terk etmeye karar verip hatasını kendisine dert edinip çıkış yolları arayarak kişinin içselleştirdiği başkalarının fark edilmesi zor vicdânî bir eylemdir.

Pişmanlığın tam olarak kavranabilmesi için *hüzün*, *telehhüf*, *tehassür*, *töve* ve *esef* kavramları iyi anlaşılmalıdır. Pişman olmuş bir kişi, bazen hüznü, bazen telehhüf, bazen tehassürü bazen de tövbe ve esefi, kimi hallerde de bunları tümünü aynı anda farklı yoğunluklarda yaşamaktadır.

İlk insanla başlayan pişmanlık, hayatın her safhasında karşımıza çıkmaktadır. Tüm fertler kendisine verilen nimetler muvacehesinde imtihanlardan geçmektedir. Pişmanlık, insanın geçmişteki davranışlarından hoşnut olmama duygusudur. Bir eylemi yerine getirdikten sonra üzüntü, utanç, mahcubiyet veya suçluluk karışımı bir duygu hissederek "Keşke öyle yapmasaydım!" diye düşünmesidir. Bu duygu, yanlış bir hareket yaptığını düşünen insanın kendini affedememesinden kaynaklanır. Burada, kişinin hata yaptığını kabullenmesi çok önemlidir. Hatanın bireye veya başkalarına olumsuz etkisinin olup olmaması ya da diğer kişilerin incinip incinmemesinden daha çok; yapılan işin yanlış olarak kabul edilmesi pişmanlığın ortaya çıkmasında hayati önem taşır. Bu safhada kişinin inandığı ve önemseydiği ahlaki değer yargıları başat bir rol oynar. Değer yargılarının doğru bir inanç sisteminden beslenmesi de pişmanlığın doğru bir sonuca ulaşması için önemli bir husustur.

İnsanlıkla iç içe olan bu olgu, her insanın mutlaka yaşayacağı ve kendisinden kurtulamayacağı bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an perspektifinden bakıldığında, önemli olanın bu olguyu yaşadktan sonra başta peygamberler olmak üzere vahiy terbiyesinden geçenlerin gösterdiği gibi bir tavır geliştirip, ebedi hüsrana uğramaktan sakınmaktır. Peygamberler ve sâlih kişiler bir hata yaptıkları zaman önce itirafa, sonra da içselleştirilmiş bir tövbe ve pişmanlığa yönelmişlerdir.

Sonuç olarak *kibir, iftira, ihanet, şehvi arzulara meyiletme, ölümsüzlük arzusu ve nisyan* insanlık tarihinde yaşanan önemli pişmanlıkların ana unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanaatimizce insanlığa bu olguyu yaşatan tali sebepler de yukarıda saydığımız temel Sâiklere dayanmaktadır. Dolaysı ile pişmanlık duygusunu asgariye indirmek isteyen her fert bu olumsuz davranışlardan uzak durmalı, bunları iyi yönetmeli ve ilahi öğretiler ışığında daima uyanık olmalıdır.

Kaynakça

- AHD-İ ATİK. (1995), Komisyon, Müjde Yayınları, İstanbul.
- BABANZADE, AHMED NAİM. (1982), *Tecrid Tercemesi*, DİB Yayınevi, Ankara.
- AHMED b. Hanbel. (1969), *Müsned*, I-VI, yy., Beyrut.
- ARI, Mehmet Salih. (2012), 'Üsame', *DİA*, XLII/361-363, İstanbul.
- BEYDAVİ, Nasıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. (1320), (Mecmûatin mine't-Tefâsir içinde) *Envârut-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, İhyau't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut.
- BUHARİ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. (1329), *Câmiu's-Sahîh*, Matbaâyı-Amire, İstanbul.
- CELÂLÜDDİN, Muhammed b.Ahmed el-Mahallî; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *Tefsiru Celâleyn*, Daru'l-Hadîs, Kahire.
- CEVZÎ, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. (2004), *Tezkiratü'l-Erîb fi Tefsîri'l-Ġarîb*(Ġarîbu'l-Kur'âni'l-Kerîm),Dâru'l-Kitabî'l-İlmiyye, Beyrut.
- HAMİDULLAH, Muhammed. (2003), *İslam Peygamberi*, Ankara.

- HARMAN, Ömer Faruk. (1996), "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV/376-378, İstanbul.
 -----(1997). "Havvâ", *DİA*, XVI/542-545, İstanbul.
- HÂZİN, Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî. (1320), (Mecmûatinmine't-Tefâsir içinde) *Lübâbü't-Te'vîl*, İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut.
- İBN-İ ASÂKİR, Ali b. Hasen eş-Şâfiî. (1979), *Târihu Medîneti Dimeşk*, nşr. Ömer b. Garame el-Amrî, Beyrut.
- İBN-İ AŞÛR, Muhammed Tahir, (1984). *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tunusiyye, I-XXX, Tunus.
- İBNÜ'L-ESÎR, Mübarek b.Muhammed. (1979), *el-Kâmil fi't-Tarîh*, nşr. C.I.Tornberg, Beyrut.
 -----(1286). *Üsdü'l-Ğâbe*, Tahran.
- İBN-İ HİŞAM, Muhammed Abdülmelik. (1936), *es-Sireüt'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka vdğr., Kahire.
 -----(1987), *Kitâbü'l-Mübtede' ve fi'l-Meb'as ve'l-Meğâzi*, thk. Ömer Abdus-salamTedmurî, Kahire.
- İBN-İ İSHÂK, EbûAbdillah Muhammed b. İshak b. Yesar. (1981), *Sîret-ü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya.
- İBN-İ KESÎR, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. (1419), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyin Şemsüddin, Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut.
 -----(1932), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire.
- İBN-İ MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed bin Yezid. (1952), *Sünen-i İbn-i Mâce*, Mısır.
- KADI İYAZ, b. Mûsâ el-Yahsubî es-Sebtî. (2012), *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, thk-trc. Mehmet Yaşar Kandemir, İstanbul.
- KARAMAN, Hayrettin, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş. (2004), *Kur'ân Yolu*, DİB Yay., Ankara.

KÖKSAL, M. Asım. (2004), *Peygamberler Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara.

----- (1984). *İslam Tarihi: Hz. Muhammed(a.s.) ve İslamiyet, Medine Devri*, Şamil Yay., İstanbul.

KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferhu'l-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn. (1964), *el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, Kahire.

KUTUB, Seyyid, İbrahim Huseyn eş-Şêribî. (1412), *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut.

----- (1969), *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. Süleyman Ateş, Hilal Yay., Ankara.

KÜÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri. (2012), "Vahşi", *DİA*, İstanbul.

MAKDÎSÎ, Mutahhar b. Tâhir. (1962), *el-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat.

MAKDÎSÎ, Müciriddin b. Muhammed el-Âlimi el-Hanbelî. (1430/2009), *Fet-hu'r-Rahman fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Riyad.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc. (2000), *Sahîh-i Müslim*, Dâru's-Selâm, Arabistan.

NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Abdullah İbn-i Ahmed b. Muhammed. (1320), *Medâri-kü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Matbaayı Amire, Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut.

NİSÂBÛRÎ, Nizamuddin b. Muhammed b. Hüseyin. (1416), *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, thk. Şeyh Zekeriyâ Amirat, Beyrut.

ÖZAYDIN, Abdülkerim. (1991), "Ayyâş", *DİA*, IV/296-297, İstanbul.

RÂZÎ, Fahrudin Muhammed b. Ömer et-Temîmî. (1420), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut.

SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. (1951), *Kitabu'l-Arais*, Mısır.

SEÂLİBÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Seâlibî. (1997), *Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Sünne, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut.

- SEMERKANDÎ, Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yunus b. Rafî' et-Tüsterî. (1423), *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. (1414), *Fethu'l-Kadîr*, Daru İbn-i Kesîr, Dimeşk.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. (1326), *Tarihu't-Taberî*, Mısır.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. (1999), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa b. Sevre es-Sülemî. (2000), *Sünen-i Tirmizi*, Dâru's-Selâm Yayınevi, Arabistan.
- VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömer. (1965), *Kitâbu'l-Meğâzî*, nşr. M. Jones, London.
- VEHBÎ, Mehmet. (1966), *Hülâsatu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Üçdal Neş., İstanbul.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi. (1982), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyyat, İstanbul.
- YİĞİT, İsmail. (2011), "Tebük", *DİA*, 228-230, İstanbul.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza. (1994), *Tâcu'l-Arûsmin Cevâhiri'l-Kamus*, Beyrut.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed. (1985), *Siyer-i A'lâmu'n-Nübela*, nşr. Şuayb el-Arnâvut vdğr., Beyrut.
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kasım b. Amr İbn-i Ahmed. (1407), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabi Yay., Beyrut.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 219-246

**Whitehead'in Postmodern Felsefi Perspektifinden Kendini
Belirleyen Dindar Oluş**

Religiousness That Determines Itself from Whitehead's
Postmodern Philosophical Perspective

Vedat TEZCAN

Süleyman Demirel Üniversitesi,
İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Ve Sinema Bölümü
Süleyman Demirel University,
Faculty of Communication, The Department of Radio, Television and Cinema
Isparta / TURKEY
vedattezcan@sdu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3843-9786

DOI: 10.5281/zenodo.4026085

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: TEZCAN, V. (2020). Whitehead'in Postmodern Felsefi Perspektifinden Kendini Belirleyen Dindar Oluş. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 219-246.

İntihal: Bu makale, itenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: this article has been scanned by itenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Whitehead geliştirdiği yeni ontoloji teorisiyle, modern felsefenin determinist varlık tasarımının katılığını kırmayı başarmış filozoflardan birisidir. Onun nedensellik ilişkileri hakkında söyledikleri, modern determinizmin katı sınırlarına hapsolmuş evren tasarımımızı değiştirir. Determinist bakış açısına göre evren, lineer bir çizgisellikte yakın neden-sonuç ilişkilerine bağlı olarak işler. Oysa Whitehead'in düşündüğü çoklu nedensellik formları altında bu işleyiş, yakın neden sonuca indirgenemeyecek çaptadır. Filozofa göre varlığı meydana getiren tüm deneyim durumları çok katmanlı nedensellik bağıntılarıyla aktüalize olur. Hatta geleneksel kültürlerin çoğu zaman ayrıcalıklı kılma adına bu ilişkilerden yalıtıldığı Tanrı, nedensellik paylaşımına aktif olarak katılarak süreci bilfiil deneyimler.

Ontolojik yapısı bu şekilde kurulan felsefi bir sistemin, Tanrı-insan ilişkisinin bir yorumu olan dindarlık deneyimi hakkında yeni şeyler söyleyeceği açıktır. Bu çerçevede çalışmada Whitehead'in ürettiği nedensellik formları dindarlık deneyimine uygulanmıştır. Özellikle söz konusu nedensellik formlarından '*kendi kendine nedensellik formu*'nun dindarlık deneyimini nasıl etkileyebileceği tartışılır. Tarafımızdan üretilen '*kendini belirleyen dindar oluş*' kavramı bu tartışmanın bir neticesi olarak üretilmiştir. Her deneyim durumu gibi dindarlık deneyimi de kendini belirleme prensibiyle ilişki içindedir. Dolayısıyla bunun farkına varan bir bireyin dindarlık deneyimini, deneyimin ontolojik niteliğine uygun olarak kurması beklenir.

Makale hedef edindiği bu amacın gösterimine uygun olacak şekilde, söz konusu ilişkinin nasıl kurulacağıyla ilgili bakış açıları geliştirmeye çalışır. Kendini belirleyen dindar oluş kavramı, biçimsel olarak Deleuze'un olası oluş çeşitliliğini gösterme amacıyla kullandığı '*algılanamaz oluş*', '*kadın oluş*', '*edebiyat oluş*', '*hayvan oluş*' gibi kavramlardan esinlenerek yaratılmıştır. İki filozof arasındaki özellikle süreç, oluş eksenli düşünce ortaklığı bu tür esinlenmeleri mümkün kılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tanrı, Dindarlık, Whitehead, Nedensellik.

Abstract

With his new ontology theory, Whitehead is one of the philosophers who managed to break the rigidity of the determinist existence design of modern philosophy. What he says about casual relationships changes our design of the universe, confined to the strict boundaries of modern determinism. From a determinist point of view, the universe operates in a linear linearity depending on the close cause and effect relationship. Whereas, under the multiple casualty forms that Whitehead thinks, this process is in a scale that cannot be reduced to near cause and effect. According to the philosopher, all the experience situations the make up the existence are actualized with multilayered causality relations. Even God, where traditional culture are often isolated from relationships in order to make them privileged, actively participates in the sharing of causality and actually experiences the process.

Therefore, it is clear that a philosophical system whose ontological structure is established in this way will say something new about the experience of religiousness, which is an interpretation of the God-human relationship. In this framework, the causality forms produced by Whitehead were applied to religious experience. In particular, it is debatable how the self-causality form from these causality forms can affect the religious experience. The concept of self-determining religiousness produced by us was produced as a result of this discussion. Like any experience, religious experience is related to the principle of self-determination. Therefore, an individual who realize this is expected to establish her religious experience in accordance with the ontological quality of the experience.

The article tries to develop perspectives on how to establish that relationship, in accordance with the demonstration of this purpose. The self-determining concept of religiousness was created in inspiration from concepts such as the imperceptible becoming, woman-literary-animal becoming, which Deleuze uses to show the diversity of possible occurrences. Especially the process between the two philosophers, the formation based thought partnership enables such inspiration.

Keywords: God, Religiousness, Whitehead, Causality, Postmodern.

Giriş

İçinden geçmekte olduğumuz yeniçağın karakteristik özellikleri küreselleşme kavramı göz ardı edilerek anlaşılabilir. Küreselleşme bu gün artık insan ve diğer varlıklar üzerindeki etkisiyle, hayatın bütünü üzerinde nüfuz edici bir güce erişmiştir. Bilimsel, sanatsal, felsefi tüm disiplinler, küreselleşmenin sahip olduğu bu gücün yaratabileceği olumlu ve olumsuz etkilere çeşitli düzlemlerde dikkat çekmektedirler. Ancak dikkat çekilen söz konusu etkiler her ne olursa olsun yadsınamayacak gerçek şudur: Maddi ve manevi yönleriyle küreselleşen dünyada hayat bundan sonra eskiden olduğu haliyle devam etmeyecektir.

Alfred North Whitehead (1867-1947), olumlu ve olumsuz tüm etkilerini somut bir şekilde yaşadığımız küreselleşme çağında, dizgesel bir felsefi denemeye girişen nadir filozoflardan birisidir. O, kullandığı spekülasyon yönteminin gözetiminde, çağın bilimsel verilerinden yararlanarak bütüncül bir felsefi teoriye ulaşmayı arzulamış ve bunu büyük oranda gerçekleştirmeyi başarmıştır. Sistemli bir felsefede bulunması zorunlu temel kategorik yapılar ve kavramsal bağlamlar, filozofun dizgesinde ayrıntılı bir şekilde incelenirler. Tüm bu incelemeler neticesinde Whitehead tarafından geliştirilen süreç ontolojisi, modern çağın determinist varlık tasarımı yeniden gözden geçirmemizi sağlayacak geniş çerçevede düşünsel imkanlar sunar.

Whitehead'in felsefesi söz konusu bu ontolojik niteliğiyle, basitten karmaşığa tüm deneyim alanının kavramsal haritasını çıkarır. Bu haritada atomik deneyimden, moleküllere, temel düzey canlılıktan, insansal deneyime, insansal olandan Tanrısal olana tüm deneyim alanı dizgede incelenir. Ayrıca bu ontolojik deneyim zemininin şekil verdiği estetik, siyasi, dinsel, eğitsel, ekolojik düşünce modelleri filozofun kendisi ve takipçileri tarafından geliştirilmiştir.

Makale Whitehead'in söz konusu deneyim eksenli ontolojisini esas alarak, özel anlamda insan ve Tanrı arasında yaşanan deneyim ilişkisini incelemeye çalışacaktır. Bu çerçevede Tanrının evren üzerindeki etkinliğine zorunlu olarak değinecek çalışma, daha çok deneyimin insanla ilgili yönüne yoğunlaşır. Whitehead'in modern determinist tasarıma getirdiği eleştirilerle birlikte, deneyim durumları hakkındaki modern bilgilerimizi gözden geçirmek zorun-

da kaldığımızı söylemiştik. Filozofun ileri sürdüğü yeni nedensellik formları, determinist zorunlulukların katı sınırlamalarını esnetebilecek ontolojik bir imkan ortaya koyar. Bu anlamda makale ortaya koyulan söz konusu yeni ontoloji çerçevesinde şu sorunun yanıtını arayacaktır: Tanrı-insan ilişkisini ifade etmede kullandığımız bir deneyim türü olan dindarlığı, Whitehead'ın ileri sürdüğü yeni nedensellik ilişkileri içinde nasıl düşünülebiliriz?

1. Whitehead'ın Modern Felsefe Eleştirisinin Kavramsal Kökenleri

Whitehead, felsefesini postmodern olarak tanımlamaz, en azından onun metinlerinde böyle bir kavrama rastlamayız. Ancak süreç düşünürü David Ray Griffin (d.1939)'e göre realitenin temel malzemesine ilişkin Whitehead'ın yaptığı eleştiriler, bu felsefeyi postmodern düşünceye yaklaştırır (Griffin, 1998: 40). Modern felsefenin temel dayanaklarına yapılan bu eleştirilerde bilimin 20. yüzyıldaki keşiflerinin felsefe üzerindeki etkisi önemlidir (Griffin, 1998: 9). Bu yüzyılda felsefe bilimin empirizm takıntısına karşı özgün farklılığını korumaya çalışsa da bu konuda gösterilen direnç bilimsel yeni keşifler karşısında çok güçlü olamamıştır.

Konumuz özelinde Whitehead'ın felsefesinin arka plan dayanaklarını uzun uzun verme niyetinde değiliz. Ancak filozofun modernlik eleştirisine kuşbakışı bir giriş yapmak istersek, bunu Griffin'in yukarıdaki cümlesine atıfla şu şekilde yapabiliriz. Whitehead'ın '*realitenin temel malzemesi*' üzerine geliştirdiği modernlik eleştirisini Griffin şöyle özetler:

“Temel malzemeyle Aristoteles'in resmi biçimde evrenin maddi nedeni fikri ile kastettiği şeyi kastediyorum: Dünyadaki her şeyin misalleri olduğu şu temel malzeme... Aristoteles için bu malzeme asli maddedir. İlk modern düşünce için ise birbirlerinden tamamen farklı iki madde vardır: Fiziksel dünya için cansız maddedir; insan zihni için ise kendi kendini belirleyen bilinçtir” (Griffin, 1998: 40).

Antik Yunan felsefesinin realiteyi dayandırdığı temel malzeme anlayışı modern dönemde farklı şekillerde karşımıza çıkar. Tüm gerçekliği açıklayacak sabit, açık-seçik gerçeklik arayışı bu dönemin en karakteristik özelliğidir. Whiteheadyen felsefenin süreç modeli altında aradığı evren tasarımının aksine bu bakış açısı, mutlak deterministik bir varlık tasarımı geliştirir. Modern felsefeye

göre sabit tözsellikler olarak düşünölen kökensel dayanakların deterministik ilişkileri, gördüğümüz evreni meydana getirmiştir. Bu sabit kökensel yapısıyla evren tümöyle akılsal olup, insan usu tarafında açıklanabilir bir yapısalılık sergiler. Tüm bu karakteristik özellikleriyle modern evren tasarımı, Whitehead tarafından sıkı bir eleştiriye tutulacaktır. Filozofun felsefesini postmodern felsefeye yaklaştıracak olan bu eleştiriler, töz ve süreç düşüncesi arasındaki temel ayrımları yeni bir terminolojiyle yeniden gündeme getirir.

Whitehead'in felsefesi en genel anlamıyla süreç felsefesidir. Bu felsefede edimsel olanın töz değil süreç olduğu fikri filozof tarafından net bir şekilde vurgulanır. Sürecin oluş, gelişme, bozulma eksenli edimsel yapısı, sabit tözsellikteki evren tasarımını dışarıda bırakır (Pols, 1967: 6-7). Herakleitos (mö.535)'tan bu yana oluş problemi etrafında tartışılan varlık ve varolanlar ilişkisiyle ilgili geniş çaplı sorunlar, Whitehead tarafından süreç felsefesi başlığı altında yeniden formöle edilmiştir. Bu yönöyle konuya getirdiği yeniliklerle whiteheadyen felsefe, klasik felsefe tarihi problemlerinin birçoğunu devralır.

Griffin ve John B. Cobb (d.1925)'a göre Whitehead'in süreç anlayışının kendine özgü en belirgin yanlarından birisi, sürecin değişimsel niteliğini mutlak gerçeklik olarak almamasıdır. Her şeyin süreç içerisinde olduğuna dair genel iddia bu perspektiften kabul görmez. Whitehead'in süreç felsefesinde sürecin yapısal özelliklerini sağlayan değişmez ilke ve soyut biçimler vardır (Cobb ve Griffin, 1976: 14). Dolayısıyla whiteheadyen süreç, değişen ve sabit ilkeleriyle edimsel bir varoluşu imler. Bu ise her şeyin saltık değişim ve dönüşöme tabi olduğu süreç/oluş fikrinin dışıda bir süreç tasarımıdır.

Değişme ve sabitlik karşıtlığının süreç kavramında meczi, çalışmamızın teolojik ayağının dayanakları için son derece önemlidir. Tarih boyunca birbirinden yalıtılmış tözsel gerçeklikler olarak düşünölen değişme-sabitlik ilişkisi hep problematik olmuştur. Tümel-tekil, evrensel-tarihsel, bir-çok, Tanrı-yaratılanlar vb. birçok tartışmanın kökeninde bu çatışmayı bulabiliriz. Dolayısıyla bu ikiliklere uhdesinde yer vermek isteyen felsefi bir sistemin kendi iç tutarlılığı için söz konusu bu ilişkilere özel bir hassasiyet göstermesi gerektiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde karşımıza

gelecek kavramsal şemalar ve özellikle çift kutuplu Tanrı tasarımı, Whitehead'in bu konudaki çabasını gösterme anlamında kıymetlidir.

Whitehead'in felsefi dizgesinin kavramsal yapısını oluşturan en merkezi öğelerden birisi de Tanrı kavramıdır. Filozof bu merkezi pozisyonu okuyucusuna izah edebilmek için neredeyse tüm eserlerinde Tanrı kavramına yer verir. Kendisinden sonra süreç felsefesi başlığı altında ortaya çıkacak düşünceleri etkileyecek bu durum, teolojik literatüre önemli katkılar sunmuştur. "Sözleşme süreci felsefesinden yola çıkan düşünürlerin ulûhiyet anlayışı çift kutuplu teizm veya diyalektik teizm gibi terimlerle adlandırılmaktadır" (Aydın, 1999: 198). Süreç düşünürlerinin tanrısıyla klasik panteizmin tanrı tasarımının arasındaki önemli farkları görmemizi sağlayan bu terimler, teolojik literatürün genişlemesine önemli katkılar sunmuştur. Burada hemen belirtelim, Whitehead'in özenle üzerinde durduğu bu kavramların arka planında Hristiyan teolojinin etkisi büyüktür. Söz konusu bu bağlam, sahip olduğu genişliğiyle başka bir çalışmanın konusu olmayı hak eder.

Aşağıda ayrıntılı şekilde inceleyeceğimiz Whitehead'in Tanrı kavramının önemine yaptığımız bu kısa vurgudan sonra, gelecek bölümlerde cevabını arayacağımız şu soruları sorabiliriz. Whitehead'in felsefi sistemi içinde aradığımız; 'bir dindarlık modeli olarak kendini belirleyen dindar oluş', genel çerçevesini verdiğimiz yukarıdaki kavramsal şemada kendisine nasıl yer bulur veya bulabilir mi? Whitehead'in felsefesi süreç ontolojisi ekseninde klasik nedensellik bağıntılarına getirdiği eleştirilerle, nedenselliği farklı açılardan düşünmenin ne tür imkânlarını yaratır? Süreç, nedensellik, özne-nesne, zaman gibi temel ontolojik kavramlarla, teolojik alanın merkez kavramı Tanrı, rasyonel bir tutarlık zemininde nasıl ilişkilendirilebilir? Modern determinizmin nedensellik ilişkilerine yapılan eleştiriler neticesinde ulaşılan yeni nedensellik formları, dindarlık deneyimine ne türden yenilikler sunar? Kendini belirleyen bir dindar oluş modelinin doğrudan cevabını arayacak olduğu bu sorular, bundan sonra gelecek bölümlerde, bu bölümde öne çıkarılan temel kavramlar çerçevesinde incelenecektir.

1.1. Modern Nedensellik Bağıntısının Whiteheadyen Eleştirisi

Whitehead'in modern nedensellik bağıntılarına getirdiği eleştiriler onun felsefesini postmodern bir perspektife yaklaştırır. Filozof bu eleştirileri ontolo-

jik deneyimi yeniden tanımlamamızı gerektirecek kavramlar üzerinden geliştirir. Bu anlamda onun felsefesi temelde bir deneyim felsefesidir. Makalede yeni bir perspektiften görmeye çalıştığımız dindarlık kavramı, deneyimsel karakteriyle felsefenin konusu olur. Söz konusu kavram insan-insan, insan-evren ve insan-tanrı ilişkilerini betimlemede kullanılan en yaygın kavramdır. Dolayısıyla Whitehead'in deneyim durumları hakkında geliştirdiği ontolojik perspektifin, dindarlık hakkındaki fikirlerimize yeni bakış açıları kazandıracığı ortadadır. Bu çerçevede filozofun klasik felsefenin temel kavramlarına getirdiği eleştiriler, ontolojik deneyimin yapısal ilişkilerini görebilmemiz açısından önem arz ederler. Özellikle filozofun özne-nesne ilişkisi üzerine söyledikleri, klasik dindarlık deneyimi hakkındaki düşüncelere yeni bakış açıları kazandırabilecektir.

Griffin, modern felsefenin kartezyen düşünüşe referansla nedensellik bağıntısı hakkında ileri sürdüğü düşünceleri üç temel noktada özetleyebileceğimizi söyler. Bu bakış açısına göre tüm nedensellik fiziksel ve deterministiktir. İkinci olarak fiziksel durumlar arasındaki bu nedensellik bağıntıları dikey ya da yatay yöndedir. Son olarak bu bağıntılar mekânsal ve zamansal olarak sınırdaş durumlar arasında gerçekleşir. Griffin'e göre Whitehead'in felsefesi, modern düşüncenin bu üç karakteristik niteliğinin her birine getirdiği itirazlarla postmodern bir görünüm sergiler. Bu itirazlardan ilki, Whitehead'in modern felsefenin fiziksel determinizme karşı '*kendi kendini belirleme*' prensibine dayalı bir ontolojiyi savunmasıdır. Zihinsel nitelikteki işleyimiyle bu ontoloji, bilfiil durumlar arasında gözetilecek radikal bir nedensellikle sınırlandırılmaz. Bilfiil şey ve durumun kendi iç dinamiğini de bağlayan bu zihinsel nitelik, tüm ontolojinin niteliğidir. İkinci itiraz, yatay ya da dikey yönde devinen nedenselliğe yapılan vurgunun, yüksek şeylerden alçak şeylere doğru inen nedensellik ilişkilerini görünmez kılmasıdır. Whiteheadyen ontoloji bu indirgemeci nedensellik anlayışına uzaktan nedensellik formuyla itiraz eder (Griffin, 1998: 42).

Felsefe tarihinin uzunca serüveni, sabit tözsel yapıların ussal antinomilere düşmeden nasıl bağlantılanabileceğini tanıtlama çabası olmuştur (Cobb ve Griffin, 1976: 19). Determinist evren tablosuna göre lineer yakın neden-sonuç bağıntılarında devinen evren, farklı türden nedensellik ilişkilerini dışarıda bırakır. Whitehead'in büyük önem verdiği bütünden parçalara doğru ya da

uzaktan nedensellik biçimleri, deterministik tasarımlarda kabul edilmez. Özellikle pozitivist dönemde metafizik adı altında reddedilecek farklı türden nedensellik bağlantıları, radikal deterministik bakış açısı altında görmezden gelinmiştir.

İnsan deneyimi söz konusu olduğunda deterministik tasarımın nedensellik ilişkilerine uyguladığı indirgemeci tavır büyük problemlere yol açmıştır. Daha sonra modern düşüncenin yarattığı birçok sorunun kaynağı olarak görülecek özne-nesne ilişkisiyle ilgili problem, bunlardan biridir. Öyle ki Whitehead, felsefe tarihinde en çok tahrip edilen konulardan birisi olarak özne-nesne ilişkisini işaret etmekten çekinmez. Modern felsefenin bu iki kavram arasında kurduğu ilişkiler, düşünüre göre deneyimin yapısının anlaşılmasında oldukça tahripkâr olmuştur (Whitehead, 1933: 225). Filozofun geliştirdiği yeni nedensellik formlarının önemini görmek için modern özne-nesne ilişkisindeki bu problematik duruma bakmak yerinde olacaktır.

Whitehead'e göre özne ve nesne terimleri göreceli terimlerdir. Descartes (1596-1650)'dan 21. yüzyıl fenomenologlarına kadar deneyimin kurucu ögesi konumunda yerini sabitleyen özne, Whitehead'in felsefesinde radikal biçimde yerinden edilerek görecelileştirilir. Kartezyen bakış açısında öznellik, varlık ve dünyanın deneyimlenen bir dünya olduğu öne sürülerek kurulur. Oysa Whitehead'in metafizik modellemesinde deneyim durumunun bizatihi kendisi, oluş sürecini var kılan işlevsellikleri görme biçimine dönüştürülmüştür. Bu görme biçimi, kendisinden kuşku duyulamayacak açık ve seçiklikteki insancıl bir bakış açısından görme değildir. Aksine o, oluş sürecini oluşun kendisini edimselleştiren tüm öğelerde görme etkinliğidir. Buna göre bir deneyim durumu oluş sürecini birlikte meydana getiren işleyiş biçimlerine analiz edilebilen bir etkinliktir (Whitehead, 1933: 226). Böylelikle o, nesneyi ilgilendiren özel aktivitesi bakımından özne, öznedeki bazı özel aktiviteleri kışkırtması sebebiyle de bir nesnedir. Tercüme Dolayısıyla sabit özne-nesne özdeşlikleri süreç düşüncesinde reddedilir. Süreci meydana getiren tüm öğeler, kendilerini meydana getiren alt katmanlarla oluşun akışını sağlarlar. Whitehead'in tüm bu eleştiri sürecindeki temel amacı,

“kartezyen töz kavramı ve ona dayalı tüm kurgusal düşüncenin bağıntısız bir evren tasarımı sunduğunu göstermek ve bu tasarımın ortaya çıkardığı tutarsızlık ve yetersizlikleri sergilemektir.

Kartezyen kökenli açık seçik bilgi ilkesi ile düzeneksel bir evrendünya tasarımı yaratan modern felsefe ve bilim, bu yapının ön gördüğü indirgemeci yaklaşım yardımı ile insan deneyimini kapalı bir yapı içine sıkıştırmıştır” (Ertuğrul, 2003: 69). Sonuçta “deneyim ve özgürlüğün yalnızca insan bilinci ile sınırlandırıldığı böylesi bir tasarımda bu düşüncenin bize sunduğu durum, dünyanın ölü bir düzenekten başka bir şey olmadığıdır” (Ertuğrul, 2003: 69).

Whitehead'e göre bu noktada eleştirilmesi gereken bir konu daha vardır: Newtonyen kozmoloji. Filozofa göre bu kozmoloji 'yanlış yere konumlandırılmış somutluk hatası'na düşer. Bu hatanın sebebi: Newton (1643-1727)'un var olanların özü hakkında Demokritos gibi düşünmesidir. Demokritos'un atom düşüncesinde mekân yer kaplayan madde parçacıklarından meydana gelir. Whitehead için bu düşüncedeki sorun, atomik bireyselliklerin ya da madde parçacıklarının zamansal-mekânsal düzlemde yalıtım ontolojisine maruz kalmış olmalarıdır. Madde parçacığı maruz kaldığı bu yalıtım durumunda kendi tekilliklerinde basit bir yer kaplar (Cevizci, 2010: 989). Robinson'a göre Whitehead

“gerçeğin kendisini edimselleştiren yapısını düşünmemizi sağlayan yeni bir tür aşkınsal felsefe yaratmıştır. Buradaki kilit nokta, evrensel olanı, bireyleşim süreçleri tarafından üretilen bireyler, tikel şeyler ya da gerçek varlıklar olarak yeniden tanımlayacak gerçekçi bir ontoloji geliştirmektir. Bu model gerçeğin doğasına ilişkin temel görüşü destekleyen Whitehead'in doğadaki tüm ortamların birbirine bağlılığı diye adlandıracağı iç içe yuvalanmış bir ontoloji sunar” (Robinson, 2010: 115).

İç içe yuvalanmış ontolojiyle modern felsefenin töz ve Newtoncu problemlerinden kurtulurken, ayrıca Kantçı felsefenin yaratacağı iki problemden daha kurtulmuş oluruz. Whitehead'in bu ontolojik tasarımı Kantçı transandantal özne kavramlarına yaptığı müdahale, bu açıdan önemlidir. O bu müdahaleyi Kant felsefesinin bir reddi olarak değil, revizyonu olarak görür. Bu revizyonda sistemin özü konumundaki transandantal nitelik korunurken, yapılan değişiklikle özne kavramı mevcut yerinden edilir. Düşünürün burada yaptığı kısaca, Kant felsefesinde özneye verili transandantal yetiyi, bilişsel olmayan varlığı da içine alacak şekilde genişleterek insansal koşulların ötesinde ontolojikleştirmek olmuştur (Robinson, 2010: 120).

Whitehead yaptığı bu felsefi müdahaleyle, determinist nedenselliklere göre kurulmuş klasik özne-nesne ilişkisini tamamen değiştirmiştir. Bu eleştirilerle insan merkezlikten kurtulan öznellik, filozofun temel ontolojisini belirleyecek başka kavramlarla yeniden değerlendirilir. Bu yeni ontolojide varoluş merkez bir kavram tarafından belirlenmezken, bunu yerine deneyimin kendisi esas olarak alınır.

Whitehead'e göre deneyimi meydana getiren varlıklar, onun deneyim damlaları olarak adlandırdığı bilfiil şeylerdir. Organik evren tasarımında bilfiil şeyler, atom altı deneyimlerden sinir sistemine sahip hayvan ve insan varlıklarını genişleyen bir skalada konumlanırlar. Sabit tözsellikler olmayan bu deneyim damlaları, meydana gelen ve yok olan anlık olay durumlarıdır.

“Dolayısıyla fotonlar, protonlar, atomlar, moleküller, makromoleküller, canlı hücreler ve hayvan psişeleri gibi kalıcı bireyler sırf zaman içinde daim olan, sayısal olarak kendi kendilerine eş maddeler değil, her biri az ya da çok çabucak tekrarlanan deneyim durumları tarafından meydana getirilen maddelerdir” (Griffin, 1998: 43).

Whitehead dünyayı meydana getiren bilfiil şeylere bilfiil durumlar da der. Bilfiil kavramı latince ‘actus’ kavramında türetilmiştir ve buna göre kavram, iş yapan şey anlamında kesin varlık durumlarını ifade eder (Albayrak, 2000: 11). Vuku bulmalar, ortaya çıkmalar, olaylar anlamına gelen bu durumlar, felsefenin nasıl ortaya çıktıkları, nasıl vuku buldukları, ne türden olaylar olduklarını anlamakla görevli olduğu durumlardır. Burada bir ayrıntı Whiteheadyen felsefenin ayırt edici kimliği açısından kritik önemdedir: Whitehead birbirinin yerine kullanılabileceğini söylediği bilfiil şey ve bilfiil durum kavramlarını bir yerde ayırır. Tanrı Whitehead'e göre bilfiil durum değildir, çünkü O ezeldir. Buna rağmen Tanrı bilfiil şeydir, çünkü O, varlık kategorilerinin haricinde bir ontolojik aşkınlık düzlemine ait değildir. Aksine ya da daha ziyade, Tanrı, varlık kategorilerinin ideal örneğidir ki, bu özelliğinden dolayı bilfiil durumlarla arasında çokça benzerlikler vardır. Belki de varsayılan bu benzerliklerden dolayı birçok süreç düşünürü Tanrı'yı bilfiil durumların kendisi değil de, bu durumların bir serisi olarak düşünebileceğimizi söylemişlerdir. Ancak Whitehead'in tercihi, Tanrı'yı dünyayı meydana getiren geçici

oluşlarla belirli bir zıtlıkta düşünmenin daha uygun olacağı olmuştur (Cobb, 2008: 16-17).

Özne merkezli bakış açısına göre deneyimin kurucu ögesi olarak öznenin pasif nesne üzerindeki etkinliğini vurguladık. İnsan merkezci bu modelleme, haz-acı diyalektiğini deneyimi meydana getiren diğer ontolojik öğelerden ayırarak, kâinatın ayrıcalıklı ögesi olarak düşündüğü insana hasreder. Oysa Whitehead'e göre her hangi bir nesnellik, özne karşısındaki edilgen bir duygusuzluk durumunu imlemez. Bilfiil deneyim durumları, deneyimin temeli olan duygusal bütünlüğün aksiyomu olarak kendini bulma anından haz duyarlar. Bu haz duyma arzusu süreci meydana getiren tüm deneyim durumlarını karakterize eden ontolojik bir ilkedir. Dolayısıyla filozofun sisteminde tüm deneyimin haz olduğunu söylemek son derece olağandır (Cobb ve Griffin, 1976: 17). Deneyimin temeli olan duygusallık, deneyim sürecinin paylaşıldığı ya da yaratıcısı tüm öğeler için ortak karakterdir. Buna göre deneyim durumunun ortaya çıkışı, aktif öznenin edilgen nesne üzerindeki hareketinin tersine, nesne tarafından öznenin uyarılmasıyla gerçekleşen iki durum arasındaki bir etkinliğe dayanır.

Whitehead, özne-nesne arasında kurduğu bu yeni bağıntıyla modernliğin nesne üstüne örttüğü ölü toprağını nihayet silkelemiş olur. Modern determinizmin insan bilincine indirgediği edilgen nesne, filozofun geliştirdiği yeni nedensellik formlarıyla özgürleşir. Pasif edilgenliğin tersine yeni niteliğiyle nesnellik, deneyimi yaratılışa kışkırtarak edimselleşme sürecinin habercisi olur. Bu anlamda başlangıç durumu niteliğiyle bir nesne, deneyim durumunu ortaya çıkaracak bir aktiviteye dönüşür. Whitehead, nesnenin deneyim durumunun ortaya çıkışında oynadığı bu rolün büyüklüğünü anlatmak için, tüm nesnellik sürecini betimleyen yaratıcılık, fiili dünya, gerçek potansiyellik gibi kavramları bolca kullanır (Whitehead, 1933: 230).

Sonuç olarak Whitehead, modern ontolojinin kendisine esas aldığı nedensellik bağıntılarını, bu bağıntılarda kurucu rolü üstlenen temel kavramları yerinden ederek yeniden dizayn eder. Bu durum genel haliyle deneyim kavramının yeniden kurulumudur. Özne-nesne, bilfiil şey ve durum, süreç, oluş gibi kavramlar felsefe tarihinin her döneminde etkin olmuş kavramlardır. Whitehead klasik kavramlarla felsefe yapan bir filozoftur. Bununla beraber o,

bu klasik kavramları kendi sistemi içerisinde yeniden tasarlar. Bu çerçevede yukarıda zikrettiğimiz süreç, özne-nesne, bilfiil şey ve durum gibi ontolojik deneyimi açıklayıcı kavramlar, postmodern bir perspektife yaklaşacak şekilde Whiteheadyen sistemde yeniden kurulur. Çok katmanlı bir nedensellik evreni yaratan bu kurulumu göre, var olanların oluş biçimi sabit ve zorunlu yakın neden-sonuç ilişkilerine indirgenemez. Modern determinist evren tasarımının aksine Whitehead'in evreni, farklı boyutlarda işleyen nedensellik ilişkileriyle, sabit olmayan oluş imkanlarına açık bir varoluşu onaylar.

Görünen bu haliyle deneyim durumunun temel kavramlar düzleminde yeniden dizaynı, dindarlık deneyiminin karakteristik yapısındaki alışlagelen birçok şeyi yeniden düşünmemizi gerektirecektir. Özellikle Whitehead'in kendini belirleme prensibi çerçevesinde özne-nesne ilişkisi üzerine söyledikleri, bu ilişkiyi klasik biçiminden farklı düşünmemizi zorunlu kılar. Klasik özne-nesne ilişkisinin doğal sonucu olan insanbiçimci deneyim durumu, whiteheadyen ontolojik bakışta değişmiştir. Varlığı meydana getiren tüm oluş formlarının aktif deneyim niteliği kazandığı bu sistemde, evreni kendisine göre kuracağımız diğerlerinden yalıtılmış merkez bir deneyim aktüalitesi yoktur. Tüm deneyim durumları haz arzusunun kışkırttığı varoluş serüvenine aktif bir biçimde katılırlar. Şimdi inceleyeceğimiz bilfiil şey karakteriyle Tanrı'da bu sürecin aktif üyelerinden biridir.

2. Whitehead'in Tanrı Tasavvuru ve Dindar Oluş

Whitehead'in Tanrı görüşü filozofun metafizik dizgesinin en önemli unsurudur. Postmodern oluş felsefelerinin çoğu zaman görmezden geldiği Tanrı problemine Whitehead, sisteminde geniş yer ayırmıştır. '*Process and Reality*'de paylaştığı şu cümle, filozofun bu tavrıyla ilgili olarak çarpıcıdır: "*Söz konusu metafizik ilkelerin nasıl bir Tanrı tasavvurunu gerektirdiğini duygularımızı işe karıştırmadan araştırmak zorundayız*" (Whitehead, 1967: 521). Herhangi bir araştırmanın duygulara kapılmadan yapılabilme zorluğunu düşündüğümüzde, Whitehead'in Tanrı problemini çözmeye çalışmakla neyi göze aldığını daha rahat anlayabiliriz.

Burada filozofun Tanrı görüşünü bütün yönleriyle verme niyetinde değiliz. Ancak çalışmanın odaklandığı söz konusu modernlik eleştirisi bağlamında, Whitehead'in Tanrı görüşünü incelememiz bir zorunluluk arz etmektedir.

Buna göre Tanrı'nın evrende işleyen nedensellik bağıntılarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusu özellikle önemlidir. Tanrı'nın mahiyetiyle doğrudan ilgili bu konu, kastedilen mahiyetin niteliği açıklanmadığı takdirde gerektiği şekliyle anlaşılacaktır.

Whitehead '*Dinin Oluşumu*' kitabında Tanrı'nın varlık üzerindeki amacının zamansal dünyada değere ulaşmak olduğunu söyler. Filozofa göre bunun nedeni; bir şeyin gerçekliğinin sahip olduğu değere ve yaşadığı hazza bağlı olmasıdır (Whitehead, 2001: 116). Her bilfiil şey ve durum, ontik kökenlerini değer ve haz durumu olmada bulurlar. Tüm bilfiil varlıkların arzuladığı haz, bu çerçevede Tanrı'nın onlar üzerinde gözettiği dünyasal amacın gereğidir (Cobb ve Griffin, 1976: 56). Whitehead'in bu cümleleri, filozofun sahip olduğu Tanrı tasavvurunun klasik Tanrı tasavvurlarına uzaklığını okuyucusuna hemen hissettirir.

Böyle bir hissin birden çok nedeni olabilir. Ancak aralarındaki her türlü gerilime rağmen teist Tanrı tasavvurlarındaki ortak bir gerçeklik, bu hissin en önemli kaynağı olarak düşünülebilir. Bu ortak gerçeklik; Tanrı'nın kendi dışındaki varlık durumlarına karşı saltık otoriteye dayalı imajdır. Teizmin dışında bu imaj, farklı biçimler altında deist, panteist Tanrı tasavvurlarında da karşımıza çıkacak kadar dinsel dünyada yaygındır. Klasik teizmin "*ilk şartı, yaratılandan ayrı bir mürid ve kadir varlık'ın kabul edilmesidir*" (Aydın, 1999: 199). Mehmet S. Aydın (1943) süreç düşünürü Charles Hartshorne (1897-2000)'un klasik teizme en iyi örnek olarak Gazali (ö.1111)'nin verilebileceğini söylediğini nakleder, çünkü Hartshorne'a göre bu büyük düşünür, tenzih inancını her türlü içkinliği dışarıda tutacak şekilde savunmuştur (Aydın, 1999: 199). Tenzih fikrinin tam karşısında konumlanan panteizm ise, Tanrı-evren ilişkisini içkinlik düzleminde ele alır. Ancak panteizmin en önemli temsilcilerinden Spinoza (1632-1677)'da gördüğümüz bu içkinlik fikri de konuyla ilgili yeni paradokslara neden olmuştur (Scruton, 2002: 58-59).

Whitehead'in '*metafizik ilkelerin ışığında*' Tanrı anlayışımızı yeniden değerlendirmemiz gerektiğini söylediğini belirtmiştik. Bu ilkelerden süreç ilkesi, deist, panteist felsefelerin yol açtığı Tanrısal paradokslara yeni düşünsel imkânlar sunması açısından önemlidir. Whitehead'e göre metafiziğin başlıca görevlerinden birisi, süreç kavramının özünü veren; her şeyin akış halinde

olduğuna dair yüzlerce yıllık kabulü açığa çıkartmaktır (Aydın, 2000: 43). Bu ilkenin Tanrısal argümanlara uygulanışıyla akış halinde olan bir evrende, Tanrı ve tanrısal etkinliğin nasıl açıklanacağı problemi ortaya çıkar. Whitehead sözü uzatmadan ilkeyi uygular: Bu ilkeye göre ne Tanrı, ne de evren statik bir tamlığa ulaşır. Her ikisi de yönü yeniliğe doğru devinen nihai metafizik planın, yaratıcı ilerlemesinin içindedir (Whitehead, 1967: 529).

Metafizik, Tanrı, evren gibi kelimelerin alışlagelen kullanımlarının dışına taşarak, aynı cümlenin içinde bir araya getirilmeleri ilgi çekici bir düşünce yeniliğinin haberi gibidir. Bu anlamda Whitehead'ın yukarıdaki cümlesi, öğrenilmiş alışkanlıklarımızla çatışır. Dikkat çekici şekilde metafizik, fizik ve teoloji alanlarının kavramları cümlede iç içe kullanılmıştır. Ayrıca oluşu paylaşan karakterleriyle Tanrı ve evren, klasik teolojik kabullerimizin dışına çıkarlar. Oluşta bir Tanrı tasavvuru bu anlamda son derece yenidir. Alışık olmadık şekliyle Tanrı için bilfiil şey kavramını kullanması, Whitehead'ın tözcü felsefeler karşısında süreç felsefesini teşvik etmesinin sebebiyledir. Tözcü ve modern felsefenin statik evren tasarımlarına karşı, Tanrısal teşvikle yeniliğe doğru oluşmakta olan evren tasarımı, filozofun öncelikli metafizik ilkesidir (Sherburne, 1966: 28).

Whitehead'ın Tanrı-evren ilişkisiyle ilgili düşüncelerini daha anlaşılır kılmak için, onun Tanrı tasavvuruna biraz daha yakından bakmak gerekebilir. Felsefe tarihinde bazı kavram çiftlerinin yarattığı problemler, teolojik açıdan karşımıza Tanrı-evren ilişkisinin paradoksları olarak çıkarlar. Bir-çok, değişen-değişmeyen, sürekli-sürekli vb. kavram çiftlerinin paradoksal ilişkileri bunlardan bazılarıdır. Felsefi anlamda Parmenides'le başlayan varlık tartışmalarındaki problemlere kadar uzayan bu süreç (Hegel, 2004: 163), her dönemde teolojik alanda kendine yer bulmuştur. Örneğin bir ve çok gibi sayısal anlamda matematiğe, kavramsal anlamda ise felsefeye ait olduğu düşünülebilecek bir bağıntı, teolojik dilde tek tanrının diğer varlıklarla girdiği ilişki düzleminde tartışılır.

Whitehead'ın yukarıda alıntılıdığımızı benzer birçok cümlesi bu tartışmalara yeni bir boyut katmak ister. Bununla beraber onun problem için temel önerisi; Tanrı'nın aşkın ezeliğini, oluş içinde değişmekte olan yönüyle aynı anda onaylamamıza imkân veren felsefi bir modelledir. Süreç felsefesinde

önemli bir yere sahip olan çift kutuplu Tanrı tasavvuru, Tanrı için bu iki paradoksal yönü rasyonel bir bağtıda kurgulamak ister. Buna göre tek bir varlığı iki farklı yönden görebilmek mümkündür. Böylelikle Tanrı, oluş ve değişimin ötesindeki 'asli tabiat'ı ve fiziksel zamanın içindeki 'oluşmakta olan yön'üyle bilfiil şey olarak düşünülebilecektir (Albayrak, 2001: 146).

Aşkın ya da içkin, ancak her iki halde de kendi dışındaki varlıklardan yalıtılmış Tanrı tasavvurlarının aksine, söz konusu bu haliyle Whitehead'in Tanrı'sının, kendi dışındaki varlıklarla yeni bir nedensellik düzleminde ilişkiye gireceği açıktır. Bu ilişkinin lineer deterministik nedensellik ilişkileriyle sınırlanamayacağı daha şimdiden aşikârdır. Dolayısıyla filozofun Tanrı'nın mahiyeti hakkında yaptığı açıklamaları, varlık sistemi için ileriye sürdüğü yeni nedensellik ilişkileri içinde düşünmek bir tür zorunluluk olmaktadır.

Peki, nedir asli tabiat? Whitehead'e göre Tanrı'nın asli tabiatı oluştaki tabiatından farklı olarak kavramsal bir niteliktedir. Bilinç ötesi bir niteliğin vurgulandığı bu tabiatıta, evrenin ayakta durmasını sağlayan temel kavramsal prensip ve şemalar içkindir. Örneğin Tanrı, sahip olduğu asli tabiatıyla somutlaşma ve nihai sınırlama ilkelerini belirler (Aydın, 2000: 62). Bu ilkeler çerçevesinde evren duyuşsal ve düşünsel anlamda kavrayabildiğimiz düzenlilikler olarak görünür. İlk bakışta Tanrı'nın asli tabiatına içkin bilinç ötesi niteliği klasik teist alışkanlıklarla uyuşmasa da Whitehead'in bu nitelikle anlatmak istediği farklıdır. Spinoza'nın tözsel Tanrısını hatırlatan bu bilinç dışı nitelik, bilfiil şey durumlarının ontolojik niteliğindeki yapısal özelliklerle ilgilidir. Bilfiil şeylerin kavrama yetileri temelde zihinsel ve fiziksel hissetme şeklinde iki düzeyde gerçekleşir. Sübjektif formun bu nitelikleri bilfiil şeyin kendi ve dışındakilerle girdiği ilişkinin nasıl gerçekleştiğini belirleyen iki aktif yöndür. Bu anlamda Tanrı'nın asli tabiatı zihinsel hissin aktif olduğu kavramsal şemaların mekânını gösteren bir kutuptur. Whitehead'e göre Tanrı, evreni meydana getiren varlıkların kavramsal şemasını idrak eden bu yönüyle, yaratıcılığın asli veya metafizik ilkelerinin örneğidir (Albayrak, 2000: 80).

Whitehead'e göre Tanrı'yı metafizik ilkelerin örneği kılan tüm vasıflandırılmalara rağmen asli tabiat kutbuna indirgenmiş bir Tanrı tasavvuru eksiktir (Albayrak, 2001: 149). Tek tabiatıta indirgenmiş bu tasavvur altında Tanrı, filozofun dizgesinin en kritik kavramı olan bilfiil şeye kavramına erişemez. Meta-

fizik örnekliliği ve evrenin kavramsal idrakine sahip olmanın getirdiği tüm yüceliğiyle birlikte, asli tabiatla sınırlı bir Tanrı hala bilfiil şey değildir. Oysa Whitehead'ın dizgesinde gerçek varlık olmak, öncelikle bilfiil olmaktan geçer ki, bu her şeyden önce Tanrı için söz konusu olmalıdır (Cobb, 2008: 17).

Ontolojik düzlemde Parmenides'le tartışılmaya başlandığını söylediğimiz varlığın ne olduğuyla ilgili problem, duyusal alanının yüzyıllar boyunca yadsınmasıyla neticelenmişti. Duyusal gerçekliklerin Platon'un mağara benzetmesindeki imajlarla özdeşleştirilmesi, yadsımanın en önemli gerekçesini oluşturuyordu. Bu düşünceye göre idealar ve matematiksel varlıkların karşısında duyusal gerçeklikler, insan bilgisinin referans alacağı cinsten dayanaklar olamazdı. Duyusal gerçekliklerin ontolojik yapılarındaki bu zayıflık teolojik dile yansıdığına, bugün elimizde bulunan duyulur dünyaya ait negatif bakış açısı doğmuş oldu. Söz konusu bakış açısının klasik teolojinin Tanrı tasavvurları üzerindeki etkisi bilinmektedir. Bu anlatılarda aşkın niteliğiyle Tanrı, duyusal dünyayla bir arzu nesnesi olarak temasa geçmez. Ereksel olarak duyu ötesi âlemin merkeze alındığı bu sistemlerde evren, Tanrı'nın kulları üzerinde uygulayacağı ahlaki deneyim için vardır.

Whitehead'ın Tanrısının gerçek anlamda bilfiil niteliği, klasik teolojik anlatımın yadsıdığı bu noktadan başlar. Filozofun Tanrısı için evren, duyulur ve düşünülür tüm nitelikleriyle bir arzu nesnesidir. Zihinsel ve fiziksel niteliğiyle bilfiil dünya, Tanrı'nın fiziksel ve zihinsel çift kutuplu mahiyeti tarafından kapsanır. Evren bu anlamda Tanrı'dadır (Albayrak, 2000: 112-113).

Bilfiil şeylerin birbirlerini etkilemesi mevcut evren düzleminde anlaşılabilir bir şeyken, bilfiil şey olan Tanrı'nın bu etkileşimdeki pozisyonunu anlamak bu kadar kolay değildir. Zihinler çoğunlukla etkin Tanrı tasavvuruna yatkındır. Ne var ki Whitehead'ın Tanrı'nın oluşan yönüyle ilgili ortaya koyduğu etkileşim biçimi, bu anlamda tek yönlü, etkin bir Tanrı tasavvurunu yadsır. Özne-nesne ilişkisinde aktardığımız ontolojik durum, Tanrı ve şeyler dünyası için de geçerlidir. Buna göre Tanrı bilfiil gerçeklik düzleminde girdiği etkileşimlerden etkilenen, oluşan bir Tanrı'dır. Zaman içinde var olmakta olan dünya Tanrı'yı etkiler ve değiştirir. Dolayısıyla Tanrı'da meydana gelen bu yeni oluş açıkça değişme ve farklılaşmadır (Aydın, 2000: 67).

İncelediğimiz bu haliyle Whitehead'in Tanrı görünüşünün, modern determinist evren tasarımının ne kadar dışında kaldığını görüyoruz. Filozof tarafından Tanrı kavramına kazandırılan yeni içerik, ilk bölümde ifade edilen ontolojik şemaya doğrudan uyumludur. Bu aşamada filozofun zaman kavramı hakkındaki düşüncelerini inceleyemeye geçebiliriz. Söz konusu ontolojik şemada tüm deneyim durumunun en kritik kavramlarından birisi olan zaman kavramı geniş bir şekilde incelenir. Bir deneyim durumu olan dindarlığın çoklu nedensellik ilişkileri içinde zamanda nasıl kurulabileceği sorusu kritik bir sorudur. Bu sorunu cevabı ise özne-nesne deneyiminin geçmiş, şimdi ve gelecek olan ilişkisini bilmeyi gerektirir.

2.1. Postmodern Nedensellik Çeşitliliği ve Kendini Belirleyen Dindar Oluş'un Ontolojisi

Whitehead'in felsefesini postmodern felsefeye yaklaştıran önemli özelliklerden birisinin, filozofun maddi töz fikrine yaptığı eleştiriler olduğunu söylemiştik. Bir diğer özellik ise, filozofun Bergson (1859-1941)'nin etkisi altında modern zaman tasarımına getirdiği eleştirilerdir. Bergson'un zaman üzerindeki değerlendirmeleri, modern zaman tasarımının lineer deterministik kökenlerini büyük oranda tahrip ederek, postmodern zaman modellemelerine felsefi zemin hazırlar. Modern zaman kavramının temelinde yatan mekânda mesafe katetmeye dayalı dolaylı zaman soyutlaması, Bergson'a göre zamanı dolaysız olarak görmemizi engelleyen en önemli etmendir (Bergson, 1990: 76, 77, 83, 87,93; Bergson, 1986: 462).

Whitehead mekâna indirgenmiş bir zaman tasarımını gündelik hayatımızın devamı için onaylar. Günlük varoluşumuzun devamı için zorunlu bu işlevselliğin reddi, mevcut realitenin oluş pratiklerini görmezden gelmek olacaktır. Ne var ki bu pratik geçeklik, başka bir zaman modelini düşünmeye de engel değildir. Whitehead'in modern zaman tasarımına karşı bu noktadan sonra geliştirdiği teori, bu anlamda postmodern izler taşır. Bir deneyim durumu olması itibariyle çalışmanın temel kavramsallaştırması olan '*kendini belirleyen dindar oluş*', sunulacak her zaman teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Her varoluş biçiminin deneyimsel ontolojik kökeni, bu tür bir ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede Whitehead'in geliştirdiği zaman modelinin önemi tüm deneyim durumları için ontolojik bir önem arz eder.

Geldiğimiz bu aşamada Whitehead'ın zaman tasarımını modern düşüncenin nedensellik doktriniyle ilişkisi içinde inceleyerek, çalışmanın kendisine hedef edildiği teorik hipotezlere bir adım daha yaklaşabiliriz. Bu inceleme, modern zaman tasarımının ilişkili olduğu nedensellik bağıntılarını, Whitehead'ın önümüze koyduğu yeni zaman perspektifinden değerlendirebilme imkânı sunar. Griffin'den yaptığımız alıntıda üç maddede özetlenebilecek modern determinizmin sınırlarından bahsetmiştik. Son evrede kapalı bir varlık modeli sunan bu bakış açısı, yakın neden-sonuç ilişkilerine indirgenmiş determinist bir zaman anlayışı sunuyordu. Bu çerçevede Whitehead'ın zaman modelinin önemi, bu determinist evren tablosuna sunduğu yeni ontolojik bakış açısında aranabilir.

Konumuz özelinde bir deneyim durumu olarak dindarlığın bu yeni ontolojide kazanacağı anlam kritik önemdedir. Bilfiil deneyim durumunun zaman içindeki varoluşunu düşündüğümüzde, bir '*deneyim durumu olarak dindar oluş*'un ontolojiyle olan doğrudan ilişkisini görmüş oluruz. Dolayısıyla Whitehead'ın zaman ve nedensellik ilişkisi üzerine söyleyeceği her şey, tüm deneyim durumları için geçerli ontolojik prensibi vereceğinden, dindar oluş deneyimi de bu prensipten kendi payına düşeni alacaktır. Böyle bir ontolojik gerekçeyle dindar oluş deneyimi hakkında konuşabilmek için, filozofun zaman ve nedensellik ilişkisi hakkında söylediklerini bilmek bir tür zorunluluktur.

Whitehead zaman üzerine düşüncelerini zamanın temel kategorileri olan geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları üzerine kurar. Filozofa göre geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağıntı, filozofun kendi sisteminin metafizik parametrelerine uygun düşecek bir yere konumlandırılır. Dolayısıyla bu dizgede sistemin diğer unsurlarından bağımsız bir geçmiş, şimdi, gelecek tasarımı yoktur. Kozal evren metafiziğinin neticesi olan bu duruma göre toplam realite, kendini meydana getiren tüm unsurlarla paylaşılan bir gerçekliği yaşar (Cobb ve Griffin, 1976: 154). Zaman bu sistem içinde geçmiş, şimdi, gelecek olarak klasik kavramlar altında düşünülür. Ancak klasik nedensellik ilişkisinin determinist kabulleri altında gelişen lineer zaman anlayışı, Whitehead'ın sistemiyle uyuşmayacağından kabul edilmez (Whitehead, 1933: 246-247).

Pratik zorunlulukların ötesinde Whitehead'ın zaman kavramına yaklaşımı, sistemin her noktasına sirayet eden kısmi belirsizlik prensibiyle şekille-

nir. Bu kavramsallaştırma, Whitehead'in sisteminin determinizm ve indeterminizm arasında edindiği yerle ilgilidir. Filozofun bakış açısına göre determinizm ve indeterminizmin arasında keskin bir tercih yapmak zorunda değiliz. Buna göre tamamen determinist prensiplerle işlemeyen evren, kısmi ontolojik belirsizliği kabul eder. Öyle ki bu durum sürecin karakterini açıklayan en önemli noktalardan birisidir.

Whitehead etkin nedenselliğe dayalı determinist zaman tasarımını bir noktada kabul eder (Whitehead, 1933: 251). Bu nokta geçmişin şimdi için objektif veriler sunduğu andır. Determinist zaman tasarımıyla biçimsel anlamdaki bu yaklaşma, şimdinin geçmiş veriyle temasında yaşanan farklı deneyimlerle bozular. Bu çerçevede, bir deneyim durumu olarak dindarlığın geçmiş deneyimlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlamak için, filozofun geçmiş ve şimdi arasında kurduğu bu bağın nasıl bir nitelik taşıdığına bakmak gerekmektedir. Şimdi'de kurulacak bir dindarlık deneyimi için geçmişin ontolojik olarak ne anlama geldiğini anlamak, geçmişin bu deneyimdeki niteliğinden dolayı zorunludur. Özellikle dindarlığın kendini belirleyebilme niteliğini göz önünde bulundurduğumuzda, geçmiş'in şimdiyle olan ilişkisi daha da önemli hale gelmektedir.

Whitehead'e göre geçmiş, henüz var olmamış bir gelecek için potansiyeller barındıran şimdi üzerinde aktif bir varoluşa sahiptir. Ancak bu varoluşun şimdi tarafından kabulünde filozof modern felsefeden ayrılır. Burada onun için kritik durum, geçmişin şimdiyi belirleyen niteliği değil, şimdinin öznelliğini harekete geçiren aktiflik niteliğidir (Whitehead, 1933: 250, 229-230). Whitehead'e göre bu nitelik geçmişin süreç içindeki haber verici niteliğidir. Dolayısıyla Whitehead için geçmiş, şimdiyi etkileyen, onun kendi üzerinde işleme dürtülerini harekete geçiren etkin bilfiil şeydir.

Whitehead'e göre şimdiyi harekete geçiren, ona veri anlamında haberler sunan geçmiş, şimdinin kendisiyle ilgilenebileceği yeni oluş imkânları sunar. Bu veri ve sunular, şimdinin varoluşunu lineer doğrultuda tek bir nedensellik zinciri üzerinden düşünme zorunluluğundan bizi kurtarır. Ayrıca filozof geçmiş ve şimdi arasındaki bu ilişkiyi tüm zamansal anlar için geçerli kılarak, modern nedensellik bağıntılarının oldukça dışına çıkar. Bu çerçevede diğer bir zaman birimi olan geleceğin ontolojik durumu, determinist zaman tasarımın-

daki durumundan hayli farklıdır. Bu farkı anlatmak için geleceğin şimdi üzerindeki aktif etkinliğinin önemi örnek olarak verilebilir. Determinist anlayışta şimdinin kati bir zorunlulukla belirlediği gelecek, Whitehead'ın zamansal sisteminde tersi yönde de işleyebilme olanağına kavuşur. Bu niteliğiyle açık gelecek, şimdide kurulacak dindarlık deneyimine kendini farklı nedensellik ilişkileri içinde kurabileceği yeni olanaklar sunar. Bu çerçevede öznel dindarlık deneyimi, Tanrı'nın varlık üzerindeki esas amacı olan toplam hazzı artırmaya yönelik çağrısına uyarak, söz konusu olanakları varoluşun iyiliğine doğru kurabilecektir.

Hatırlanacağı gibi determinist evren tasarımında geçmiş, gelecek üzerindeki aktif özneliğiyle onu kendine tabi kılmaktaydı. Bu modern determinist tasarım Whitehead için geçerli değildir. Ona göre şimdinin geçmiş üzerinde sahip olduğu imkânlarla benzer şekilde, gelecekte şimdi üzerinde kendini belirlemenin imkânlarına sahiptir. Bu imkânların en önemlisi geleceğin potansiyel olarak açıklığıdır. Whitehead'ın sisteminde gelecek, edimselleşme anından önce mevcut değildir. Öyle ki bu durum Tanrı için dahi böyledir. Gelecek henüz var olmamıştır (Whitehead, 1967: 327). Bu anlamda geleceğin henüz yokluğu modern lineer zaman tasarımının dışında kalır.

Whitehead'ın '*doğrusal nedensellik*' bağıntılarına karşı geliştirdiği '*doğrusal olmayan nedensellik*' formlarıyla postmodern perspektife nasıl yaklaştığını görüyoruz. Bu yeni nedensellikler düzleminde deneyim durumlarının kendi kendilerini belirleme nitelikleri, mutlak determinist belirlenimlerin reddi anlamına gelmektedir. Bu durumda Whitehead'ın sistemde bilfiil varlıkların ne tür nedensellik ilişkilerinde var oldukları açıklama bekleyen bir probleme dönüşür. Bu probleme getirilecek açıklama, kendini belirleyen dindar oluş diye kavramsallaştırdığımız dindarlık modellemesi açısından önemlidir. Aksi takdirde bu oluş biçimi ontolojik imkânı netleştirilmeyen her oluş modeli gibi havada kalacaktır. Ayrıca bu açıklamayı vermek, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki kurulacak rasyonel bağıntı için de bir ihtiyaçtır. Kendini belirleyen dindar oluşun her şeyden önce zamansal bir oluş olması, bu deneyimin geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisini göstermeyi zorunlu kılar. Bilfiil varoluşun zamana koşullu ontolojik yapısı, zamanı gözetmeyen bir deneyim tasarımını ontolojik anlamda tutarsız kılacaktır.

Geleceğin edimsel olarak henüz mevcut olmadığını söylemiştik. Konumuz açısından bu açık gelecek perspektifi, geleceğin Tanrı için bile yokluğu anlamında son derece özeldir. Bu tür bir gelecek perspektifinde kendini belirleyen dindar oluş, Tanrı tarafından deneyim alanına sunulmuş açık varoluş imkânlarına kavuşur. Bu haliyle gelecek, kendini belirleyen dindar oluşa sonsuz oluş imkânları sunar. Klasik determinist neden-sonuç ilişkileri içinde varlığa çıkması düşünülemeyecek bu imkanlar, dindarlık deneyimini tüm yönleriyle etkileyecektir. Örneğin klasik determinist bir perspektifte varoluşun dayanmak zorunda olduğu katı nedensellik ilişkileri, etik, politik, teolojik, bilişsel tüm alanlara nüfuz etmektedir. Dolayısıyla aynı perspektifte tüm bu alanlarla doğrudan ilişki içinde olan dindarlık deneyimi, bu katı nüfuz edişten payına düşen karşılığı alır. Oysa Whitehead'in sisteminin sunduğu açık gelecek perspektifinde birey, söz konusu bu katı zorunluluklar altında irade dışı bir belirlenime tabi değildir. Buna göre birey, deneyimi şimdide kuracak olduğu dindarlığına nasıl taşıyorsa, geleceği de kendi öznelliğine bağlı kalarak öyle kurar. Whitehead'e göre bu süreçte hem insan, hem Tanrı yaşanacak olan sevinç ve acıyı paylaşacak iki dosttur (Albayrak, 2000: 65).

Whitehead'in sistemi doğrusal deteministik nedensellik ilişkilerini bütünüyle iptal etmediğini söylemiştik. Ancak bu sistem, oluş ontolojisinin imkânları çerçevesinde çatallandığını söyleyebileceğimiz farklı türlerde nedensellik ilişkileri önerir (Griffin, 1998: 56). Farklı nedensellik bağıntılarının birbirleriyle ilişkilendirilmesi, oluş sürecinin tek yönlülüğünü kırarak, oluşu tek bir akış deneyimi olmaktan çıkarır. Oluşun çatallanmasına neden olabilecek bu kırılmalar, yeni oluş imkânlarına zemin hazırlar. Bu oluş çatallanması Bergson'un patlayan top güllerini imler (Bergson, 1986: 135).

Bergsoncu oluş modelinin Whitehead'i etkilediği açıktır. Whiteheadyen sistemde gördüğümüz süreci etkileyen farklı nedensellik ilişkileri, çatallanabilen bir oluş imkânı sunar. Bu çatallanabilmeye müsait oluş, süreç ontolojisinin açık gelecek fikriyle doğrudan tutarlıdır. Oluşun çatallanabilmesinin ön olanağı olarak düşünebileceğimiz; şimdinin kendini belirlemesine imkân tanıyan kısmi belirlenim açısından bahsetmiştik. Açık gelecek fikrine dayalı olarak aynı ontolojik imkân, bilfiil şeyin edimselleşme sürecinde kendi üzerindeki etkisi için de söz konusudur.

Açık gelecek fikrinin önemi kendini belirleyen dindar oluş modelinde kritik değerdedir. Mutlak deterministik yasaların ya da yetkesi tartışılmayan tanrısal bir erkin her anını belirlediği düşünülen gelecek tasarımlarında, dindarlığın kendini belirleyebilme potansiyelinden bahsedemeyiz. Nitekim dinsel bazı gelecek yorumlarına baktığımızda söz konusu anlamda yazgıcı geleneklerin hiç de az olmadığını görürüz. Örneğin İslam mezhepleri arasında adı geçen Cebriyye, bu tür bir inancı farklı gerekçelerle savunarak tarihteki yerini almıştır. Yine benzer bakış açısı daha mistik anlatım biçimleri altında İslam tasavvufunda kendine yer bulur. Bu haliyle Tanrı'nın her safhasını belirlediği geleceğe dair inanç, dinsel varoluş biçimlerinde yaygın bir şekilde karşımıza çıkar. Oysa açık gelecek fikrinin en çarpıcı özelliği, tekil bireyselliklerin kendilerini gelecekte belirleyebilmelerine imkân tanıyan oluş ontolojisine olanak tanınmasıdır. Dünyasal ölçekte farklı varoluş deneyimlerinde kendini belirleyebilme kapalı gelecek tasarımlarında olanaksızdır. Geçmişin aktifliği ve geleceğin açıklığına olanak tanınmayan ontolojik ya da teolojik modellemelerde birey, kendisine verili iradenin dışında kalan bir hayatı yaşar. En genel tabiriyle 'yazgıcılık' adı altında gelişen bu varoluş biçimleri, modern anlamda kendisine birey diyemeyeceğimiz tekil varoluş biçimlerine işaret ederler. Bu tür bir yazgıcılığı burada değerlendirme genel kanıda kabul görmüş düşünceleri tekrar olacağından gereksizdir. Ancak bu fikrin mevcut dinsel kültürler üzerindeki etkisi her zaman göz önünde tutulmalıdır. Etkin geçmiş ve açık gelecek fikirlerinin çatlatabilen oluş biçimlerine tanıdığı imkân, kendini belirleyen dindar oluş kavramı için bu anlamda önemlidir. Bahsi geçen yazgıcı pratik karşısında bireyin farklı deneyimlere açılabilme olanağı bulması, öne sürülecek rasyonel ve teolojik zeminlerle doğrudan ilgilidir. Bu anlamda süreç felsefesinin yukarıda verdiğimiz kavramsal şeması '*kendini belirleyen dindar oluş*' deneyimine geniş olanaklar sunar.

Görüldüğü gibi Whitehead'in sistemi deneyim zenginliğini esas alan bir sistemdir. Hem tekil bilfiil şey'in kendi varoluşundaki zenginlik, hem de çevresel anlamda dünyayı meydana getiren deneyim çeşitliliğinin zenginliği bu esası vurgular. Bu anlamda Whitehead'in evreninde çoğulculuk ve farklılık ontolojik ereğin neticesidir (Cobb ve Griffin, 1976: 16-17). Kapalı evren tasarımları, radikal determinizm ve bu determinizmin güdümünde işleyen tek biçimli oluş akışları, bu ereği karşılama gücüne sahip değillerdir. Bergson'un

top güllesi metaforunda imlenen *çatallanan oluş*, Whitehead'in süreç ontolojisi de onaylanır. Her iki filozofta da bireysel ve çevresel deneyim çeşitliliğinin yoğunluğu, sürecin oluş çatallanmalarının kat sayısını artan bir ölçekte belirler. Deneyimin iç ve dış çeşitlenme yoğunluğu ne kadar fazlaysa, bu yoğunluk, oluşun çatallanma imkânını o derece artırır. Artan bu çatallanmanın bütündeki etkisi, tekil bireyselliğin yoğunluğuna yeniden artı deneyim olarak katılır. Whitehead ontolojik erek olarak ortaya koyduğu bu deneyim yoğunluğunu, bilfiil şey ve durum kavramları üzerinde genişçe tartışır. Bu konunun kısa bir özetini yukarıda yaptığımız için aynı konuya burada geri dönmeyeceğiz.

Ontolojik ve estetik paralellikleriyle kendini belirleyen dindar oluş, Whitehead'in dizgesinde kendisine önemli bir felsefi dayanak bulabilmektedir. Bu felsefede deneyimin toplam yoğunluğuna yapılan vurgunun oluş çeşitliliği için nasıl bir önemde olduğunu gördük. Tüm ontolojik sistemin deneyim yoğunluğuna duyduğu arzu, sürecin yönünü belirleyen bir arzu olarak karşımıza çıktı. Bilfiil şey ve durumların kendini bu arzunun çekimine bıraktığını düşündüğümüzde, Whitehead'in varoluş tasarımının dinamik yapısının gücü ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla karakteri bu şekilde beliren süreç ontolojisi açısından, farklı perspektiflerde düşünülebilecek dindar oluş imkânlarının ne kadar geniş olabileceğini hayal edebiliriz. Deneyim kapasitesini sürekli arttırmayı arzulayan bir ontolojiyle tutarlı teolojik varoluş, statik yapılar içindeki tanımlamalara sığmayacaktır. Bu çerçevede '*kendini belirleyen dindar oluş*' olarak kavramsallaştırdığımız dindarlık deneyimi, Whitehead'in kendine sunduğu ontolojik imkânlardan birçok yönde faydalanabilecektir.

Sonuç

İçinden geçmekte olduğumuz yeniçağ, insan ve diğer varlıklar üzerindeki etkisiyle gelecek kuşaklar tarafında nasıl karşılanacak? Bu soruya şu an için cevap vermemiz elbette ki olası değil. Ancak yadsınamayacak bir gerçek varsa o da, bu çağa karakterini kazandıracak teorik ve pratik gerçekliklerin geçmiş çağlara nazaran daha karmaşık bir yapıda olduğudur. Sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda bu yapı, çoğunlukla küreselleşme kavramı çerçevesinde tartışılır. Bununla birlikte bilim, sanat ve felsefe kendi literatürlerinin kavramsal şemalarını kullanarak konuyu anlamaya çalışmaktadırlar. Bu disiplinlerde

sıkça karşımıza çıkan modern ve postmodern kültürler arasındaki ayrımlar, çağlar arasındaki bu değişme olgusunu anlamada bir giriş niteliği taşır.

Lineer düzlemde işleyen determinist yapısıyla modern varlık tasarımı, evredeki varoluşu yatay neden-sonuç ilişkilerinin sınırları içinde anlamaya çalışan bir paradigmaya dayanır. Özellikle materyalist tasarımlardaki şekliyle tamamen özdeksel ilişkilere indirgenen kozmik işleyiş, determinist tasarımın en açık halini ortaya koymuştur. Modernliğin başlangıcının Descartes'a kadar uzandığını düşündüğümüzde, bu varlık tasarımının insanlık tarihi üzerindeki etkisi de ortaya çıkar. Durum buyken 20. yüzyıl biliminde yaşanan köklü gelişmeler her şeyi değiştirmiştir.

Whitehead, yaşanan bilimsel ve sosyal gelişmelerle birlikte modern bakış açısının önemini yitirmeye başladığı bir zamanda sistem kurmayı başarmış nadir filozoflarından biridir. Onun felsefesi bilimsel bilginin sağladığı yeni olanakları değerlendirerek tüm varlık katmanlarında işlediği düşünülen temel ontolojik prensipleri tespitiyle çalışan bir felsefedir. Bu prensiplerin ilk ve en önemlisi olan süreç prensibi, filozofun felsefesini klasik tözcü felsefelerden ayırır. Tözcülükle prensipte gerçekleşen bu ayrılık, dolaylı olarak modern felsefeden de kopuş anlamına gelir; çünkü tüm biçimsel farklılıklarıyla modern felsefe tözcü bir geleneğin devamıdır.

Whitehead'in felsefesi modern felsefesinin tözcü karakterinden kaynaklanan determinist nedensellik düşüncesine bir itirazdır. O, modern nedensellik bağıntılarına getirdiği eleştirilerle bu bağıntıların determinist karakterini yumuşatmaya aday postmodern bir perspektife yaklaşır. Bu çerçevede Whitehead, varlığı daha geniş bir bakış açısından görmemizi sağlayacak yeni nedensellik formları ileri sürer. Bu formlar kısaca şöyle özetlenebilir: Etkili nedenselliğe eklenmiş doğrusal olmayan nedensellik, yukarı doğru nedenselliğe eklenmiş aşağı yönde nedensellik, fiziksel nedenselliğe eklenmiş zihinsel nedensellik ve sınırdaş nedenselliğe eklenmiş uzak nedensellik.

Whitehead'in felsefesi modern determinizmin nedensellik ilişkilerine yaptığı bu eklemelerle yeni bir ontolojik bakışın imkânını sunmaktadır. Onun felsefi dizgesi söz konusu bu ontolojik niteliğiyle, basitten karmaşığa tüm deneyim alanının kavramsal haritasını çıkarmaya yardımcı olur. Bu haritada atomik deneyimden, moleküllere, temel düzey canlılıktan, insansal deneyime,

insansal olandan Tanrısal olana tüm deneyim alanı yeniçağın bilimsel kabulleriyle örtüşecek şekilde yeniden dizayn edilir. Deneyim kavramı burada anahtar kavramdır. Whitehead bu kavram üzerine uzun sayfalar boyunca yazar. Modernliğin öznel bakışı altında insansal olana indirgenen deneyim, filozofun felsefesinde ontolojik yapıyı meydana getiren tüm temel öğelere yayılır. Dolayısıyla bu felsefede her deneyim durumu varoluşun kurulumunda yadsınamayacak bir önemdedir.

Whitehead'in dizgesinde insan ve Tanrı arasında gerçekleşmekte olan deneyim, tüm ontolojik yapının en temel deneyim durumlarından birisidir. Tanrı, çift kutuplu karakteriyle tüm nedensellik ilişkilerinde aktif rol alır. Makale bu deneyim yoğunluğunun insansal tarafını kendisine konu edinmiştir. Bu çerçevede bahsi geçen deneyim ilişkisini tanımlamaya yarayacak bir dindarlık modeli, çalışmanın odaklandığı konu olmuştur. Bununla beraber çalışma söz konusu dindarlık modeline dair somut biçimde düşünülebilecek davranış kalıpları ve etik normlar sunmaz. Bunun sebebi Whitehead'in bilfiil deneyim durumu için belirlediği ontolojik niteliklerin, tartışmaya açtığımız dindarlık deneyimi için de geçerli olmasıyla ilgilidir: Whitehead'in sisteminde bilfiil deneyim durumu, Tanrı'nın varlık üzerinde gözettiği temel amaç olan toplam hazzın artırılmasına yönelik hareket ettiğinde ereğine uygun davranmış olur. Son derece katmanlı nedensellik ilişkileri içinde hazzın arttırılmasına yönelik temel amaç, her bireye uygulanabilecek somut açıklama biçimlerini imkânsız kılmaktadır. Bu çerçevede her bir bilfiil deneyim durumu, Tanrı'nın varlık üzerinde gözettiği temel amaca uygun davranış modellerini kendi yaratmak durumdadır. Dindarlık deneyimi özelinde bu durum diğer bilfiil deneyim durumlarındaki temel özle aynıdır: Varoluşun toplam hazzına katkı sunmak.

Toplam hazza yapılan bu asli vurgu aynı zamanda bazı mistik geleneklerin arzu ettiği içsel dindarlık deneyimini de dışarıda bırakır. Bu geleneklerde sıkça görülen dış dünyadan yalıtımı esas alan dindarlık deneyimi, whiteheadyen bir sistemin onaylayabileceği bir deneyim durumu değildir. Temelde yalıtım ontolojisine karşı çıkan whiteheadyen sistem bu türden bireysel bir yalıtımı kabul etmeyecektir.

Whitehead'in ileri sürdüğü yeni nedensellik formlarına uyumlu bir dindarlık deneyimi, klasik dindarlık modellemelerinin bazı problemlerine çö-

zümmler üretebilir. Filozofun modernliğin etkin nedensellik prensibini *kendini belirleyen nedensellik* şekliyle yeniden düzenlemesi, dinsel bir deneyimi için son derece önemlidir. Whitehead'e göre kendini belirleme prensibi, dizgenin ana kavramlarından haz kavramıyla ilişkisinde anlaşılabilir. Buna göre tüm deneyim durumları, kendi kapasitelerini en yüksek yoğunlukta realize edecekleri bir arzunun peşinden koşarlar. Whitehead bu arzuyu haz kavramıyla açıklar. Kendini en yüksek yoğunlukta gerçekleştirme olarak haz arzusu, tüm deneyim durumlarının temel arzusudur. Bu arzuyu gerçekleştirmek için bilfiil şey ve durumlar, Whitehead'in formüle ettiği nedensellik ilişkilerinin tümünü kullanmak isterler. Düşünülebilecek yeni dindarlık modelinde kendini belirleme prensibi, söz konusu bu haz ilkesine göre işleyecektir. Buna göre diğer deneyim durumlarıyla gireceği ilişkilerin yoğunluğu dindarlık deneyiminin haz yoğunluğunu belirlerler. Dolayısıyla bu haz yoğunluğuna ulaşabilmek için bir dindarlık deneyimi, deneyim kapasitesini artırıcı tüm nedensellik ilişkilerini kullanabilmelidir. Süreç, oluş ontolojisi sürekli yeniliğe doğru kendi kapasitesini arttırarak açılan bir ontolojidir. Bu ontolojiyle uyumlu bir dindarlık deneyimi, kendini yüksek haz yoğunluklarına doğru belirleyerek en yüksek yoğunluk olan Tanrısal yoğunlukla buluşur.

Kaynakça

- Albayrak, M. (2000). *Tanrı ve Süreç*. Isparta: Tuğra Matbaası.
- Albayrak, M. (2001). *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Aydın, M. S. (2000). *Âlemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Aydın, M. S. (1999). *Din Felsefesi* (8. Baskı). İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı Tekâmül* (2. Baskı). (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Cobb, J. B. (2008). *Actual Entity. A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality Whitehead Word Book*. Claremont-USA: P&F Press.
- Cobb, J. B. ve Griffin, D. R. (1976). *Process Theology*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ertuğrul, R. T. (2003). Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead'in Deneyim Kavrayışı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi*, 16, 65-77.
- Griffin, D. R. (1998). *Parapsikoloji ve Felsefe: Postmodern Bir Perspektif*. (Çev. Y. Tokatlı). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Hegel, F. W. (2004). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilim*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Keith, R. (2010). Karmaşıklık Metafiziğine Doğru. (Çev. Elis Simson), *Cogito Dergisi*, 62, 115.
- Pols, E. (1967). *Whitehead's Metaphysics A Critical Examination of Process and Reality*. London and Amsterdam: Southern Illinois University Press.
- Scruton, R. (2002). *Düşüncenin Ustaları Spinoza*. (Çev. C. Atila). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Sherburne, D. W. (1966). *A Key To Whitehead's Process and Reality*. New York: The Macmillan Company.
- Whitehead, A. N. (1933). *Adventures of Ideas*. New York: The Macmillan Company.
- Whitehead, A. N. (2001). *Dinin Oluşumu*. (Çev. M. Albayrak). İstanbul: Alfa Basın Yayın Dağıtım.
- Whitehead, A. N. (1967). *Process and Reality, An Essay in Cosmology*. New York: The Macmillan Company.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 247-264

**Akıl ve Vicdan atışmasında Sarkacın İki Ucu:
Kilise ve Mistik Tecrübe**

The Two Ends of The Pendulum in Conflict Between Mind
and Conscience: Church and Mystical Experience

Ahmet BAYINDIR

Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri,

Dr., Tekirdağ Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies, Department of Philosophy of
Religion

Tekirdağ / TURKEY
abayindir@nku.edu.tr.

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2093-4428

DOI: [10.5281/zenodo.4026090](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026090)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: BAYINDIR, A. (2020). Akıl ve Vicdan atışmasında Sarkacın İki Ucu: Kilise ve Mistik Tecrübe. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 247-264.

İntihal: Bu makale, itenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by itenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hıristiyanlığın yaşadığı Orta Çağ Skolastisizminin, Luthercilikle birlikte, Reformla sonuçlandığı herkesçe kabul edilen tarihi bir olgudur. Burada olup biten şey; iki kutupta konumlanmış kabul edilen akıl ve imanın mücadelesidir. Süreç içinde, tarihi olayların arkasındaki olgusal gerçekliği, akıl ve vicdanın gerektirdiği şey arasında gidip gelen bir sarkaca benzetebiliriz. Akıl çağlarında kurumsal din, otorite, cemaat, toplum gibi yapılar güçlenirken; vicdan çağlarında ise mistik eğilimler, dinî tecrübe çeşitleri, özgünlük, öznellik gibi hususlar ön plana çıkmıştır. Bu çalışmada böylesi tecrübelerin yoğun olarak yaşandığı kurumsal kilise ile Lutherciliğin çatışması örneğinde görülen mistik tecrübeyi, akıl ve vicdan bağlamında ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Mistik Tecrübe, Kilise, Luthercilik, Özne-Nesne İlişkisi.

Abstract

It is a commonly accepted phenomenon that Medieval Scholasticism experience of Christianity, along with Lutheranism, resulted with the Reformation. What happened here was the struggle of reason and faith, which are seemed to be located at two poles. We may liken the factual reality behind the historical events to a pendulum which oscillate between what the reason and the conscience requires. While structures such as institutional religion, authority, community and society gained strenght in the periods of reason; issues such as mystical tendencies, types of religious experience, originality and subjectivity came to the fore in the periods of conscience. This study will examine the mystical experience in the example of the conflict between institutional church and Lutheranism, and in the context of reason and conscience.

Keywords: Philosophy of Religion, Mystical Experience, Church, Lutheranism, Subject-Object Relationship.

Giriş

Hıristiyan Orta Çağ'da yaşanan akıl ve din çatışmalarının, kurumsal Kilise ve ana akımın dışına çıkmış (heteredoks) unsurları arasında cereyan ettiğini görüyoruz. Bize göre bu durumu veya eğilimi ortaya çıkaran iki saik var-

dır; akıl (rasyonel teoloji) ve vicdan (mistik tecrübe). Bu iki uç; (akıl, teoloji, doktrin ile mistik tutum, dinî şuur, dinî hayat veya yaygın tabiriyle dinî tecrübe formları) arasında çatışma gerçekleşmiştir. Birinci gruptaki kavramlar, aklileştirilmiş doktrinleri ve kurumsal yapıları ima ederlerken, ikinci gruptaki kavramların ima ettikleri şey; yoğun, coşkulu ve tutku dolu bir ilahi tecrübe olmuştur. Başka bir deyişle, kurumsal dinin (Kilise) nesne olarak gördüğü insan anlayışı ile, mistik yapıların öne çıkardığı insan anlayışının çatıştığını görüyoruz. Bu şekliyle, kurumsak dinin vücut bulduğu kilise akılsal bir yapı iken; vicdan temelinde ortaya çıkan ve yaşanan mistik tecrübe ise anti-entelektüalisttir. Zira entelektüalizm; teolojik anlamda, dinin bütün doğasını ve kökenini yalnızca düşüncede ve zihin süreçlerinde görmektir (Cevizci, 1996, s. 244).

Burada çatışma diye tabir ettiğimiz şey; hemen hemen bütün dinlerde görülen, insan varoluşunun en temel iki eğilimi arasındaki kaçınılmaz durumdur. Buradaki ikilemin ortaya çıktığı alanlar içerisinde; sanat, mimari, müzik vb. alanların yanı sıra, felsefe ve dinî alanlar da bulunmaktadır. Felsefenin, akıl sahasını ve kurumsal yapıları (kilise dahil) ayakta tutmaya çalışan bir mekanizma olduğu yerde¹; inanç, mistik ve dinî tecrübeyi harekete geçirmektedir. Kilise dinî temsil eden bir yapı olarak ortaya çıktığı halde, derin dindarlığın yaşandığı yerde kilisenin adı anılmayacaktır. Zira derin dindarlık veya gönül dindarlığı kavramları tam da kilisenin temsil ettiği katı, dogmatik anlayışa karşı ortaya çıkmışlardır. Ayrıca bu derin dindarlık ideali, akıl ve kurumsal yapılardan ayrı olarak otonomluğunu ikame etme noktasında kiliseyle ve kilisenin beslendiği teolojilerle, sürgit gerilim ve mücadele içinde olmuştur.

Bu gerilim ve mücadelenin zirve noktasına varmasıyla sonuçlanan Reform, genel olarak, Orta Çağ kilisesine ve onun resmi yönergesi olan Skolastik düşünceye karşı ortaya çıkmıştır. Reformla birlikte ortaya çıkan arzu; *ilk Hiris-*

¹ Bütün Hıristiyan Orta Çağ ve genel olarak Kilise; Felsefeyi, İncilin hakikatini, iman esaslarını, dogmalarını kavratmak için vazgeçilmez bir yardımcı olarak görür. Burada felsefi çaba dogmaların aklileştirilmesi çabasıdır. Yoksa Hıristiyan teologlarının çoğu teorik aklın mantıksal çıkarımlarıyla çatışan unsurlar dikkate alınca akılla imanın kaynağını birbirinden ayırırlar. Bu durumu anlatan birçok İncil yorumuna ve Hıristiyan İlahiyatçının sözlerine rastlarız (Paul, 2001, s. 33).

tiyanların yaşadığı deruni dindarlığa dönme arzusudur. Çünkü Katolik kilisesi, din gönüllülerince hoşnutsuzluk kaynağı idi ve bu haliyle aracılık görevini yerine getiremez olmuştu. Kiliseden ümidini kesmiş olan bir kısım Orta Çağ insanı, mistik görüşlere yönelmişlerdi. Onlar sadece İncilin gösterdiği yolda yürümek istiyorlardı. Protestan Reformunun bir parçası olan ve özellikle Kalvinci teolojii benimsyen Püritenler² kendilerine has yorumları da olan bu dinî hareketlerden biridir (Güngör, 2005, s. 7).

1. Kilise ve Lutherci Mistisizm

a) Kurumsal Din Olarak Kilise

Yeni Ahit'te *Tanrı'nın binası ve tarlası* anlamında, bütün Hıristiyan topluluğunu ifade etmek için kullanılan kilisenin, İsa Mesih tarafından kurulduğuna inanılır. Çarmıha gerilen İsa Mesih, akan kanıyla kiliseyi kurmuştur. Bundan dolayı Kilise Mesih'in bedenidir. Bu bakımdan Mesih kilisenin başı, bir diğer bakımdan da Kilise, Mesih'in eşi olarak kabul edilir. Ayrıca Kutsal Ruhun inayeti her zaman Kilisenin üzerindedir. Kilise, Kutsal Ruh sayesinde Mesih öğretisini korumakta ve iletmektedir (Gündüz, 2019, s. 155).

Kilise sadece bir tuğla veya taştan inşa edilmiş bir yapı değildir; O, Tanrı'nın bedenidir. Kiliseye giren herhangi bir binaya girmez. Tanrısal bedene dahil olur. Hıristiyan bazilikası ve katedrali, *evren* ve Onun *kutsallaştırılmış imgesidir*. Kilise bir yandan göksel Kudüs'ü Hıristiyan Antikite'sinden taklit etmiş, diğer yandan Cennet'i yeniden üretmiştir. Kutsal yapının kozmolojik bedeni, Hıristiyanlık bilincinde hala sürmektedir: Bu durum Bizans Kilisesinde açıkça görülür. Kilisenin içi Evren'dir. Mihrap, Doğu'da yer alan Cennettir. Tapınağın İmparatorluk kapısı aynı zamanda "Cennet kapısı" olarak adlandı-

² *Püritenlik*, 16. Yüzyılda, İngiltere'de, İngiltere Kilisesinde gerçekleşen reformun arzulanan seviyede olmadığını düşünen ve Katolikliğin bu Kilisedeki bütün kalıntılarını kazımak amacıyla ortaya çıkan bir grubun sahip olduğu anlayıştır. Püriten, kendi milletini, model Hıristiyan toplumu" yapmak için çalışan hem Kilise hem de sivil otoritelerle yakın ilişki içinde olan, sivil iradenin Kilise yönetimine doğrudan katılmasını savunan, Kutsal Kitabı ölçü alan bir cemaate dayalı kilise anlayışını benimseyen, kendini bu dünyadan uzak tutmak isteyen, din anlayışını akıl ve kalp üzerine bina eden bir tip olarak tanımlanabilir. Dinî hayatın pratik yönüne yaptıkları katkı ise, inanç ile dinî tecrübe arasında gördükleri yakın ilişkinin onların inanç, ahlak ve hayat tarzı arasında kurdukları bağın temelini oluşturur (Güngör, 2005, s. 25,26).

rılmaktadır. Böylece Kilise, Evrenin imgesi olarak, dünyayı hem bedene büründürmekte hem de kutsallaştırmaktadır (Eliade, 1991, s. 41-42). Kiliselerin yönünün doğuya doğru olmasının anlamı Hıristiyanlığın Doğu'da doğmuş olması ve buradan Batı'ya yayılmasıyla ilgilidir (Gündüz, 2019, s. 158).

Kilise, kendisine inananlara evrenin merkezinde yer alma imtiyazını sunar. Bir kilisede bulunmak, aynı zamanda Tanrısal emniyet alanında bulunmaktır. Oradaki emniyet ve huzur, bu kiliseye biçilen rolün içine dahil olmakla mümkündür. Tanrısal alanda ilahi varlıkla bir çeşit birliktelik ve aynı zamanda sonsuz bir ontolojik mevki sağlamaktadır. Kapısından içeri girilen eşikten, içindeki her bir noktasına kadar kutsalın kendisi olan kilise, bu haliyle hakikatin de kendisi olmaktadır. Kilisenin eşiği Cennet'e girilen yerdir.

Katolik kilisesi, kendisinin evrensel Hıristiyanlığı temsil ettiğini öne sürmekte ve buna İncil'den delil getirmekteydi. Çünkü Roma Kilisesi, İsa'nın baş havarisi ve halefi olan Petrus tarafından kurulmuştur. İlk Hıristiyan toplumunun lideri Petrus, insanlara önderlik etmiş ve Roma'da bir cemaat oluşturmuştur (M.S 42). Daha sonra (M.S 59-60) Pavlus, Roma'ya gelmiş ve faaliyette bulunmuştur. İmparator Neron M.S 64 yılında Roma'da yaşanan büyük yangın felaketinden bu ilk Hıristiyanları sorumlu tutmuştur. Pavlus ve İsa'nın baş havarisi Petrus, burada öldürülmüşlerdir. Roma kilisesinin böylesi dramatik bir olayın yaşandığı yer olması, Roma Kilisesini ayrıcalıklı kılmıştır. Petrus, bu konumundan dolayı, diğer havarilerin ve tüm Hıristiyanların önderi konumuna yükselmiştir. Bundan dolayı Roma kilisesinde Petrus'un yerine geçen Piskoposlar (Papalar), İsa'nın yeryüzündeki temsilcileri olmaktadır. Katolik kilisesine göre, Roma Kilisesi'nin bu temsil konumunun ve üstünlüğünün kabul edilmesi gerektiğine inanılmıştır (Katar, 2007, s. 104). Katolik Kilisesinde Papa'dan sonra kardinaller, dinî ayin ve törenleri yöneten rahipler ve diyakozlar dinî grupları oluştururlar (Gündüz, 2019, s. 156).

Zamanla bütün kiliseler, kutsal mekanlar ve kutsal din adamları Tanrı ile insan arasındaki araçlar konumunda görülmüşlerdir. Din adamlarının kilisenin ayrılmaz unsurları olması ve bu durumun Tanrı adına iş gördükleri düşüncesini tetiklemesi, kiliseleri bir güç ve iktidar merkezi haline getirmiştir.

Dünyevi iktidar (devlet) ile ruhani iktidarı (kilise) birbirinden ayırmak mümkün değildi. Ayinleri yönetmek ve İncili tebliğ etmek, din adamlarının ruhani görevi idi. Ancak onlar, manastır ve kilise mülklerini kontrol etme hakkını da elinde bulunduruyordu. Yani zorunlu olarak ruhani iktidar, dünyevi güce bulaşmak zorundaydı (Skirbbekk&Gilje, 2001, s. 113). Görünürde meşruiyetinin kaynağını Hz. İsa ve Havarileri vasıtasıyla Tanrı'dan alan Papa ve Ruhani zümresi, ilahi alandan sorumlu iken, dünyevi işlere de Ruhban sınıfından olmayanlar bakardı. Ancak uygulamaya bakılınca bu iki karşıt zümrenin birbirlerinin alanına tecavüz ettikleri de gerçektir. Bu çatışma, Hıristiyanlığın ilk ortaya çıkışında ve Kilise geleneğinin bir parçası olarak, hep var olmuştur (Duralı, 2000, s. 96).

Buraya kadar özellikle Hıristiyan skolastik kurumsal kilise yapısını anlamaya çalıştık. Süreç içerisinde Kilise, din adamları üzerinden ve kurumun kutsallaştırılması yoluyla meydana getirdiği düzen ile bir baskı unsuru olmaktaydı. Bu durum genel bir hoşnutsuzluğun da kaynağı idi. Kilise bozulmuş, dünyevi ve politik işlere bulaşmıştı. Artık gerçek bir iman temsilcisi sayılmıyordu. Bu bozulmuş tarafıyla Kilisenin aracılık yapması saygı görmüyordu. İnsanlar bir arayış ve özlem içerisine girmişlerdi. Bu özlem, mistik görüşlerin filizlenmesini sağlamıştır. Çünkü mistik düşünceler özünde bir iç ve derin dindarlığı teklif ediyorlardı (Gökberk, 1996, s. 201). Kilise bu bakımlardan insanların vicdanlarına hitap edemiyor sadece Tanrısal otoriteyi arkasına alıp ruhani ve dünyevi otorite devşirmek peşinde koşuyordu. Dinî ve mistik hareketleri ortaya çıkaran en önemli sebep bize göre, Orta Çağ Hıristiyanlığı açısından, kilise kurumunun geldiği yolsuzluklar ve kokuşmuşluklardır. Papa X. Leo'nun cezaların bu dünyada affedilmesi için para karşılığında tövbe beratı vermesi ve bu beratların dindar ve fakirlere parayla satılması, Reformasyon sürecinin fitilini ateşleyen gelişme olmuştur (Kalın, 2016, s. 234). Bu berat uygulamalarının ve lütuf dağıtıcılığının akıl ve doktrin boyutu tahkim edilse de vicdan boyutu ıskalanmaktadır. Burada vicdan parayla satın alınan bir

beratı kabul edecek bir basitliğe izin vermemektir. Zira kurtuluş, korku ve titreme ile ve ancak Tanrı ihsanıyla gerçekleşebilir (Luther, 2018, s. 3).

b) Lutherciliğin Papalıkla Çatışması

Hıristiyan Orta Çağ'ının son döneminde; Lutherciliğin³ ortaya çıkışında ki hikâye bu sarkaç metaforuyla ifade etmeye çalıştığımız durumu desteklemektedir. Luther'in bu karşı çıkışta iki argümanı savunduğunu görüyoruz: Birincisi, Tanrı sözünün (Kutsal Kitap), bütün insanların sözünden daha geçerli olduğu; İkincisi, kişinin inancının sadece kişi ile Tanrı arasında olduğudur. Katolik Kilisesinin uygulamalarının aksine Tanrı, günahkâr insanları bağışlayacaktır ve bu, kalplerdeki iman sayesinde olacaktır. Din adamlarının aracılıklarıyla değil. Luther'e göre her inanan Hıristiyan, Kutsal Kitabı okuyup anlayabilir ve yorumlayabilir. (Olgun, 2007, s. 123).

Bu şekilde Luther'in, iman tecrübesini kilise dogmalarının bir kısmına tercih ederek (çünkü sadece Vaftiz ve Evharistiya'yı kabul eder) ve araçları kabul etmeyerek kiliseye karşı bir çeşit mistisizm yolunu teklif ettiği söylenebilir. Gerçekte mistisizm olarak bilinen dinî fenomenin basit olarak aslı ve esası şudur: mistiklerin kendi "yollarını" kendi aydınlanmalarını, kendi deneyimlerini başkalarına nakletme teşebbüslerinden ibarettir. İşte bu teşebbüsler evresinde mistisizm dinî otoriteyle çatışmaya başlar ki Luthercilikle birlikte ortaya çıkan protesto'nun özü budur (Scholem, 2020, s. 363).

³ **Luthercilik (Lutherianizm)**; eski bir Agustinusçu keşiş olan Alman Martin Luther'in öğretisini temel alan bir Hıristiyan mezhebidir. Luther, 21 Yaşında iken Aziz Agustinus Tarikatına bağlı bir manastıra girip ilahiyat eğitimine başladı ve aynı yıl rahip oldu. O günlerde Dominiken Keşişi olan Johann Tetzel, Wittenberg civarında endüljans (*Töve Beratı*) satıyordu. Luther, bu uygulamaya karşı "Doksan Beş Tez" adlı manifestosunu yayınlamaya Protestan hareketini başlatmış oldu. Kanıtlanmış olmamakla birlikte Wittenberg Kilisesinin kapısına bu metni astığı söylenir. Bu olay Hıristiyanlıkta Reforma neden olmuştur. Katolikliğin bölünmesine neden olacak kadar etkili olmuş bu hareketin gerisinde yatan nedenlerden biri de Hıristiyanlığın Latin yorumu olan Katolikliğe karşı Alman etnik kalkışması olarak da görülmelidir. Papalık, Germenik halkları zorla Hıristiyan yapmış ve İspanyol, Fransız ve İtalyan askerlerini kullanarak günde binlerce Alman'ın kafasını kestirmiştir (Bayrakdar, 2016, s. 437, 438). Luther Hıristiyan bir Filozof olmaktan ziyade bir Alman milliyetçisi olarak Habsburg İmparatorunu destekleyen Papaya karşı Alman İmparatorunun yanında yer almış ve Türklere karşı bir mücadele olacaksa bunu Alman İmparatorluğunun emrinde yapmak istemiştir (Kalm, 2016, s. 235).

Luthercilik, Katolik Kilisesi otoritesine karşı başlattığı hareketle, bir anlamda devrimci mistisizmi temsil edebilir. Çünkü amacı her ne kadar Alman etnik milliyetçiliğine dayansa da takip ettiği yol ve yöntem onu bu şekilde adlandırmamıza imkân verebilir. Çünkü Luther ile başlayan itiraz; dinî otoriteyi yeniden yorumlamak ve dönüştürmekle kalmayıp, aynı zamanda kendi tecrübeleri üzerine bina edilmiş yeni bir otorite tesis etmek anlamına gelmektedir. Lutherciliğin karakterinde de her türlü otoritenin üstünde buldukları iddiası vardır. Kiliseyle çatışmaları doğal bir sonuçtur (Scholem, 2020, s. 365).

Teslis, enkarnasyon (İsa'nın bedenlenmesi) ve günah çıkarma gibi son derece karmaşık inanç sistemleri, her ne kadar aklileştirilmiş olsa da saf ve derin dindarlığın aradığı şey değildi. Kilise aracılığının çoğalttığı varlıklar, bazılarına göre (nominalistler) inancın saf ve katıksız doğasına tam uymadığı düşünülüyordu. Bu da insanları çeşitli arayışlara sürüklüyordu. Özellikle de Alman mistisizmi ve idealizmi bu boşluğu doldurmaya başlamış ve derinlere doğru yol almıştı. Tabi ki, bu mistisizmin gerisindeki ana kaynağın *Yeni Platonculuk*⁴ olduğunu da belirtmek gerekir. Kilisenin aracılığını reddeden bu akım, yer altında yayılmış ve zaman zaman da coşkunluğu ve taşkınlığı dolaısıyla kovuşturmaya da uğramıştır (Gökberk, 1996, s. 200, 201).

1517 yılında Alman Rahip Martin Luther, Wittenberg Kilisesi'nin kapısına 95 maddelik tezini asarak Papalık otoritesine karşı çıkmıştı. Karşı çıktığı hususları şöyle özetlemek mümkündür: Kilisenin sapkınlıkları, Kilisenin para karşılığında günah çıkartma belgeleri dağıtması ve lütuf dağıtıcılığı. Bu karşı çıkış şu anlama geliyordu: Papa'nın otoritesini tanımamak, tek otorite olarak Kutsal Kitabı tanımak, Roma Katolik Kilisesinin İncillere dayanmayan bazı uygulamalarını reddetmek. Luther'in amacı; Hristiyanlığı, aslına ve ilk yıllarına döndürmekti (Luther, 2018, s. 9, 25, Bayrakdar, 2016, s. 437). Luther, Reforma neden olacak vicdani duygularını şöyle dile getirmiştir:

⁴ Sudur görüşünü savunan bu düşünceye göre; her şey Bir'den (Tanrı'dan) taşmıştır. Bütün var olanlar, "Tek" varlığın özünün yansımalarıdır. Güneşin ışınlarının yansımaları gibi varlık Bir'den türemiştir. Bir olan, değişmeden ve azalmadan yetkinliğini kaybetmez. Dolayısıyla insan da O'ndan türemiştir, O'nunla aynı özü paylaşmaktadır. İnsan, Tanrıyı kendinde bulabilir. Yeni Platonculuğu, bir tür panteizm kabul edenler vardır.

“Kutsal Metinler ve akıl yoluyla ikna edilmediğim sürece Papalar ve Konsillerin otoritesini kabul edemem. Zira bunlar kendi aralarında çelişmekte ve benim vicdanım da sadece Tanrı’nın sözüne bağlıdır. Bu sebeple hiçbir görüşümden dönmüyorum. Çünkü kişinin vicdanına rağmen yazdiklarını inkâr etmesi doğru ve güvenilir olmaz. Tanrı yardımcım olsun” (Bayrakdar, 2016, s. 440).

Dinler Tarihçisi Annamarie Schimmel’e göre; Luther’in bütün teolojik tasavvuru tövbeyi yeni bir manada yorumlamasına dayanmaktadır. Kurtuluş, para karşılığı alınan berat (endüljans) sayesinde değil, Tanrının, bütün suçları temizleyen inayeti sayesinde affedilir. Buna göre; Haç üzerinde can veren İsa (Tanrı sevgisi), insanı gerçek tövbeye sevk etmektedir. Sonuç olarak, Papalık, tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır ve konsüller hata yapabilirler. Luther, Skolastik düşüncenin akıl anlayışına ve insan anlayışına karşı çıkmıştır (Schimmel, 1999, s. 196).

Batı’nın Çöküşü adlı eserinde Oswald Spengler, Luther’in Reformunu şu cümlelerle ifade etmiştir: Luther, *tövbe etme (dua) töreninin kutsal sebep-netice ilişkisinin yerine, sadece itikat yoluyla elde edilen, içsel yetkinliğin mistik tecrübesini koymuştur* (Spengler, 1997, s. 453).

Kilise otoriteleri ve Tanrı adına hareket eden din adamlarının İncil yorumları, Hıristiyan dogmalarının da temelini oluşturur. Halbuki Luther’in karşı çıktığı nokta tam da şudur: İnsanın imana dair meseleler hakkında bilmesi gerekenler, Kitab-ı Mukaddes’te mevcuttur. Hıristiyanların onlara neye inanmaları gerektiğini söyleyecek ne kilise babalarına ne kilise konsillerine ne de Papa’ya ihtiyaçları yoktur. Hatta eğer Tanrı bir kimsenin kurtuluşunu dileyecekse onun kalbine imanı yerleştirir. Böylece Tanrı tarafından iman bağışlanan kişi kurtuluşa erer. Bu merhametli Tanrı sayesinde, kilisenin, papanın telkin ettiği ibadet ve iyi davranışlara, papa ve din adamlarının aracılığına gerek yoktur. Çünkü ibadetlerin ve din adamlarının kurtuluş için bir etkisi olmayacağı için ayinleri yöneten ruhban sınıfına da ihtiyaç yoktur (Olgun, 2007, s. 122).

Luther, Ockhamlı Usturası olarak şöhret yapan ilkeyi benimsemekle, Ockhamlı William’ın açtığı nominalistik yolu, yani modern yolu (via Modernayı) tercih etmiştir (Bayındır, 2019, s. 109). Ayrıca Luther, İncil’in alegorik

(temsili) ve felsefi tefsirlerine de güvenmez. Luther'e göre, bilmemiz gereken tek şey, Tanrı'nın rahmetinin pasif bir alıcısı olan insana kendini gösterdiğidir. İman, Tanrı ile aramızda anında veya doğrudan bağlantı sağlar. Sonuçta insan için iman, yegâne doğrulama aracıdır (Skirbbekk&Gilje, 2001, s. 140).

Luther, Hıristiyanlığın temel inanç ve doktrinlerinin soru ve cevap şeklinde anlatıldığı "Küçük ve Büyük Kateşizm"i yayınladı (Bayrakdar, 2016, s. 441). Derin dindarlık ve mistik tecrübe ile kilise zorbalığına karşı çıkan Luthercilik, tam da bu arzuya cevap vermek üzere tarih sahnesine çıkmışken, kendi varoluşunu ortaya çıkararak Katoliklik veya Skolastik düşüncüyü eleştirdiği hususlara kendisi düşmüştür.⁵ Luther, Hıristiyan eğitimi desteklemek için alternatif bir yol bile önermişti. Buna göre Skolastiklerin entelektüalizmini reddedip, imanı doktriner önermelere inanmaktan daha çok "Tanrıya güvenmek" olarak kabul etmişti. Ancak böyleyken Luther, ilmi-halci (Kateşizm) yaklaşımına meylecti (Groome, 1817, s. 167).

Gönülleri fetheden Vaiz (Luther), akılları ikna etmek zorunda kaldığında ise eleştirdiği Aristotelesçi felsefeye başvurmuştur. Bu sebepten dolayı Mistikler için bu kapı da kapanacaktır. Ancak yeni durum "dinî tecrübe" alanlarının giderek çeşitlenmesini ve gelişmesini sağlayacaktır. Akli ve bilimleştirilmiş teolojik bir kurum olan kilise, bu haliyle derin dindarlık dediğimiz gönül dindarlığına karşı, zaman zaman acımasız olmuştur. Umberto Eco'nun kült romanı *Gülün Adı*'nda bu acımasız kilise kuralları ve arkasındaki dogmatik inanç, bütün çıplaklığıyla resmedilmiştir.⁶ Bu romanda da şahit olduğumuz

⁵ Luther, pratik mistiklere ve özellikle de Agustinus'a eğilimliydi. Aristoteles'e ve sonra da akla karşı çıktı. Ona göre dinî tecrübe, yani iman tecrübesi her şeyden daha üstündü ve Tanrı'nın dünyadaki bütün eserleri buna hizmet etmek için vardı. Kendisi bir vaiz olan Luther, yeni dinî durumu aklileştirme zaruretiyle baş başa kalınca, arkadaşı Melanchthon'un felsefi müktesebatına baş vurmaya zorunda kaldı. Akıl ve Hıristiyanlık anlayışı arasında bir uzlaştırma denemesi yapan Melanchthon, Aristoteles felsefesinden hareketle bir uzlaş sağladı. Böylece dogmalara ve sisteme karşı çıkan Luthercilik veya Protestanlık, bir dogmatik mezhep halini aldı (Vorlander, 2004, s. 331).

⁶ Orta Çağ döneminde geçen roman bir manastırda rahibin ölmesiyle başlıyor. William ve yardımcısı Adso cinayeti çözmek için Başrahip tarafından Manastıra çağırılıyor. Sonra esrarengiz şekilde ikinci ölüm ve ardından üçüncü ölüm peş peşe geliyor. Bu kişilerin ölümlerinin nedeni, yasak bir kitabın yerini biliyor olmalarıdır. William ve yardımcısı Adso'nun amaçları bu kitabın yerini bulmaktır. Bu nedenle kütüphanedeki gizli geçitleri

dramatik durum; kurumsal din anlayışının dogmalarını yaşatabilmek için kilisenin, acımasız cinayetlere zemin hazırlayabilmesi ve inançlı din adamlarını bile öldürmesidir. Meraklanıp manastırın kütüphanesindeki bir kitaba ulaşmak isteyenlerin birer birer ölümünü anlatan roman, kilise Hıristiyanlığının o zamanki dramını ve katılığını göstermektedir. Hıristiyanlığın “kilise dogmalarının üzerinde hiçbir güç ve değer olmadığı düşüncesi”, bilim alanındaki gelişmelerle de birçok çatışmalı hadiseler yaşamıştır ve Orta Çağ Tarihi, aynı zamanda bu çatışmaların tarihidir. Bu çatışmalar, çoğu zaman Engizisyon mahkemeleriyle baskı altına alınmıştır. Hatta Katolik Kilisesi mahkemeleri ve adli kurumlar için kullanılan bu terim, Hıristiyanlıktan ayrılmanın ve karşı gelmenin baskılanması için ihdas edilmiştir (Demirci, t.y.).

Özetle söyleyecek olursak, bütün büyük kurumsal dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlığın resmi temsilcisi (Kilise), din adamı sınıfından olmayan mistiklere karşı belirgin bir olumsuz tavır içerisinde olmuştur. Kurumsal, doktriner, yerleşik dinî yapının, coşkulu, vicdan odaklı hareketlere karşı tolerans içinde olması beklenemezdi. Buna karşı mistik gelenekler, dinen kabul görmüş yollar olmadan da varlıklarını sürdürebileceklerine inanırlar (Scholem, 2020, s. 375). Luthercilik, ise başlangıçta Katolikle çatışmış ancak daha sonra, Luther’in ölümünün ardından, Luther’in fikirlerini yeniden yorumlayan Protestanlığın birçok alt mezhebini ve kilisesini oluşturmuşlardır. Bu da Lutherciliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak tarihsel spekülasyonların yapılmasına sebebiyet vermiştir.⁷

2. Vicdanın Ortaya Çıktığı Boyut: “Mistik Tecrübe”

Ünlü romancı Lev N. Tolstoy’un ifadesiyle “Kalbimizde Allah’ın nuru vardır, onun adı da vicdandır” (Tolstoy, 2005, s. 50). Mistik tecrübe; bu vicdanın ete kemiğe bürünmüş halidir diyebiliriz. Çünkü Kurumsal yapının (kilise), felsefî, dogmatik, törensel yönlerine bir tepki olarak ortaya çıktığını dü-

çözerler. Aslında tüm cinayetlerin sebebi yaşlı bir adamdır. Yasak kitap komediye adanmıştır. Fakat Kutsal Kitap gülmeyi yasaklıyordur. O da bu nedenle bu kitabı zehirler ve ona her dokunan, birkaç dakika içinde ölür. Romanın sonunda bu ortaya çıkınca, kör adam hemen elindeki mumu yere atar ve tüm manastır yanar (Eco, 1980).

⁷ Luther Hıristiyan bir Filozof olmaktan ziyade bir Alman milliyetçisi olarak Habsburg İmparatorunu destekleyen Papaya karşı Alman İmparatorunun yanında yer almış bir Alman etnik milliyetçisidir (Kalm, 2016, s. 235).

şündüğümüz böylesi bir mistisizmin⁸ motivasyonu insanî vicdandır. Orta Çağ Skolastik anlayışında vicdan, “her bireyin içinde var olan ilahi ses” olarak yorumlanmıştır (Demir, t.y.).

Çünkü vicdan; insanın benliğine uyan ve uymayan davranışlara gösterdiği tepkidir. Bir bakıma insanın özüne (kendine) dönüşüdür. Bu anlamda vicdan, bir danışma ve değerlendirme merkezidir. Bu vicdan, dışsal bir ödüllendirmeye gerek duymayan ve tamamen içten gelen bir itkidir. Yani bir tür reflekstir ve kişileri özlerine çağırın ilahi bir sestir. Vicdanın duygu kaynaklı bir bilgi olma yönü de vardır. Vicdan ile olan şeyde sadece aklın değil, tüm benliğin gösterdiği bir tepki söz konusudur (Ayten, 2006, s. 82-83). Bu tepki mistisizmin ayak sesidir. Mistik tecrübenin temel özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Yüce ve kutsala dair bir his; 2. Aşkınlık ve manevilik; 3. Gayr-ı zatilik; 4. Coşkunculuk; 5. Anlık oluşu; 6. Bir ile birliği yaşama; 7. Zaman, mekân ve bireysel benlikten kurtuluş. Bu listeyi uzatmak mümkün olmakla birlikte mistik tecrübenin temel özelliği; bireysel benliğin Tanrı’da yok olması ve O’nda birlik tecrübesinin yaşanmasıdır (Tüzer, 2006, s. 113, 114).

Şu hâlde mistik kimdir? Mistik; doğrudan ve kendisine göre ilâhî, mutlak hakikatin tecrübesiyle desteklenmiş olan, ya da en azından böyle bir tecrübeye ulaşmak için çabalayan kişidir. Bu tecrübe, ani bir aydınlanma ile gerçekleşebileceği gibi, uzun ve özenli hazırlıklar neticesinde de gerçekleşebilir. Mistiğin ortaya çıkışından önce, orada belli bir dinî otorite, geçmişten gelen ve toplum tarafından kabul gören bir yer işgal etmektedir. Bu otorite (Kilise), birbirinden farklı yetki ve araçlarla donatılmış olabilir. Bunlar; özellikle ya kutsal kitap gibi gayr-ı şahsî (impersonal), ya da Katolik inancında -son sözü söyleyen Papa örneğindeki gibi- bütünüyle şahsî olabilirler. Çevre, gelenekten

⁸ Zaman ve tarih içinde gelişenden ezeli ve zamansız olana geçiş tecrübesini ifade eden mistisizmin anlamı daha sonra genişlemiş, bu terim Grek ve Doğu felsefelerinin Yeni Eflâtunculuk adı altında uzlaştırılması çabasının ardından değişikliğe uğrayarak “bütün bir hakikat problemine akla ve daha çok sezgiye dayalı melekelerle özel biçimde yaklaşmak” mânasına gelmeye başlamıştır. Hristiyanlığın erken dönemlerinde Yeni Eflâtunculüğün hristiyanî fikirlerle kaynaşması sonucu-Dionysius the Areopagite’in Mistik Teoloji adlı eserinde görüldüğü gibi- mistik bir Hristiyan ilâhiyatı ortaya çıkmıştır. Fakat mistisizm; “görünenin ötesine veya görünmez olana geçme tecrübesi” şeklindeki genel anlamıyla belli bir dine özgü olmayıp bütün dinlerde rastlanan bir olgudur (Kutluer, 2005: 189).

gelen değerlerle yoğrulmuş, doktrin ve dogma yerleşik olmuştur. Dini hayatın değerlerini barındıran ve bunun ruh halini ifade eden ritüeller ve gelenekler bütünü de orada mevcuttur. (Scholem, 2020, s. 361).

Mistik tecrübe; bir yandan vicdan merhalelerini ıskalayan törensel, dogmatik ve varoluşsal gerilimi sönmüş dindarlığa (kilise dindarlığı) karşı ortaya çıkmakta ve bir tür meydan okuma anlamı taşıyan özelliğiyle de vicdanın mekânı olmakta, diğer yandan da sürekli dinî otoritenin hükmüne boyun eğmek durumundadır. Bu durum, “yeni bir şarabı, eski bir şişeye doldurmayaya çalışan insan’ın durumuna benzemektedir. Bu mecaz, mistisizmin muhafazakâr fonksiyonunun iki yönünü açıklayabilir: Birincisi, mistik tecrübe bizzat kendi içerisinde aslî olarak şekilsizdir. Bir mistik, kesinlikle ne ise o olduğundan, kendi tecrübesinin objesi ile doğrudan, üretken bir ilişki içerisinde olduğu için o, içinde yaşadığı geleneğin muhtevasını dönüştürür. İkincisi de mistik, kendi tecrübesini izah etmek ve açıkça dile getirmek istediğinde, özellikle de bunu başkalarına aktarmaya kalkıştığında, ister istemez geleneksel sembollerden ve fikirlerden oluşan bir çerçeve dâhilinde bunu yapmak zorundadır. Mistik, yalnızca geleneğin muhafaza edilmesine katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda onun gelişmesine de yardımcı olur. Bu çelişkili durum, mistiği şartıcı bir şekilde, dinî otoritenin geleneğine sadık kalmaya iter (Scholem, 2020, s. 363).

Mistik tecrübe, ister dinî otoritenin gözetiminde, isterse bireysel tecrübe özelliği ile olsun, tıpkı felsefe, estetik ve şiir gibi varlığı ancak gündelik bilgiyi aşarak ele geçirmenin mümkün olduğu külli bilgiye ulaşma çabasından vazgeçmez. Bu durum, dinî hayatın da imtiyazlı bir şeklidir. Çünkü mistik, kutsalla doğrudan karşılaşmayı amaçlamıştır ve çoğu zaman teorik kavramsallaştırmalardan ve ayinsel törenlerden kaçınmaktadır. Çünkü mistik tecrübe etten kemikten ve duyusal ve somut olandan kurtulma eğitimidir. Mistiğin, İlahıyla karşılaşmak için ahireti beklemeye sabrı ve zamanı yoktur. Ancak bu yol zorlu bir süreçtir. Kişiyi sonlu kılan her türlü şeyden yani her türlü sınırlamalardan kurtulduğunda bunu gerçekleştirebilir. Mistik yöntem, böylesine bir tedrici feragat yolunu izler ve nihayet Tanrı’da bulunmak için kendisini unuttur. Tanrı sezgisine varıncaya kadar çile çeker ve mücadele eder. Bunu gerçekleştiren mistik, imanı uğruna mücadele etmiş ve dinin saf ve coşkulu halini sınır durumunda yaşamıştır. Buradan anlıyoruz ki, dinin en özgün hali

mistik tecrübedir. Çoğu kimseyi cezbetmesinin nedeni de dinî olgunun özgünlüğünü koruma düşüncesi ve dinî umudun özünü tanımlamasıdır (Gusdorf, 2000, s. 88, 89). Bu umudun arkasındaki nihai gerçeklik; “iman” olgusudur. Mistik tecrübenin inşa ettiği umut; dinde kurtarıcı olacak olanın ve cevherde yatan şeyin “iman” kavramı olmasıdır. İman olgusu, bizi mutlak’ın içerisinde kendimizi bırakmayı ister, akıl bunu bize söylemez Mistik tecrübe ancak bu ilişkiyi önerebilir (Bayındır, 2006, s. 83).

Öte yandan mistik, en yüksek derecede sırla kuşatılmış kişidir ve mistik tecrübenin elde edilmesi meşakkatli bir yoldur. Bu tecrübe, Tanrıyla birleşmeyi vadeden ve başka bir deyişle külli bilgiye ulaştıran bir tecrübedir. İmtiyazlı oluşu da buradan gelmektedir. Bu heyecan veren durum, sınırın ötesine geçmenin verdiği hazdan kaynaklanmaktadır. Mistik, sanki başka bir ülkenin vatandaşı olmuştur. Tanrıyla irtibatı olan kişinin diğer insanlarla ittifak kurmaya veya sözleşme yapmaya ihtiyacı yoktur. Bu da son tahlilde o kişiyi eskatolojik bir insan seviyesine yükseltir. Son aşamaya gelip nihai temaşayı gerçekleştirmek demek, duyuların ve ruhun karanlığının aşılması demektir. Çünkü dünyanın ve zamanın ötesindeki ân, ruhun ulaşabileceği en son noktadır ve vecd (ecstasy) halinin sözle anlatılamayan sırrının ifşasıdır (Gusdorf, 2000, s. 90). Biliyoruz ki, dinin temel dayanağı özel bir ruh haline bürünmek, manevi ve ilahi bir derûnilik duygusu içerisinde bulunmaktır. Burada canlı olan durum; his, ümit- korku, vecd, endişe, teselli ve teslimiyettir. Yani dinin asıl karakterinde olan şey, dinî varoluşsallıktır (Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi sınır durumlarında yaşamak). Bu durumlar dinde öncelikli hususlardır (Tunç, 2014, s. 37).

Gayb alemine giden böyle bir yolun aracı; entellekt (akıl) ve mantık değil, kalp (vicdan) olabilir. Bu bir hayat ve keşif yoludur; ruhun ve zihnin tasfiye (purification) edilmesidir. Çünkü insan ruhu aslında ilahidir. Bu ilahi ruh, külli hakikate (bilgi) ulaşmaya ve onunla birleşmeye muktedirdir. Bu anlamda mistik tecrübe veya genel ifade ile mistisizm; sonların, asılların ve nihai realitenin (mutlak) ilmidir. Felsefenin Mutlağı, zatı olmayan ve ulaşılamayan bir şema iken, mistisizmin Mutlağı, ulaşılabilen canlı bir Mutlaktır. Dolayısıyla felsefi bilgi yolu akla aittir ve varlık aleminden hareketle ele geçer, mistik yol ise sezme (intuition) ve birleşme (ittihad, vusul) yoluyla gerçekleşir. Geçit yeri kalptir. Filozof varlığı tanımlayabilir ancak keşfedip ele geçiremez. Mis-

tik, mutlak varlığı tanımlayamasa da estetik, aşk, haz, ıstırap çile yoluyla onu keşfedebilir ve bir bakışta elde edebilir. Bunu da ruhunun aslının ilahi oluşuna borçludur (Sunar, 2005. s. 24).

Sonsuz ve görünmez olanla doğrudan bir tecrübe yaşamak olarak tanımladığımız mistik tecrübe, kişiyi özgür kılan ve özneliğini yaşamasına imkân veren bir cazibedir. Mistik tecrübelerin, dinî otoritelerin nesneleştirmelerine karşı, özneliği öne çıkaran bir meydan okuma olduklarını söyleyebiliriz. Bu durumu Kierkegaard'ı anlattığı eserinde Olivier Cauly şöyle dile getiriyor: *“İnsan, nesnel olarak betimlenebilen bir varlık değildir. Çünkü insan, var olan olduğu andan itibaren, onda öznel öge baskındır”* (Cauly, 2006, s. 62). Mistik tecrübe, özneliğe ve özgünlüğe önem veren yönüyle, dinî otoritelerle hem bazen çatışarak ve hem de onlarla uzlaşarak, varlığını sürekli canlı tutabilmiştir.

Sonuç

Akıl (intellect) ve vicdan (iman) insan yörüngesini tayin etme konusunda ayrı noktalara işaret eder. Akıl, entelektüel çaba ve felsefi inanç, doğayı anlamamıza hizmet ederken; vicdan, kalb, keşf ise doğa ötesine dokunabilmenin imkanını verir. Akıl vasıtasıyla elde edilen bilginin insanı yanılığa götürdüğü görüşü mistikler nazarında kabul edilen bir görüştür. Bu görüş mistik karakterli hareketlerin temel motivasyonu olabilmektedir. İç-dış, zarf-mazruf, yüzey-derinlik arasındaki kurduğumuz ilişki biçimlerinin benzerinin; madde-mana, fizik-metafizik, cisim-ruh kavramları arasında kurduğumuz ilişkilerde de geçerli olması gibi dünya ve ahiret arasında kurulan ilişki de aynı şekildedir. Birincileri anlamak ve bilmek akıl nosyonu alanındayken; ikincileri anlamak ve bilmek, kalp, vicdan ve sezgi nosyonunu gerektirmektedir. Kurumsal Kilise ile mistik hareketler arasında cereyan eden hadise de buna benzemektedir.

Hıristiyanlık açısından yaşanan bazı tecrübeleri dikkate alarak akıl ve vicdan ekseninde gel git yaşadığına şahit olduk. Aslında bütün kurumsallaşan dinî yapılarda olan şey, burada da gerçekleşmiştir. Kurumsallaşma denilen örgütlü yapı, profesyonelleşmeden önce saf, samimi ve özverili iken, kurumsallaştıkça bu duygu yüklü özelliğini kaybedebilmektedir. Bunun örneği; başlangıçta derin dindarlık taleplerine cevap veren Lutherçiliğin, süreç içinde Protestanlık mezhebine dönüşerek bu konumunu kaybetmesidir.

Ancak, bu *iman tecrübesi* veya *derin dindarlık* peşinde gidenler için öznel hakikat arayışları son bulmaz ve “dinî tecrübeler” olarak yoluna devam eder. Bu yeni durumun temel hareket noktası; “öznellik” veya “özne” olmaktır. Yani kurumsal yapıların kişileri birer nesne olarak algılamalarına karşılık, mistik tecrübelerde veya dinî tecrübelerde gördüğümüz şey; “vicdan”, “gönül”, “ün-siyet” ve “maûnet” gibi kavramlar etrafında kişinin *öznelliğinin* ortaya çıkması ve değerli görülmesidir. Arada kurumsal yapılar ve aracı unsurlar (din adamları) olmaksızın Tanrı ile bir tecrübe yaşayarak tatmin ve huzur bulma arzusu, çeşitli dinî ve mistik tecrübeler alan açmaktadır. Bu kaçınılmaz bir şeydir. Ancak kilise kurumu ve genel olarak kurumsal dinî yapılar, bu duyguyu yönetmek isteyecektir. Özellikle Katolik birlik bu yapıyı uzun bir süre içerisinde barındırdığı için, kurumun varlığını tartışma konusu yapmak kolay olamamaktadır. Buna cesaret ancak mistik yapılardan gelebilirdi ve de öyle oldu. İlk Hıristiyanların yaşadığı tutkulu dinî yaşantıya özlem her zaman vardı. Bu da Hıristiyan Orta Çağ’ında Yeni Platonculuk’tan etkilenen mistik yapıların Tanrı’yı doğrudan, birebir tecrübe etme arzusu ile daima canlı kaldı. Akli ve dogmatik teolojik anlatı, hiçbir zaman mistiğin aradığı şey olamazdı. Mistiğin iman tecrübesini yaşaması gerekirdi. Bu ancak Hz. İsa, Hz. İbrahim veya Azizler gibi bir yaşamakla olabilirdi.

Kaynakça:

- Ayten, A. (2006). *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İz.
- Bayındır, A. (2006). *Kierkegaard’da İmanın Paradoks Oluşu Meselesi* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üni. Sos. Bil. Enst.
- Bayındır, A. (2019). *Ockhamlı William’ın Din Felsefesi*. Emin Yayınları.
- Bayrakdar, M. (2016). *Üç Dinin Tarihi*. Say Yayınları.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. Dost Kitabevi.
- Demir, O. (t.y.). *VİCDAN - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Geliş tarihi 22 Ağustos 2020, gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/vicdan>
- Demirci, K. (t.y.). *ENGİZİSYON - TDV İslâm Ansiklopedisi*. Geliş tarihi 22 Ağustos 2020, gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/engizisyon>
- Duralı, Ş. T. (2000). *Çağdaş Küresel Medeniyet*. Dergah Yayınları.

Eco, U. (1980). <https://kitap.yazarokur.com/gulun-adi>.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Gece.

Gökberk, M. (1996). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi.

Groome, T. H. (1817). *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (1. bs). Jossey-Bass.

Gusdorf, G. (2000). *İnsan ve Tanrı*. Alfa.

Gündüz, Ş. (2019). Hıristiyanlık. İçinde Ş. Gündüz (Ed.), *Dünya Dinleri*. Milet Nihal Yayınları.

Güngör, A. İ. (2005). Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri. *Dinî Araştırmalar*, 7(21), 7-26.

Kalın, İ. (2016). *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İnsan Yayınları.

Katar, M. (2007). Hıristiyanlıkta Temel Akımlar. İçinde Ş. Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı.

Kutluer, İ. (2005). Mistisizm. İçinde TDV *İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 188-190).

Luther, M. (2018). *Doksan Beş Tez* (1. Baskı). Türkiye İş Bankası.

Olgun, H. (2007). *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ş. Gündüz, Ed.; 1., C. 1-1.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Paul, P. II. J. (2001). *Akıl ve İman*. İyi Adam.

Schimmel. (t.y.). *Dinler Tarihine Giriş*.

Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. Kırkambar Yayınları.

Scholem, G. (2020). Dinî Otorite ve Mistisizm. İçinde S. Çift (Çev.), *On the Kabbalah and its Symbolism*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Skirbbeck&Gilje, G. (2001). *A History Of Western Thought From Ancient Greece to The Twentieth Century*. Routledge.

Spengler, O. (1997). *Batının Çöküşü* (G. Scognamillo&Sengelli, Çev.). Dergah Yayınları.

- Sunar, C. (2005). *Mistisizmin Ana Hatları*. Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Tolstoy, L. N. (2005). *Hız. Muhammed*. Karakutu Yayınları.
- Tunç, M. Ő. (2014). Bir Din Felsefesine Doğru. İçinde *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. İz yayıncılık.
- Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. Dergah.
- Vorlander, K. (2004). *Felsefe Tarihi*. İz yayıncılık.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 265-272

**Fransız Müsteşrik François Déroche'un Mushaf Yazmaları
Çalışmalarına Dair Birkaç Not**
Notes on Some Studies of François Déroche about Manuscripts of
Quran

Ahmet HARMAN

Arş. Gör., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
R.A., Mersin University Faculty of Islamic Sciences,
Arabic Language and Rhetoric,
Mersin, Turkey
ahmetharman@mersin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1757-2243

DOI: [10.5281/zenodo.4026100](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026100)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Notları / Research Notes

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Temmuz / July 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: HARMAN, A. (2020). Fransız Müsteşrik François Déroche'un Mushaf Yazmaları Çalışmalarına Dair Birkaç Not. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 265-272.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Yazma eserler, medeniyetimizin entelektüel birikiminin günümüze ulaşan önemli miraslarından. Bu mirası gerek koruyup gözeterek gelecek nesillere aktarmak gerekse de layığıyla toplumun hizmetine sunmak için pek çok kişi ve kurum birçok çalışmaya imza atmıştır. Bu manada Arap dünyasından Fuad Seyyid (ö. 1967), Abdüsselam Harun (ö. 1988), Selahaddin Müneccid (ö. 2010) ülkemizden Fuat Sezgin (ö. 2018), Tayyar Altıkulaç, Ramazan Şeşen gibi pek çok isim; kurumsal olarak ise Mısır'dan "Ma'hedul-Mahtutat el-'Arabiyye" Yazma Eserler Enstitüsü; ülkemizden Yazma Eserler Kurumu katkıda bulunan kurumlar arasındadır. Sadece İslam dünyasında değil Batı'da da bizatihi bu eserler için tesis edilmiş "el-Furqan Islamic Heritage Foundation" gibi pek çok kurum; çalışmalarını bu sahaya yoğunlaştırmış Adem Gacek, Jan Just Witkam, Angelika Neurwith vs. pek çok isim bulunmaktadır. François Déroche da bu anlamda hem eserleriyle hem de dünyanın farklı yerlerinde verdiği ders, seminer ve konferanslarla öne çıkan isimlerin başında gelmektedir.

24 Ekim 1952 tarihinde Fransa'nın Metz şehrinde dünyaya gelen François Déroche (فرانسوا ديروش) 1973 yılında Fransa'nın önde gelen yükseköğrenim kurumlarından biri olan *Ecole Normale Supérieure*'de lisans eğitimini tamamlamış ardından Mısır tarihî eserleri üzerine yaptığı çalışmasıyla yüksek lisansını bitirmiştir. 1978-1983 yılları arasında Bibliothèque Nationale De France'nde (Fransa Ulusal Kütüphanesi) çalışan Déroche bu kütüphanede bulunan mushaf yazmalarının özelliklerinden bahseden bir katalog yayımlamıştır. Bu zaman zarfında bir müddet akademik araştırma yapmak üzere misafir araştırmacı olarak 1930 yılında Beyoğlu'nda kurulan Institut Français d'Etudes Anatoliennes'e (Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü) gelmiş ve araştırmalarına üç yıl (1983-1986) İstanbul'da devam etme fırsatı bulmuştur. İstanbul'da kaldığı bu süre zarfında Türkçe'yi de öğrenen Déroche İstanbul'daki çalışmalarının ardından Suudi Arabistan'ın kuzeyindeki "Al-Ula" (العلا) antik kentine dair yaptığı araştırmasıyla doktorasını tarihçi Fransız müsteşrik Dominique Sourdel danışmanlığında¹ tamamlamıştır (1987).

¹ Dominique Sourdel'in danışmanlığını yaptığı tezler için bkz. <http://www.theses.fr/027145077>

Déroche eski yazıt ve edebiyat araştırmaları sahasında kurulmuş bir akademi olan *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* Kurumu ve oryantalist araştırmaların yapıldığı *Société Asiatique* kurumunun üyesidir. Déroche mushaf yazmaları araştırmaları için organize edilmiş pek çok projenin de koordinatörlüğünü üstlenmiştir. En eski mushaf yazmalarına ulaşmak suretiyle hem mushaf yazmalarının tarihi hem de İslam öncesi Arap toplumunun dil yapısını araştırmayı hedefleyen “Coranica”² ve “Paleocoran”³ projeleri bunlardan bazılarıdır.

Fransa'nın seçkin yüksekokullarından biri olan *École Pratique Des Hautes Études'de* (Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu) araştırma direktörü olarak görev yapan Déroche 1990 yılından bu yana lisansüstü tezlere danışmanlık yapmaktadır. Danışmanlığında yapılan tezler genellikle yazma eserler, mushaf yazmaları ve paleografya bilimi çerçevesindedir. Örnek olarak aşağıdaki isimler bir fikir verebilir.⁴

❖ Hiba Abid, *Les Dalā'il al-Khayrāt d'al-Jazūli* (m. 869/1465) : la tradition manuscrite d'un livre de prières soufi au Maghreb du Xe/XVIe au XIIIe/XIXe siècles (el-Cezūlî'nin Delailu'l Hayrat'ı: Mağrib'teki Bir Sūfi Dua Kitabı'nın Yazma Geleneği, 2017),

❖ Hasan Cahdî, *Le muşhaf dans les débuts de l'islam : recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā'āt, rasm et fawāşil* (İslam'ın İlk Yıllarında Mushaf Yapısı; Mushaf Yazmaları ve Kıraat, Resm, Fevâsıl Kavramları Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Araştırma, 2016),

❖ Elèonore Cellard (College De France Araştırmacısı), *La transmission manuscrite du Coran : Étude d'un corpus de manuscrits du 2eH./8e siècle J.-C.* (Kur'an'ın Yazılı Aktarımı: Hicri İkinci Yüzyıldan Kalma Bir Mushaf Yazması Derlemesinin İncelenmesi, 2015),

² 2011 yılında başlatılan proje Déroche dışında Christian Robin, Michael Marx, Angelika Neuwirth gibi Batı'da bu sahanın uzmanları tarafından yönetilmiştir. Proje hakkında detaylı bilgi için bkz. <http://www.coranica.de/>

³ Mısır'daki mushaf yazmalarını farklı okumalarla ele alarak Kur'an tarihinin daha iyi anlaşılmasını hedefleyen bir projedir. Proje hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. <https://paleocoran.eu/>

⁴ Déroche'un danışmanlığını yaptığı bazı tezler için bkz. <http://www.theses.fr/026825635#>

❖ Nourane Ben Azzouna, La production de manuscrits en Iraq et en Iran occidental à l'époque des dynasties mongoles (les Ilkhanides et les Djalayirides, 656-814 / 1258-1411) : recherches sur les enlumineurs à Paris sous le règne de François (Moğol Hanedanları (İlhanlılar ve Celayirliler, 656-814 /1258-1411) Döneminde Irak ve Batı İran'da Yazma Eser Üretimi, 2009),

❖ Joseph Michael Marx, Kur'an-ı Kerim'in Yazımı ile Şifahî Olarak Nakledilmesi Arasındaki İlişki Bağlamında Mushaf Yazmalarına Eleştirel Bakış. (2012)

Fransa'da oryantalist İslam araştırmaları yapan pek çok isim bulunmaktadır. Bunlar arasında çalışmalarını Kur'an-ı Kerim araştırmaları çerçevesinde yoğunlaştırmış François Déroche, Daniel Gimaret ve Claude Gilliot isimleri göze çarpar. Déroche diğer iki isimden farklı olarak Kur'an-ı Kerim'e dair araştırmalarını mushaf yazmaları ve bu çerçevede ortaya çıkan tartışmalar bağlamında sürdürmektedir.

Türkiye'de yazma eserler araştırmaları çerçevesinde organize edilmiş pek çok buluşmaya da iştirak etmiş olan Déroche, 2012 yılında Sakıp Sabancı Müzesi'nde "Kodikoloji - Elyazması Kitaplar Üzerine Araştırmalar" isimli bir seminer vermiştir.⁵ Ayrıca Fransa'nın saygın akademilerinden biri olan *College De France*'de Kur'an-ı Kerim'in yazılı intikali, mushaf yazmaları vb. konularda seminerler vermiştir. Déroche bu seminerler hakkında verdiği bir röportajında şunları söylemiştir:

"İstanbul, Kur'an'la ilgili el yazması eserlerin yoğun olarak bulunduğu kütüphaneleriyle olağanüstü bir yer. Özellikle Topkapı Sarayında ve İbrahim Paşa Müzesinde [Türk/İslam Eserleri Müzesi] çok önemli koleksiyonlar var. İstanbul'da meslektaşlarımla çok köklü bağlar kurduk ve değişik bakış açılarıyla çalışmalar yaptık. Bugün elde ettiğim birikimde ve araştırmalarımda çok etkisi oldu. Dersin amacı temelde bütün alanlarda ve farklı yorumlarla Kur'an tarihini özümseyebilmek. Kur'an'ın zihin tarihi, iktisat tarihi ve asıl metni açısından anlaşılabilmesini amaçlıyoruz. Bir süre için İstanbul'da oturdum ve Türkiye'yi çok seviyorum. Çok selamlar."⁶

⁵ Sunumu izlemek için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=wU9MPbzf-kQ>

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://www.yenisafak.com/dunya/pariste-Kur'an-iklimi-2113233>

François Déroche'un genel olarak yazma eserlere özellikle de mushaf yazmalarına dair pek çok eseri bulunmaktadır. Bu sahada öne çıkan eserleri şunlardır:

Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe, (BNF, 2000)

Déroche'un hazırlamış olduğu farklı yazma eser kataloglarından edindiği tecrübelerin meyvesi kabilinden olan bu çalışma, Arapça yazma eserlere dair temel bilgiler veren el kitabı mahiyetindedir. Bu eser *Islamic Codicology: an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script* ⁷ ismiyle İngilizce'ye (2005) çevrilmiştir. Eymen Fuad Seyyid tarafından "*el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kitabi'l-mahtut bi'l-harfi'l-'Arabî*" ismiyle Arapça'ya (2006) çevrilmiştir. Eserin her iki dile tercümesi de al-Furqan Islamic Heritage Foundation tarafından yayımlanmıştır.

Le Coran, ["Ne biliyorum?" adlı koleksiyondan] (Presses Universitaires de France: Paris/Fransa, 2005)

Kur'an'ın nüzulünden önce Arap toplumu, Kur'an'ın nazil olduğu ortam, Kur'an'ın dil yapısı, Kur'an'ın sözlü ve yazılı nakledilmesi, Müslüman toplumların Kur'an'a bakışı, Batı'da Kur'an algısı vb. Kur'an-ı Kerim'e dair temel meselelerin ele alındığı küçük hacimli bir eserdir.

Le livre manuscrit arabe, Préludes à une histoire (BNF, Ocak 2005)

Déroche'un Fransa Milli Kütüphanesi'nde yazma eserlere dair verdiği (Kasım 2001) dört konferansının kitaplaştırılmış halidir. Eser Murad Tedğüt tarafından "*el-Kitabu'l-'Arabî el-mahtut: mukaddimât tarihiyye*" ismiyle Arapça'ya çevrilmiş ve Mısır Arapça Yazma Eserler Enstitüsü müdürü Dr. Faysal Hafyan'ın editörlüğünde yayımlanmıştır (2016).

Qur'ans of the Umayyads, a first overview, ⁸ (Leiden: Brill, 2014)

Erken dönemde istinsah edildiği tahmin edilen *Parisino Petropolitanus* mushaf yazması, Kur'an'ın hicâzî yazı türüyle yazılmış mushaflarla aktarılması gibi başlıca konuları ele alan eser, Déroche'un Leiden University Centre

⁷ Kitabın tanıtımı için bkz. <https://al-furqan.com/book-review-islamic-codicology-by-francois-deroche/>

⁸ Bu esere dair Déroche ile yapılan röportaja ulaşmak için bkz. <https://iqsaweb.wordpress.com/2013/09/23/deroche/> "Röportajın Arapça Tercümesi için"

for the Study of Islam and Society (Leiden Üniversitesi İslam ve Toplum Araştırmaları Merkezi'nde) verdiği bir dizi konferanslar neticesinde ortaya çıkmış bir eserdir.

The Abbasid tradition: Qur'ans of the 8th to 10th centuries AD. (The Nour Foundation, 1992.)⁹

Eser İslam sanatı araştırmacısı ve koleksiyoner Nasser D. Khalili'nin İslam Sanatı Koleksiyonu'nun bir bölümü olarak yayımlanmıştır. Eserde 98 adet mushaf yazmasının katalog bilgileri ve görünümleri verilmiştir. Bu eser "*en-Namatu'l-'Abbasî el-mübekkir fi'l-hututi'l-Kûfiyye*" ismiyle Arapça'ya çevrilmiştir.

La Transmission écrite du Coran dans les Débuts de l'islam: Le codex Parisino petropolitanus (Leiden: Brill, 2009)

Bu eser, ilk nüshalarına 18. yüzyılda Mısır/Fustat'taki Amr b. el-'As Camii'nde rastlanan ve şu anda dünyanın farklı yerlerinde varakları tespit edilmiş; Déroche'un değerlendirmesine göre beş hattatın istinsah ettiği *Parisino Petropolitanus* ismiyle anılan mushaf yazmasını tüm unsurlarıyla ele alan bir eserdir.¹⁰

Les Manuscrits du Coran: Du Maghreb à l'Insulinde (BNF: 1985)

Mushaf yazmaları: Mağrib'ten İnsulinde'ye. Bu eser dünyanın farklı yerlerindeki mushaf yazmaları hakkında bilgi veren bir katalogtur. Ülke başlığı altında orada bulunan mushaf yazmaları hakkında bilgiler verilmiştir. Türkiye'de bulunan yetmiş adet mushaf yazması/varağı incelenmiştir.

Les Emplois du Coran, Le Livre Manuscrit, Revue de l'histoire des religions, tome 218, N. 1 (Les usages du livre saint dans l'Islam et le Christianisme), 2001, p. 43-63

Bu makale Said el-Buskilavî tarafından "*İsti'mâlâtü'l-Kur'an bivasfihi kitaben mahtutan*" ismiyle Arapça'ya çevrilmiştir.¹¹ Buskilavî'ye göre bu çalışma

⁹ Kitabın tanıtım yazısı için bkz. <https://www.jstor.org/stable/pdf/40662688.pdf>

¹⁰ <http://www.kuramer.org/tr/faaliyetler/faaliyetler-detay/parisino-petropolitanus-kodeksi-ve-hicazi-yazilar>

¹¹ el-Bâb Dergisi (Dönemlik), 6.Sayı, Rabat: Fas, 2015 Yaz Dönemi, s. 14-34.

Batı'daki üniversitelerde hâlihazırda devam eden Kur'an-ı Kerim'e özellikle de mushaf tarihine dair yapılan çalışmaların güzel bir örneğini temsil etmektedir. Déroche makale'de vahyin yazılı hale gelme sürecine dair rivayetlerle kadim mushaf yazmaları arasında yapılacak mukayesenin bu süreçteki şartların daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını ifade etmektedir. Mütercim, Déroche'un tenkit edilecek görüşleri de olduğunu ancak bununla beraber kendisinin İslamî kaynaklardaki rivayetleri toptan reddeden ve Kur'an-ı Kerim'in çok geç dönemde yazıya geçirildiğini iddia eden müsteşrikler gibi olmadığını ifade etmektedir. Onun meselelere karşı olabildiğince orta yollu tavırlar sergilediğini belirtmektedir.

Contrôles l'Écriture. Sur Quelques Caractéristiques de Corans de la Période Omeyyade (CNRS: 2013 - "Le Coran: Nouvelles Approches" adlı eser içerisinde) (p. 39 - 55)

Bu makale Mustafa A'su tarafından "Dabtu'l-Kitabe havle ba'zı hasaisi mesa-hifi'l-fetre'l-Umeviyye" ismiyle Arapça'ya tercüme edilmiştir. Déroche'un bu sahadaki pek çok görüşünü özetleyen bu makale aynı zamanda mushaf yazmaları konusunda yersiz şüpheler uyandıran, Kur'an-ı Kerim'in tedvininin geç dönemlerde gerçekleştiğini iddia eden bazı müsteşriklere Déroche tarafından dolaylı olarak verilmiş cevapları da içermektedir.

Les manuscrits du Coran: Aux origines de la calligraphie coranique (BNF: 1983)

Mushaf yazmaları: Kur'an yazısının kökenlerine dair bilgileri içeren bir eser olarak araştırmacılara hitap etmektedir.

Kaynakça

<https://www.college-de-france.fr/site/francois-deroche/index.htm> Erişim 20.03.2020

https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL2741563175156934721_Bibliographie_De_roche_2017.pdf Erişim 03.04.2020

http://vb.tafsir.net/tafsir39923/#.W_ess-gzbiW (Abdurrezzak b. İsmail Hermas) Erişim 08.03.2019

<http://www.aibl.fr/membres/academiciens-depuis-1663/article/deroche-francois-louis-claude-55?lang=fr#carriere> Erişim 08.03.2019

<https://www.iicss.iq/?id=14&sid=2011> Erişim 23.04.2020

<https://www.yenisafak.com/dunya/pariste-Kur'an-iklimi-2113233> Erişim 05.06.2020

<https://arabicpost.net/politics/2018/04/26/%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A9%D9%85%D9%82%D8%AF%D8%B3%D8%A9%D9%86%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D8%A9%D9%83%D9%8F%D8%AA%D8%A8%D8%AA%D8%A8%D9%85%D8%B5%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%B9%D8%AA-%D8%A2%D9%8A/> Erişim 05.06.2020

<https://www.youm7.com/story/2016/11/10/%D8%B5%D8%AF%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9%D9%84%D9%80%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%89%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D9%85%D9%82%D8%AF%D9%85%D8%A7%D8%AA%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%8A%D8%A9/2960478> Erişim 05.06.2020

<https://anr.fr/Project-ANR-14-FRAL-0015> (Paleocoran projesi) Erişim 12.06.2020

<https://anr.fr/en/latest-news/read/news/decouverte-dun-extrait-biblique-derriere-un-manuscrit-du-coran-du-viiiie-siecle/> (Paleocoran projesi) Erişim 12.06.2020

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 273-280

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Kelâm-ı Pîr (Kitâb-ı Heft Bâb). Çev. Tahereh Mirzayi. Ed. Yalçın Çakmak. Tunceli: Kalan Yayınları, 2020.

Mustafa AYKAÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology,
Department of Kalâm and Islamic Sects.
Kastamonu / Turkey
maykac@kastamonu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3126-1070

DOI: [10.5281/zenodo.4026114](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026114)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Temmuz / July 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: AYKAÇ, M. (2020). Kelâm-ı Pîr (Kitâb-ı Heft Bâb). Çev. Tahereh Mirzayi. Ed. Yalçın Çakmak. Tunceli: Kalan Yayınları, 2020. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 273-280

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Hız. Muhammed'in vefatından sonra devleti yönetme görevinin Hız. Ali'ye ait olduğu, ondan sonra da yine onun soyundan gelen çocuklarına ait olduğu, b düşüncesine sahip olanların ortak adı Şia'dır. Şia'nın önde gelen fırkalarından birisi İsmâiliyye'dir. İsmâiliyye Hız. Ali'den sonra insanları yönetecek yedinci imamın Ca'fer-i Sâdık'ın (ö. 148/765) en büyük oğlu İsmail olduğunu bir ilke olarak benimsemektedir. Zâhir-bâtın ayrımı, yedili hiyerarşik devir anlayışı, gerçek bilginin mâsum imam tarafından bilinebileceği ve ancak ondan ta'lim yoluyla öğrenilebileceği fikri İsmâiliyye'nin mümeyyiz vasıflarıdır.

İsmâilîliği benimseyen Fâtımîlerin sekizinci halifesi Müstansır-Billâh'ın (ö. 487/1094) vefatından sonra İsmâiliyye Müstansır-Billâh'ın oğullarından Nizâr'ın mı, yoksa Müsta'li-Billâh'ın mı imam olacağı konusunda Doğu (Nizâriyye) ve Batı (Müsta'liyye) İsmâilîliği şeklinde ikiye ayrılmıştır. Doğu İsmâilîliğini temsil eden Nizâriyye mensupları bugünkü İran, Azerbaycan ve Afganistan'ın bazı bölgelerinde yaşamışlardır. Özellikle Hindikuş Dağlarının kuzeyinde, Amuderya'nın güneyi ve Kunduz Irmağı'nın doğusunda yer alan ve Bedahşan diye isimlendirilen bölge Nizârî İsmâilîlerinin günümüze kadar yaşadığı bir bölgedir. İşte tanıtımını yapacağımız *Kelâm-ı Pîr* veya *Kitâb-ı Heft Bâb* isimli kitap Bedahşan'da yaşayan Nizârî İsmâilîlerinin inançlarını anlatan önemli kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Bu eser Yalçın Çakmak editörlüğünde Tahereh Mirzayi tarafından dilimize tercüme edilerek, ilmî çalışmalar için temel bir kaynak olarak ortaya konulmuştur. Eser Afganistan İsmâilîliğinin yapısının öğrenilmesi kadar İsmâilîlik-Alevilik/Bektaşîlik ilişkisi bakımından da önem arz etmektedir.

Kelâm-ı Pîr Farsça bir eser olup, orijinal metnin kaynağı olarak Bombay'da yaşayan birkaç kişi gösterilmektedir. İsmâiliyye'de gizliliğe verilen önem sebebiyle bu kişiler bu eseri saklamak ve vermemek istemiş, daha sonra bu kişilerden Mekhi Muhammed Mirza Bey'in fikrini değiştirmesi kitabın ilim dünyasına girmesine vesile olmuştur. Kitabın başında editörün notu ve kısa bir sunuş yazısı bulunmaktadır (s. 9-19). Kitabın sonunda ise "Muzafferî Matbaası numara 14 Mirza Ali Caddesi, Ömer Kahârî Mumbaî Posta numara 9'da ve Ağa Mirza Kerim Şirâzî'nin çabası ile basılmıştır. Bunu Muhammed

Habîbullah Zekî ‘Mahbûb-u Rakam’ 1352 senesinde yazdı” denilerek eserin basımına dair bilgi verilmektedir (s. 157).

Kitabın yedi bâbdan müteşekkil kılınmasına sebep olarak İsmâililiğin yedili sistemi öne çıkmaktadır. Ayrıca buna sebep olarak yedi kat gök, yedi gezegen, yedi yeryüzü, yedi deniz, yedi iklim, yedi rüzgâr, yedi gün (-ün bir hafta oluşu), insanın yedi uzvu, yedi hüküm sahibi (altısı ulu’l-azm peygamber, yedincisi medhi), yedi tat, yedi renkten de söz edilmektedir. (s. 139-141).

Kitabın dibâcesinde İsmâiliyye fırka-i nâciye olarak nitelenerek, Nizârî İsmâiliyye mensuplarının *Kelâm-ı Pîr*’i kadîm felsefecilerin hikmetlerini barındıran, itibarlı bir eser olarak kabul ettikleri belirtilmektedir. Dibâcede kitabın başında Bedehşan ve Horasan Hüceti olarak nitelenen Ebû Mu’in Nâsır-ı Hüsrev-i Belhî’ye (ö. 480/1087) nispet edilse de ona ait olamayacağına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mütercim tarafından Ağa Mirza Kerim Şirâzî’ye veya Muhammed Habîbullah Zekî’ye ait olabileceği zikredilen eserin dibâcesinde kitabın Nâsır-ı Hüsrev’e ait olamayacağına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. İlk olarak *Kelâm-ı Pîr*’in metni ile Nâsır-ı Hüsrev’in *Vech-i Din*, *Zâd-u’l-Müsâfiri*, *Sefernâme ve Ruşenâyinâme* gibi eserlerinin metni karşılaştırılarak eserlerin birbirlerine benzemediği söylenmektedir. Daha sonra *Kelâm-ı Pîr*’de Nâsır-ı Hüsrev’den sonra yaşamış kişilerin ve isimlerin geçtiği belirtilmektedir. Buna örnek olarak Nâsiruddîn et-Tûsî’ye ait olan *Ravza-yı Teslim* veya *Tasavvurât* isimli eserin, hicrî sekizinci yüzyıla ait olan ‘*Umdetü’t-Tâlib fi Ensâb-ı Ali’nin, hicrî onuncu yüzyılda* (933/1526’da) yazıldığı bilinen *Letâyifü’t-Tavâif* isimli eserlerin zikredilmesi bu hususta delil olarak öne sürülmektedir. Diğer taraftan Nâsır-ı Hüsrev’in diğer eserlerinde kendisinin Horasan’ın Kudâbiyan şehrinden olduğu ve seyyid olmadığı belirtilirken, *Kelâm-ı Pîr*’in müellifi kendisini Hayderabadlı ve Câfer-i Sâdık’ın torunu ve seyyid olarak takdim etmektedir. Yine *Kelâm-ı Pîr*’in müellifi kendisinin Hasan Sabbah’ın torunu olduğunu da söylemektedir. Hâlbuki Nâsır-ı Hüsrev Hasan Sabbah’tan elli altı yaş daha büyüktür. Daha sonra *Kelâm-ı Pîr*’in Nâsır-ı Hüsrev tarafından yazıldığı ama daha sonra onun müridleri tarafından bazı eklemelerin yapıldığı iddiaları da değerlendirilerek bu fikir de geçersiz kabul edilmektedir (s. 23-27). Eserin dibâcesindeki bu kıymetli değerlendirmeleri ışığında *Kelâm-ı Pîr*’in farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda yapılan eklemeler sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır.

Eserin birinci bâbında müellif kendisini “hakir kul” diye tavsif ederek gezdiği ülkelerden ve edindiği tecrübelerden bahsetmekte ve İsmâliyye’nin davetine nasıl tabi olduğunu anlatmaktadır (s. 33-40). Müellif yetmiş iki yıl tefsir, hadis, felsefe gibi zahir ilimlerle uğraştığını sürekli ibadet ettiğini, çok düşündüğünü ama bunların kendisine bir katkısının olmadığını, sonunda Baba Seyyidenâ isimli bir davetçiden etkilenerak ona tabi olduğunu, onun kendisini dinî konularda tatmin ettiğini, daha sonra da Bedeşan’a hüccet ve davetçi olarak tayin edildiğini söylemektedir. (Baba Seyyidenâ Hasan Sabbah’a taraftarları tarafından verilen bir isimdir.) Bu bölümde Mustansır-Billah’a salâtü selâm okunması ve onun “Bed’u’l-hak ve dünya ve’-d-dîn” olarak anılması dikkat çekicidir.

İkinci bâbda diğer itikâdî mezhepler tarafından da kendi mezheplerinin üstünlüğünü beyan konusunda kullanılan fırka-i nâciye hadisi kullanılarak, İsmailiyye kurtuluşa eren fırka olarak takdim edilmektedir. Bu yapılırken de aynı Ehl-i sünnet âlimlerinin eserlerinde takip ettikleri metot izlenerek, insanlar din mensupları ve bir dine inanmayanlar olarak ikiye ayrılmakta, bir dine inanmanın gerekliliği anlatılarak, dinsizlerin yanlış yolda oldukları söylenmektedir. Din mensupları da değerlendirilerek, yaklaşık her bin yılda bir gelen davetçilere uyulması gerektiğinden bahsedilmiş ve İsmâliyye’nin yedili hiyerarşik devir anlayışı anlatılmıştır. Bu bölümde zâhir bâtın ayırımı konusuna da değinilerek halk ile bâtın bilgi sahiplerinin durumundan da bahsedilmektedir. Tüm Şia fırkaları tarafından Hz. Ali’nin imametine delâlet eden deliller sıralanarak, Şia fırkaları arasındaki görüş ayrılıklarından da bahsedilmektedir. Sonuç olarak da İsmâilîlerin gerçek anlamda doğru yolda olan ve kurtuluşa eren fırka olduğu vurgulanmakta, diğer toplam yetmiş iki fırkanın dalâlette olduğu söylenmektedir (s. 41-46).

Üçüncü bâbda da İsmâliyye’nin hususiyetlerinden bahsedilerek, gerçek anlamda kurtuluşa eren ve kurtarıcı olan fırka olduğuna dair açıklamalara devam edilmektedir. Bu bölümde Ehl-i sünnet kelâm kitaplarında kullanılan fırka-i nâciye hadisinin sülale/soy bazındaki versiyonu kullanılmaktadır (s. 49). Hz. Ali ve soyunun üstünlüğü çok sayıda hadislerle desteklenerek dile getirilmekte, Hz. Ali ve Hz. Muhammed ezelde mevcut olan ve birbiriyle sohbet eden kişiler olarak anlatılmaktadır. İsmailiyye’deki velâyetin nübüvvetten

üstün olduğu şeklindeki inanç kitapta Hz. Ali “peygamberin yaptığı işi Ceb-rail’siz yapan kişi” olarak dillendirilmektedir (s. 53).

Dördüncü bâb nübüvvet, tenzil ve te’vil, kulun sorumluluğu ve Allah’ın kula yardımını konularını ele almaktadır. Nübüvvet konusuna diğer kelâm kitaplarında olduğu gibi nebi ve resul (mürsel) farklılığı beyan edilerek başlanmaktadır (s. 81). *Kelâm-ı Pîr’e* göre insanda iyi kötü her eğilim mevcuttur. Melek gibi bir varlık olması da, yırtıcı bir hayvan gibi etrafındakilere zarar vermesi de mümkündür. Bu insanın eğitilerek yönlendirilmesi ile ilgili bir durumdur. İnsanlar içinden hakikati yani batın ilmini bilen bir kişinin çıkararak halkı zahirin ardındaki hakka çağırması, örneklerle onları kötü alışkanlıklardan uzaklaştırması gerekir (s. 82-83).

Şeriatın zâhiri mahlûkâtın zahirine yönelik olduğu için değişkendir. Ama bâtın hakikat âlemine dâhil olup değişmez. Batın asıl zahir feridir. Şeriatın zâhirini getirerek dinin dünyaya ait hükümlerini kurmak nebinin görevidir. Namaz, oruç, zekât, hac, Kur’an şeriatın zahiri ile ilgili şeyler olup, bunlar zahir ehli olan halk içindir. Bir de bu şeriatın batını vardır ki, bir kişinin de bu batını bilmesi ve hak edenlere bunu öğretmesi gerekmektedir. İşte bu iş vasi-likle ilgilidir (s. 84-85).

Kitapta tenzil ve te’vil ayırımı yapılması da dikkat çekmektedir. Kitaba göre tenzil kutsal kitabın zâhiri ile, te’vil de batını ile ilgilidir. Tenzil nebinin işidir. Te’vil de vasînin işidir. Her dinin zahiri ve batını olması sebebiyle her nebinin batını anlatacak bir vasîsi olması zorunludur. Hz. Âdem’in vasîsi Mevlânâ Şeyys, Hz. Nuh’un vasîsi Mevlânâ Sam, Hz. İbrahim’in vasîsi Mevlânâ İsmâil, Hz. Mûsa’nın vasîsi Mevlânâ Hârun, Hz. İsa’nın vasîsi Mevlânâ Şemun, Hz. Muhammed’in vasîsi Hz. Ali’dir (s. 86). Her nebi nâttır. Nâttıklar hatadan ve rezil olmaktan uzak değildir. Ama mevlânâ yani vasî hatadan münezze ve masumdur. (s. 87). *Kelâm-ı Pîr’de*ki bu anlayış, İsmâililikteki velâyetin nübüvvetten üstün olduğuna dair kabulünün bir izharı olarak kabul edilebilir.

Beşinci bâb insanların Allah hakkındaki tasavvurları ile başlamaktadır. Allah ve sıfatları hakkında insanlar Mü’ettele (doğrusu Mu’attıla) ve Müşebbihe şeklinde ikiye ayrılarak bu görüşler açıklanarak eleştirilmektedir. Allah’ı tanımanın bazı seçkin kimseleri/imamları tanımaktan geçtiği vurgulanmakta

ve bu hususta Hz. Ali ve onun soyundan gelen zamanın imamı ön plana çıkarılmaktadır. Kitaba göre İsmâil, imametini kendi soyundan devam edeceğini bilmediği için Musa Kazım'ın imametine ses çıkarmamıştır. Musa Kazım da İsmail ile kendisinin arasını bozmak için laf getirenlere yalan söylediklerini söyleyerek, İsmâil'i hakkında Allah ve rasulünün nasları bulunan bir kişi olarak nitelmiştir (s. 107). İmamlar açık veya gizli naslarla ilan edilir. Her imam kendisinden sonraki imamı açıkça söylemelidir. Bunun yanı sıra imam kendinden sonra imam olacak evladına işaret eden bilgileri hüccet ve dâi adı verilen güvenilir kimselere söylerler. Bu hüccet ve dâiler, verilen bu bilginin gereğini yapmakta zorunludur (s. 108-109).

Önceki bâblarda bahsedilen Hz. Ali'nin üstünlüklerinin bu bâbda da anlatılmaya devam edildiği görülmektedir. Bu bâbda Hz. Ali Allah'ın sırrı, kelâm-ı nâtık, kıyamet bayrağının kaldıracısı olarak nitelenmekte, Nizârî İsmâililiğinin önemli isimlerinden Hasan Sabbah da unutulmamaktadır.

Altıncı bâbda cismanî ve ruhanî âlemin, ahiretin yani meâdın hallerinden bahsedilmektedir. Cismanî âlem tenler âlemi, ruhanî âlem de hakiki âlem olarak tasvir edilmektedir. Cehennem ebediliğinin vurgulandığı satırlarda insanların ahirette çabalarına göre melek, peri ve yırtıcı hayvanlara dönüşebileceğinden bahsedilmektedir. (s. 126). Akabinde Nizârî İsmâililiğin kavramlarından dâi, sadık muallim, muallim-i Hak, müstecip, hüccet-i a'zam mekanları ve bu makamların özelliklerinden bahsedilmektedir.(128-129).

Yedinci bâbda İslâmî kavramlar hakkında farklı te'villerde bulunmaktadır. Taharet (temizlik) zâhir ehlinin davranışlarından arınmak, abdest ise imamın ilmüne dönmek olarak te'vil edilmektedir. El, baş, burun ve ağız yıkamak dâinin veya muallimin bilinmesi; ayak ve başı mesh etmek de muhaliflerden uzaklaşarak edinilen bilgilerin zâhir ehlinden gizlenmesi demektir. Teyemmüm hüccetin olmadığı yerde dâi veya muallimle arınmak demektir. Cima ve uyku cünüplüğün iki çeşitidir. Ayrıca namaz süreklilik, salâ ehl-i hakka davet, mezar insan teni, münker ve nekir melekleri zalim insanlar, zekât dine dair bilgilerin öğrenilmesi, hac önceki itikadından çıkıp yeni davetçinin davetine uymak, hayız şüpheye düşmek, uyku gafillik, giysi ve kapalılık sırrın başkalarına söylenmemesi olarak te'vil edilmektedir (s. 131-134.)

Devamında kitabın yedi bâbdan oluşmasının sebepleri üzerinde durulmaktadır. Buna sebep olarak hak yol İsmâîliliğin yedi mertebesi öne çıkarılmaktadır. Bunun yanında yedi kat gök, yedi gezegen, yedi yeryüzü, yedi deniz, yedi iklim, yedi rüzgâr, yedi gün (-ün bir hafta oluşu), insanın yedi uzvu, yedi hüküm sahibi (altısı ulu'l-azm peygamber, yedincisi medhi), yedi tat, yedi renkten de bahsedilerek yedi rakamı üzerinde birtakım yorumlarda bulunulmaktadır (s. 139-141).

Daha sonra ahiret ile ilgili olarak Tûbâ ağacı, huriler, cennet ve kapıları, cennetteki süt ve şarap ırmakları ve cennettekilerin diğer halleri; cehennem ve halleri hakkında bazı bilgiler verilmektedir (s. 145-151).

Kitabın sonunda Nasır-ı Hüsrev yine müellif olarak takdim edilerek, telifin 1207 yılın Şevval ayının on dördü olan cumartesi (milâdî 25 Mayıs 1793) günü bittiği belirtilmektedir. Diğer taraftan kitapta yanlış ve eksik bir bilgi olması durumunda metnin tashih edilmesi de istenmektedir. Bu istek metne farklı dönemlerde müdahale edilebildiğini ortaya çıkarmaktadır.

Kitabın orijinal metni ele alındığında konuların bâblara göre ayrıldığı görülsede, bir konuya ait değerlendirmelerin farklı bâblarda da sürdürüldüğü görülmektedir. Eserde ayet olarak takdim edilen bazı ibarelerin ayet olmadığı görülmektedir. Mesela, Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı" hadis/rivayeti âyet olarak nitelenmekte olup, bu yanlışlık editörün dikkatinden kaçmamıştır (s. 91). Kitapta ayet diye takdim edilen ifadelerin birer rivayet oluşu orijinal metnin müellifinin/müelliflerinin Kur'ânî bilgisinin zayıf olduğunu göstermektedir.

Son dönemde Anadolu'ya Aleviliğin hangi etkiyle ne zaman geldiği ve ilk temsilcilerinin kim olduğu konusunda bir takım tartışmalar yapılmaktadır. Anadolu Alevî-Bektâşîliğini on birinci yüzyıldan başlatarak İsmâîlilik üzerinden okuyan Zahide Ay ve Ali Avcu'nun onun kitabına yaptığı eleştirileri bu tartışmalara örnek olarak verilebilir. *Kelâm-ı Pîr*'in editörü de konu ile ilgili bazı çalışmaları anarak görüş bildirirken, kendisi gibi düşünmeyen ilahiyatçıları "ideolojik bagajlarından" kurtulamamakla itham etmektedir. Bununla beraber kanaatini temellendirirken dipnotta referans verdiği kişinin de bir ilahiyatçı olduğunu göz ardı ettiği görülmektedir (s. 12).

Kelâm-ı Pîr'in Farsça orijinali kitabın sonunda her sayfaya iki sayfa sığdırılarak, kolayca okumaya imkân vermeyecek şekilde eklenmiştir. Orijinal metnin her sayfaya bir sayfa olacak şekilde basılması yapılan tercümenin kontrolü veya farklı tercümelere imkân vermesi bakımından faydalı olabilirdi.

Bunun yanı sıra tercüme eserde bazı olumsuzluklar da tespit edilmiştir. Meselâ, ayet ve hadislerin parantez içinde verilen Arapça ibarelerinin yanlış okunması dikkat çekicidir. Yine en temel kelâm kavramlarından olan ve Mu'tezile için kullanılan "mu'attıla" kavramı "mü'ettele" şeklinde okunmuştur (s. 89). Hz. Peygamber'e nispet edilen hadis/rivayetlerin tahriç edilmeden sunulması (s. 48, 49) da çalışma açısından bir eleştiri unsurudur. Bu olumsuzluklar eserin hazırlanması aşamasında -ideolojik bagajı olduğu düşünülse de (?)- bir ilahiyatçıya duyulan ihtiyacı göstermesi bakımından önemlidir.

Çalışmada bazı eksiklikler olsa da, gizliliğe büyük önem veren bir mezhep olan İsmâîlîliğe dair yine İsmâîlîliler tarafından yazıldığı bilinen bu eserin dilimize ve ilim dünyamıza kazandırılması çok önemlidir. Bu sebeple başta editör, mütercim ve yayınevi olmak üzere bu çabayı ortaya koyanlara teşekkür etmek ilmi bir sorumluluktur.

Bu tanıtım vesilesi ile bazı bölümlerinde *Kelâm-ı Pîr*'le mukayeselerin yapıldığı, Âşık Paşa ve *Garibnâme* merkezli editöryal bir kitabın yakında çıkacağı haberini vermek isterim.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 281-284

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Türk Mektupları Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560). Busbecq, Ogier Ghiselin de. çeviren: Derin Türkömer, Türkiye İş Bankası Yayınları 5. Basım, Eylül 2017, 260s.

Cemal KALKAN

Dr. Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Research Assistant, Selçuk University, Faculty of Islamic Studies
Konya/Turkey
kalkancemal@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0616-5303

DOI: [10.5281/zenodo.4026123](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026123)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: KALKAN, C. (2020). Türk Mektupları Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560), Busbecq, Ogier Ghiselin de, çeviren: Derin Türkömer, Türkiye İş Bankası Yayınları 5. Basım, Eylül 2017, 260s. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 281-284

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Osmanlı sosyo-kültürel tarihi yazımında Avrupalı seyyahların izlenimleri önemli bir yere sahiptir. Bu seyyahlar içerisinde, her ne kadar Türkler hakkında genel olarak önyargılı ifadelerde bulunanlar olsa da tarafsız değerlendirme yapanlar da vardır. Seyyahların eserlerindeki bazı ifadeler bu durumu doğrulamaktadır. Şüphesiz seyyahların değerlendirmeleri, bu mevzu ile ilgili tek hakikat olmamakla birlikte insanlık tecrübelerine dair sağlıklı tahliller yapabilmek adına son derece önemlidir.

İlk kez 1595 yılında Paris'te Latince olarak basılan *Türk Mektupları*, tarihçi olmayan okurlar dikkate alınarak özet halindeki İngilizce tercümesinden Türkçe'ye çevrilmiştir. Kitap, yazarın dostu ve meslektaşı Macar asıllı diplomat Nicholas Michault'a yazdığı mektupların derlemesidir. Fransa'nın Hollanda sınırında yer alan Lille şehrinde doğan (1522) Busbecq, Devlet-i âliyye ile Avusturya arasında devam eden sınır anlaşmazlığını çözmek üzere görevlendirilen bir elçidir. Görevini tamamladıktan sonra Avrupa'da Katoliklerin saldırısına uğrayarak hayatını kaybetmiştir (1592).

Dört mektuptan müteşekkil bu eser, Osmanlı sosyo-kültürel hayatının her alanı ile ilgili çok değerli bilgi ve değerlendirmeler içermektedir. Busbecq, Osmanlı süvarilerini görünce gözlerinin hiç alışık olmadığı bir manzara karşısında kaldığından bahseder (s.8) ve Buda'da karşılaştığı yeniçerilerin (12.000) görevlerini ve din ayrımı gözetmeksizin bütün reâyayı korumakla vazifeli olduklarını detaylı bir şekilde anlatır. Türklerle geçirdiği zaman boyunca onların fevkalade cesur olduklarını gözlemleyen Busbecq, Belgrad'ın düşmesini bir selin önündeki bendin yıkılmasına benzetir: "Bu olaylar Hıristiyan hükümdarlara ders olmalı ve tehlikeden korunmak istiyorlarsa müstahkem mevkiilerini ve kalelerini düşmana karşı güçlendirmelilerdir. **Türk orduları yağmur sularının kabarttığı azametli nehirler gibidir.** Aktığı yatağın herhangi bir yerinde onları durduran engelden sızıp geçebilirlerse, bu gedikten boşalarak sonsuz tahribat yaparlar." (s.17)

Türkler kendi aralarında kişisel faziletten başka hiçbir şeye değer vermiyip liyâkatı esas alırlar: "Türkler arasında itibar, hizmet ve idari mevki, kabiliyet ve faziletin mükâfatı oluyor. Kişi tembel ve sahtekâr ise hiçbir zaman yükselmiyor, küçümsenip hakir görülüyor. İşte Türkler bu nedenle neye teşebbüs etseler başarılı oluyorlar ve hükmeden bir ırk olarak hâkimiyetlerini

her gün genişletiyorlar. Bizim usullerimiz ise çok farklı. Bizde meziyete yer yoktur. Her şey doğuma dayanır ve yüksek mevkilerin yolunu açan sadece soylu olmaktır.” (s.66) Bunların yanı sıra seyyah Türklerin günlük işlerinde dahi intizama dikkat ettiklerini gözlemlemiştir. At eğitiminde Türklerin mahir ve merhametli olduklarını anlatırken şöyle söyler: “Atların sahibi binsin! diye bir komutla diz çökecek ve yerdeki bastonu, sopayı veya kılıcı dişleriyle alıp sırtındaki biniciye verecek şekilde terbiye etmekten hoşlanırlar.” (s.118) Yazar Türklerin atı çokça kullanmalarının yanı sıra at etini de yediklerini söylemektedir. Busbecq kitabında askerlere kumaş dağıtımını yapılırken iltimas kuşkusunu ortadan kaldırmak için askerlerin karanlıkta bölük bölük çağrıldığından ve maaş dağıtımında ise akçelerin sayıyla değil, tartıyla verildiğinden bahseder.

Osmanlı hanlarında din farkı gözetilmeksizin hiç kimsenin kapıdan geri çevrilmediğini, misafirperverlikle karşılandığını anlatır. Osmanlıların sade bir hayat yaşadığını şu cümlelerle özetler: “Türklerin bir özelliği de binalarında ihtişamdandan kaçınmalarıdır. Bu gibi şeylere önem vermeyi, kendilerini beğenmişlik, gurur ve gösteriş olarak addediyorlar; bunlar adeta insanın bu dünyada ebediyen var olmayı beklediğine işaret edermiş gibi. **Evlerine bir yolcunun hana baktığı gözle bakıyorlar.**” (s.13) Seyyah ayrıca Müslüman Türklerin çiçeğe düşkün olduklarını ve gül yaprağının yere düşmesini hiçbir zaman hoş karşılamadıklarından ve ona büyük saygı gösterdiklerinden bahseder.

Yazar, dönemin padişahıyla olan görüşmesini bir ressam gibi tasvir eder. Kanuni Sultan Süleyman'ın kendinde bıraktığı intibai ustalıkla anlatırken; en acımasız muhaliflerinin bile padişahın aleyhine ileri sürebilecek bir şeyleri olmadığını vurgular. Meşru evlilik yaptıktan sonra kanunen hiçbir mani bulunmamasına rağmen cariyelerinin olmadığını söyler. “Hintliler kumaşıyla, Frenkler aklıyla ve Osmanlılar da ihtişamıyla meşhurdur.” sözünün hakikati, karşılaştığı olaylar karşısında hayranlığını gizleyemeyen Busbecq'te bariz bir şekilde görünür.

Kitap, Türklerin aile yapıları hakkında günümüze ışık tutacak bilgiler de sunmaktadır. Kitaba göre Türkler, kadınlarının iffetine diğer milletlerden çok daha fazla önem verirler. Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip etmiş ve derhal sahiplenmişlerdir. Türklerin kitap basmaya ve meydan saatleri dikme-

ye hiçbir zaman istekli olmadıklarını vurgular. Dönemin demografik yapısı ve sanat erbabı kişilerin etnik kimlikleri (balıkçıların Rumlardan olması gibi) hakkında detaylı malumatlar sunar ve çavuşluğun halk arasında saygın bir meslek olduğunu belirtir. İstanbul'a olan hayranlığını izhar ederken onu dünyanın tabii başkenti olarak betimler. Dilencilerin İstanbul ve Anadolu'da Batı'da olduğundan çok daha az olduğunu söyler. Yazarın Osmanlı şehirlerinde bulunan dilenciler hakkında verdiği bu bilgiler, dönemin iktisadi hayatını anlamak için şüphesiz kayda değerdir.

Busbecq, gördüklerini kendi gelenekleriyle mukayese ederken soğukkanlı davranmaktadır. Bu durum eseri daha kıymetli hale getirmektedir. Örneğin Batı'nın sömürgecilik genlerini şöyle tasvir eder: "Bizler uçsuz bucaksız okyanuslarda Hindistan'ı ve Antipodları [Avustralya ve Yeni Zelanda] arıyoruz, çünkü oralardaki ganimetler ve yağma çok daha değerli. Bunlar tek damla kan dökülmeden cahil ve saf yerlilerden, onların zararına ele geçirilebiliyor. Din bahanedir, gerçek gaye altındır." (s. 43) Busbecq'in bu eserini değerli kılan bir başka husus da 1660'lı yıllarda vuku bulan veba salgını hakkında önemli bilgiler vermesidir. Yazar, elçilik bünyesinde çalışan doktorunun vebalı bir hastayı tedavi ederken hastalanıp hayatını kaybettiğini ifade etmektedir.

Türk Mektupları, Osmanlıları tanımak isteyen Avrupalıların yüzyıllar boyunca başvurduğu kaynak bir eserdir. Bu bağlamda Osmanlıların sosyokültürel ve iktisadi hayatını inceleyen Türk araştırmacılar için bu eser vazgeçilmez bir çalışmadır.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 285-291

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Fethu'z-zerâi' ve tatbikâtühu fi mecâli'l-i'tidâi'l-elektruni.
Muâz b. Abdullatîf en-Nâyif. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/ 2018.

Talha Yiğit

İmam-Hatip, Diyanet İşleri Başkanlığı
Instructor, Ministry of National Education
İstanbul/Turkey
etalhayigit@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7586-6800

DOI: [10.5281/zenodo.4026131](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026131)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atf / Citation: YİĞİT, T. (2020). "Fethu'z-zerâi' ve Tatbikâtühu fi Mecâli'l-i'tidâi'l-elektrûni" Kitabının Değerlendirilmesi, Lübnan: Dâru İbn-i Hazm 2018. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 285-291.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



İslam, insanı beş temel prensiple koruma altına alarak onun huzurunun temellerini atmıştır. Usulü fıkıhta, mekâsıd-ı hamse olarak nitelenen bu prensipler bazen doğrudan, bazen de dolaylı emir ve yasaklarla koruma altına alınmıştır. Bu dolaylı koruma zerâa (vesile) başlığında ya ileride kuvvetle muhtemel doğabilecek bir tehlikeyi önleme (sedd-i zerâi'), ya da maslahatın mefsedetinden çok daha fazla olduğu durumların önünü açmak (fethu'-zerâa) olarak kullanılmıştır. Dolaylı koruma temelde bu iki tâlî delilden yola çıkılarak sağlanmaktadır. Fethu'z-zerâi', içtihad sahasının bir ürünüdür. Bu kaideye göre, mefsedet ve maslahat dengesi gözetildikten sonra içinde bulunulan her türlü hal gözetilerek maslahata giden yolun önünün açılmasıdır. Yalnız "fethu'-zerâi'", "sedd-i zerâi" kadar ilgi görmemiştir. Özellikle günümüzde bu isim çerçevesinde bazı çalışmalar olsa da doyurucu veriye sahip olduğu söylenemez. Bunun nedeni zorluğu, bu konudaki çalışmaların yetersizliği, sahasının darlığı ve ilgili bilginin usûl ve makâsıd kitaplarında dağınık şekilde bulunmasıdır. Bu durum, kaidenin yorucu olması nedeniyle pek yanaşılmamasına yol açmıştır. Yalnız değerlendirmesi yapılacak bu kitap, fethu'z-zerâi' prensibinden hareket ederek sanal suçlar özelinde uygulamasını yaparak özenle çalışılmış bir eserdir.

"Fethu'z-Zerâi' ve Siber Saldırı Suçlarda Uygulaması" şeklinde tercüme edilebilecek olan kitabın başlığının arapça orijinal adı, *Fethu'z-Zerâi' ve Tatbikâtühü fi Mecâli'l-İ'tidâi'l-Elektrûnî*'dir. Fıkıh usûlü alanın yazılmış olan bu eser doktora çalışmasının bir ürünüdür. Yazarı Muâz Nâyif, hakkında tek ulaşılabilen bilgi, kendisinin BAE'de Şârîka Üniversitesinde Usûlü Fıkıh alanında doktora yaptığıdır. Bu eser de çalışmasının kisve-i tab'a bürünmüş halidir.

Kitabın genel içeriği fethu'z-zerâi' kuralının sanal suçlar üzerinden uygulamalı olarak anlatılmasıdır. Kitapta yer alan siber örnekler yaygınlık ve yaşanmışlıklar üzerinden işlenilmiştir. Kitap, usulü fıkıh ekseninde, kavâid, mekâsıd, müdellel furu' fıkıh bilgileri içermektedir. Bu başlıklar ışığında siber saldırı konusu harmanlanarak verilmiştir. Başka bir ifadeyle teori ve pratiğin vücut bulmuş olduğu bir eser olarak da ifade edilebilir. Akademik bir dil kullanılan kitapta konu kendi içinde delilleriyle tartışılmış, objektifliğin

korunması adına farklı kanaatler tek tek delilleriyle sıralanmış ardından izahlarla sonunda kendi kanaati ortaya konulmuştur.

Yazar, kaynak kullanımında oldukça zengindir. Sahasındaki ilgili bölümleri mezhep farkı gözetmeden incelemiş ve sunmuştur. Genel olarak müellif, kitabında aşağıdaki sorulara cevap aradığı görülmüştür:

- Fethu'z-zerâi' nedir, kuralları ve sınırları nelerdir?
- Fethu'z-zerâi' hangi durumlarda ve nasıl işletilir?
- Fethu'z-zerâi' kaidesi maslahat kapısını sınırsız ve kuralsız mı zorluyor?
- Siber saldırılar her durum ve zamanda suç kabul edilir mi?
- Fethu'z-zerâi' ve siber suç arasındaki bağ nedir?
- Siber saldırı sahasında fethu'z-zerâi' ile ortaya ne gibi hükümler çıkmaktadır? (s.14)

Muâz Nâyif'e göre bu konunun önemi ve tercih etme sebebi, güncel problemleri çözme konusunda fethu'z-zerâi' uygulamalarını ele alan yeterli çalışmanın olmamasıdır. Bu durum onu bu çalışmaya sevk eden önemli bir etkenidir. Ayrıca kendisinden önce yapılan çalışmaları değerlendiren yazar, bunların cep telefonu, internet, internet suçları gibi spesifik bazı konularda yapıldığını ifade etmekte ve kendi çalışmasının daha önce işlenmediğini beyan etmektedir. (s. 16-18)

Aynı şekilde Muâz Nâyif'in araştırma hedefleri, Fethu'z-zerâi'nin hucciyeti konusundaki şüpheleri def etmek, Fethu'z-zerâi' ile ilgili usûl ve mekâsîd kaidelerini belirttikten sonra sonuçlarına ulaşmak, siber saldırı sahasında, Fethu'z-zerâi' uygulaması üzerinde etken kuralları oluşturmak ve bu eserle, sahada çalışan araştırmacıların usul ve fıkıh kütüphanelerini zenginleştirmek şeklinde sıralanabilir. (s.15)

Müellif, eserini giriş, üç bölüm ve sonuç olmak üzere kaleme almıştır.

Girişte, müellif kitapla ilgili sunumunu yapmaktadır. Kitabın girişi sayılan bu mukaddimede çalışmayı niçin seçtiğini, konunun önemi, amaçları

ve kitaptaki metodu ve daha önce bu sahada yazılmış eserlerden bahsetmektedir.

Birinci bölümü, altı başlıkta inceleyen yazar, fethu'z-zerâi kavramının lügat ve ıstılah manası, meşruluğu, etrafında oluşan şüpheler, çeşitleri ve kurallarını ele almaktadır.

Bu tarif bölümünde müellif, Kârâfi ve İbn-i Kayyîm'in zerâa tarifini yapıp onlardan da ilhamla sonra kendi tarifini "*Zerâa, vesile demektir. Bu doğruya/hayra giden yolun açılması veya yanlış/şerre giden yolun kapanması anlamındadır. Eğer bu zerâa (vesile), hayra götürececek bir durum söz konusuysa maslahatın önünü açmak için fethu'z-zerâi ile, şerre götürececek bir yolun önünü kapamak için sedd-i zerâa ile hüküm verilmesidir*" şeklinde yapmaktadır. (s. 31) Yazar, zerâa kelimesinin bağlantılı olduğu kelimeler (mukaddime, vesile, hîle) hakkında bilgiler vererek bu kelimelerin fıkhındaki konumundan bahsetmektedir. (s. 33-44) Muâz Nâyif, fethu'z-zerâi ile ilgili 14 farklı tarif nakletmektedir. (s. 48-52) Şahsen aralarında en dikkat çeken ise, Muhammed Süleyman el-Eşkar'ın yaptığı, "*Eğer haramı terk etmek daha büyük bir zarara götürüyorsa onu yapmanın mübah olmasıdır*" tarifidir.(s.51) Daha sonra kendi tarifini yapmış ve bu tarifi kelime kelime izah etmiştir. Kendisinin fethu'z-zerâi tarifi "*Şer'an matlûb olana götüren mübah vesileleri elde etmek*" şeklindedir. (s. 55)

Muâz Nâyif, Fethu'z-zerâiin meşruluk konusunu incelediği gibi getirilen eleştirileri şüpheler başlığında konu edinmiştir. Buna göre fethu'z-zerâiin karşılaştığı ilk şüphe Makyavelizm'dir. Bu anlayışın temelinde amaca giden her yolun mübah görülmesi yatmaktadır. Müellif, bu şüpheyi deliller sıralayarak gidermeye çalışmaktadır. (s.84)

Yazarın tespit ettiği başka bir şüphe, fethu'z-zerâi kullanılırken maslahatta aşırı davranılması iddiasıdır. Bu esasla müçtehidin fethu'z-zerâi kuralları belli ve makâsıd-ı şeriayı muhafaza çerçevesinde yapıldığından kural dışına çıkıp hevasına göre hareket edemeyeceğini ifade etmektedir. (s. 89-92) Ele aldığı başka bir de şüphe fethu'z-zerâi ile 'Def-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdir' (Kötülüğü def etmek menfaat sağlamaktan önce gelir.) kaidesiyle çeliştiği iddiasıdır. Bu iddiaların her birine tek tek detaylı cevap vermiştir. s.93-95)

Kitabın bu fethu'z-zerâi çeşitleri ve kuralları bölümünde, fethu'z-zerâi tanıma yöntemlerinden bahsedilmektedir. Bunlar şâri' tarafından açık bir nas, karineler, muteber akıl ve tecrübeler olarak sıralanmaktadır (s. 99-108). Aynı şekilde fethu'z-zerâi çeşitleri ve kuralları detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Bunları şer'an muteber olan, meşru hilelerle (çarelerle) caiz olan, ruhsat ile caiz olan fethu'z-zerâi olarak belirtilmiştir. (s. 114-138)

Müellif aynı bölümde fethu'z-zerâi ile ilgili beş kaideyi zikretmiş ve bunların her biri için özel başlık açarak açıklamıştır. Bu kaideleri açıklarken alt başlık olarak kaidenin icmâlî manası, kaidenin dayanağı, kaidenin uygulaması ve kaidenin fethu'z-zerâi ile alakasını incelemektedir. Müellifin fethu'z-zerâi ile ilgili koyduğu tespit ettiği kaideler şunlardır.¹

1) (Fethu'z-zerâi) genel kural ve kaideden istisnadır.

2) Şer'an dikkate alınan maksat, fiillerin sonuçlarıdır.

3) Vesilelerin ahkâm maksatları vardır.

4) Mekâsıdda caiz görülmeyen şey vesâilde caiz görülebilir.

5) Sedd-i Zerâi'den dolayı caiz görülmeyen şey ağır basan maslahat için mübah görülebilir. (s. 139-207)

Kitabın üçüncü bölümü "internette yapılan saldırının fethuz-zerâi uygulaması" başlığındadır. Bu kısım çalışmanın en özgün sayılabilecek bölümüdür. Bu kısım işlenirken siber suçlar sahasında fethu'z-zerâi ilkesinin uygulamasından bahsedilmektedir. Gerideki tüm bölümler kitabın teorik, bu bölüm ise pratik alanıdır. Müellif, yine bu bölümün içeriğinde siber suçların tanımını yaptıktan sonra kendince beş tane siber başlık belirlemiştir. Bunlar, siber casusluk, internette teşhir etmek, internette erkek ve kadının iletişim kurmasının cevaz boyutu, bilinen programlarla siber saldırı, programları kopyalamadır. (s. 209-217)

Yazar, yukarıda verilen tüm başlıkların günümüzde karşılaşılan senaryolarını vermekte ve fikhî yönünü tartışmaktadır. Örneğin siber casuslukla ilgili, eposta adresini ele geçirme, casusluk programını kullanma,

¹ Bu kurallar kadim âlimlerin eserlerinde yer almaktadır. Yalnız fethu'z-zerâi ile irtibatını yazar mı sağladı, yoksa önceki eserlerden nakil mi yaptı bilemiyorum.

gizli kamera, ses kayıt cihazı gibi güncel konuları fıkıh bağlamında incelemektedir. Konuyu farklı açılardan da ele alarak devlet başkanının emriyle düşmanı, karı koca arasında, ev veya iş yeri sahibinin işçilerini tecessüslerini de incelemektedir. (s. 219-258)

Muâz Nâyif, teşhirin yazıyla, sözle, fotoğrafla ve videoyla nasıl olduğundan bahsetmiştir. Fethu'z-zerâi ile teşhir arasındaki bağlantısını internet üzerinden fısk, bid'at, propaganda yayınları yapan, zulme uğrayanları ve zulüm yapanları ve bunların nasıl cezalandırılması gerektiğini fikhî olarak tartışmaktadır. Ayrıca bu internette teşhir bölümünde telefon veya internet üzerinden televizyon programlarına fetva sormak amacıyla canlı yayınlara katılan kadının kendisini, kocası veya çevresini teşhir etmesi durumunu da ele almaktadır. (s. 259-291)

Yazar, internette erkek ve kadının iletişim kurması konusunda kadının sesinin haram olup olmaması, karşı cinsle karşılıklı sohbetin hükmü, mübah görüşmenin imkânı, evlilik görüşmesi, flört görüşmesi, tedavi amaçlı görüşme gibi fikhî konuları da değerlendirmektedir. (s. 293-319) Ayrıca müellif, bilinen programlarla siber saldırı konusunda virüs gibi zararlı yazılımlar üzerinden saldırılar yapmanın meşru sınırlarının olup olmayacağını da tartışmıştır. (s. 323-339) Programları kopyalama konusunda ise yazar, korsan yazılımları kullanmanın ve ticaretinin yapmanın meşruiyyetini incelemektedir. (s. 341-349)

Müellif, "belli başlı programlarla internet saldırısı" bölümünde, asrımızda yoğun olarak kullanılan facebook, whatsapp, youtube, twitter, chat gibi iletişim araçları hakkında bilgiler vermiş, örneklerini de bunlar üzerinden anlatmıştır. Aynı şekilde siber saldırılarda kullanılan programlarla ilgili tek tek bilgi vermesi müellifin günümüz teknolojilerine hâkim olduğunu göstermektedir. (s. 323-328)

Müellif, aynı bölümde kitapta incelediği tüm bilgileri on yedi maddede özetlemektedir. Buna göre, fethu'z-zerâi'in fukaha ve usulcülere göre tarifi, hâs ve âm ıstılah tarifi, meşruiyyeti, nasıl bilinebileceği, ictihad sahasında yer aldığı, uygulamanın mümkün olduğu, devlet reisinin izniyle düşmandan gizli bilgiler elde etmenin caiz oluşu, siber saldırı konusunda meşru kurallara dikkat edilmesi gerektiğini özet olarak ifade etmektedir.

Kitabı sonlandırırken okuyucuya üç tavsiyede bulunmaktadır. Birincisi, çağın getirdiği yeni konular üzerinde fethu'z-zerâi ilkesini kullanarak bu tür çalışmaların genişletilmesidir. İkincisi, siber suçların sahası zamanın ilerlemesiyle birlikte yenilenmektedir. Müctehidlerin bu gelişmeleri takip ederek bu yeni meselelerde gerekli hükmü vermelidir. Üçüncüsü, sedd-i zerâi ve fethu'z-zerâi kaideleri iki kanat gibidir. Müctehid veya müfti maslahat sahasında uçabilmesi ve yükselebilmesi için bunlara ihtiyacı vardır. Bu nedenle bunların iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu iki kanat da sedd, diğeri fethdir. (s. 351-355)

Türkiye'de usûlü fıkıh alanında bâkir alanlardan bir tanesi de fethu'z-zerâi' ilkesidir. Arap dünyasında bu konuyla ilgili yeni yeni müstakil eserler yazılmaya başlanmışken ülkemizde bu konuyla alakalı çalışılmış özel bir başlık dahi an itibariyle bulunmamaktadır.² Bu konuyla ilgili çok çalışma olmadığından kıyas yaparak eksi ve artılarını tespit etmek güç olsa da bu eserin günümüz açısından sahasında önemli bir katkıda bulunacaktır.

Muâz Nâyif'in kitabından verdiği bilgiler ve kaynaklardan yola çıkarak klasik ve modern eserleri başarılı bir şekilde kullandığı söylenebilir. Kitabın kaynakçasına göz atıldığında fethu'z-zerâi' ile ilgili geniş çaplı bir literatür oluşturduğu görülebilir. Müellifin, fethu'z-zerâi kaidesinin etraflı inceleme sonunda siber suçlara takbikâtıyla vermek istediği mesajlara ulaşmıştır.

Müellif, konuları kendi içinde tartışırken mezhebi taassuptan uzak bir tutum izlemiştir. İlgili görüşleri ve delilleri sunup makâsîd çerçevesinde ele alıp kendi içtihadını ortaya koymuştur. Kitap okuyucu kitlesi olarak, usûlü ve furu' fıkıh, kavâid ve mekâsîd müktesebatı olan kimselere hitap etmektedir.

Son olarak, değerlendirmesi yapılmaya çalışılan bu kitabın özellikle usul ve furu' fıkıh alanında çalışan veya çalışmayı düşünen kimselerin incelemesi gereken bir eserdir. Bu kitabın özgün türkçeye kazandırılması için düzgün ve doğru tercümesi çok yararlı olacaktır.

² Bu başlıkla ilgili yaptığım araştırmada sadece TDV Ansiklopedisinin sedd-i zerâi başlığında satır arası ve Osman Şahin "Zerâyi" makalesini bulabildim. Kısa bir tanım ve örneğin dışında bu makalede de geniş bir bilgi bulamadım.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol
Yunus Emre, İstanbul: İletişim Yayınları 2013.**

Tunay ŞENDAL

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi,
Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü
pHd Student, Ankara University,
The Institute of Turkish Revolution History
Ankara/Turkey
tunaysendal@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2227-6692

DOI: [10.5281/zenodo.4026135](https://doi.org/10.5281/zenodo.4026135)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: ŞENDAL, T. (2020). CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol.Yunus Emre, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 293-296

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Türk siyasal hayatı alanında ve sosyal demokrasi üzerine birçok çalışması bulunan, Cumhuriyet Halk Partisi(CHP)'nin Gençlik Kolları eski Genel Başkanlığını yapmış ve Sosyal Demokrasi Vakfı üyesi olan, Yunus Emre'nin İletişim Yayınevi tarafından yayınlanan "*CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol*" isimli bu eseri; Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucu siyasal partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada değişen konjonktürün etkisiyle girmiş olduğu ideolojik kimlik arayışı neticesinde, "Ortanın Solu" ile gelişen ve sonrasında sosyal demokrasi ve sol ideolojiye doğru evrilen dönüşümü farklı açılardan ele almaktadır. 303 sayfadan oluşan eser, dört ana bölüm ve bir sonuç bölümünden meydana gelmekte ve bölümler kendi içerisinde alt başlıklara ayrılarak mevzu bahsi olan süreci detaylı bir portre şeklinde okuyucuya sunmaktadır. Eserin Giriş bölümü üç sayfadan oluşmakta ve çalışmanın içeriğiyle alakalı genel bir tanıtım ve kapsam kaleme alınmakla birlikte ayrıca eserin Ekler, Kaynakça ve Dizin bölümleri de mevcuttur.

Eserin "*Sosyal Demokrat Hareket ve İdeoloji*" başlıklı birinci bölümünde; sosyal demokrasinin tarihsel arka planı incelenmiştir. 19. Yüzyılın ortalarından başlayan ve 1960'lı yıllara kadar devam eden sosyal demokrat partilerin geçirdiği evrim, örneklerle birlikte aktarılırken bu dönüşüm sürecinin analitik boyutları irdelenmiş ve son kısımda Avrupa dışında vukuu bulan sosyal demokrat yaklaşım değerlendirilmiştir. Emre, çalışmanın bu bölümünde sosyal demokrasinin doğuşundan günümüze kadar gelen süreci özetlerken Przeworski ve Esping-Andersen gibi yaklaşımlara atıfta bulunarak bu süreç esnasında ön plana çıkan Almanya ve İsveç gibi devletler örneği üzerinde durmuştur. Sosyal demokrasiyi pratik ve teorik manada "*merkez ve çevre ülke sosyal demokrasileri*" olarak ayıran yazar, ekonomik olarak gelişmiş Batı Avrupa ülkelerini merkezde konumlandırmakta ve bu ülkelerde sınıfsal siyasetin daha fazla ön plana çıktığını belirtmektedir. Türkiye ve Latin Amerika ülkelerindeki gibi örneklerde ise sosyal demokrasi, sınıfsal mücadeleden daha ziyade kalkınma politikaları esaslı bir siyasete bağlıdır. Dolayısıyla sosyal demokrasi kendi coğrafyasına göre şekillenerek gelişmiştir.

İkinci Bölüm, "*CHP, 1961 Anayasası ve Yeni Rejim*" başlığıyla; 27 Mayıs 1960 askeri darbesi sonrası Türkiye'deki kurulan yeni rejim ve bu süreçte bir

dönüşüm hareketi içerisinde olan CHP'nin yaşamış olduğu siyasal metamorfozun etkilerini kapsamaktadır. Bu bölümüm alt başlıklarında özellikle dönemin şart ve koşullarına hakim olabilmek adına yeni siyasal rejimin zuhur edişi, yeni rejimin var olmasında CHP'nin oynadığı rol, ordunun Türk siyaseti üzerinde sahip olduğu baskı, dönem partileri ve yapılan seçimlere değinilmiştir. İkinci bölümde ayrıca CHP'nin içinde bulunduğu değişim sürecinin parti içi mücadelelere sahne oluşu ile birlikte CHP'nin işçi sınıfı ve grev hakkı gibi konulara olan yaklaşımı incelenmiş, Ortanın Solu doktrininin CHP'yi dönüştürdüğü kimliğe bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılmıştır.

Eserin üçüncü bölümü, *"CHP ve Sol"*, başlığı altında sol fraksiyondaki Türkiye İşçi Partisi, Yön Hareketi, Türkiye Komünist Partisi gibi unsurları ve bu unsurların CHP'ye olan etkisini CHP ve sol ilişkileriyle birlikte irdelemektedir. Bu bölümde 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi sonrasında Türkiye'de sol görüşün ortaya çıkışı, kurulan yeni siyasi rejimin, sol fraksiyon ile ilişkileri, sol cenahta ön plana çıkan etkenlerin genel özellikleri ve işçi sınıfının dönem içerisinde edindiği yer ele alınmıştır. CHP'yi komprador bir parti olarak gören sol cenah, Türkiye'de 1960 sonrasında hayat bulan sosyalizmin CHP tarafından pasifize edildiğini düşünmektedir.

Dördüncü bölüm *"CHP-Sol İlişkisini Anlamak: Dönemin Sıklıkla Tartışılan Üç Konusu"* başlığıyla devrin gündemini en fazla meşgul eden ve çeşitli tartışmalara gebe olan toprak reformu, Amerikan karşıtlığı (Anti-emperyalizm), planlı kalkınma gibi konular incelenirken bu tartışmaların CHP'deki yansımaları üzerinde durulmuştur. Toprak reformu sorununun CHP içerisindeki tartışmaları, anti-emperyalizm algısının dönem içerisinde edinmiş olduğu yer ve sol fraksiyondaki karşıtlığı, planlı kalkınma sistemi ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın kuruluşu bu bölümde alt başlıklar halinde incelenmiştir. Sosyalizmin yükseldiği konjonktürde ABD ile yaşanan diplomatik problemlerin CHP'yi ideolojik düzlemde merkezin soluna ittiğini belirten yazar, CHP'nin sol'a yaklaşma siyasetinin temelini ABD ile bozulan ilişkiler çerçevesinde, Johnson Mektubu, U-2 Meselesi ve Küba Füze Krizi konularının oluşturduğunu vurgulamıştır.

Yunus Emre'nin bu eseri, Türk siyasal hayatı ve sosyal demokrasi ideolojisi alanlarında son zamanlarda kaleme alınmış önemli bir çalışmayı teşkil

etmektedir. CHP cumhuriyet döneminin başlangıcından bu yana en önemli siyasi figürlerin arasında yer alsa da CHP ile ilgili yazın sınırlı kalmıştır. Çağdaş Türkiye tarihindeki bu sınırlı kalmış alan üzerine yeteri kadar çalışma kaleme alınmadığı gibi Emre'ye göre bu alanda kaleme alınan sınırlı çalışmanın da analitik düzeyleri nitelik bakımından yetersiz kalmaktadır. Yazara göre sol fraksiyonla alakalı akademik ya da akademik olmayan birçok çalışma bulunsa da CHP bu çalışmalarda gündem olamamış, CHP ve sol incelenirken ayrı alanlarda yazılmıştır. Bu çalışmada CHP'nin içinden geçtiği dönüşüm ve bu sürece sol yaklaşımın etkisi analitik boyutlarıyla ele alınırken bugüne kadar genel mahiyetiyle farklı iki alan olarak değerlendirilen araştırma sahası birincil kaynaklarla birlikte bütünleştirilmiştir. Eserde, sosyal demokrasiye olan yaklaşım genelden daha ziyade evrensel olarak değil, bir siyasi projeden uzak bir biçimde her ülkenin kendi taşımış olduğu siyasi ve sosyal karakteristik özellik çerçevesinde şekillenmiştir. Ayrıca her ülkenin kendi şartları haricinde sosyal demokrasinin tarihsel arka planı ve sosyal demokrasi ideolojisi üzerine kurulan analitik görüşler, ülkelerin deneyimleri özelinde değerlendirmeye de imkan tanımaktadır. Bu kitap, yazarın küresel çevre ülkesi olarak değerlendirdiği Türkiye için sosyal demokrasi tecrübesinin çıkarımı adına istifade edilebilecek bir çalışma olurken aynı zamanda bu alandaki çalışmalara da ışık tutabilecek bir eser olma mahiyetine sahiptir.

1960-1966 yılları arasını kapsayan eser, CHP'de yaşanan Orta'nın Solu doktrini ile gelişen siyasal metamorfozu, parti içindeki gelenekçiler ile ilerlemeciler mücadelesine indirgerken bu durumu da liderler üzerinden gelişen çekişmeye bağlamıştır. Lakin sosyal demokrasinin tarihine kitapta yer verilirken gelenekçiler tarafından savunulan Altı Ok ve partinin geçmişi ve köklü geleneği eserde yeteri kadar yer bulmamaktadır. Bundan mütevellit bu tartışmalar okuyucu adına yalnızca liderler münakaşasından ibaret kalmaktadır. Ayrıca CHP'yi sosyal demokrat ideolojide konumlandırırken yalnızca işçi sınıfına verdiği destek üzerinden yorumlamak da sığ kalmaktadır. Sosyal demokrasi ideolojisi işçi sınıfının yanında yer aldığı gibi demokrasi, eşitlik, adalet, sosyal güvenlik, özgürlük gibi birçok ilkeyi de kapsamaktadır. Son olarak Sosyal demokrasi hareketi menşei Türkiye analizi kaleme alınırken sosyal demokrasinin doğası gereği evrilmiş bir ideoloji olduğu yüzyıldan fazla bir süredir de bu sürecin devam ettiğini unutmamak gerekir.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2020, s. 4: 297-302

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan, Dr. Abdurrahim Kozalı, Emin Yayınları, Bursa, 2011. 269 Sayfa.

Bünyamin BULUTLU

Arş. Gör. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Research Assistant, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology
Tekirdağ/Turkey
bunyaminbulutlu@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/ 0000-0002-6269-5763](https://orcid.org/0000-0002-6269-5763)

DOI: [10.5281/zenodo.4028313](https://doi.org/10.5281/zenodo.4028313)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September

2020Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: BULUTLU, B. (2020). CHP, Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan, Dr. Abdurrahim Kozalı, Emin Yayınları, Bursa, 2011. 269 Sayfa. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (Eylül 2020): 297-302.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Değerlendirmeye aldığımız bu inceleme müellifin doktora tezinden mülhem olarak kitaplaştırmış olduğu bir eserdir. Yazar bu çalışmasında doğal hukuk fikrinin ne olduğu, bunun İslamî literatürde nasıl ele alındığı ve istihsan deliliyle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği gibi konuları ele alır. Bunun yanı sıra doğal hukukun ne olduğu ve istihsan fikriyle ne gibi benzerlikler gösterdiğini ortaya koymaya çalışır.

Üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkil olan eserin birinci bölümünde doğal hukuk kavramı, doğal hukukun nitelikleri, önemi, doğal hukukun pozitif hukukla ilişkisi ve işlevi, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi doğal hukukun içerikleri ele alınır. Akabinde doğal hukukun tarihine değinilir. Doğal hukuk düşüncesi doğa ruhu ile ilişkilendirilip ahlak yasasına bağlanır. Doğal hukuku doğanın zorunluluğu üzerinden ilk dönemde doğa-tanrı özdeşliği ile doğanın insana öğrettiği bir şey olarak vazedilir. Bu Cicero gibi hukukçulara dayandırılır. Sonraları doğal hukuk ahlaki ve hukuksal bir boyut alıp siyasi ve sosyal hayata etkisi zikredilir. Doğal hukukun İlk Çağ'da doğa-pozitif hukuk; Orta Çağ'da ilahi-dünyevi hukuk; Yeni Çağ'da ise akıl-cebri hukuk anlayışları ile zamanın ve mekanın etkisiyle farklı algılandığı dile getirilir. Orta Çağ doğal hukuk fikrini Hıristiyanlık düzenlerken Yeni Çağ fikrini de aydınlanma biçimlendirmiştir. Yer yer doğal hukukun pozitif hukuk karşısında bir konumu olduğu vurgulansa da bazen doğal hukuk pozitif hukukun aynı zamanda meşruiyet kaynağı olduğu da işlev açısından vurgulanır. İçerik açısından doğal hukukun adalet özgürlük ve eşitlik yönleri açıklanırken özellikle adaletin dağıtıcı ve denkleştirici türleri genişçe açıklanıp bağımsızlık, mübahlık gibi genel yasalara da değinilir.

Doğal hukuk tarihi insanla başlatılır. Tinsel doğa algısı düzen fikri ile bilim ve toplumda düzen fikrini tetiklemiş ve hukuk tarihi de 19. yüzyıla kadar doğal hukuk tarihinden ibaret olduğu ifade edilmiştir. İlk Çağ'da doğal hukuk ödevler çerçevesinde ele alınır. Sokrates, Platon ve Aristo gibi önemli şahsiyetlerin hem genel felsefeleri hem de hukuk ve doğal hukuk özelinde felsefi anlayışları genişçe verilir. Roma'ya gelindiğinde Stoacıların bilgi ve dünya vatandaşlığı fikirleri incelenip sonraları bu fikirlerin uzlaşmasına evrildiği söylenir. Helenistik dönemde epikürcülük, şüphecilik ve stoa felsefesi ile eklektik bir anlayış oluşmuştur. Romalıların hukuk alanında çok etkili oldukları

vurgulanır. Cicero'nun doğal hukukun ebediliği ve his ve akılla ilişkili fikirlerinin etkilerinden ve ek olarak doğal hukukun ortaçağdan yeniçağa nasıl evrildiğinden bahsedilir. Rönesans öncesinde akıl ve inancı birleştirme amacı olsa da bu gerçekleşmemiştir. Rönesansla beraber akıl ve inanç ayrımı başlamıştır. Bu dönemde Aristoculuk, Şüphencilik, Plotunculuk, Atomculuk gibi pek çok yeni akımlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca Hümanizm büyük bir rağbet görmeye başlamıştır. Modern devlet kilise karşısı ulus devlettir ve temelini doğal hukuk oluşturur. Halk doğal hukuk gereği yönetime katılmalıdır yani demokrasi fikri gelişme göstermiştir. Doğanın ve doğal hukukun akılla uyumu fikri bilim ve hukuka yön vermiştir. Bu akımlar ile ilgili Machiavelli, Montaigne ve Kant gibi önemli şahsiyetlerin felsefesine genişçe yer verilmektedir. Özellikle Kant 'ın felsefesi hakkında geniş bilgilere yer verilir. Kant'ın doğal hukuku pozitif hukuk karşısında olmakla beraber onun için bir rehber olarak gördüğü ve doğal hukuku daha öteye taşıyıp akli hukuku başlattığı fikri vurgulanır.

Müellif doğal hukuk fikrini arka planını oluşturan pek çok fikir ve felsefi akımdan bu ilk bölümde bahsetmektedir. Bu yönüyle konuyla alakalı olarak özet bilgiler verir. Ancak bazı filozofların fikirlerine sayfalarca değinirken o filozofların doğal hukuka dair görüşlerini bir paragraf ile verir. Bu durum filozofun felsefi düşüncesini görmek bakımından fayda sağlarken eserde savunulan tezin dışına çıkılarak konuyla alakası olmayan pek çok bilgi ile de vakit kaybetmeye sebep olabiliyor.

İkinci bölümde müellif istihsan kavramını inceler. İstihsanın kaynağı sahabe ve Peygamber Efendimizce maslahat merkezli kullanımı sonrasında Irak'ta istihsan ve Medine'de maslahat anlayışının gelişmesine dayandırılır. Ardından istihsan anlayışının Ebu Hanife ve diğer mezheplerde nasıl algılandığı, istihsana karşı çıkanlar, onu destekleyenler ve istihsana karşı alternatif üretenlerden bahsedilir. Hanefilere nispetle İmam Şafii ve bazıları "müctehidin akli ile güzel bulduğu şey" olarak algılandığı ancak Hanefiler ve özellikle sonraki Hanefiler bir gizli delil sebebiyle müctehit açıklayamasa da vicdanında hissedip kıyasa aykırı olarak verdiği hüküm olduğu beyan edilir. Kerhi, Cassas, Serahsi ve Pezdevi gibi mütekaddimin; İbn Arabi, İbn Rüşd, Şatibi ve Tufi gibi müteahhrinin konu hakkındaki fikirleri verilerek tarihsel süreçte istihsan anlayışının nasıl algılanıp değişime ve de çeşitliliğe uğradığı zikredilir. İstihsanın açık hükmü terk edip kapalı olanı alma, genel nitelikli hüküm-

den özel nitelikli hükme gitme veya istisnai hükme gitme gibi türleri açıklanmasının akabinde ihtilafsız olan istihsan yani takdiri ictihad ve ihtilafli istihsan yani gizli kıyas, istisna, nas, icma, örf, zaruret ve maslahat ile istihsandan bahsedilir. İstihsan türlerinin ardından onun mahiyetine dair birtakım açıklamalar zikredilip kabul edenlerce hücciyeti incelenir. Oryantalistlerin genelde istihsana bakışı hukuk kurallarını gevşeten ve hukuka alan açan bir delil olduğuna da değinilir. Müellifin bu bölümde zikrettiği bir önemli konu da hakkaniyet meselesidir. Hakkaniyetin istihsanla benzeşme de hümanist karakterli oluşu ve olması gereken yani doğal hukuku hedef alması yönüyle ilişkilendirilir. Farklılık olarak da hakkaniyette hep olması gereken hedeflenirken istihsanda adaletle beraber mezhep içi tutarlılık da gözetildiği belirtilir.

Bu bölüm istihsan hakkında genişçe bilgi almak isteyenler için yeterli bilgiyi barındırmaktadır. Tarihi süreçte kavramın nasıl evrildiği, geçtiği merhaleler ve olumlu olumsuz görüşleri görmek açısından güzel bir sistematige sahiptir. Ancak bazı yerlerde istihsanın tanımı yapılmadan önce tanım teorilerine girmek gibi tezle ve konuyla hiç alakası olmayan meselelerden bahsedilebilmektedir. Yani tezin genelinde eğer bir konuyu hedeflemişse müellif o meseleye dair tüm ilgili konulara değinir hatta ilgili olmayan konulara da bazen genişçe ele alabilmektedir.

Üçüncü bölüm bir ve ikinci bölümde doğal hukuk ile ilgili oluşturulan altyapı üzerine karşılaştırmalı bir değerlendirmeden ibarettir. İlk önce istihsanın bir kavram ve yöntem olarak doğal hukukun felsefi boyutu ile karşılaştırılır. Yöntem dışında bir kaynak da olduğu beyan edilir. Tikel bir olayda adaletin nasıl tecelli edeceği fikri üzerinden hakkaniyet yani nısfiyet fikri ile doğal hukuk ve istihsan konuları birleştirilir. İstihsanda müçtehidin vicdanı; fıkıh melekesi olan vahiy merkezli bir vicdandır ve salt akıl ile ahlaka uygundur. Hakkaniyet ise tekil olayda adaletin vahiy, akıl ve ahlaka uygun olarak tecelli etmesidir. Hanefilerin hakkaniyeti fıkha alan açmak için kazandırdığı ve aksi takdirde hukukun güvenliği ve adaletin tecellisi problemleri yaşanabileceği vurgulanır. Doğal hukukla istihsan arasındaki farklardan en önemlisi doğal hukukun kaynağı ilk çağda kevn ortaçağda ilahi ve yeni çağda akıl iken istihsanın kaynağı her zaman ilahi olmasıdır. Müellifin ele aldığı konulardan biri de hüsün ve kubuh meseleleridir. Mezheplerin farklı görüşleri ve özellikle

Mutezile'nin aklın iyi ve kötüyü bilebileceği, hüküm vaz edebileceği ve bunun gidebileceği fikri noktalara az da olsa değinilir.

Tezin amaç ve hedefleri ardından içeriğine dair yaptığımız bu açıklamalardan sonra eser hakkında önemli bir konunun seçilip araştırıldığını vurgulamak gerekmektedir. Doğal hukuk fikrinin arka planı hakkında ilk çağlardan beri üretilmiş felsefi düşüncelere genişçe yer verilir. Bir düşünürün doğal hukuk ve hukuk hakkındaki fikirlerini vermeden önce onun öncelikle felsefesine dair veciz bir açıklama yapılır ve doğal hukuk fikirlerinin arka planına ayna tutulur. Bu açıdan bir filozofun görüşlerine hülasa olarak muttali olma fırsatı buluyoruz. Bununla beraber bu felsefi görüşlere fazlaca yer verilmekte ve bunlar yazılanların büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Hatta bazen bir doğal hukuk temsilcisinin genel felsefesi sayfalarca anlatılırken asıl konu olan doğal hukuk kısmı bir sayfayı veya bir paragrafı geçmemektedir. Kant, Aristo ve Platon gibi bazı önemli düşünürlerin hayatlarına dair de birkaç bilgi de okuyucudan esirgenmez. Her düşünürün fikirleri verildikten sonra değerlendirmelerde bulunulur. Özellikle hüsün ve kubuh hakkında ulemanın görüşleri serdedildikten sonra değerlendirmelerde bulunulur. Bu değerlendirmeler bazen hemen verilirken bazen konunun sonuna bırakılarak toplu halde verilmektedir. Bu durum bazen metin içinde okuyucu açısından kopukluklar oluşmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan bazen değerlendirmeler için özel başlık açar ve karşılaştırmalı olarak fikirleri değerlendirerek okuyucuya bütünlük içinde verilmeye çalışılır.

Bir konu açıklanacağı zaman o konu ile ilgili pek çok meseleye değinilir hatta bazen tezin geneli ile ilgisi olmayan teorilerden bahsedilir. Aynı şekilde Kant gibi bazı felsefecilerin görüşleri doğal hukuk veya ona ilişkin olmasa da incelenir.

Eser pek çok filozofun genel felsefesi ve doğal hukuka dair görüşlerinin bir arada bulunması açısından bu alana dair bir okuma yapmak isteyenler için önem arz etmektedir. Ayrıca istihsan kavramı ve bu çerçevede hüsün-kubuhla alakalı İslam tarihindeki fikirleri ve eleştirilerini delilleri ile beraber bulmak isteyenler ve de bunların ilişkili olduğu kavramlara ulaşmayı arzu edenler eserden istifade edebilirler. Doğal hukukun istihsanla olan bağda çeşitli yön-

lerden incelenir. Alakalı olduğu ve alakanın muhtemelen olduğu meseleler de az da olsa değinilerek konu geniş bir yelpazede incelenmiştir.

Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşturmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu - Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu - Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu - Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu - Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>