

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2757-6949

Cilt: 20 Sayı: 1

(30 Haziran 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949

Volume: 20 Issue: 1

(30 June 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 20, Sayı: 1 (30 Haziran 2021) - Volume:20 Issue: 1 (30 June 2021)

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)

Period: Biannually (30 June & 30 December)

Dergi Eski Adı

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2651-3978 | eISSN: 2636-8110

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi

(ISSN 1303-7757)

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8

Former Title

Journal of Divinity Faculty of Hitit University

(ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110)

Year Range of Publication with Former Title:

(2006 -Volume 9, no. 9) – (2020- Volume 19, no. 2)

Gazi University the Journal of Corum Divinity Faculty

(ISSN 1303-7757)

Year Range of Publication with Former Title:

(2002-Volume 1, no. 1) – (2006 Volume 8, no. 8)

Kapsam/ Scope: Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yazışma Adresi | Contact Address

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Yayın Dili - Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça - Turkish & English & Arabic

Yayıncı - Publisher

Hitit University, 19100 Çorum TÜRKİYE

Hitit İlahiyat Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş
4.0 (CC BY) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Hitit Theology Journal, is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Com-
mercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ | HITIT THEOLOGY JOURNAL

Hitit Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of Hitit University

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Rector of Hitit University,
aliosmanozturk@hitit.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Dean of Faculty of Divinity Hitit University Çorum, TURKEY
abdullahcolak@hitit.edu.tr

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. İsmail BULUT

ULUSLARARASI EDİTÖRLER | INTERNATIONAL EDITORS

Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Arş. Gör. Betül YURTALAN

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Asst. Prof. Ersin KABAKCI, ersinkabakci@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Asst. Prof. Ömer DİNÇ, omer_dinc25@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Asst. Prof. Osman AYDIN, hititosmanaydin@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Asst. Prof. Yunus ÖZTÜRK, ozturkyunus52@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. Dr. M. Samet BİLGİN, msametbilgin@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. Dr. Hafzullah GENÇ, hafzullahgenc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Instructor Sema DİNÇ, semadinc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. İlhami ÇİTİR, ilhamicitir@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. A. Sıtkı İLHAN, abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. Fahrettin HALİLOĞLU, fahrettinhaliloglu@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. Mustafa ERZEN, mustafaerzen@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. Tuba AKÇAY, t.akcay126@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. M. Fatih KİRENCİ, mfatihkirenci@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. Leyla DÜNDAR, mahileyl@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey
Res. Asst. M. Zahit ÇELİK, mzahitcelik@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Asst. Prof. Hesna Serra AKSEL, English, hesnaserra@gmail.com, Hitit University, Turkey
Asst. Prof. Murat YILMAZ, English, muratyilmaz@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey
Dr. Abdullah BAŞARAN, English, abdullahbasaran@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey
Res. Asst. Elif Büşra KOCALAN, English, ebusrakocalan@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey
Dr. Abdullah ÇAKIR, Arabic, abdullahcakir@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey
Instructor Şahin BAL, Arabic, shahinbal09@gmail.com, Hitit University, Turkey

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

- Prof. Abdullah ÇOLAK, abdullahcolak@hitit.edu.tr, Islamic Law, Hitit University, Turkey
Prof. Şaban HAKLI; sabanhakli@hitit.edu.tr, Philosophy of Islam, Hitit University, Turkey
Prof. Mehmet AZİMLİ, mehmetazimli@hitit.edu.tr, History of Islam, Hitit University, Turkey
Prof. Cemil HAKYEMEZ, cemilhakyemez@hitit.edu.tr, Islamic Sects, Hitit University, Turkey
Prof. Kadir GÜRLER, kgurler@hotmail.com, Hadith, Hitit University, Turkey
Prof. Selim TÜRCAN, selimturcan@hitit.edu.tr, Tafsir, Hitit University, Turkey
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU, yakupcostu@hotmail.com, Sociology of Religion, Hitit University, Turkey
Assoc. Prof. Macid YILMAZ, macidyilmaz@hitit.edu.tr, Education of Religion, Hitit University, Turkey
Assoc. Prof. Hasan AKKANAT, hasan_akkanat1971@hotmail.com, History of Philosophy, Hacı Bayram University, Turkey
Assoc. Prof. İbrahim KAPLAN, ikaplan43@gmail.com, Kalam, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Assoc. Prof. İsmail BULUT, ismailbulut@hitit.edu.tr, Kalam, Hitit University, Turkey
Assoc. Prof. İsmail ARICI, ismail.arici@ikc.edu.tr, Education of Religion, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Assoc. Prof. Behlül TOKUR, behlultokur@hotmail.com, Psicology of Religion, Yıldırım Beyazıt University of Ankara, Turkey
Assoc. Prof. Şahabettin ERGÜVEN, serguvens@yahoo.com, Arabic Language and Literature, Hitit University, Turkey
Asst. Prof. Abdulkadir TANIŞ, tanisabdulkadir@gmail.com, Philosophy of Religion, Hitit University, Turkey
Asst. Prof. Güllü YILDIZ, gullu.yildiz@marmara.edu.tr, History of Islam, Marmara University, Turkey
Asst. Prof. Ahmet Selman BAKTI, selman_bkt@hotmail.com, Islamic Law, Sakarya University, Turkey

HAKEM KURULU

Hitit İlahiyat Dergisi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

REFEREE BOARD

Hitit Theology Journal uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Hitit İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Hitit Theology Journal belongs to the authors.

DİZİNLEME BİLGİLERİ | ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

ESCI: Indexing Start: November of 2015

TR DİZİN TURKISH NATIONAL DATABASE: Indexing Start: 2009

EBSCO Academic Search Ultimate: Indexing Start: 1 June 2002

IndexCopernicus: Indexing Start: 11 October 2019

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin yeni ismi ile Haziran 2021 sayısında birbirinden değerli çalışmalarla karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz.

Dergimiz, Ocak 2021 itibarıyla *Hitit İlahiyat Dergisi / Hitit Theology Journal* (e-ISSN 2757-6949) yeni adıyla yayın hayatını sürdürecektir.

Yazarlara katkı sağlamayı ve çalışmalarına nitelik kazandırmayı misyon edinen **Hitit İlahiyat Dergisi** yerleşmiş özgün yayım süreçleri ve özverili editöryal ekibi kararlı adımlarla hedeflerine doğru yol almaya devam etmektedir.

Bu sayıda yayımlanmak üzere gönderilen çok sayıda çalışma arasında, yayım süreçlerini başarıyla geçen ve Yayın Kurulu'nun nihai kararı ile 18 araştırma yazısı yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Makalelerin sıralaması Yayın Kurulu'nun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak yapılmaktadır.

Dergimizin yeni adıyla birlikte web sayfamızı da gözden geçirdik. Özellikle Yazar Rehberi sayfamızı araştırmacılar için bilimsel yayınların hazırlanmasına ve nitelik kazandırmasına yönelik hazırladık. Bu sayfada yazarların hak ve sorumluluklarına ilişkin açıklamaların yanısıra makalelerin şekilsel yapısı ve niteliksel açıdan geliştirilmesine yönelik öneriler bulunmaktadır. Aynı zamanda dergimizde yürüttüğümüz 5 aşamalı yayım süreçlerinde kullandığımız değerlendirme formlarını yükledik. Bu sayede dergimize çalışmalarını gönderen araştırmacılar çalışmalarının nasıl bir süreçten geçtiğini görebilmektedir.

Haziran 2021 sayısından itibaren dergimiz sadece online olarak yayımlanacaktır.

Üniversitemiz tarafından 25-27 Mart 2021 tarihleri arasında düzenlenen "Uluslararası İslamî Sigortacılık ve İslamî Finans Sempozyumu"nda sunulan bildiriler arasından seçilenler yayım süreçlerinden geçirilerek, iki hake-min olumlu rapor verdiği ve süreçleri başarıyla tamamlanan bildiriler Yayın Kurulu'nun nihai kararı ile 2021 yılının 2. yarısında özel sayıda yayımlanacaktır.

Editöryal ekibimiz, dergimizi daha iyi seviyelere ulaştırmak için AR-GE çalışmalarını sürdürmektedir. Yayım süreçlerini en iyi şekilde sürdüren ve her sayıda daha iyi olmak için gayret gösteren dergi ekibine teşekkür ediyorum.

Dergimizin süreçlerine ilişkin, paydaşlarımızdan gelen olumlu geri bildirimler, çalışmalarımızda önemli motivasyon sağlamaktadır. Bu vesileyle yazarlara, hakemlere/panelistlere, dergimize her türlü katkı sağlayan ve takip eden tüm paydaşlarımıza dergi ekibimiz adına teşekkür ediyorum.

Nitelikli ve başarılı çalışmalarla dolu gelecek sayılarımızda buluşmak üzere...

Doç. Dr. İsmail BULUT

Editör

Dear Researchers,

We are happy to announce that the June 2021 issue of our journal is published under a new name with many valuable work.

As of January 2021, our journal will continue its publication life under the new name of *Hitit İlahiyat Dergisi / Hitit Theology Journal* (e-ISSN 2757-6949).

Hitit Theology Journal, whose mission is to contribute to the authors and to make their work qualified, continues to take decisive steps towards its goals with its well-established original publishing process and devoted editorial team.

Among the many work submitted for publication in this issue, 18 research papers successfully passed the publication process and were chosen suitable for publication with the final decision of the editorial board.

The sorting of the articles is done considering the scores given by the editorial board during the preliminary review.

Our web page is also revised along with the name of our journal. In particular, we have prepared our Author Guide page for researchers to prepare qualified scientific publications. On this page, besides explanations on the rights and responsibilities of the authors, there are suggestions for the formal structure and qualitative improvement of the articles. We have also uploaded the evaluation forms that we use in the 5-stage publication processes we carry out in our journal. In this way, researchers who submit their studies to our journal can see the process.

From the June 2021 issue, our magazine will only be published online.

The papers from “International Islamic Insurance and Islamic Finance Symposium” held by our university between 25-27 March 2021 will be passed through the publication processes, and the papers that are reported positively by two referees and completed the process successfully will be published in a special issue in the second half of 2021.

Our editorial team continues its R&D work to bring our journal to better levels. I would like to thank the journal team, which continues its publication processes in the best way and strives to be better in each issue.

Positive feedback from our stakeholders regarding the processes of our journal provides significant motivation in our work. On behalf of our journal team, I would like to take this opportunity to thank the authors, referees/panelists, and all of our stakeholders who contributed to and followed our journal.

See you in our future issues with many qualified and successful works.

Assoc. Prof. İsmail BULUT

Editor

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 20, Sayı: 1 (30 Haziran 2021) - Volume:20 Issue: 1 (30 June 2021)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı

Virtue Ethics, Eudaimonia and the Charge of Egoism

Mustafa ÇAKMAK1-28

Hegel'in List der Vernunft Kavramının Stoacı Providentia ile Gözden Geçirilmesi

A Review of Hegel's Concept of the 'Cunning of Reason' with Stoic 'Providentia'

Hüseyin AYDOĞ AN

.....29-52

Nass Karşısında Amelî Örfün Tahsis Değeri

The Significance of Practical Custom ('Urf 'Amalî) in Takhşîş al-Nass

Tuba Erkoç BAYDAR53-80

Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitime Katkısı Açısından İncelenmesi

An Analysis of Diyanet TV Cartoons in Terms of Their Contribution to Religious Educations

Semra ÇİNEMRE.....81-108

İtaat, İtikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlıda Devlet-Yezidi İlişkileri

State-Yezidi Relationships in the Ottoman Empire Regarding Obedience,

Belief And Military

Ekrem AKMAN 109-138

Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi

Judaism from Feminist Perspective: An attempt for Re-constitution of the Tradition

Hesna Serra AKSEL 139-166

Regulatory Arrangement for Shariah Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges

Pakistan'daki İslâmî Bankacılık Kurumlarındaki Uygulamaların Şer'î Uygunluğuna İlişkin Yasal Düzenlemeler: Sorunlar ve Zorluklar

Sahibzada Muhammad Wasim, Ahmad Azam OTHMAN BİN, Waqas FAROOQ 167-194

Şeyh Hâmid Kırımı'nin Tefsîru Âyet-i er-Rahmânu Ale'l-Arşi'stevâ İsimli Risâlesi

Risâl of Sheikh Hâmid Kırımî Named "Tafsîru Âyah 'Al-Rahmânu 'Ala'l-'Arshi'stavâ

Hüseyn TOPAL, Emrah BAŞ 195-232

Reflections of Seljuk Bookbinding on the 15th Century Turkish Bindings (Examples of Çorum Hasan Pasha Manuscript Library)

Selçuklu Cilt Üslûbunun 15. Yüzyıl Osmanlı Ciltlerine Yansımaları (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi Örnekleri)

Fatma Şeyma BOYDAK..... 233-262

William Whewell'in Ahlak Felsefesi

William Whewell's Moral Philosophy

Metin AYDIN 263-290

İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru Olarak Biat -Ebû Hanîfe Örneği-

Allegiance As A Political Pressure Element In Islamic Political Thought

-Abû Hanîfa Example-

Şaban ERDİÇ..... 291-316

Makâsîd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Relationship Between Maqâsîd and Ijtihad

Fatih ÇINAR 317-346

Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları

The Possibility of Knowing Allah and The Limits of Speaking About Him in Mulla Sadra
Hüsnü AYDENİZ 347-376

The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyât

Taha Cabir Alwani'nin Fiqh al-Aqalliyât Konseptinin Kritik Analizi
Emine Enise YAKAR, Sumeyra YAKAR 377-404

Arapkirli Hüseyin Avni Tarafından Yazılmış Bir İcazetname: Tahkik ve Değerlendirme

The Inscription Written by Hussain Avni: Enquiry and Assessment
Hamit DEMİR 405-432

İlk Dönem İslam Tarihinde Siyasi Münzeviler

The Political Hermits in the Early Islamic Period
Fatih ZENGİN 433-458

Nevzat Gencer – Muammer Cengil (Editörler), Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020)

Religiousness Personality and Mental Health
M. Emrullah DURAN 459-466

Ulrich, Brian, Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring Al-Azd Tribal Identity (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019)

Öznur ÖZDEMİR 467-474

ERDEM AHLÂKI, MUTLULUK VE EGOİZM İTHAMI

Virtue Ethics, Eudaimonia and the Charge of Egoism

MUSTAFA ÇAKMAK

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din bilimleri Bölümü, Din Bilimleri
(Din Felsefesi) Anabilim dalı, Giresun, Türkiye

Assoc. Prof., Giresun University The Faculty of Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences,
Philosophy of Religion, Giresun, Turkey

mustafa.cakmak@giresun.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6833-9970

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 2 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 22 Nisan 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.873241>

ATIF/CITE AS:

Çakmak, Mustafa, "Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı"
(Haziran/ June 2021) 20/1: 1-28

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Virtue Ethics, Eudaimonia and the Charge of Egoism

Abstract

This article basically dwells on the relationship between virtue ethics and *eudaimonia*, focusing on what true happiness is and its relation to virtue. In virtue ethics, it is accepted that human beings need certain virtues in order to live happily. However, the issue of how to establish the relationship between happiness and virtue causes some disagreements. What does good and happy life mean for human beings? The core of the disagreement here is knotted on how this true happiness should be understood. For some, happiness produced by being virtuous consists of some pleasure, while for others it is defined as a state of inner peace. But the proponents of virtue ethics basically argue that there is a strong link between virtue and happiness.

When such a strong link was established between virtue and happiness, objections from two different perspectives were raised. The first is the claim that virtue does not actually bring happiness to people. When the reason of being virtuous is associated with the desire to be happy, this situation creates a serious contradiction with the fact that the lives of great virtuous people (i.e., moral saints) do not bring them happiness. Because in general, the expectation that the lives of great people (moral saints) who have become known for their virtuousness live will bring happiness to people contains more optimism than necessary. However, the real dilemma in this matter is to ignore the fact that the meaning attributed to happiness may differ in the minds of these virtuous people. Of course, it is not possible to argue that people who exhibited the best examples of virtue live in an earthly happiness without exception. However, they are expected to be attractive to other people with such exemplary personalities. It is possible to explain this situation with a divine connection, but it is obvious that the happiness expected to produce by virtue will differ from its general definition, even if there is no apparent divine side. That is, virtue promises an inner peace beyond a state of happiness limited to this world. This situation can seemingly create an inner and spiritual feeling of peace, even if some emotional states that seem unhappy for some people appear. Therefore, even if the life of these great people (that is, moral saints) who are the inspiration for humanity seems an earthly unhappiness in appearance, this does not show that they are not happy; rather, it shows that they attribute a different meaning to happiness.

The second objection to the happiness-centered virtue ethics is related to egoism. This objection relates one's motivation to be a virtuous person with a desire that ultimately prioritizes their own happiness. The claim that

happiness, which is expected to be achieved by being virtuous, actually involves a selfishness or egoism seems to be considered from a very limited perspective. The relationship between the ideal of being virtuous and one's own happiness cannot be entirely ignored. However, this should not prevent us from realizing the consequences of a person's virtue for the well-being of other people. According to virtue ethics, people are expected to have certain virtues if they want to enhance or improve their character. It can even be argued that being virtuous actually helps people to limit their own needs and desires, contrary to the accusation of egoism. Moreover, it cannot be denied that virtue makes it easier for a person to develop an altruistic perspective that prioritizes others and regards them as valued. That is to say, the multi-dimensional structure of virtue must be evaluated correctly.

True virtue does not arise in anticipation of a possible happiness that action will produce. Therefore, virtue does not encourage one to focus on their own happiness, but rather to aim for what is good for them. This study basically aims to discuss whether the criticisms coming from different perspectives on the relationship between virtue and happiness are satisfactory.

Keywords: Philosophy of Religion, Virtue Ethics, Eudaimonia, Ethical Egoism, Moral Saint.

Erdem Ahlâkı, Mutluluk ve Egoizm İthamı

Öz

Bu makale, öncelikle erdem ahlâkı ile *eudaimonia* arasındaki ilişkiye odaklı olarak, gerçek mutluluğun ne olduğu ve onun erdemlilikle ilişkisi konuları üzerinde durmaktadır. Erdem ahlâkında insanoğlunun mutlu bir yaşam için birtakım erdemlere ihtiyacı olduğu kabul edilir. Ancak mutluluk ve erdem arasındaki ilişkinin ne şekilde olması gerektiği konusu birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Acaba insanoğlu için iyi ve mutlu bir yaşam ne anlama gelir? Buradaki tartışmanın özü bu gerçek mutluluğun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda düşümlenmektedir. Zira bazı insanlar için erdemli olmanın ürettiği mutluluk birtakım hazlardan ibaretken bazıları için ise içsel bir huzur hali olarak tanımlanmaktadır. Fakat erdem ahlâkının savunucuları, mutluluğun içeriğinden bağımsız olarak, erdemlilik ile mutluluk arasında güçlü bir bağ olduğunu düşünürler.

Erdemlilik ile mutluluk arasında böylesi bir güçlü bağ kurulduğunda iki farklı perspektiften itirazlar gündeme gelmiştir. Bunlardan birincisi, erdemliliğin aslında insana mutluluk getirmediği iddiasıdır. İnsanın erdemli

olma gerekçesi mutlu olma arzusuyla ilişkilendirildiğinde, bu durum erdem sahibi büyük insanların hayatlarının kendilerine pek de mutluluk getirmediği gerçeği ile ciddi bir tenakuz ortaya çıkarmaktadır. Zira genel olarak bakıldığında erdemlilikleriyle bilinir olmuş büyük insanların yaşadığı hayatların insana mutluluk getireceği beklentisi gereğinden fazla bir iyimserlik içermektedir. Ancak bu meseledeki asıl açmaz mutluluğa yüklenen anlamın bu erdemli insanların dünyalarında farklılaşabileceği gerçeğini göz ardı etmektir. Erdemliliğin en iyi örneklerini sergilemiş insanların istisnası olmaksızın dünyevi bir mutluluk içinde yaşadıklarını öne sürmek elbette mümkün değildir. Fakat bununla birlikte onların böylesi örnek kişiliklere sahip olmalarının diğer insanlar için çekici bir tarafının olması beklenir. Bu durumu ilahî bir bağ ile açıklamak mümkündür, ancak açık bir ilahi taraf olmasa bile erdemliliğin üretmesi beklenen mutluluğun, onun genel geçer tanımından farklılaşacağı açıktır. Yani erdemlilik bu dünya ile sınırlı bir mutluluk halinin ötesinde içsel bir dinginliği vaat eder. Bu durum zahirde bazı insanlar için bir mutsuzluk gibi görünen bir takım duygu durumları ortaya çıkarsa bile aslında içsel ve manevi bir huzur hissi yaratabilmektedir. Dolayısıyla erdemlilikleri ile insanlığa ilham kaynağı olmuş bu özel insanların yaşadıkları hayat, dışardan dünyevi bir mutsuzluk görüntüsü verse bile bu durum onların mutlu olmadıklarına değil, mutluluğa farklı bir anlam yüklediklerine işaret etmektedir.

Mutluluk merkezli erdem ahlâkına yönelik ikinci itiraz ise egoizmle ilgilidir. Bu itiraz, insanların erdemli bir insan olma motivasyonlarını nihai olarak kendi mutluluklarını önceleyen bir arzuya sahip oluşlarıyla ilişkilendirmektedir. Erdemli olmakla elde edileceği umulan mutluluk halinin aslında bir bencillik veya egoizm içerdiği iddiası meselenin oldukça dar bir perspektiften ele alındığı izlenimini vermektedir. Erdemli olma idealinin insanın kendi mutluluğuyla ilişkisi tümüyle göz ardı edilemez. Ancak bu durum bir insanın sahip olduğu erdemliliğin diğer insanların iyiliğine dönük sonuçlarını görmemize engel olmamalıdır. Erdem ahlâkı açısından insanlar kendi karakterlerini güzelleştirmek veya geliştirmek istiyorlarsa belirli erdemlere sahip olmaları beklenir. Erdemli olmanın aslında egoizm ithamının aksine insanın kendi ihtiyaç ve arzularını sınırlamasına yardım ettiği bile söylenebilir. Dahası erdemliliğin insanın başkalarını önceleyen ve onları değerli gören özgeci bir bakış açısı geliştirebilmesini kolaylaştırdığı inkâr edilemez. Yani erdemliliğin çok boyutlu yapısı doğru değerlendirilmelidir.

Gerçek erdemlilik, eylemin üreteceği muhtemel bir mutluluk beklentisiyle oluşmaz. Bu nedenle erdemlilik kişiye kendi mutluluğuna odaklanması gerektiğini değil, onun için iyi olan şeyi hedeflemesi gerektiğini söyler. Bu

çalışma en genel olarak erdemlilik ile mutluluk arasında kurulan ilişkiye yönelik farklı perspektiflerden gelen eleştirilerin tatmin edici olup olmadığını tartışmayı amaç edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Erdem Ahlâkı, Mutluluk, Ahlâkî Egoizm, İdeal Erdemli İnsan.

Giriş

Erdem ahlâkı diğer ahlâk teorileriyle kıyaslandığında oldukça kadim bir geçmişe sahiptir. Sokrates sonrası Antik Yunan filozofları ve onlardan önce Buda ve Konfüçyüs gibi doğru bilgeleri doğru eylemin kurallarını tanımlamak yerine daha çok “iyi bir insan olarak nasıl yaşayabilirim?” sorusuyla ilgilenmişlerdir. Cevapları farklılıklar içerse de bu soru tek tanrılı dinlerin etkin olduğu Orta Çağ’da önemini korumuş, ayrıca iyi bir insan olarak yaşamının mutlulukla ilişkisi farklı dinî gelenekler içinde tartışılmayı sürdürmüştür. Bu yönüyle erdem ahlâkı hem Antik dönemde hem tek tanrılı dinlerin egemen olmaya başladığı Orta Çağ’da etkin ahlâk teorisi olmayı başarmıştır. Modern dönemde önce Immanuel Kant (ö.1804)’ın ödev ahlâkı ve sonrasında Jeremy Bentham (ö.1832) ve J.S. Mill (ö.1873)’in faydacı ahlâk teorileri karşısında etkinliğini kaybetmeye başlayan teori XX. Yüzyılda tekrar gündem olmaya başlamıştır. Özellikle II. dünya savaşı sonrası dönemde erdem ahlâkının Batı ahlâk felsefesi tartışmalarında başat bir rol üstlendiği söylenebilir.¹ İnsanlığın büyük krizler yaşadığı bu dönemde ahlâkî iyyinin ne olduğundan öte ahlâkî iyiyi özümsemiş ve erdemliliği karakterinin bir parçası haline getirmiş insanın nasıl ortaya çıkabileceği sorusu temel bir meseleye dönüşmüştür.

Peki, erdemli olmanın anlamı nedir? En genel olarak erdemlilik; insanın mutlu, huzurlu ve iyi bir yaşam için ihtiyaç duyduğu yerleşik huylar olarak tanımlanabilir. Erdem ahlâkı takip edilmesi gereken doğru kuralları vermek yerine nasıl insanlar olmamız gerektiği konusu üzerinde durur. Yani “yapılması gereken en doğru şey nedir?” sorusu yerine “insan için yaşamın en doğru yolu nedir?” sorusu daha anlamlıdır. Bu soru bizi sadece belirli bir olayla ilişkili özel bir hassasiyetten öte daha genel olarak yapılmaya değer olan şeyle ilgili bir tefekküre davet eder. Bu tefekkür doğru eylemin kurallarıyla ilgili olmaktan

¹ Özellikle Elizabeth Anscombe’nin 1958 yılında yayımladığı *Modern Moral Philosophy* (1958) adlı makalesi bu açıdan önemli bir kilometre taşı olmuştur. Sonrasında 1981 yılında yayımlanan Alasdair MacIntyre’in *After Virtue* ve 1985 yılında yayımlanan Bernard Williams’in *Ethics and the Limits of Philosophy* isimli kitapları erdem ahlâkı açısından önemli metinler olarak kabul edilir. Bu metinlerden ilk ikisi Türkçe’ye çevrilmiştir: Anscombe, “Modern Ahlâk Felsefesi” çev. Mehmet Sabır Şaybak, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 281-301; MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

öte erdemın kendisiyle ilgili şöyle bir soruyu daha gündeme getirir: Niçin erdemli olmalıyım? Bu temel soru aslında her şeyin kendisi için istendiği bir son durumla ilişkilendirilir ve erdemli olmak günün sonunda mutlu olmanın en özel yolu olarak kabul edilir.

Aristoteles'in ahlâk felsefesinde mutluluk (*eudaimonia*) her şeyin kendisi için istendiği şey olarak tanımlanmıştır.² Yani burada erdemliliğin ana itici gücü insanın mutlu olma arzusudur. Erdemlilik ile mutluluk arasında böylesi bir sebep sonuç ilişkisi kurulduğunda *eudaimonia* merkezli erdem ahlâkına iki farklı perspektiften itirazlar gelmeye başlamıştır. Bu itirazlardan ilki şöyle ifade edilir: İnsanın erdemli olma gereçesi mutlu olma arzusuyla ilişkilendirildiğinde, bu durum erdem sahibi büyük insanların hayatlarının kendilerine pek de mutluluk getirmediği gerçeği ile ciddi bir tenakuz ortaya çıkarmaktadır. Zira tarihin farklı dönemlerinde farklı kültürler içinde yaşamış ve erdemlilikleriyle bilinir olmuş evliya veya azizlerin yaşadıkları hayatın mutlulukla ilişkisi hayli tartışmalıdır. Genel olarak bakıldığında onların yaşadığı ve tavsiye ettiği hayatın insana mutluluk getireceği iddiası gereğinden fazla bir iyimserlik içermektedir. Dahası insanlık tarihi pek de mutsuz görünmeyen çok sayıda erdemsiz insanın varlığına tanıklık etmiştir. Böylesi bir gözlem, erdemliliğin doğal olarak mutluluk getirdiği iddiasını çürütme bile en azından tartışmalı hale getirmektedir. Erdem ahlâkına yönelik bu itiraz erdemliliğin mutluluğu beraberinde getirmeyebileceği ihtimali üzerine kuruludur. Mutluluk merkezli erdem ahlâkına yönelik daha önemli ikinci itiraz ise egoizmle ilgilidir. Bu itirazın çerçevesi şöyle çizilebilir: İnsanların erdemli olma isteğinin nihai sebebi onların kendi iyilik ve mutluluklarını önceleyen bir arzuya sahip oluşlarıdır. Oysa gerçek erdemlilik ancak insanın kendi öz çıkarını değil başkalarının esenliğini öncelemekle gerçekleşebilir. Eğer erdemli olmak, elde edilmesi muhtemel mutlulukla kayıtlarırsa bu durumun gerçek erdemliliğin doğasıyla çatışabileceği varsayılmaktadır.

Bu çalışmada ilk olarak erdem ahlâkı ile *eudaimonia* arasındaki ilişkiye odaklanılmış, gerçek mutluluğun ne olduğu ve erdemlilikle ilişkisi konuları üzerinde durulmuştur. İkinci kısımda erdemliliğin mutluluk getirdiği iddiasının doğrulanamayacağı, zira bu iddiayı boşa çıkarabilecek pek çok örneğin olduğu iddiası ele alınmıştır. Son bölümde ise insanın erdemli olma azminin aslında

² Aristoteles mutluluğu bütün diğer şeylerin kendisi için istendiği neden olarak tanımladığında onu ayrıca ilahî ve değerli bir şey olarak da kabul etmiştir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2014), 27 (1102a). Aynı değerlendirmenin Farabî tarafından da paylaşıldığını dikkatten kaçırmamak gerekir. Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 97-106.

onun kendi öz çıkar veya mutluluğuyla ilgili olduğu iddiasının ne ölçüde tatmin edici olduğu tartışılmıştır. Bu meselelerin en doğrudan çözümü hiç kuşkusuz erdemlilik ve mutluluğun içeriğinin iyi irdelenmesini ve aralarındaki ilişkinin doğru kurulmasını gerektirmektedir.

1. Erdem Ahlâkı ve Eudaimonia

Erdem ahlâkında insanoğlunun iyi ve mutlu yaşamak için birtakım erdemlere ihtiyacı olduğu savunulur. Ancak mutluluk ve erdem arasındaki ilişkinin ne şekilde olması gerektiği ve burada mutluluğun içerdiği anlamın neliği konusu birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Acaba insanoğlu için iyi ve mutlu yaşamın anlamı nedir? İnsanın birtakım erdemleri karakterinin bir parçası haline getirme isteğini neye yorabiliriz? Erdemli olmaksızın mutlu olmak olası mıdır? Daha da önemlisi, mutluluğu nasıl anlamalıyız? Bu ve benzeri sorular önümüzdeki tartışmanın ana zeminini oluşturmaktadır.

Farklılıklar içerse de erdemi mutlulukla ilişkilendiren yaklaşımların Antik dönemden bugüne önemli savunucuları olmuştur. Aristoteles'in ahlâk felsefesinde *eudaimonia* insanın, hayatını organize ettiği ve eylemlerinin nihai gayesini ona göre tanımladığı temel kavram olarak karşımıza çıkar. Buna göre erdem, insanın mutlu bir yaşam sürmek için ihtiyaç duyduğu yerleşik huy olarak tanımlanır. Bir başka deyişle erdemlilik, esenlik içinde değerli bir hayat yaşamak için insanın ihtiyaç duyduğu karakter özelliğidir.³ Bir karakter özelliğinin erdem olarak tanımlanması için gerekli koşul erdem insanın mutluluğuna katkı sunuyor olmasıdır. Yani "insanoğlu için en iyi yaşam nedir?" sorusunun cevabı, "iyi bir yaşam erdemli bir yaşamdır" mottosunda kendini açığa vurur.

Mutluluk ile erdemlilik arasında kurulan güçlü bağ bu erdemlerin neler olduğu meselesini gündeme getirir. Erdem listelerine dikkatlice bakıldığında Antik dönemde ön plana çıkmış erdemler ile teistik dinlerin ahlâk anlayışlarının bir parçası kabul edilen erdemler arasında hem paralellikler hem de kısmî farklılıklar söz konusu olduğu görülür.⁴ Bilindiği üzere İslam ahlâk felsefesinde "hikmet", "cesaret", "ıffet" ve "adalet" dört temel erdem olarak kabul edilmiştir.⁵

³ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 167.

⁴ Kur'an Kerim ve Hz. Peygamberin hadislerinde, örneğin sabır ve tevazûnun önemli erdemler olarak vurgulandığı, Yeni Ahit'te ise sevgi ve merhamet erdemlerine özel atıflar yapıldığı görülür. Ancak birtakım farklılıklar görüle bile ahlak felsefesi kitaplarında standart erdemler listesinin içine şu erdemler dahil edilmektedir: Doğruluk, adalet, cömertlik, cesaret, sadakat, şefkat ve iyilikseverlik.

⁵ İslam ahlâk filozofları genel olarak fazilet ve reziletler konusunda bir uzlaşma içinde olmuşlardır. Fârâbî'nin "*el-Medînetü'l-fâzıla*", Nasîrüddin et-Tûsî'nin "*Ahlak-ı Nâsirî*", İbn

Benzer erdemleri Hıristiyan ahlâk teolojisinde görmek zor değildir.⁶ Söz konusu bu erdemler aslında Platon'un siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal eder. Nitekim ona göre her toplumsal sınıfın, kendisi için belirlenmiş birtakım erdemlere uygun davranması toplumda huzur ve adaleti tesis edecektir. Fakat Antik dönem sonrası tek tanrılı dinlerin teolojilerinin de etkisiyle, bu erdemlere yenileri eklenmiştir. Örneğin sevgi, merhamet, şefkat, tevazu ve yardımseverlik gibi birtakım erdemlere antik dönem erdem sınıflandırılmalarında pek rastlamayız.⁷ Bu durum bize içinde yaşanılan dönemin başat toplumsal inanç ve değerlerinin, neyin gerçekten erdem olarak öne plana çıkacağını belirlediğini göstermektedir.⁸

Aristoteles erdemli olmakla elde edilecek şeyin *eudaimonia* olduğunu söylemiştir. Peki, *eudaimonia* ne anlama gelir?⁹ *Eudaimonia*, Aristoteles'in ifadesiyle "Hiçbir zaman başka bir şey için değil kendisi için istenen yegâne şeydir."¹⁰ *Eudaimoniayı* hayatı başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın yaşamaya değer kılan şey olarak tanımlamak da mümkündür. Yani *eudaimonia* bu hayatı yaşarken ortaya koyduğumuz tüm eylemlerin nihai olarak kendisine bağlandığı ana gayedir. İnsanın mutlu olma arzusunun sorgulanmasının makul herhangi bir tarafı olamaz. Yani "Niçin mutlu olmak istiyorsun?" sorusu sorulana kadar ortaya çıkan tüm arayışlar nihai sebebe götürmesi açısından makul karşılanabilir. Fakat sonuçta nerede ve ne zaman gerçekleşeceği, ayrıca içeriğinin ne olduğundan bağımsız olarak bir insana "Niçin mutlu olmak istiyorsun" sorusunu yöneltmek anlamlı değildir.

Erdem ahlâkı erdemlerin belirli şekilde tanımlanmış bir mutluluk hedefinin aracı olmaktan ziyade, erdemli bir hayatın mutluluğun ortaya çıkması için en iyi yol olduğu iddiası üzerine kurulmuştur.¹¹ *Eudaimonia* hakkında düşünüldüğünde

Miskeveyh'in "*Tehzîbü'l Ahlâk*" ve Kınalızâde Ali Efendi'nin "*Ahlâk-ı Alâî*" adlı kitapları bu durumun örnekleri olarak kabul edilebilir.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)* (New York: Benziger Brothers, 1947), 847.

⁷ Cafer Sadık Yaran'ın, Nahl 16/90'a atıfla belirlediği alternatif dördümlü bir erdem sınıflaması dikkate değerdir. Bk. Cafer S. Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 43-57.

⁸ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 206, 238.

⁹ *Eudaimonia*'nın İngilizce literatürde üç farklı kelime ile karşılandığını söyleyebiliriz: "happiness", "well-being", "flourishing". Türkçe'ye ise "mutluluk", "esenlik" veya "huzur" olarak çevrilebilir. Ahmet Cevizci, *eudaimoniayı* "nesnel bir durum olarak öz-memnuniyet" olarak çevirmiştir. Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 166.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 16 (1097b).

¹¹ Christopher Toner, "Virtue Ethics and Egoism", *Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote (New York: Routledge, 2015), 348.

sadece şimdi nasıl davranılmalı sorusundan daha çok bir bütün olarak hayatın anlamı nedir sorusuna odaklanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *eudaimonia*, “neyi yapmak doğrudur?” sorusuna cevap vermekten ziyade kendi başımıza iyi bir yaşam hedefinin ne kadar önemli olduğunu kavramamız konusunda bize yardım eder.¹² Gerçekten hayatta diğer tüm amaçların kendisine bağlanabildiği tek bir amaç vardır. Fakat bu durum herkesin aynı hayatı yaşaması gerektiği anlamına gelmez, sadece herkesin iyi ve mutlu bir yaşam sürme hedefine ihtiyacı olduğunu gösterir.¹³ Erdem ahlâkı, insanın gerçek mutluluğu hissedebileceği bir hayat yaşamasının mümkün olduğu temel tezi üzerine kuruludur. Bu teze göre insan yaşadığı hayata anlam verirken ve nasıl bir hayat yaşaması gerektiği konusu üzerinde düşünürken, *eudaimonia* insana tutunabileceği nihai bir gerekçe verir.

Mutluluk hayatta belirli şeylere sahip olmak değil, yaşamın bize sunduğu şartlar içinde buna nasıl karşılık vereceğimizle ilgili bir durumdur. Bu bağlamda erdem ahlâkında mutluluk; güzellik, sağlık, güç, başarı veya zenginlik gibi birtakım niteliklere haiz olmaktan ziyade hayatı nasıl yaşadığımızla ilgilidir. Zira dünyevi hazları yaşıyor olmasına rağmen pek çok insanın mutsuzluğu ortadadır. Mutlu bir yaşamda hayatın karşımıza çıkardığı zorluklarla baş etmesini biliriz. Bu meyandaki mutluluk açıklaması, bize hayatımızdaki neyi yapmaya devam etmemiz veya neyi değiştirmemiz gerektiğiyle ilgili değil, hayatı bir bütün olarak nasıl yaşamamız gerektiğiyle ilgili asıl motivasyonu sağlar.

Mutluluk bir yandan, dinamik süreç içinde hayatta elde edilmeye çalışılan genel bir hedef olarak anlaşılabilir; diğer taraftan durağan bir durum içinde ise mutluluk, hoş bir duygu veya hayattan tatmin olma hali olarak tanımlanır. Peki, bunların hangisi mutluluğun doğasını daha iyi yansıtmaktadır? Kanımca asıl mutluluk, durağan bir hali değil kesinlikle dinamik bir sürecin içinde oluşan durumu ifade eder. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Tam bu noktada erdemler aktif bir sürecin önemli bir parçası olarak gündeme gelmektedir.

Peki, erdemli olmak mutluluk için yeterli mi yoksa gerekli midir? Platon mutluluk için erdemin yeterli olduğunu düşünmüş, temel erdemler olan adalet, hikmet, cesaret ve iffetin insana mutlu bir yaşam sürme fırsatı vereceği kanaatine varmıştır. Ona göre eğer her toplumsal sınıf kendileri için

¹² Dennis McKerlie, “Aristotle and Egoism”, *The Southern Journal of Philosophy* XXXVI/ (1998), 533-535.

¹³ Daniel C. Russell, “Virtue Ethics, Happiness, and the Good Life”, *Cambridge Companion to Virtue Ethics*, ed. Daniel C. Russell (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 9.

uygun erdemlere sahip olursa mutluluk doğal bir şekilde ortaya çıkar.¹⁴ Oysa Aristoteles, erdemın mutluluk için gerekli, fakat yeterli olmadığını; sağlık, güç ve zenginlik gibi makul düzeyde dışsal iyilere de ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Erdemın mutluluk için yeterli olduğunu düşünenler erdemli birinin farklı bir mutluluk tasavvuruna sahip olacağını varsayarlar. Örneğin sahip olduğu bir takım dünyevi metadan vazgeçmek zorunda kalmak veya sağlığını kaybetmek erdemli biri için mutsuzluğun kaynağı değildir. Fakat diğer taraftan bir insan, hayatta yaşadığı talihsizliklerin en azından bir kısmını bazı erdemlere sahip olmakla telafi edemeyebilir. Dolayısıyla bu durum onun mutluluğunun önüne geçebilir. Aristoteles belirli şeylerden mahrum kalmanın kötülüğünden çok bu şeyleri kaybetmenin insanın erdemli olma azmine zarar verebileceği endişesini dile getirmiştir.¹⁵ Yani bu durumda erdemliliğin mutlaka dünyevi bir mutluluk hissi yaşatacağı iddiası tartışmaya açıktır.

Ebeveynlerin çocuklarını hayatta mutlu ve başarılı kılabacak şeyleri istemeleri kadar doğal bir şey olamaz. Fakat çocukların ben merkezli doğal çocukluk dürtülerinin eğitime veya düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Bu bağlamda erdemliliğin ne denli değerli olduğunun bilincinde olan ebeveynler, çocuklarının sevgi, merhamet ve adalet gibi duygularının geliştirilmeye ihtiyacı olduğunu anlayacaktır.¹⁶ Ancak bu bilinçten yoksun olanlar, modern dünyanın acımasız gerçekliğini öne sürerek çocuklarına uyanık biri olarak ne şekilde başkalarının önüne geçilebileceğini ve böylece nasıl güçlü ve başarılı olunabileceğini öğretmek isteyebilir. Böyle bir perspektife sahip olduğunda erdemsiz biri için erdemli yaşam çekici olmayacaktır.

Aristoteles'in ahlâk felsefesinde *eudaimonia*, bireysel bir seçimin nihai hedefi olmaktan ziyade politik bir anlayışın önemli bir tezahürü olarak sunulur.¹⁷ İnsanın kendisi en iyi yaşamın ne olduğunu anlamaya çalışırken ilgili pek çok iyiyi de göz önünde bulundurur. Zira onlar insanın hayatına değer katar. Bu açıdan erdemlilik, mutlulukla da ilişkisi göz önüne alındığında insanın hayatını bir bütün olarak iyi ve yaşanılır hale getirir. Böylece erdemli insanın, çevresindeki insanlar için yaptığı fedakârlıklar yaşamını süsler ve onun mutluluğu daha içten yaşamasına imkân verir. Başka insanların esenliğinin düşünülmesi esas olmakla birlikte bu durumun aynı zamanda

¹⁴ Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 115-148. (419a - 445e)

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 21 (1099a).

¹⁶ Bu ihtiyacın karşılanmasıyla ilgili olarak bk. Hüseyin Algur, "Ailede Değer Kavramı", *Kadın ve Aile Hayatı*, ed. Nazım Elmas (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 113-137.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 9-29. (1094a - 1103a)

insanın bireysel esenliğine de olumlu etkisi olacağı muhakkaktır.¹⁸ Erdemli olmak örneğin adaletli, yardımsever veya şefkatli olmaya dair bir eğilimi ifade eder. Bu başkalarına hakkaniyetle davranmak, ayrıca onların hakları olanı almaları için mücadele etmeyi de içerir. Ancak bu durum birtakım bedelleri gündeme getirebilir. Bu bedeller gerçek fedakârlıklar içerir. Fakat mesele şu ki, bedeller genelde insanı mutlu kılan hedeflerin içinde var olur.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında erdem üzerine düşünmek, hangi eylemi yapmanın gerekli olduğuna karar vermekle ilgisi olmakla birlikte, bir topluma karşı sorumlu, hassas ve sağduyulu bireyler olarak hayatlarımızı zenginleştirmek ve değerli kılmakla da alakalıdır.

Erdemliliğin karakterin bir parçası olması beklenir. Peki, bu süreç nasıl işlemekte ve erdemli bireyler nasıl ortaya çıkmaktadır? Erdemlilik yolundaki genç bir bireyin erdem içeren eylemlerde bulunmaya çaba harcaması gerekir. Fakat zamanla, erdemli olmayı gerektirecek bir durum ortaya çıktığında bu duruma doğal bir şekilde karşılık verebileceği bir olgunlaşma düzeyine erişmesi umulur. Birtakım eylemler veya tutumlar süreklilik kazandığında karakterin bir parçası haline gelir. Yani örneğin insan adalete uygun davranmayı bir alışkanlığa dönüştürerek adil olur.²⁰ Bu noktada ahlâki motivasyonun ayrı bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Bir erdem kendisini belirli durumlar söz konusu olduğunda akıl yürütmede, duygularda ve eylemlerde açığa vurur. Erdemlilikte doğru eylemin bilgiyle beslenmesi, ardından davranışa dönüşmesi ve en sonunda meleke haline gelmesi umulur.²¹ Örneğin cesareti karakterinin bir parçası haline getirmiş bir insanın cesaret üzerine teorik olarak düşünmesi gerekmez. Cesur bir kimse cesaretin ne olduğunu kavramış, cesur olması gerektiğini düşünen ve cesurca eylemde bulunmak için ayrıca motivasyona ihtiyacı olan kimse olmaktan ziyade karakteri cesurca hareket etmek üzerine programlanmış bir bireydir.²² Eğer bir eylemin yerindeliği ile ilgili tereddüt söz konusu ise bu durum henüz erdemliliğin yerleşik olmadığına işaret eder. Fakat diğer taraftan kişi bir bütün olarak kendi yaşamı üzerinde hiç düşünmemişse, o zaman bizim cesaret olarak isimlendirdiğimiz şey basit bir alışkanlıktan ibaret olur ki, bu bir erdemlilik değildir.

¹⁸ McKerlie, "Aristotle and Egoism", 542-544.

¹⁹ Julia Annas, "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (New York: Oxford University Press., 2006), 519; Russell, "Virtue Ethics, Happiness, and the Good Life", 24.

²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 50 (1103b).

²¹ Ömer Türker, *Ahlâk* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 74.

²² Julia Annas, *Intelligent Virtue* (New York: Oxford University Press, 2011), 9-10.

Erdemliliğin gelişmesi için erdem ile insanın mutluluğu arasında dinamik bir süreç yaşanır. Burada tek bir erdemin varlığından değil erdemliliğin genel yapı ile entegre olmuş bir bütünsellik içinde gelişmesinden söz etmek daha doğrudur. Bu nedenle mutluluğu da bütünün bir parçası olarak değerlendirmek gerekir. İnsan erdemlilik konusunda kendisini geliştirirken mutlulukla ilgili yaklaşımı da şekillenmiş olur. Bu ise mutluluk kavramının insanın karakter gelişiminde artan bir şekilde belirleyici olacağı anlamına gelmektedir. Daha erdemli oldukça mutlulukla ilgili düşünceleri daha sağlam ve sınırları belirli olur, fakat onlar aynı zamanda insanın düşüncelerinde daha az açık rol oynar.

Erdemin mutlulukla ilişkisi söz konusu olduğunda üzerinde durulması önemli meselelerden biri ise erdemin karakterlerinde en özel şekilde tecessüm ettiği insanların gerçekten mutlu bir yaşam sürüp sürmedikleriyle ilgilidir. Eğer erdem ahlâkını savunanlar haklıysa bu insanların erdemliliğin nadide örnekleri olmaları nedeniyle mutlu olmaları beklenir. Oysa bu değerli insanların büyük çoğunluğunun en azından zahirde imrenilmesi zor ve meşakkatli bir hayat yaşadıkları görülmektedir. Dünyevi hazzardan uzak kalmayı yeğleyen ve tüm derdi çevresindeki insanların esenlikleri olan bu insanların mutlulukla ilişkisi irdelenmeye değerdir.

2. İdeal Erdemli İnsanın Mutlulukla İlişkisi

Ahlâkî anlamda ideal olanı temsil eden hikmet sahibi insanların (evliya veya azizlerin)²³ sahip olduğu erdemlerin onlar için gerçek bir mutluluk vesilesi olup olmadığı önemli tartışmalara konu olmuştur. Acaba hikmet sahibi bu özel insanların erdemli oluşlarında ana saik gerçekten mutluluk beklentisi midir? Onlar bu dünyada mutlu olmayı istemiş ve bunu gerçekten başarabilmiş insanlar mıdır? Diğer taraftan, acaba onların mutluluğa yüklediği anlam ile ortalama bir insanın mutluluğa yüklediği anlam arasında bir paralellikten bahsedilebilir mi? Bu ve benzeri sorular tartışmak istediğim meselenin içeriğine dair ipuçları vermektedir.

Erdem sahibi büyük insanların mutsuzluk gibi görülebilecek trajik hayatları bütünüyle öngörülebilir bir durumdur. Nitekim bu özel insanlar başkalarının mutluluğunu kendi mutsuzlukları (ödenen bedeller) pahasına önemsemektedirler.²⁴ Bu değerli insanların sahip oldukları erdemlerle mutlu oldukları düşünülebilir. Bu erdemler hayata derin anlamlar katmış, hatta

²³ “Azizler” kavramı İngilizce literatürdeki “Moral Saints” in karşılığı olarak kullanılmıştır. Bunun İslam geleneğindeki muadili olarak ise birtakım çekinceler olmakla birlikte “Evliya” kavramı tercih edilmiştir.

²⁴ Liezl Van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2019), 56.

kişisel bir tatmin olanağı da sunmuş olabilir. Fakat bu yoruma, anlamlı yaşam ile kişisel bir tatmin sağlayan mutlu yaşam arasında farka vurgu yapılarak itiraz edilebilir. Mutluluğu hayatın içindeki dünyevi tatmin duygusuna indirgemek doğru olmasa bile mutluluk dediğimiz şeyin bu dünyaya dair bir miktar haz içermesi beklenir. Bu bağlamda Christine Swanton, mutluluğu kişisel tatmin sağlayacak haz dolu yaşama indirgemeyi doğru bulmaz. Fakat bununla birlikte mutlu bir yaşamın kısmî hazlar içermesi ve bu yaşamın kısmen de olsa çekici olması gerektiğine inanır. Bu noktada ahlâkî anlamda ideal insanların içsel huzur yaşıyor olduklarına atıf yapılması, erdem sahibi örnek insanların bazılarının dünyevi anlamda mutlu olamayacakları gerçeğini değiştirmemektedir.²⁵

Bu mesele bağlamında hayatını yoksul bölgelerdeki açlık ve salgın hastalıklarla mücadeleye adanmış gönüllü bir doktoru düşünelim. Bu adanmışlık ona hayatındaki pek çok şeyden feragat etmesini gerektirecek bir sonuç doğurmuştur. Ailesi ve arkadaşlarından uzaktır, konforlu bir hastanede görev yapmak yerine çok kötü şartlarda çalışmayı tercih etmiştir. Başka insanların hayatları için kendi hayatını riske atmış ve hatta bu nedenle kendi sağlığı bozulmuş ve kalıcı birtakım rahatsızlıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca tüm bu fedakârlıkları dinî bir görev ya da öldükten sonrasına dair bir beklenti olmaksızın yaptığını varsayalım. Şimdi en yalın haliyle, bu iyi yürekli insan gerçekten mutlu mudur? Bu noktada üzerinde durulması gereken mesele mutluluğun içeriğinin ne ile doldurulacağıdır. Görünen o ki, erdem sahibi özel insanların mutluluğa bakışı diğer insanlardan oldukça farklıdır.

Peki, bu durumda erdemli büyük insanların hayatlarının ortalama bir insan için çok çekici modeller olmayışı onların öykünülebilir gerçekçi bir karaktere sahip olmadıkları anlamına gelir mi? Bazı düşünürler için bu özel insanların hayatları ortalama bir insan için örneklik teşkil etse bile bunun bir mutluluk modeli olması beklenemez. Bunun olabilmesi için insanın benzer bir duygu dünyası içine girip o manevi hissi yaşaması beklenir.²⁶

Meseleyi daha geniş bir perspektifle şöyle bir örnek üzerinden de değerlendirebiliriz: Çevre ve iklim değişikliği konusunda oldukça duyarlı bir bilim insanını düşünelim. Gelecek nesiller için endişelenen bu bilim insanının iklim değişikliğinin yarattığı tehlikeye dikkat çekmek için çok önemli çalışmalar ortaya koyduğunu ve hatta kendisini bu yolda heba ettiğini varsayalım. Ancak

²⁵ Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 81, 84-87.

²⁶ James Rachels, "Ethical Egoism", *Ethical Theory: An Ontology*, ed. Russ Shafer-Landau (Malden: MA: Blackwell Publishers, 2013), 204.

böylesi bir mücadeleye rağmen çabalarının bir farkındalık yaratmadığını ve her şeyin daha da kötüye gittiğine şahitlik etmiş olsun. Bu durumun ise onu büyük bir strese sokup kendi huzurunu kaçırarak bir duygu dünyasının içine batırdığını ve hayatının böyle bir sonla nihayete erdiğini varsayalım. Şimdi bu insanın gerçekten mutlu bir hayat yaşadığını söyleyebilir miyiz? Dışarıdan bir gözle bakıldığında bu soruya olumlu bir cevap vermek kolay değildir. Oysa dert edindiği şeyin büyük bir erdemlilik örneği olduğu aşikârdır.

Aslına bakılırsa erdemliliğin en iyi örneklerini sunan bu özel insanlar genel olarak anlaşıldığı şekliyle mutlu olmasa bile kendileri için anlamlı bir dünya kurmuşlardır. Lakin bu anlamlı dünya içinde manevi bir tatmin yaşıyor olmakla birlikte bir içe kapanma, hüznün ve hatta bazen acılara göğüs germeyi de içeren birtakım bedellerin de ortaya çıkması mümkündür. Fakat buradaki temel sorun ortalama insanın mutluluğa yüklediği anlam ile bu özel insanların mutluluğa yükledikleri anlam arasında bir ayrışma olduğunu görmezden gelme eğilimidir.

Ahlâkî anlamda ideal olanı temsil eden evliya ve azizler başkalarının iyiliğini veya toplumun tümünün refahını öncelemek gerektiğine dair bir inanca sahiptirler. Onların mutluluğu başkalarının mutluluğunda gizlidir ve onlar kendilerini bütün kalbiyle başkalarının iyilik ve mutluluğuna adanmışlardır. Böylesi insanları değerli kılan şey bu fedakârlığı bazen kendi mutluluk ve huzuru pahasına yapmış olmalarıdır. Fakat Susan Wolf meselenin farklı bir boyutuna vurgu yapar. Öyle ki, eğer evliya veya azizler tüm zamanını insanların kalplerine huzur vermeye, açları doyurmaya, hastaları iyileştirmeye veya yoksullar için yardım toplamaya harcarsa -ki bunları yapabildikleri için değerli ve özel insanlar olarak kabul edilmişlerdir- o zaman kendilerini mutlu edecek eylemlere zamanı kalmayacaktır. Bu nedenle ahlâkî anlamda ideal insanın tutum ve davranışlarının ortalama insanın tutum ve davranışlarını yargılayabilecek bir standart olarak kabul edilmesi gerekemeyebilir.²⁷

Robert M. Adams, Wolf'un erdemlilikleri karakterlerinin ayrılmaz parçası olmuş büyük insanların durumlarını betimleyen yorumuna katılmaz. Ona göre bu insanların diğer insanların keyif ve haz aldığı şeylerden hoşlanmayabileceği doğrudur; fakat onlardan çoğunun daima içine kapanık, hüznü ve keyifsiz oldukları iddiası tartışmaya açıktır. Zira onlar bırakın sıkıcı ve hüznü olmayı pek çok kimseyi peşinden sürükleyebilecek bir dinamizme ve saygınlığa sahip olabilmişlerdir. Fakat bu özel insanların kendilerini başkaları için

²⁷ Susan Wolf, "Moral Saints", *Ethical Theory: An Ontology*, ed. Russ Shafer-Landau (Malden: MA: Blackwell Publishers, 2013), 203-204, 209.

vakfetmelerini sağlayan ana saik, kendileri için bir beklenti içinde olmaları değil, Tanrının bu mutluluğu onlara sağlayacağına dair sarsılmaz inançlarıdır. Evliya veya azizler önemli dini figürler olarak bu tutumlarının kaynağını Tanrı ile kurdukları özel ilişkinin ürünleri olarak görülmesini istemişlerdir.²⁸

Anlaşılan o ki, mutluluğa verilen anlam pek çok meselede belirleyici olmaktadır. Fakat tam bu noktada önemli bir mesele daha gündeme gelmektedir. Acaba insanın erdemli olma motivasyonunun temelinde mutluluğu yerleştirdiğimizde bu mutluluk insanın kendisi açısından ne anlam ifade etmektedir?

3. Mutluluk ve Ahlâkî Egoizm

Erdem ahlâkında insanın iyi ve mutlu bir insan olabilmesi için birtakım erdemlere sahip olması gerektiğinden bahsedilir. Yani erdemliliğin mutlu olma arzusuyla doğrudan veya dolaylı bir ilişkisi söz konusudur. Bu mutlu olma arzusu ise başka bir meseleyi daha gündeme getirmektedir. Acaba insanın böyle bir eğilimi taşıyor oluşu onun kendi öz çıkarını her şeyin üzerinde gören egoist bir doğaya veya tutuma sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir mi? Bu açıdan bakıldığında mutluluk ile egoizm arasındaki ilişki tartışılmaya değer görünmektedir.

Egoizm söz konusu olduğunda temel olarak iki farklı egoizm formundan bahsedilir. Bunlardan birincisi ve bu çalışmanın daha az ilgi alanına giren psikolojik egoizm, diğeri ise bu çalışmanın özünü oluşturan ahlâkî egoizmdir.²⁹ Psikolojik egoizm, deskriptif bir tutumla, insanın eylemlerinin yegâne amacının, doğası gereği kendi öz çıkarı veya mutluluğu olduğu iddiası üzerine temellenir. Ahlâkî egoizm ise, normatif bir niteliğe sahip olarak, insanın nasıl bir tutum içinde olması gerektiği üzerinde durur. Bu teoride bir insanın herhangi bir eylemi hayata geçirme sebebi, kendi mutluluğunu maksimize edeceği beklentisiyle ilişkilendirilir. Ahlâkî egoizme göre insanın tüm eylemleri aslında ben merkezli bir motivasyondan kaynaklanır. Örneğin bir kimsenin başkasına verdiği sözü tutması muhatabıyla ilişkisini bozabileceği endişesiyle açıklanabilir. Zira insan başkalarıyla dostluk ve arkadaşlığa ihtiyacı olan sosyal bir varlıktır. Sonunda kişinin kendisi için mutluluk üretmesi beklenen bir eylem bu teoriyle uyuyor olsa bile diğerkâmlık içeren bir motivasyonun varlığı bu

²⁸ Robert Merrihew Adams, "Saints", *The Journal of Philosophy* 81/7 (1984), 392-298.

²⁹ Bu iki egoizm türüne rasyonel egoizm de eklenebilir. Rasyonel egoizmde eylemleri hayata geçirme sebebi insanın kendi çıkarını maksimize ediyor oluşudur. Rasyonel egoizmin ahlâkî egoizmden temel farkı ise eylem sebebinin salt ahlâkî bir kaygıya bağlanmak zorunda olmayışıdır. Ayrıca bk. Robert Shaver, "Egoism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 25 Nisan 2020).

teoriyle çatışır. Bir motivasyonun özgeci bir vasfa sahip olup olmadığını bilmek için şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Şayet duygudaşlık (empati) nihai hedef ve ortaya çıkan iyilik öngörülmemiş sonucun bir ürünü ise bu tutum alturistik; eğer buradaki duygudaşlık kendi iyiliğini önceleyen nihai bir hedefe ulaşmanın bir aracı ise egoistik bir tutum olarak nitelendirilebilir.

Ahlâkî egoizmde bizim temel ödevimiz kendimizi incelemek, yani hayatımızı en iyi hale getirmek ve böylelikle mutlu olmaya çalışmaktır. Her ne kadar başkalarına karşı belirli ödevlerimiz olsa bile, bunun nihai sebebi bu ödevlerin bizim esenliğimize yaptığı katkıdır. Bizim çıkarlarımız başkalarının çıkarlarıyla çatıştığında, kendimizi incelememiz meşru ve makul bir tutum olarak değerlendirilir.³⁰ Eğer ahlâkî egoizmin iddiası doğruysa, erdemli olmak asla öz çıkarla çatışmaz. Ahlâkî egoizm için buradaki en büyük problem insanın kendi öz çıkar ya da iyiliğini niçin incelemesi gerektiği sorusuna verilecek cevapta düğümlenmektedir. Zira her ne kadar bazı durumlarda kendimizi merkeze alan bir tercih yapmak ahlâkî olarak makul karşılanabilse bile başkalarının iyilik ve mutluluğuna verilen böylesi ikincil bir değer açıklanmaya muhtaçtır.³¹

Bir insanın başkalarına karşı doğal ahlâkî ödevleri olup olmadığı, üzerinde uzlaşa olan bir mesele değildir. Ahlâkî egoizm, insanın kendisi için en iyi olanı yapmak dışında ahlâkî bir ödevinin olmadığını savunur. Başkalarının iyilik ve mutluluğunu önceleyen eylemlerde bulunmak kategorik olarak yanlış değildir. Fakat bu öncelenin kişinin kendi mutluluğuyla ilişkisinin doğru kurulması gerekir. Yani bir eylem kişinin kendi çıkarına veya mutluluğuna hizmet ettiği sürece başkalarının da mutluluğuna hizmet etmesi sorun değildir. Ahlâkî egoizm daima kişinin istediği her şeyi yapmasını veya ona en çok haz veren şeyi tercih etmesi gerektiğini ima etmez. Bazı insanlar kendisi için iyi olmayan birtakım şeyleri isteyebilir veya bir eylem haz için yapılırken istenmeyen bir sonuca sebep olabilir. Bu nedenle uzun vadede ortaya çıkması muhtemel duruma göre bir değerlendirme yapmak daha makuldür.

Ahlâkî egoizmin doğruluğuna dair ilginç bir akıl yürütme kullanılır: 1. İnsanın yaşayabileceği tek bir hayat vardır; 2. Özgecilik insanın hayatını başkalarının iyiliği için feda etmesi gereken bir şey olarak algılar; 3. Bu

³⁰ Russ Shafer-Landau, "Important Technical Terms in Ethics", *The Continuum Companion to Ethics*, ed. Christian Miller (London: Continuum International Publishing Group, 2011), cxi-cxiii.

³¹ C. Daniel Batson, "Testing the Empathy Altruism Hypothesis Against Egoistic Alternatives", *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (New-York: Routledge, 2015), 385, 392.

nedenle özgeciliğin insanın bireysel değerini ciddiye almadığını söyleyebiliriz; 4. Başkalarını gözetmek ve onlarla ilgilenmek aslında onların özel hayatlarına bir müdahale anlamı taşır; 5. Diğer insanları bir iyiliğin (yardımın) amacı yapmak onların kendilerine saygılarını yitirmelerine sebep olabilir; 6. Ahlâkî egoizm, her bir insana kendi hayatının nihai bir değer taşıdığını savunan tek ahlâkî yaklaşımdır; 7. Bu nedenle ahlâkî egoizmin makuliyetinin onaylanması gerekir.³²

Böyle bir akıl yürütmeyi herkesin kabul etmesi elbette mümkün değildir. Bu nedenle ahlâkî egoizmle ilgili olarak birtakım eleştiriler gündeme gelmiştir. Bu eleştirilerden ilki, ahlâkî egoizmin temel mantığının toplum içinde insanların çıkar çatışmalarına çözüm üretmede yetersiz kalacağına vurgu yapar. İnsanlar eylemlerinde kendilerini merkeze alan bir tutum takındıklarında çıkar çatışmalarının artacağı ve uzlaşılı kültürünün zorlaşacağı düşünülür. Herkesin eylemlerinde gizli ya da açık ben merkezli bir tutum takındığı bir toplumda dinginliğin oluşması kolay değildir. Diğer taraftan şöyle bir sorunun gündeme gelmesi muhtemeldir: Öz çıkarını merkeze alan insanın, kendini diğer insanlardan ayırabilecek ne tür bir gerekçesi olabilir? İnsanın kendisini mutlu olmayı başkalarından daha fazla hak eden biri olarak görmesinin tatmin edici bir cevabı olmalıdır.³³

İnsanın eylemde bulunurken kendi mutluluğunu mu yoksa adalete uygun olanı mı amaç edinmesi gerektiği meselesi bizi oldukça eski bir tartışmaya götürmektedir. İslam düşünce geleneğinde de örnekleri olmakla birlikte bu mesele Ortaçağda Skolastik felsefenin önemli tartışmalarından biri olmuştur.³⁴ Bu dönemin iki önemli figürü olan Thomas Aquinas (ö.1274) ve John Duns Scotus (ö.1308)'un söz konusu tartışmada iki ayrı kutbu temsil ettiği söylenebilir. Aquinas, kişinin eylemde bulunurken kendi mutluluğunu merkeze almasının yadsınamaz bir gerçeklik olduğuna inanmıştır. İnsan eylemde bulunurken doğası gereği kendi iyilik ve mutluluğunu önceler. Aquinas bu durumu şöyle ifade etmiştir: "İnsan doğal olarak kendi nihai hedefine yönelir, çünkü herkes mutluluğu ister. Ve bu doğal istek tüm diğer isteklerin sebebidir, zira bir insan her ne isterse istesin, aslında bu nihai hedefle ilgili bir şey istemektedir."³⁵ Aquinas'ın bu yaklaşımında Aristoteles'in ve sonrasında Farabi ve İbn Rüşd

³² Rachels, "Ethical Egoism", 194-196.

³³ Rachels, "Ethical Egoism", 198-199.

³⁴ Skolastik dönemde mutluluk, iyilik, adalet, doğal yasa ve ilahi emir gibi kavramlar farklı Hıristiyan teologlar veya filozoflar tarafından önemli tartışmaların konusu yapılmıştır. bk. Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019), 27-101.

³⁵ Aquinas, *Summa Theologiae (Summa Theologiae)*, 842-843 (I, q.860, a.842).

gibi İslam filozoflarının mutluluk merkezli ahlâk teorilerinin izleri açıkça görülmektedir.

Scotus, Aquinas'ın bu görüşüne itiraz eder. Ona göre özünde iyi olana (adalete veya hakkaniyete uygun olan şeye) yönelmek insanın kendi mutluluğunu hedeflemesinden daha zor, ama bir o kadar değerlidir. Scotus, ahlâk teorisini şekillendirirken akıl sahibi insan ile bu niteliğe sahip olmayan varlıklar arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Bu ayrım, insanın kendi iyilik ve mutluluğuna doğal eğilimi ile özünde iyi olana yönelmesi arasında ortaya çıkan gerilimde kendini gösterir. Bütün canlılar kendi tekâmülüne dönük doğal bir eğilim içindedir ve bu durum insan için de geçerlidir. Fakat insan diğer tüm canlılardan farklı olarak doğasından kaynaklı ve kendi tekâmül ve iyiliğini önceleyen tek bir eğilim içinde değildir. Scotus, Anselm'in kavramlarını ödünç alarak insanların iki farklı eğilime sahip olduğunu düşünür. Birincisi, insanın kendi iyiliği ve mutluluğuna eğilimi (*affectio commadi*), ikincisi ise özünde iyi olana, hakkaniyete veya adalete uygun davranmaya eğilimidir (*affectio iustiae*). Scotus açısından insanoğlu normal şartlar altında kendini merkeze alan bir eğilime sahip olmakla birlikte ikinci eğilimi ile bu kendi mutluluğuna odaklı eğilimi aşarak hakkaniyete uygun davranma erdemi sergileyebilir. Ayrıca hakkaniyete uygun davranma eğilimi olmaksızın kişinin Tanrı'ya yönelmesi ve onu gerektiği gibi sevmesi mümkün değildir.³⁶

Söz konusu bu ayrımda Scotus açısından önemsenmesi gereken nokta hem kendi mutluluğuna hem de özünde iyi olan şeye dönük iki farklı eğiliminden herhangi birini görmezden gelmek değil, hangisini önceleyeceğimizdir. Açık ki, doğamız kendi mutluluğuna veya kendi öz çıkarına odaklıdır. Fakat doğamız gerçek anlamda ne bir güç ne de bir iradedir; onun fonksiyonu sadece pasif bir şekilde kendisine gösterileni uygulamaktan ibarettir.³⁷ İnsanoğlunun kendi çıkarını incelemeye eğilimli bir varlık olması elbette sürpriz değildir. Fakat burada önemli soru, böyle bir öncelemenin muhatabı olan insanın, kendi mutluluğunu merkeze almak yerine özünde iyi olan şeye yönelmesinin nasıl mümkün olabileceğidir. İşte burada devreye giren Tanrı'dır. İnsanın kendi mutluluğuna yönelik eğilimi bir aşırılık olarak tanımlanacaksa onun özünde iyi olana dönük tutumu bu aşırılığı dengeleme işlevi görebilir. Bu durum ilahî iradenin bir tezahürü olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda sevgi erdemi

³⁶ John Duns Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington: DC: Catholic University of America Press, 1997), 298 (Ord. II, dist. 296).

³⁷ Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, 155 (Ord. IV, dist. 149).

iradeyi mükemmelleştirerek onun kendi mutluluğuna değil özünde iyi olana yönelmesini sağlayan erdem olarak betimlenmektedir.³⁸

Buradaki asıl tartışma insanın kendi mutluluğunu merkeze almasının zorunlu olarak bir bencilliği beraberinde getirip getirmediğidir. Bir kimse kendi mutluluğunu ailesinin, arkadaşlarının ve içinde yaşadığı toplumun mutluluğundan azade göremez. Diğer insanların mutluluğunu kendi mutluluğumuza odaklı olarak değil, eylemlerimizin odağı olarak önemseyebiliriz. Eğer çevremizdeki insanların esenliğini kendi esenliğimizin aracı olarak görürsek büyük ihtimalle kendimizi başkaları için fedakârlık yapmaya ikna edemeyiz. Burada açık bir şekilde başkalarının mutluluğu, kişinin kendi mutluluğunu oluşturması anlamında bir şartla sınırlandırılmıştır. İşte bu şartlılık kabul edilemez bir bencilliği içermektedir.³⁹ John E. Hare mutluluk merkezli erdem ahlâkında, insanın başkalarına sahip oldukları öz değerle muamelede bulunmaya teşvik edilmediğini söyler. İnsan başkalarının mutluluğunu önemseyebilir, fakat bunun sebebi onları kendi mutluluğunu oluşturan bileşenlerden biri olarak görmesidir. Dolayısıyla mutluluk merkezli erdem ahlâkında başkalarının mutluluğu ancak ikincil bir değere sahiptir. Bu ise gerçek erdemlilik ile bağdaşmaz.⁴⁰

Erdem ahlâkının egoizm içeren bir nitelik taşıyıp taşımadığı meselesinin, erdemlilik ile mutluluk arasındaki ilişkinin niteliği açıklığa kavuşturulmadan doğru bir şekilde tartışılması olası görünmemektedir. Erdem ahlâkında mutluluk, erdemli olma motivasyonunun temelidir. Bu motivasyon mutluluk arzusunda ortaya çıkar ve onunla tanımlanır. Meseleyi bu şekilde değerlendirdiğimizde şöyle bir ithamın gündeme gelmesi oldukça muhtemeldir: Eğer bir insan erdemli yaşamayı mutluluğunu oluşturan ana saik olarak düşünüyorsa, o zaman onun erdemlilik içinde eylemde bulunmasının sebebi sadece kendi öz çıkarı olacaktır. Bunun ise bencilce bir tutum olduğu düşünülür.

Mutluluk merkezli erdem ahlâkında iyi bir yaşamın ne anlama geldiği konusunda bir belirsizlikten bahsedilir. Christopher Toner açısından bu belirsizlik, *eudaimonia* “bir insan için en iyi hayatı yaşamak” olarak tanımlandığında bile ortadan kalkmaz. Zira bu iki şekilde anlaşılabilir. İnsan ya kendi mutluluğuna odaklı bir hayatı ya da iyiliği merkeze alan bir hayatı yaşamayı tercih eder. Eğer *eudaimonia* insanın kendi mutluluğu odaklı

³⁸ Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, 277 (Ord. III, dist. 227).

³⁹ Christopher Toner, “The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics”, *Philosophy* 81/4 (2006), 36-38.

⁴⁰ John Hare, “Scotus on Morality and Nature”, *Medieval Philosophy and Theology* 9/ (2000), 37.

olarak anlaşılırsa, o zaman bu kavram kabul edilmesi güç, egoizm içeren bir mutluluğa işaret eder. Fakat *eudaimonia*'yı kişinin yaşayabileceği en iyi hayatla ilişkili olarak değil, onun durumuna uygun en iyi hayatın ana unsuru olarak kabul edersek egoizm ithamından kurtulmak mümkün olabilir. Erdemli olma azmi ile mutluluğu elde etme arzusu arasında elbette bir ilişki söz konusu olacaktır, fakat bu ilişki içinde insanın mutluluğunun yegâne amaç olarak değil, tamamlayıcı bir parça olarak görülmesi gerekir.⁴¹

İnsanın kendi mutluluğunu öncelmesi ile egoizm arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünenler bunun iki farklı formundan bahsederler: Bunlardan birincisi aslı egoizmdir.⁴² Bu teoriye göre erdemli insan aslında egoizm içeren bir duygu dünyasına sahiptir, zira onun eylem motivasyonu kendi iyilik ve mutluluk arzusuyla ilişkilendirilebilir. Erdem ahlâkında bir egoizmin varlığına işaret edenler, insanın mutluluğunun diğerlerinin mutsuzluğu pahasına olduğunu düşünmektedirler. Bu durumda erdemli olmanın değeri oldukça tartışmalı hale gelmektedir.

Erdem ahlâkındaki nihai mutluluk hedefinin egoistçe bir tutum olduğu kanaatine sahip olan Thomas Hurka, "İnsan için iyi yaşam nedir?" sorusu üzerinden meseleyi tartışmayı denemiştir. Ona göre insan için iyi yaşam ve onun bu hayattaki nihai gayesi kendi mutluluğudur. Mutlu yaşam salt dünyevi hazlarla ilişkilendirilmese bile günün sonunda insanın nihai amacının başkasının değil kendi iyilik ve mutluluğu olduğu açıktır. Bu açıdan bakıldığında erdem ahlâkında, insanın erdemli olma motivasyonu onun mutlu olma hedefine bağlanır ki bu bencilce bir tutumdur. Bir insan erdemli olmayı nihai olarak kendi öz çıkarısıyla ilişkilendirdiğinde bu durum gerçek erdemlilikle bağdaşmaz.⁴³

Egoizm iddiasına karşı çıkanlar, erdemli insanı bu sıfatı hak edecek şekilde davranmaya motive eden şeyin eylemin kişiye vereceği mutluluk hissi olduğuna itiraz eder. Öyle ki cömert veya yardımsever bir insan paylaşmaktan hoşlanır, fakat böylesi erdemlerin daima sahibine mutluluk getirdiğini söylemek zordur. Burada cömert veya yardımsever bir insanın temel motivasyonu kendisi dışındaki insanların esenliğini de gözetiyor olmasıdır. Hatta öyle zamanlar vardır ki, yardımsever bir insanın başkalarının esenliğine yönelik ilgisi onu kendi mutluluğundan feragat etmesini gerektiren bir duruma dönüştürebilir.

⁴¹ Christopher Toner, "Virtue Ethics and the Nature and Forms of Egoism", *Journal of Philosophical Research* 35/ (2010), 291-296.

⁴² "Aslı egoizm", İngilizce literatürde "*foundationally egoism*" veya "*substantive egoism*" şeklindeki kavramsallaştırmanın karşılığıdır.

⁴³ Thomas Hurka, *Virtue, Vice, and Value* (Oxford: Oxford University Press., 2001), 232-246.

Benzer şekilde cesaret erdemine sahip birinin başkaları için yaptığı fedakârlık insanın kendi güvenliği için risk bile oluşturabilir. Bu bağlamda ergen ruhlu bir bireyin ilgi çekmek için kendi hayatını tehlikeye atacak birtakım eylemlerde bulunması elbette cesaret erdeminin bir örneği olarak sunulamaz. Bu nedenle erdemliliği mutluluk veya öz çıkar ile değil iyi bir yaşam vaadiyle ilişkilendirmek çok daha anlamlı olacaktır.

Erdem ahlâkının bir egoizm türü olduğunu iddia eden yaklaşımın ikinci formu “Biçimsel Egoizm”dir.⁴⁴ Bu yaklaşıma göre bir insanın erdemliliği, görünürde bazen özgecilik içeren birtakım eylemler üretebilir, ancak bu durum onun kendi mutluluğuna dönüşecek bir sonuç beklentisini ortadan kaldırmış değildir. Erdemliliğin birincil motivasyonu egoistik olmasa da nihai motivasyonu, yine kendi mutluluğu ile ilgilidir. Yani erdem ahlâkı her ne kadar özgeci bir temele sahip gibi görünüyorsa ve başlangıçta başkalarının iyiliğini önceliyor görünse bile bu durum nihai beklentinin kişinin kendi esenliği olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.⁴⁵

Erdemliliğin temelinde mutluluğu yerleştiren ahlâk teorisyenlerinin büyük bir bölümü adalet ve yardımseverlik gibi başkalarının varlığına değer atfeden erdemlerin önemini vurgular. Adil veya yardımsever olmak için insanın nihai olarak başkalarının iyiliğini önemsemesi, fakat aynı zamanda bu tutumunun kişinin kendi mutluluğuyla ilişkili olmaması beklenir. Zira böylesi bir tutumun erdemliliğin ruhuna daha uygun olduğu düşünülür. Oysa mutluluğu ana saik gören erdem ahlâkının savunucuları insanın yardımsever ve adaletli olmadaki çıkarını mutlu bir yaşam hedefiyle ilişkilendirmektedir. Böylesi bir tutum bazı düşünürlerce adil ve yardımsever olmak için hem yanlış bir akıl yürütmeyi hem de erdemliliğin ruhuna ters bir tutum içinde olmayı ifade etmektedir.⁴⁶

Erdem ahlâkındaki egoizm olarak yorumlanan motivasyon Hurka’ya göre gerçek erdemle örtüşmez. Erdem ahlâkının insanlara doğru eylem sebepleri sunacağı iddiası bazı zorluklar içerir. Eğer bir kimse bir başkasının iyiliğine olacak bir eylem sebebine sahipse, onun bu sebebe sahip oluşunun nihai açıklamasının ne olacağı gündeme gelir. Bu eylemin onun hayatını daha iyi veya mutlu hale getireceği düşünülebilir. Fakat bu açıklama Hurka açısından tatmin edici olmaktan uzaktır. Burada odaklanması gereken şey, eylemin

⁴⁴ “Biçimsel Egoizm” kavramı, İngilizce literatürdeki “*formal egoism*” in karşılığı olarak kullanılmıştır.

⁴⁵ Bu tavrın rasyonel niteliğine dair bk. Engin Erdem, “İyilik ve Sonsuzluk: Maturidi ve Debusi’nin Metafizikinde Ölüm ve Hayatın Anlamı”, *Kader Dergisi*, 18/2, (2020), 470-487.

⁴⁶ Daniel Farnham, “A Good Kind of Egoism”, *The Journal of Value Inquiry* 40/ (2006), 434; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Routledge, 2006), 49-52.

insanın kendi hayatına ne katacağından daha çok diğer insanların hayatına iyilik veya mutluluk adına ne getireceği olmalıdır. Oysa erdem ahlâkının tüm versiyonları günün sonunda insanın kendi mutluluğunu öncelediği bir egoizm içermektedir.⁴⁷

Eğer tanışıklığımızın olmadığı herhangi bir kimsenin hakkı için mücadele etmeyi veya tanımadığımız ihtiyaç sahibi birine yardım etmeyi başarırırsak erdemli davranmış oluruz. Eğer eylemlerimiz ben merkezli bir güdünün ürünü ise bu durumda erdemlilik tam anlamıyla gerçekleşmiş olmaz. Bir insana yardım etmenin asıl güdüsü ona verilen insani değer olmalıdır. Mutluluğu merkezine alan erdem ahlâkında örneğin yardımsever olmayı tercih etmek erdemliliğin bir göstergesidir. Bu erdemnin gelişmesi ve sürdürülmesi ise nihayetinde insan için mutlulukla ilişkisi açısından ele alınır. Oysa yardım etmenin niçin doğru olduğu sorusu, yardım edilen kişinin bu yardıma ne kadar ihtiyaç duyduğu ve onun insan olarak değeriyle ilgisi üzerinde de düşünmeyi ilzam eder.⁴⁸

Görüldüğü üzere erdemli olma gerekçesi olarak nihai mutluluk hedefinin altı çizildiğinde ben merkezli bir motivasyon ortaya çıkmaktadır. Peki, bu ben merkezlilik veya egoizm nasıl anlaşılmalıdır? Acaba söz konusu olan şey başkasının mutsuzluğu pahasına kendi mutluluğunu merkeze alan doğal insanî bir tavır mıdır? Görünen o ki erdemlilik ile kazanılması umulan mutluluk hali, başkasının mutsuzluğu pahasına elde edilmiş mutluluğu ifade etmez. İnsan erdemli davranarak, yani örneğin dürüst, yardımsever veya şefkatli olarak başkalarının hayatlarında mutluluk için sebepler yaratabilir. Fakat bu durum yine de kişinin bu sebepleri ne ölçüde kendi mutluluğuna dönüştürebileceği ile ilgilidir.⁴⁹

Julia Annas, erdem ahlâkındaki mutluluğa bakışın bir egoizm içermediğini düşünür. Zira ona göre erdemli bir kişinin motivasyonunun egoizm içerdiği iddiası erdemnin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin cesaret erdemi başka alternatifler arasında doğru olan şey için mücadele etme eğilimidir. Burada bu tercihin insanın kendisine veya başkalarına nasıl bir fayda sağladığı birincil bir mesele değildir. Buna göre erdemli olunarak kazanılan mutluluk, hedonistlerde olduğunun aksine, başkalarının mutsuzluğu pahasına insanın kendi mutluluğunu önceleyen bir duygunun ifadesi değildir. Çünkü erdemliliğin getirdiği mutluluk hali insanın kendisine odaklı olduğu

⁴⁷ Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 246-248.

⁴⁸ Anne Baril, "The Role of Welfare in Eudaimonism", *The Southern Journal of Philosophy* 51/4 (2013), 515.

⁴⁹ Van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*, 55.

kadar başkalarının mutluluğunu da içerir. Nitekim bir insan yardımsever, cesur veya adil olmayı önemseydiğinde, burada ilk akla gelen yorum bu insanın kendi mutluluğundan daha önce çevresindeki başka insanları önemsiyor olabileceği ihtimalidir.⁵⁰

Dünyadaki başarı ölçütü çok genel olarak finansal zenginlik ve güvenli bir yaşamla ilişkilendirilir. Diğer taraftan erdemın hayatta tanımlanmış başarı ölçütleriyle tümüyle ilişkisiz olduğu söylenemese de onu bu başarının yegâne yolu olarak görmek de anlamsızdır. Örneğin cesur birinin hem zenginlik hem de güvenlik açısından nispeten daha büyük bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Fakat bu durumun erdemliliğın dünyevi anlamda başarıyı garanti etmeyeceğini, hatta onu engeller bir duruma dönüşebileceği ihtimalini ortadan kaldırmayacağını bilmeliyiz. Örneğin adaletsizliğe göz yummak yerine bu adaletsizliğe karşı çıkan dürüst bir insan, sınırları belirli bir dünyevi başarının çekiciliğine aldanmamayı başarmıştır. Bu kimse kendisi hakkında, “başarısız ama erdemli” denilmesinden korkmaz.

Mutluluk merkezli erdem ahlâkı bize erdemlerin tanımlanmış, bağımsız ve mutluluğa ulaşmak için bir yol olduğundan çok, erdemli hayatın mutluluğın ortaya çıkması için en iyi yol olduğunu anlatır. Erdem ahlâkı nihai mutluluk hedefinin spesifik hale getirilmesinin yollarından biridir. Erdemlerin mutluluğu elde etmenin bir yolu olduğuna inanmak ve bunun sahibine fayda sağlayacağını düşünmek egoistçe değildir. Nihai olarak mutluluğu hedeflemek erdemli bir hayat yaşama isteğiyle sonuçlanır.⁵¹ Yani erdem ahlâkını savunanlar, erdemleri mutluluğu elde etmenin bir aracı değil, erdemli hayatın mutluluğın somutlaşmış hali olduğuna inanırlar. Dolayısıyla mutluluk erdemden bağımsız olarak belirli bir bağlam içinde tanımlanan ve şekillenen bir amaç olarak görülmemelidir.

Sonuç

Antik dönemlerden günümüze değin iyi ve mutlu bir insan olma arzusu erdemlilik idealiyle yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu bağlamda Sokrates’in “Nasıl bir hayat yaşamalıyım?” sorusuyla, “Mutluluğa nasıl ulaşabilirim?” sorusu arasında yakın bir ilişki kurulması beklenir. Erdem, iyiliği hayatının merkezine yerleştirmiş bir insanın, bu hayatı anlamlı ve değerli bir şekilde yaşamasına olanak tanıyan şeyin adıdır. Erdemli olmak belirli eylemlerin hayata geçirilmesinden ziyade hikmetle ve sağlam duygularla hareket etmeyi

⁵⁰ Annas, “Virtue Ethics”, 522; Julia Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism”, *Morality and Self-Interest*, ed. Paul Bloomfield (New York: Oxford University Press, 2008), 214, 221.

⁵¹ Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism”, 218, 220.

içerir. Bu manada erdemli insan, sadece belirli iyi eylemleri hayata geçiren kişi değil bunu sağlam bir bilinçle yapan kişidir. İnsanlar mutlu olmak için erdemli olmayı tercih edebilirler ya da erdemliliği tercih etmeleri onları mutlu kılabilir. Fakat gerçek erdemlilik, eylemin üreteceği muhtemel bir mutluluk beklentisiyle oluşmaz. Bu nedenle erdemlilik kişiye kendi mutluluğuna odaklanması gerektiğini değil, onun için iyi olan şeyi hedeflemesi gerektiğini salık verir.

Erdemli bir yaşamın insanı gerçek mutluluğa ulaştırması beklenir. Buradaki tartışma bu gerçek mutluluğun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda düğümlenmektedir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, erdemliliğin bir bütün olarak insanı dünyevi bir mutluluk sarmalı içine çekeceğini iddia etmek sanırım biraz hayalcilik olur. Zira cömert, iffetli veya yardımsever olmak gibi birtakım erdemlerin, insanın haz hissini artırmaktan ziyade onun kendisi için birtakım fedakârlıklar, sınırlamalar veya öz disiplin gerektireceği açıktır. Peki, böylesi erdemlerin haz için birtakım kayıtlar getirmesi bir yoksunluk ve dolayısıyla bir mutsuzluk sebebi olabilir mi? Bu soru üzerinde düşünmek erdemliliğin tam olarak neyi ifade ettiğinin cevabını vermektedir. Erdemin dünyevi birtakım hazlarla ilişkisi doğru kurulduğunda, mutluluğun anlamının geçici bir dünyevi duygu durumu olmanın ötesinde sürekli bir içsel huzur hali olarak değerlendirilmesi beklenir.

Erdemli olmak ile mutlu olmak arasında kurulmak istenen bağ iki farklı açıdan eleştirilmiştir. Bunlardan birincisi, erdemliliğin aslında insana mutluluk getirmediği iddiasıyla varlık bulur. Bu iddia erdem sahibi özel insanların yaşamlarına dair gözlemlere dayanmaktadır. Erdemliliğin en iyi örneklerini sergilemiş insanların istisnası olmaksızın dünyevi bir mutluluk içinde yaşadıklarını öne sürmek elbette mümkün değildir. Fakat bununla birlikte onların böylesi örnek kişiliklere sahip olmalarının diğer insanlar için çekici bir tarafının olması beklenir. Bu durumu ilahî bir bağ ile açıklamak da mümkündür, ancak açık bir ilahi taraf olmasa bile erdemliliğin üretmesi beklenen mutluluğun, genel geçer tanımından farklılaşacağı açıktır. Yani erdemlilik haz içeren ve bu dünya ile sınırlı bir mutluluk halinin ötesinde içsel bir dinginliği vaat eder. Dolayısıyla erdemlilikleri ile insanlığa örnek olmuş özel insanların yaşadıkları hayat dışardan dünyevi bir mutsuzluk görüntüsü verse de bu durum onların mutlu olmadıklarını değil, mutluluğa farklı bir anlam yüklediklerini gösterir.

Diğer taraftan erdemli olmakla elde edileceği umulan mutluluk halinin aslında bir egoizm içerdiği iddiası çok dar bir perspektiften ele alınmış görünmektedir. Erdemli olma idealinin insanın kendi mutluluğuyla ilişkisi

tümüyle görmezden gelinemez. Ancak bu durum bir insanın sahip olduğu erdemliliğin diğer insanların iyiliğine dönük sonuçlarını görmemize engel olmamalıdır. Erdem ahlâkı açısından insanların, kendi karakterlerini güzelleştirmek veya geliştirmek istiyorlarsa belirli erdemlere sahip olmaları beklenir. Erdemli olmanın aslında egoizm ithamının aksine insanın kendi ihtiyaç, arzu ve isteklerini sınırlamasına yardım ettiği bile söylenebilir. Dahası erdemliliğin insanın başkalarını önceleyen ve onları değerli gören özgeci bir bakış açısı geliştirebilmesini kolaylaştırdığı inkâr edilemez. Yani erdemliliğin çok boyutlu yapısı doğru değerlendirilmelidir.

Erdem ahlâkında temel motivasyonun mutluluk olmasına bağlı olarak ortaya çıkan egoizm ithamına en iyi yanıt, kanımca erdemli yaşamın mutluluğun somutlaşmış şekli olduğunu kabul etmektir. Bir başka deyişle, iyi ve değerli bir hayatın gerçek amacı, erdemli bir hayat ile somut hale dönüşmektedir. Fakat buradaki somutlaşma kişinin kendisi için iyi olan şeyin somutlaşması değil, daha genel bir iyinin somutlaşması olarak düşünülmelidir. Bu anlamda önemli olan, herkesin aynı beklentilerle benzer hayatları yaşaması değil, herkesin iyi, anlam yüklü ve değerli olan yaşamı bulmaya çaba göstermesidir.

Kaynakça

- Adams, Robert Merrihew. "Saints". *The Journal of Philosophy* 81/7 (1984), 392-401.
- Algur, Hüseyin. "Ailede Değer Kavramı". *Kadın ve Aile Hayatı*. Ed. Nazım Elmas. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Annas, Julia. "Virtue Ethics". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Ed. David Copp. 515-536. New York: Oxford University Press, 2006.
- Annas, Julia. "Virtue Ethics and the Charge of Egoism". *Morality and Self-Interest*. Ed. Paul Bloomfield. 205-221. New York: Oxford University Press, 2008.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica (Summa Theologiae)*. New York: Benziger Brothers, 1947.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, Ankara: Bilge Su, 2014.
- Baril, Anne. "The Role of Welfare in Eudaimonism". *The Southern Journal of Philosophy* 51/4 (2013), 511-535.
- Batson, C. Daniel. "Testing the Empathy Altruism Hypothesis Against Egoistic Alternatives". *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. Ed. Lorraine Besser-Jones and Michael Slote. 385-399. New York: Routledge, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019.
- Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Maturidi ve Debusi'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader Dergisi* 18/2, (2020), 470-487.
- Farabi. İdeal Devlet. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Farnham, Daniel. "A Good Kind of Egoism". *The Journal of Value Inquiry* 40/ (2006), 433-450.
- Hare, John. "Scotus on Morality and Nature". *Medieval Philosophy and Theology* 9/ (2000), 15-38.
- Hurka, Thomas. *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press., 2001.
- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- McKerlie, Dennis. "Aristotle and Egoism". *The Southern Journal of Philosophy* XXXVI/ (1998), 531-555.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Rachels, James. "Ethical Egoism". *Ethical Theory: An Ontology*. Ed. Russ Shafer-Landau. 193-199. Malden: MA: Blackwell Publishers, 2013.
- Russell, Daniel C. "Virtue Ethics, Happiness, and the Good Life". *Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Ed. Daniel C. Russell. 7-28. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Scotus, John Duns. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington: DC: Catholic University of America Press, 1997.
- Shafer-Landau, Russ. "Important Technical Terms in Ethics". *The Continuum Companion to Ethics*. Ed. Christian Miller. cvi- cxxx. London: Continuum International Publishing Group, 2011.

- Shaver, Robert. "Egoism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 25 Nisan 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/egoism/>
- Swanton, Christine. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Toner, Christopher. "The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics". *Philosophy* 81/4 (2006): 595 - 618.
- Toner, Christopher. "Virtue Ethics and Egoism". *Routledge Companion to Virtue Ethics*. Ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote. 345–357. New York: Routledge, 2015.
- Toner, Christopher. "Virtue Ethics and the Nature and Forms of Egoism.". *Journal of Philosophical Research* 35/ (2010), 275–303.
- Türker, Ömer. *Ahlâk*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Van Zyl, Liezl. *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2019.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge, 2006.
- Wolf, Susan. "Moral Saints". *Ethical Theory: An Ontology*. Ed. Russ Shafer-Landau. 200-211. Malden: MA: Blackwell Publishers, 2013.
- Yaran, Cafer S. *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.

**HEGEL'İN LIST DER VERNUNFT KAVRAMININ STOACI
PROVIDENTIA İLE GÖZDEN GEÇİRİLMESİ**

**A Review of Hegel's Concept of the 'Cunning of Reason' with Stoic
'Providentia'**

HÜSEYİN AYDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı,
Sakarya, Türkiye

Asst. Prof., Sakarya University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Sciences, Logic
Department, Sakarya, Turkey

haydogan@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9125-5663

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 12 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 25 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.879298>

ATIF/CITE AS:

Aydoğan, Hüseyin, "Hegel'in List der Vernunft Kavramının Stoacı Providentia ile Gözden Geçirilmesi",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 29-52

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

A Review of Hegel's Concept of The 'Cunning of Reason' with Stoic 'Providentia'

Abstract

Stoicism is a school of thought that has been very influential in metaphysics and ethics in the history of philosophy. The following can be said in terms of the metaphysical views of the school: The entire universe is composed of two principles called active and passive. Matter is the passive one; the active is God immanent in the universe. But it cannot be said that there is an absolute distinction between the two principles. Because God has been conceived as an organism integrated with and contains the universe. God, as the good in himself, brought the universe into existence according to goodness and intentionality. For this reason, all the elements of the universe are divinely connected. Therefore, the stoic school argued for the existence of a divine power, a divine mind that covers the entire universe. Their ethical views also should be considered in this context. The principle of living by nature is organized according to the intention of being in harmony with God. Because of the teleological system in the universe, people also carry this intentionality. For this reason, people should see themselves as a part of the whole which they cannot be separated from and arrange their actions accordingly. At this point, the principle of living by nature means to see incidents as a manifestation of divine providence. Therefore, since they cannot resist the course of the world, people must show his/her consent and take everything with steadiness. They should reflect on what is happening in the world in a way that will be useful to him/her and derive lessons from it. The divine mind or providentia governing the universe will bring us to virtue and perfection, no matter how painful the events that happen to us, because this providence carries out an intention hidden behind these individual events. Since we cannot know the intention of this divine mind, it is up to people to learn from them.

Hegel's Concept of 'List der Vernunft', 'the cunning of reason', also touches on a similar point. Specifically, this concept, which the philosopher included in the philosophy of history, correspond to the Stoic divine mind, 'providentia'. Hegel's universal history works independently of individual interests and passions. This process follow a journey that will enable the mind/spirit to return to itself by liberating. Moreover, the thinker says that the history of the world consists of the divine mind's self-disclosure. This self-disclosure will go back to divine unity through historical phases. Individual interests and passions of historical characters for victory caused conflict on the stage of history. However,

universal history and divine minds keep themselves protected and unimpaired in the background. Thus the particular and the individual are sacrificed for the universal and the general. At this point, the concept of divine providence that Hegel uses, that is, 'die Vorsehung', manages all events in history teleologically. The concepts of 'providentia' in the Stoic philosophy and 'the cunning of reason' of Hegel are similar in terms of the plan to move the world to a better, more beautiful, and freer in the context of divine providence.

In this article, I tried to investigate Hegel's concept of 'the cunning of reason' in the light of the Stoic concept of 'providentia'. In this quest, which I limited with the philosophy of history, I wanted to point out how wars, disasters and destructions that have been the subject of history can be legitimized according to Hegel's thought. As a criticism, I touched upon Hegel's disregard for the emancipation efforts of the plantation slaves in Saint Domingue during his lifetime. In the journey of universal history and the divine mind, this enterprise of emancipation could offer a justification for Hegel's philosophy of history. At the same time, with this criticism, I tried to establish a connection with Hegel's concept of divine providence and the question of how to pay the compensation of events that brought pain and destruction in history.

Keywords: History of Philosophy, Stoa, Hegel, Providentia, The Cunning of Reason, Divine Providence.

Hegel'in 'List der Vernunft' Kavramının Stoacı 'Providentia' ile Gözden Geçirilmesi

Öz

Stoacılık, felsefe tarihinde metafizik ve etik alanında oldukça etkili olmuş bir düşünce okuludur. Metafizik görüşleri açısından şunlar söylenebilir: Tüm evren, etkin ve edilgen olarak iki ayrı ilkeden oluşmuştur. Edilgen olan ilke madde; etkin olan ilke ise evrende içkin Tanrı'dır. Fakat her iki ilke arasında mutlak bir ayrım olduğu söylenemez. Çünkü Tanrı, aslında evrenle bütünleşik, onu kaplayan bir organizma olarak tasavvur edilmiştir. Kendinde iyi olarak Tanrı, evreni de iyiliğe ve amaçlılığa göre mevcuda getirmiştir. O nedenle evrenin tüm unsurları, tüm mevcudat birbirlerine tanrısal olarak bağlanmışlardır. Dolayısıyla Stoa ekolü, tüm evreni kaplayan tanrısal bir gücün, bir tanrısal aklın varlığını savunmuşlardır. Etik görüşleri ise yine bu çerçevede değerlendirilmelidir. Doğaya uygun yaşama prensibi, Tanrı'yla hemâhenk ve muvafık olma amacına göre düzenlenmiştir. Çünkü evrendeki teleolojik sistem içerisinde insan da bu amaçlılığı taşımaktadır. Bu nedenle insan, kendisini,

ayrılmayacağı bütünü bir parçası olarak görüp, davranışlarını buna göre tanzim etmelidir. Bu noktada doğaya uygun yaşama prensibi, olayları tanrısal öngörünün bir tür gerçekleşmesi, tecellisi olarak görmek demektir. Bu yüzden, insan dünyanın gidişatına direnemeyeceği için ona rıza göstermeli ve her şeyi metanetle karşılamalıdır. Olup bitenleri, kendisine faydalı olacak ve ondan ders alacak şekilde yorumlamalıdır. Evreni yöneten tanrısal akıl veya providentia, başımıza gelen olaylar ne kadar elem verici olsa da bizi erdeme ve yetkinliğe ulaştıracaktır. Çünkü söz konusu öngörü, bu münferit olayların arkasında bizlerden gizli bir amaçlılığı yürütmektedir. Bu tanrısal aklın amacını bilemeyeceğimiz için insana düşen bunlardan kendisine ders çıkarmaktır.

Hegel'deki List der Vernunft yani aklın hilesi kavramı da benzer bir noktaya temas etmektedir. Özellikle düşünürün "Tarih Felsefesi"nde yer verdiği bu kavram, Stoacı tanrısal akıl, providentia sözcüğü ile örtüşmektedir. Hegel'in evrensel tarihi, bireysel ilgilerden ve tutkularından bağımsız olarak işlemektedir. Bu işleyiş, tinin özgürleşip tekrardan kendi kendine dönmesine varacak bir yolculuğu tazammun etmektedir. Bununla birlikte düşünür, dünya tarihinin tanrısal aklın kendi kendini açışından ibaret olduğunu söylemektedir. Bu açılış ve serimleniş, tarihi evrelerden geçerek yeniden tanrısal birliğe geri dönecektir. Tarihi karakterlerin zafer tutkusu ve bireysel hırsları tarih sahnesinde çatışmaya konu olmaktadır. Ancak evrensel tarih idesi ve tanrısal akıl bundan zarar görmeksizin kendisini arka planda mahfuz, korunaklı tutmaktadır. Dolayısıyla tikel ve bireysel olan, evrensel ve genel olan için gözden çıkarılmakta ve feda edilmektedir. Bu noktada yine Hegel'in kullandığı tanrısal öngörü kavramı, yani die Vorsehung tarih içerisindeki tüm olayları teleolojik olarak yani amaçlılık ilkesine mebni şekilde idare etmektedir. Stoa felsefesindeki providentia ile Hegel'in aklın hilesi kavramları, tanrısal öngörü bağlamında dünyayı daha iyiye, daha güzele, daha özgür olmaya taşıma planı, niyeti açısından benzerlik göstermektedir.

Biz bu çalışmada Stoacı providentia kavramının ışığında Hegel'in aklın hilesi kavramını soruşturmaya çalıştık. Özellikle tarih felsefesiyle sınırlandırdığımız bu soruşturmada, tarih sahnesine konu olmuş savaşların, felaketlerin ve yıkımların, Hegel düşüncesine göre nasıl meşrulaştırılabileceğine işaret etmek istedik. Eleştiri olarak ise Hegel'in kendi yaşadığı dönemde Saint Domingue'deki plantasyon kölelerinin özgürlük çabalarını görmeyişine hatta görmezden gelişine temas ettik. Halbuki evrensel tarihin ve tanrısal aklın yolculuğunda bu özgürlük hareketi, tam da Hegel'in tarih felsefesi uyarınca ona bir temellendirme, bir istidlal sunabilirdi. Aynı zamanda bu eleştiri ile birlikte tarihteki mevcut acı ve yıkım getiren hadiselerin fidyasının nereden ödeneceği

sorusuna dair yine Hegel'in tanrısal öngörü kavramıyla bağını kurmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Stoa, Hegel, Providentia, Aklın Hilesi, Tanrısal Öngörü.

Giriş

Stoa düşüncesinin felsefe tarihinin önemli uğraklarından biri olduğu kabul edilir. Mantık, fizik ve ahlak alanında hem kendilerinden önceki okulların öğretilerini tevarüs etmişler hem de Tanrı ve doğa birlikteliğini öne sürmekle panteist bir evren anlayışı içerisinde sayılabilecek özgün düşünceler geliştirmişlerdir. Bu çerçevede yer alması kaydıyla doğaya uygun yaşam ve erdem öğretileri söz konusu özgünlüğe delil sayılabilecek örneklerdendir. Evren yasalarına ve dolayısıyla doğaya uygun yaşam sürme fikri, Tanrı ve Doğa birlikteliği göz önünde bulundurulduğunda aynı zamanda Tanrı'ya tâbi olarak yaşama ve ona rıza gösterme fikrini de deruhte etmektedir.

Tüm Stoa felsefesinin ama özellikle de Geç Dönem (Latin) Stoacılığının özünü oluşturan üç temel kavram, insan yaşamının anlamını ve amacını ifade etmesi bakımından ayrıca önemlidir. Bunlar; *fatum*, *providentia* ve *fortunadır*.¹ *Fatum*, evreni idare eden mutlak zorunlu güç olup Tanrı'nın dahi tâbi olduğu karşı gelinemez bir yasadır. *Providentia* ise, Tanrı'nın tüm evrene ve yarattıkları üzerine olan ilahi gücüdür. Tıpkı *fatum* gibi o da zorunlu bir yasa barındırır ve en temelde mevcut her şeyin bir gayelilik ilkesi altında işlerliğine ve evrenin kusursuzluğuna delalet eder. *Providentia* ile *fatum*'un nerdeyse birbirini andıran bu anlam katmanlılığının içerisinde ilkinin ikinciden şahsılık taşımakla yani Tanrı'nın ilahi önbilgisi-öngörüsü ve/veya Tanrısal akıl olmakla ayrıştığı belirtilebilir.² Yani *providentia*, bu noktada evrenin düzenliliğini ve her şeyin bir gayeye uygun olarak işleyişini öngören Tanrı'nın iyiliğidir denilebilir. Özellikle Seneca'da bu kavram, evreni tehlikelerden koruyan tanrısal bir kimliğe dönüşür. Son kavram olarak *fortuna* ise insanın yapıp etmelerinde ortaya çıkan kötü ve iyi olarak tanılanabilecek bir talihtir. *Fortuna* evren yönetiminde söz sahibi olmamakla birlikte insanın yaşamında belirgin bir güçtür ve insan erdemli yaşama sayesinde kötü talihini iyiye çevirebilir.³

¹ Seneca, *De Providentia – Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 20-24.

² Arnold'dan aktaran Aysun Kara, *Seneca'nın Epistulae Morales'inde Fatum, Providentia ve Fortuna Kavramlarının Çözümlemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 86.

³ Elif Burcu Özkan, "Seneca'nın Tanrı Anlayışı", *Filiz Öktem Armağanı* (içinde), (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2014), 207.

Antik Çağ'daki talih-yazgı anlayışı üzerine kapsamlı çalışmasında Enders, Stoacı talih anlayışının mümeyyiz vasfının “evrensel kozmolojik sebepliliğe dayalı bir determinizm fikri” yani “aralarında boşluk bulunmayan sebepler zinciri” olduğunu söylemektedir.⁴ Yine benzer şekilde Stoa okulunun kurucularından Khryssippos'a göre yazgı, aşağıda ayrıntılarıyla irdeleyeceğimiz üzere tam da Hegelci anlamda, her şeyin üzerinde hüküm süren dünya yasasından, tininden [*Weltlogos*] başkası değildir. Öyle ki bu yasa-tin, halkaları arasında hiçbir boşluk taşımayan sebepler zinciri içerisinde yasayla düzenlenmiş bir devamlılığı ve geçmiş, şimdiki, gelecek zaman içerisindeki tüm eşya ve hadiselerin bağlantısını belirlemektedir.⁵ Yani Stoa düşüncesine göre, her şey bu yasa uyarınca vuku bulmakta ve her şey bu yasanın tahakkümü altında birbiriyle bağlantılı, akraba [*cognatus*] olmaktadır. Ezcümle Stoacı bu yasayı belki de en güzel şekilde tarif edecek olan Seneca'nın şu deyişidir: “*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*” Yani “bilge, ancak eylemlerinin dünya ile iltisakına dair derin kavrayışı sayesinde yazgıyı, yasayı takip edebilir; lakin bilge olmayan, budala ise o yazgı tarafından sürüklenir.”⁶

Makalemize konu edindiğimiz bahsi geçen kavramlardan *providentia*'nın, Hegel'in tarih felsefesiyle ilgisini ise *der List der Vernunft* kavramı ile kurmaya çalışacağız. Aklın hilesi olarak tercüme edebileceğimiz bu kavramın, Alman düşünürün kendine özgü tarih felsefesinde oldukça önemli bir yeri vardır. Bu tarihin seyri içerisinde Tanrısal aklın kendisini, insanların mücadelelerinden varestede tuttuğu, tüm savaş ve felaket hallerinde dahi Tanrısal aklın arka planda korunaklı kalarak evrenin gayelilik ve özgürlük yolunda işleyişini sürdürdüğü anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle *Providentia kavramını* inceleyeceğiz. İkinci bölümde Hegel'in 'aklın hilesi' kavramını işleyecek ve sonuç kısmında ise Hegel'in tarih tezine dair yine bu kavram çifti ışığında eleştirel bir yaklaşım geliştirerek bir sonuca varmaya çalışacağız.

⁴ Markus Enders, “Das Schicksal in der Antike und seine Bedeutung für das Machbarkeitsdenken heute”, *Imago Hominis* 18/2 (2011), 126.

⁵ Enders, “Das Schicksal in der Antike und seine Bedeutung für das Machbarkeitsdenken heute”, 126.

⁶ Enders, “Das Schicksal in der Antike und seine Bedeutung für das Machbarkeitsdenken heute”, 126. Stoa düşüncesinde bu izahın dışında görece hazmedilmesi daha ağır olabilecek bir analogi daha vardır: Köpek benzetmesi. Bağlı bir köpek, giden bir arabanın arkasından nasıl gelmek isterse ve gidilecek yere nasıl götürülürse insanın yazgı tarafından belirlenen dünyadaki yapıp etmeleri de işte böyledir. Onun spontane eylemleri zorunluluk ile örtülecektir. Ancak ayak diretmiş de arabanın arkasından gitmek istemezse, her halükârda yine de buna zorlanacak ve sürüklenecektir. Bk. Julia Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, (Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 2006), 294.

1. Providentia

Tanrısal öngörü-önbilgi, Tanrısal akıl olarak karşılanan bu sözcük etimolojik olarak tam tamına Latince *pro + videre*⁷ yani önce/ön + görme/görüş demektir. İstilahî olarak ise ilahi bir aklın evreni idare etmesi şeklinde özetlenebilir. *Providentia* sözcüğünün Stoa felsefesinde özellikle Seneca'da içerdiği anlam çok yönlüdür. Kişi, eğer Tanrı'nın öngördüğü şekilde yaşamını sürdürür ve kötü kaderinden yakınmazsa, dünyevî kazançlara ve zevklere önem vermeyip aklının doğrultusunda davranırsa tanrısal akılla bir olur.⁸ Stoa düşüncesine göre dünya üzerinde olup biten her şey, bu öngörüye uygun olarak gerçekleştiğinden insanlar, başlarına gelen kötü olaylar veya daha tümel ifadeyle kötülöklere karşı yakınmamalıdır. Bizler, bu olayları, ancak bizi iyiliğe veya daha erdemli yaşantıya sevk etmesi gereken fırsatlar olarak görebiliriz. Çünkü Tanrısal akıl bizim kestiremeyeceğimiz şekilde bize bu sahneyi hazırlamaktadır. İnsanın başına ne gelirse gelsin bu, Tanrı-evren birlikteliğinin bir sonucudur ve *providentia* ile hazırlanır. Onun ise iyilikten başka bir gayesi yoktur. Stoa düşüncesindeki başa gelen her şeye karşı sabır ve metanetle yaklaşma fikrinin köklerini bulabileceğimiz bu izlek, aynı zamanda Stoacılıkta doğaya uygun yaşama fikri ile ilkel güdü *oikeiosis*⁹ çatışmasını da sulhe kavuşturmaktadır. Zira aslında insan, bu ilkel güdü sayesinde varlığını sürdürür ve seçimlerini, seçimlere dayalı eylemlerini bu güdünün üzerine kurarak sorumluluk bilinci kazanır.¹⁰

Providentia, bu tazammunları ile birlikte düşünüldüğünde insan iradesini aşan bir Tanrısal aklın yöneticiliğine rıza ve her ne olursa olsun en sonunda onun her şeyi iyiliğe müncer kılışına muvafakati dile getirmektedir. Salt bu nedenden ötürü Stoacı *providentia* anlayışına "optimist teleoloji"¹¹ tarifinde bulunulmuştur. Yani *providentia*'nın faaliyeti, "muntazam, armonik bir bütünlük husule getirmekle, dünya üzerindeki kötüye de yeterli bir açıklama sunmuş olmaktadır. Çünkü her köşesine *Logos-tanrısal aklın* sinmiş olduğu evrenin bütüncül rasyonel yapısına duyulan güven bize şunu öğretmiştir: dünya üzerindeki kötölük, bu bütünlüğün zorunlu ve kaçınılmaz mütemmim

⁷ Grekçe: pronoia.

⁸ Özkan, "Seneca'nın Tanrı Anlayışı", 203.

⁹ Oikeiosis: Latince kendinin kılma, sahip olma, temellük, nefsinin müdafaa. Kavramın odağında yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Ahmet Faruk Çağlar, Stoacı Oikeiosis Öğretisi (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹⁰ Melike Molacı, "Stoa Felsefesinde 'Doğaya Uygun Yaşama'nın Anlamı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2020), 207.

¹¹ Ursel Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, (Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 2000), 42.

cüzüdü.”¹² Dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla evrene tanrısal bir fizik telakkisi zaviyesinden bakıldığından, kötülüğün mevcut olduğunu iddia etmek bir oksimoron oluşturacaktır.

Hal böyle olduğunda bu optimist teleoloji uyarınca kişi, evrensel yasayla ve dolayısıyla Tanrısal akıl ile bütünleşecektir. Bu boyun eğme hali, evrenin en başından iyilikle olan belirlenişinin zaman içerisindeki tecellisine kendini bırakmayı ifade etmektedir.¹³ İnsan kaderindeki acılardan dolayı yakınmamalı, Tanrı'nın öngörülerine güvenmeli, onun bir parçası olan akli gönüllü bir şekilde izlemelidir.¹⁴ Bu gibi hadiselerle sınanmamış bir insan, *providentia* tarafından kendisine güçlü ve erdemli olma fırsatı verilmemiş insandır.

Cicero (106-43), *De Natura Deorum - Tanrıların Doğası* adlı eserinde *providentia* kavramını doğanın düzenliliği ve gayeliliği ile ilişkilendirir. Ona göre her türden canlı varlığın yaşantısı izlendiğinde, vadiler, dağlar, denizler, nehirler gözleendiğinde hepsi bizi, Tanrısal bir aklın varlığını kabule götürmektedir. Tanrısal bir zihin ve irade, esenlik vermek ve koruyup gözetmek amacıyla bu dünyadaki her şeyi hayret verici bir biçimde yönetmektedir.¹⁵ Fakat ilginçtir Cicero, aynı eserinde Cotta adlı karakterine bu kavrama dair oldukça güçlü –ne yazık ki devamı kayıp olan– karşı argümanlar da ileri sürdürtür:

“[...] şu sizin tanrısal öngörünüz akli sapıkça ve ahlaksızca kullanacaklarını bildiği kimselere veriyorsa, o da suçlanmalıdır. Belki *tanrısal öngörünün* bunu bilmediğini söyleyeceksiniz. Ah keşke söyleyebilseydiniz! Ama buna cesaret edemezsiniz, çünkü onun adının sizin için ne kadar önemli olduğunu çok iyi bilirim.”¹⁶

Ve daha ileride:

“Diyorsunuz ki işte bütün bu maddeyi biçimlendiren ve yönlendiren *tanrısal öngörüdür* ve *tanrısal öngörü* ne yöne hareket ederse etsin, istediği her şeyi gerçekleştirebilir. Öyleyse *tanrısal öngörü* ya neler yapabileceğinin farkında değil ya insanların işine hiç karışmıyor ya da insanlar için neyin en iyi olduğuna

¹² Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 42.

¹³ Özkan, “Seneca'nın Tanrı Anlayışı”, 205.

¹⁴ Özkan, “Seneca'nın Tanrı Anlayışı”, 207.

¹⁵ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 301.

¹⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 403. Ayrıca bk. Sabriye Akoğlu, *Cicero'da Tanrı, İnanç ve Yazgı- Özgür İstenç'te Assensio'nun Yeri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 112.

karar veremiyor. Diyeceksiniz ki ‘Tanrısal öngörü insanlarla tek tek ilgilenmez.’ Hiç şaşırtıcı değil; kentlerle de ilgilenmez ki. Kentler ne ki? Ne uluslarla ilgilenir ne soylarla. Bunları bile küçümsüyorsa, insanoğlunu küçümsemiş çok mu?”¹⁷

Stoa düşüncesinde bu itirazların bir temelini de olduğu söylenebilir. Zira Cicero, aynı eserinde Tanrı'nın, tek tek kişilerle ilgilenmediğini ve tümel olarak insanlık ile ilgilendiğini söylemektedir.¹⁸ Aynı düşünce Seneca'da (4-65) da hakimdir: “[...] zaten tanrılar için bireylerden çok insan soyu önemlidir.”¹⁹ Stoa düşüncesinde Evren-Tanrı anlayışının, bu meyanda tüm insan soyuyla tümel olarak ilgilenmesi zorunlu bir sonuç gibi görünmektedir. Bu nedenle bütün bunlar, insanlara, başlarına gelen türlü tehlike ve musibetleri, *providentia*'nın değiştirilemez ve karşı konulamaz eseri olarak görüp onlara kendi erdemini ortaya çıkartmaya yarayan bir vesileler olarak tanıyıp boyun eğmesi için tavsiye edilir. Örneğin “savaş kötüdür ama dünyayı gereksiz bir nüfustan temizlemesiyle aynı zamanda iyiye dönüşür.”²⁰ Seneca, bu fikri başka cihetlerden de ele alıp destekler. Ona göre zaten “Tanrı iyi insanı, keyif içinde yaşatmaz; onu sınar, sertleştirir ve kendisi için hazırlar.”²¹ O nedenle erdemli insan, bu üzerine akın akın gelen felaketler karşısında dimdik durmalı ve her talihsizliği, adeta bir vergi tahsildarı gibi insanlardan erdem hasat eden Tanrı'ya yakınlaşma için bir fırsat saymalıdır.²²

Seneca, *Diyaloglarının* 1.1.5'de yer verdiği metafizik bir ilke ile *Providentia*'ya getirmiş olduğu açıklama yine savımızı destekler niteliktedir: “*non miscentur contraria.*” Yani karşıtlar, birbirine karışmaz.²³ Wildberger'e göre Senecacı *Providentia*, iyi insanları kayba uğratmaz, onlara zarar vermez. Zira Tanrı ve tanrısal öngörü, tıpkı iyi insanlar gibi iyinin bizatihi kendisidir, iyiliktir. İyilik ise iyi olana esas itibariyle zaten hiçbir zarar vermez, kayba uğratmaz. Dolayısıyla tanrısal öngörü, salt olarak iyiliğin tazammununda bulunduğu için kötü yahut kötülüğe müteallik herhangi bir unsur asla bu öngörüye karşı gelemmez, karşı koyamaz.²⁴ Kısaca bu tanrısal öngörünün, Stoa düşüncesi kapsamında iyiye ve/

¹⁷ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 439.

¹⁸ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 335.

¹⁹ Seneca, *De Providentia – Tanrısal Öngörü*, 45.

²⁰ Kara, *Seneca'nın Epistulae Morales'inde Fatum, Providentia ve Fortuna Kavramlarının Çözümlemesi*, 40.

²¹ Seneca, *De Providentia – Tanrısal Öngörü*, 37.

²² Seneca, *De Providentia – Tanrısal Öngörü*, 35.

²³ Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 286.

²⁴ Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 286.

veya iyiliğe herhangi bir zarar vermesi, onu kayba uğratması kabul edilebilir değildir.

Hatta bu noktada Seneca şunu da söyler: Yaşamını, bolluk, zenginlik, refah içerisinde geçiren insan hayıflanmalıdır; çünkü Tanrı'nın sevdiği bir insan değildir; ona erdemini sergileme fırsatı tanımamıştır, kendisini terbiye etmeye layık görmemiştir.²⁵ Bu lütuf içerisinde olma hali; haddizatında *providentia*'da saklı olan gelecekteki felaketine, zelil durumuna direnebilecek bir güç temrinine, provasına sahip olamayacağına delalet etmektedir. O nedenle Seneca'ya göre Roma uygarlığının erişemediği tüm göçebe kavimler; çorak toprak, uygunsuz iklim ve vahşi yaşam şartları içerisinde güçbela hayatta kalabilen insanların haline acımamak gerekir. Çünkü doğaya uygun yaşantıyı alışkanlık edinen hiçbir şey acınacak halde değildir; ilkin zorunlulukla yapılan şeyler, yani bu yaşam koşulları, bir zaman sonra yavaş yavaş zevk vermeye başlayacaktır.²⁶ Bütün bunlar, *providentia*'nın özellikle iyi insanlar için öngördüğü sağlama ve güçlü bir insan kılma planıdır. Diğer taraftan zenginlik ve refah içerisinde yaşayan insanlar, aslında yapay ihtişamlarının altında yüreklerinde sakladıkları derin ve kesif bir bozulmuşluk hali ile tasvir edilir. Zengin olanlar, servetlerini dağıtmalı; kölelerini, hizmetçilerini azat etmelidirler. Değerli taş ve madenler bundan ötürüdür ki, kerih görmemiz için Tanrı tarafından ayaklarımızın altına, toprağa gömülmüştür.

Nitekim Stoa felsefesindeki üçüncü güç olarak *fortuna*'nın, bu noktada insanların bireysel hırs ve tutkularını kamçılacak şekilde ortaya çıktığını da belirtmemiz gerekmektedir.²⁷ Kıskançlık, rekabet hissi, bedensel hırs ve tutkular, bir kez etkisi altına almaya görsün; insan, kanaatkâr doğasından kolayca vazgeçip daha fazlasını elde etmeye yönelecektir.²⁸ Seneca, bu nedenle insana, fukaralığın doğal yasaya göre düzenlenmiş bir zenginlik olduğunu söyler.²⁹ Bu minvalde ahlaki yozlaşma, erdemli olma dolayısıyla aklının hakimiyetinde yaşama ilkesinden sapmış insana, *fortuna*'nın bütün zevk ü

²⁵ Seneca, *De Providentia – Tanrısal Öngörü*, 63.

²⁶ Seneca, *De Providentia – Tanrısal Öngörü*, 69.

²⁷ "Tüm mal, mülk, servet bütün bunların hepsini fortuna'ya borçlu insan." Seneca, *Ahlaki Mektuplar – Epistulae Morales*, çev. Türkan Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 209.

²⁸ Kant'ın şu sözlerini buradan ilham aldığı söylenebilir. "Kıskançlık, tahakküm hırsı, açgözlülük ve buna bağlı düşmanca eğilimler, insanlar arasında olduğunda onun kanaatkâr doğasına hücum ederler. Artık bunların kötülüğe batmış ve yoldan sapmış örnekler olarak farz edilmesine ne gerek var! Onların karşılıklı olarak birbirlerinin ahlaki doğalarını yozlaştırmaları ve birbirlerine kötülük yapmaları için var olup etrafta bulunmaları ve insan olmaları yeterlidir." Bk. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, haz. Karl Vorländer (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922), 106.

²⁹ Seneca, *Ahlaki Mektuplar – Epistulae Morales*, 80 ve 60, 65.

sefaya, sefahate, kötülöklere giden yolları açmasıyla ortaya çıkmaktadır.³⁰ Çünkü *fortuna*'nın sağladığı mal-mülk, şan-şöhret gibi imkanlar, fırsatlar; haddizatında salt maddidir [*materiell*] ve hiçbir ideal [*ideell*] nitelik taşımazlar. Dolayısıyla değişime, *develana* ve *rast gitmeye* tâbidirler; bu nedenden ötürü süreklilik ve kararlılık da göstermezler.³¹ İnsan ancak kendi erdemlerine yoğunlaşarak -ki bunlar maddi ve rastlantısal değildir- söz konusu değişim çarkının ve baht dönüşünün dışında kalabilir, böylelikle muhtemel kötü sonlardan kendini koruyabilir. Çünkü ancak bu erdemler, *fortuna*'nın eriminden ve isabetinden ârîdirler. Bu nedenle insanın, kötü talihin getirdiklerinden kaçınması için bireysel tutku ve bedensel hazlarından vazgeçmesi, evrensel akıl olan *providentia* ile taşıdığı ortak öz olan bireysel aklını onların üzerinde hâkim kılması gerekmektedir.

Aslına bakılacak olursa Stoa felsefesinde bu tavsiyeler, bir tür *providentia*'nın *teodisesine*, haklı çıkarılışına hizmet etmektedir. İçinde yaşadığımız evren yaratılabilecek en iyi evren olduğu için ve dolayısıyla evrenin teması ile farkına varılabilecek *providentia*'nın gücü bizlere, ondaki yaratılmış her şeydeki yararlılık, uyum, güzellik ve iyilik ilkesini keşfettirecektir. Çünkü *providentia*, evreni sarıp sarmalayan, onu iyilikle ve adaletle yöneten, her şeyi birbiriyle hemâhenk olacak şekilde planlayan, öngören Tanrısal bir akıldır. Özellikle Seneca'da *providentia*, iyilik, erdem sahibi ve lütufkar olmak gibi bir veçhe de kazanır. Böylelikle başlarına gelen felaket ve kötülöklere yakın olan bireyler, sorunu *providentia*'da değil kendi eylemlerinde ve bakış açılarında aramaları gerektiği sonucuna yönlendirilir. Çünkü evrensel, Tanrısal akıl her şeyi eşsiz güzellik ve uyum içerisinde planladığı için söz konusu öngörü adını almaya layıktır.³²

Bu noktayı, Wildberger'in kapsamlı çalışmasından şöyle de izleyebiliriz: "Stoa'nın Tanrısı, muazzam bir koro şarkısı yöneten koro şefi gibidir; hatta bir ilahi, öyle ki kozmosun tüm parçaları o koro içinde *sympathie* ile birlik bütünlük sağlamakta, aynı güftede ve aynı melodide bir ahenk bulmaktadırlar. Belki yer yer bireye sesi, hatalı nağme çıkartıyormuş veya söylenmesi gereken kimi

³⁰ Seneca, *Ahlaki Mektuplar – Epistulae Morales*, 247, 265 ve 266, 233. [Fortuna,] ... bir bakarsın, kendi ellerimizi kendimize karşı çağırıp kullanır, bir bakarsın kendi gücüyle yetinerek işleyeni bilinmeyen tehlikeler çıkarır ortaya... Zevklerin içinden acı nedenleri doğar, bize huzurun güvencesi olan şeyler korkuya dönüşür. s. 282, 283. [Fortuna'ya] ... senden dilediğim bir şey yok, kendimi senin ellerine kapıp koyvermiş değilim. İşte bu, kaderi [fortuna] yaya bırakmak demektir. s. 295-296. Fortuna'nın pençesinden kurtulmak için fukaralık ve açlığın övülmesi için bk. s. 299.

³¹ Joerg O. Fichte, "Providentia – Fatum - Fortuna", *Das Mittelalter* 1/1(1996), Akademie Verlag, 7,8.

³² Cicero, *Tanrıların Doğası*, 221.

mısrarlar atlanıyormuş gibi gelebilir; ancak Tanrı'nın sevk ve idaresi altında parçaların tüm hareketleri, göz alıcı güzellikte kusursuz, armonik bir bütünlük halinde uyuşmaktadır."³³

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, Stoa düşüncesinde *providentia*, Tanrısal akıl, öngörü olarak evreni yönetmekte ve bireylerin başlarına gelen türlü felaket ve musibetlerden âzâde olarak yasasını icra etmektedir. Bu noktada insanların başına gelen türlü kötülük ve felaketler Stoa düşüncesinde üç formülasyonla çözüme kavuşturulur.

- a) Felaketler, insanların bireysel hazları ve bedensel tutkularının güdümünde ortaya çıkar.
- b) Felaketler yoktur, bunlar aslında erdemli ve iyi insanı terbiye edici vasitalardır.
- c) Felaketler yoktur, bunlar *providentia*'nın iyi, hayırhâh ve adil doğasıyla çelişir. İnsanın, bakış açısını ve bulunduğu mevzii değiştirmesi gerekir.

Şimdi bu değerlendirmelerden hareketle Hegel'in "Tarih Felsefesi"ndeki *aklın hilesi* kavramına geçmek istiyoruz.

2. Aklın Hilesi

Alman idealist felsefe geleneğinin büyük düşünürü G. W. F. Hegel (1770-1831) bilim dallarının neredeyse her alanında eser veren klasik filozof ekolünün son örneklerindedir. Onun, G. Vico (1668-1744) ile başlatılabileceğimiz yeni tarih felsefesi geleneğinin başlıca temsilcisi olduğunu belirtebiliriz. Özellikle tinin [*Geist*], zamanın seyri içinde doğadaki tutsaklık halinden kurtuluşuna olan yolculuğu şeklinde kabaca özetleyebileceğimiz bu tarih felsefesi argümantasyonu, zengin bir literatüre kaynaklık etmiştir. Ona göre tinin bu yolculuğu, kendi bilinç ve özgürlüğüne erişmeye giden bir süreç içerisinde kurgulanır: Tinin kendi başınlığı, ardından doğada kendi kendini gerçekleştirmesi ve son olarak kültür ve tarih dünyasında kendini yeniden bulması şeklinde üç basamaklı bir ilerleyişi kapsamaktadır.³⁴ Dünya tarihini bu şekilde özgürlük bilinci içinde ilerleme süreci olarak sunan Hegel, tarih sahnesini de tinin kendi özünü açtığı, kendini dışa vurduğu bir alan olarak takdim eder. Bu ilerleyiş içinde olma hali aynı zamanda dünya sahnesinde yer

³³ Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 300.

³⁴ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 125.

alan kavimlerin de devlet olmaya giden bir yetkinleşme sürecini kapsamaktadır. Çünkü Hegel için özgürlük, devlette somutlaşır.³⁵

Dünya tini, Doğulu, Grek ve Roma devlet tipolojilerinde tecessüm ederek ilerlemesiyle son olarak Hıristiyan-Germen devlet şeklinde en üstün formunu kazanır. Bu ilerleyişin ölçütünü özgürlük olarak belirleyen Hegel, Doğu'da tek kişinin yani hükümdarın özgür [monarşi], Grek ve Roma'da birkaç kişinin özgür [oligarşi] ve Hıristiyan-Germen dünyasında ise herkesin özgür [demokrasi] olduğunu ileri sürer. Tüm bu gerçekleştirmelerin ve ilerlemelerin nihayetinde son tahlilde tin, başlangıcındaki Tanrısal birliğe, Tanrısal akla geri dönecektir. Çünkü tarihte ilerleyen dünya tini haddizatında Tanrı'nın aklının kendini açısından başkası değildir ve dolayısıyla tarihe, Tanrısal akıl egemendir.³⁶ Demokrasi düzeni içerisindeki akla dayalı yasaya bağlılık ve akıl devleti oluş da bu somuttan soyuta doğru ilerleyişin bir teminatıdır. Tinin, kendinde amaç olan Tanrısal akla dönüşü ve bir oluşu aynı zamanda tarihin akışına bir amaçlılık ilkesi de vermiş olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dünyada öngördüğü eylem, tinin kendini gerçekleştirmesi ve özgürleşmesi, yeniden kendine dönmesidir.³⁷ Hal böyle olduğunda tarih nesnelere, aslında Tanrısal aklın bu öngörüsünün tahakkuk vasıtalarıdır. İşte tam bu noktada çalışmamıza konu edindiğimiz Stoacı *providentia* ile Hegel'in *aklın hilesi* dediği kavramın bağlamı gün yüzüne çıkmış oluyor.

List der Vernunft [aklın hilesi] kavramı, Hegel'in Tarih felsefesi üzerine verdiği derslerde şu bağlamda kullanılmıştır:

“Tutkunun tekil çıkarı [özel ilgisi], böylelikle tümelin [evrenselin] işleyişinden koparılamaz; çünkü o tekil ve belirlenmiş olan ve onun olumsuzlanmasından ortaya çıkarak tümel olanı intaç eder. Birbirleriyle çatışanlar tekil olanlardır ve bunlardan bir kısmı yok olup gider. Karşıtlık ve çatışma içinde olan ve dolayısıyla kendisini tehlikeye atan tümel ide [evrensel Tinin gizilgüç hali] değildir. O kendisini, saldırıya uğramamış ve zarar görmemiş bir biçimde arka planda mahfuz tutar. İşte bu, aklın hilesi denilen şeydir ki, söz konusu tutkuları kendisi için işletir. Onunla mevcudiyet sahasına çıkan

³⁵ G. W. F. Hegel, *Eserlerinden Seçmeler*, çev. Nejat Bozkurt (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 174.

³⁶ “Bu iyi, bu akıl, somut tasavvuru içerisinde Tanrı'dır. Tanrı'dır dünyayı yöneten; onun yönetiminin, hükümlerinin içeriği, planının icrası ise dünya tarihinin kendisidir.” Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, haz. F. Brunstäd (Leipzig: Reclam Verlag, 1924), 20. Ayrıca bk. Özlem, *Tarih Felsefesi*, 129.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Eserlerinden Seçmeler*, 173.

zarara ve kayba uğrar. Çünkü o, bir kısmı ile yok sayan [selbederken] diğer kısmı ile olumlayan [sübuta erdiren] bir fenomendir [tezahürdür]. Ekseriyetle tikel olan, tümel olana karşı önemsizdir ve bireyler aldananlardan olur, feda edilirler. [Evrensel] ide, varoluşun ve faniliğin bedelini kendinden değil bireylerin tutkularından öder.”³⁸

Görüldüğü üzere, tarihin seyri Hegel düşüncesine göre diyalektik olarak iki cihetten izlenmektedir. İlki birey olarak insanın ferdi tutkuları, çıkarları ve hamleleri ile sürüklenen tikel yön; diğeri ise bunlarla kendisini etkinleştiren ama ilkinin bilinci dışında seyreden evrensel yön. Evrensel tin yani Tanrısal akıl; komutanlar, liderler ve benzeri tarihi figürlerin tarih sahnesinde zafer tutkusu, tahakküm hırsı ve yönetme arzusu ile faaliyette bulunduğu esnada kendisini gerçekleştirmekte, ide haline yabancılaşmasından kurtulmaya giden süreç içerisinde özgürleşip kendinde amaç haline rüçü etmektedir. Örneğin Hegel’e göre, Büyük İskender, Sezar ve Napolyon gibi dünya tarihine mal olmuş karakterler evrensel tinin gerçekleşme vasıtalarıdır. Bu karakterler savaşarak şan ve şöhrat açıklıklarını giderirken evrensel tin kendine hanel getirmeksizin kalmakta ve Niji’nin ifadesiyle adeta Tanrısal bir öngörü [*die göttliche Vorsehung*] gibi süreci idare etmektedir.³⁹

Hegel’de aklın hilesi ve Tanrısal öngörünün hilesi [*List der Vorsehung*] aynı anlama gelmektedir. Hatta Hegel eserlerinde bu kavramın izini süren Niji’ye göre *Tanrısal öngörünün veya Tanrısal amaçların mutlak hilesi ve akliliğin karakteri* kavramları da aynı bağlamda kullanılmaktadır.⁴⁰ Yani bu, tarihin ilerleyişi içinde örtük bir amaçlılık [teleoloji] taşıyan tinin idesinin açıklanmasından başkası değildir. Bu nedenledir ki Hegel’in, olması gereken felsefi tarih telakkisi için bize tavsiye ettiği şey, akliliğin dünya üzerinde

³⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 18. Köşeli parantez içindeki eklemeler bana aittir.

³⁹ Yoshihiro Niji, “Hegels List der Vernunft und die zweckmässige Tätigkeit”, *Hegel Jahrbuch* 1 (2012), De Gruyter Verlag, 151.

Burada elbette bahsi geçen tarihi figürlerin, gerçekten de görünmez planlı işleyişten habersiz olup olmadığı bir problematik olarak karşımıza çıkar. Hegel’in buraya dair ifadelerinin çelişkili olduğu söylenebilir. Kimi yerde bu figürlerin aklın hilesinden bihakkın haberdar olduğu, kimi yerde sadece içgüdüsel olarak haberdar olduğu, kimi yerlerde ise hiç haberinin olmadığı öne sürülür. Bu temanın tartışıldığı çalışma için bk. Shlomo Avineri, “Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi*, haz. Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 237-238.

⁴⁰ Niji, “Hegels List der Vernunft und die zweckmässige Tätigkeit”, 151 ve 156. Başka bir çalışmada Karl Löwith’e göre Hegel’in aklın hilesi kavramı, “ilahi öngörünün rasyonel dışavurumu [a rational expression for divine providence]” olarak açıklanmıştır. Bk. Kiho Nahm, “Hegels Begriff der List”, *Tijdschrift voor Filosofie* 78 (2016), 334.

varoluş sahasına çıkışını izleyecek şekilde tarihi ele almamızdır; yoksa arzular ve eylemlerin görünürlüğe geldiği olayların silsilesi olarak değil.⁴¹ Dolayısıyla birey olarak insandan kendini başarıyla gizleyebilen bu Tanrısal öngörü, bu Tanrısal akıl; tarih karakterlerinin bireysel arzu ve tutkularında zımnen içerilmekte ama tüm bu olup bitenlerden hasar almaksızın kendinde amaç haline ilerlemektedir. Bütün bunlar olup biterken tarihi karakterler, bireysel arzu ve ihtiraslarının kurbanı olarak silinip gitmekte sadece arkalarında *muzaffer*, *şanlı*, *büyük* gibi nâmlar kalmaktadır. Pekâlâ bu nâmları bırakamadan geçip giden, tarihi karakterlerin bireysel çıkar ve ihtiraslarına cebren boyun eğmiş olan, bu uğurda oradan oraya sürüklenen adı sanı bilinmeyen pek çok kavmin fertlerinin kefareti nereden tazmin edilecektir? Belki daha önemlisi bu karakterlerin hışmına, zecrine uğramış olan mazlum halkların ölümleri, yoklukları, acıları nereden ödenecektir? Zulmün tarihinden, tarihin zulmüne dönüşü besleyecek bütün bu diskurlar, Tanrısal öngörü veya Tanrısal akıl ile nasıl telif edilebilecektir? Bu sorular, Hegel'in suskunluğu içinde kaybolup gitmek zorundadır. Bu soruları daha yakından etüt etmeye geçmeden önce, son olarak kavramsal bütünlüğü tamamlamak istiyoruz.

3. Aklın Hilesi – die Vorsehung ve Providentia

Hegel'in tarih felsefesinde *die Vorsehung* kavramı, yer yer "Tanrısal" ön takısı ile birlikte yukarıda da belirttiğimiz üzere evrensel akıl, Tanrısal tin anlamında kullanılmaktadır. Hegel, özellikle bu akılı tarifetmeye çalışırken Grek düşüncesinden Anaxagoras'ın *nous* kavramını ödünç alır ve bunun Sokrates ile birlikte başlayarak her şeyi tesadüfler zincirine bağlayan Epikuros dışında tüm felsefe tarihinde hüküm sürdüğünü belirtir.⁴² Platon'dan alıntılarla Sokrates'in dilinden şunları zikreder:

"Tekil olanda, kendi tekil amacını, bütün olanda kendi tümel, evrensel amacını gösterecek şekilde doğayı akla uygun şekilde şerh ettirecek bir öğretmen bulduğum için çok sevinçliyim. Bunu hiçbir şeye değişmem. Ve fakat bir o kadar da hayal kırıklığına uğramıştım Anaxagoras'ın metinlerine büyük bir iştiaqla daldığımda karşıma çıkan şeyleri görünce: hava, esîr, su benzeri harici nedenleri, aklın mevkiine geçirmişti."⁴³

⁴¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 32.

⁴² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 7.

⁴³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 7.

Sokrates'in Anaxagoras'da bulup da onu tatmin etmeyen şey Hegel üzerinde etkindir. Çünkü ona göre Anaxagoras'da, ilkenin kendisi değil; ilkenin somut doğa üzerindeki işleyişi eksik bırakılmıştır. Çünkü her ilke olarak adlandırılan şey, yani *arkhe*, esas itibarıyla soyut kalandır ve doğa bu ilkenin gelişimi veya akıldan neşet eden bir mekanizma olarak anlaşılabilir. Hegel, o nedenle bu soyut ilkenin geçirdiği momentleri tarih felsefesi üzerinden anlayabileceğimizi göstermek ister. Ve tam bu noktada aklın dünyayı yönetişine dair izahlarına geçer. Bu izahın en yetkin ifadesini, dini hakikat formunda bulabileceğimizi söyleyen düşünür; dünya, tesadüfi olayların ve harici rastlantısal birtakım nedenlerin eline bırakılmamıştır; bilakis bir öngörü⁴⁴ yönetmektedir dünyayı diyerek sonuçlandırır. Bu öngörünün, dünyada cereyan eden hadiseleri yöneten Tanrısal bir öngörü olarak sözü edilen ilkeye, *arkheye* denk düştüğünü belirtir. Çünkü ona göre Tanrısal öngörü, sonsuz kudretine mutabık olarak dünyanın mutlak aklı nihaî ereğini gerçekleştirme amacına sahip bir bilgeliktir. Tarihi açıklamak demek, bu noktada insanların tutkularını, dehalarını ve müessir kudretlerini ortaya fâş etmek demektir; fâş etmek demektir çünkü bunlar, öngörü tarafından gözlerimizin eriminden uzak olacak şekilde belirlenmişlerdir. İşte Hegel bunu, 'öngörünün planı'⁴⁵ [*der Plan der Vorsehung*] olarak tarif eder.

Bu noktaya, benzer bir yerden Kempf de dikkat çekerek Hegel'in tarih anlayışının, "tanrısal öngörü-teleolojisinden [*Vorsehungsteleologie*] ödünç alınmış bir fikri muhteva ettiğini"⁴⁶ belirtir. Kempf'e göre, Hegel'in kullanmış olduğu bu politik erkekçilik, dünya tininin tarihi sürecinin, insanlığa sürekli daha fazla özgürlük getirecek şekilde yol almasını kapsamaktadır.

İmdi Stoacı *providentia* kavramı ile Hegel'in *aklin hilesi* kavramı bu noktada kesişmektedirler. Öncelikle söz konusu her iki kavramın etimolojik olarak benzerliğine dikkat çekmek isteriz. *Pro + videre*: ön + görüş; *vor + sehen*: ön + görmek. Semantik olarak da bu kavram çifti, dünyanın gidişatında, evrenin yasında saklı olan bir gücü işaret etmektedir. Her iki kavram, aynı şekilde dünyayı iyiye, güzele, özgürlüğe, ahenge vardırarak şekilde idare etmektedir. Yine mezkûr her iki güç, insanlara gâib olarak işleyişini sürdürmektedir. Yine her iki kavram, Seneca'dan yapmış olduğumuz iktibaslardan da görüleceği üzere 'birey olarak insan' ile doğrudan ilgilenmemektedir. Birey olarak

⁴⁴ Sözcük bizzat Hegel'in kendisi tarafından vurgulanmıştır. Bk. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 8.

⁴⁵ Vurgu yine Hegel'e aittir. Bk. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 8. Yine aynı eserde bk. 20.

⁴⁶ Larsen Kempf, "Schicksal, Vorsehung und Kontingenz als politische Motive- Zur Wirkmächtigkeit von Geschichtsmetaphysik", *Zeitschrift für Politik*, 59/1 (2012), 32.

insanın münferit çıkar ve tutkularından kaynaklı felaketler ve zor durumlar, bu iki güce tahmil edilmemelidir. Seneca'nın yukarıda yer verdiğimiz Roma İmparatorluğu'nun uygarlık getiremediği göçebe kavimlerin duçar olduğu güçlükleri haklı çıkartırken sergilediği düşüncesi, Hegel'in söz konusu eserinin ilerleyen dördüncü bölümünde Hıristiyan Germen Dünyanın unsurlarını anlatırken kullanmış olduğu şu ibare ile nasıl da örtüşmektedir:

“Bireyleri ve halkları, kendi felaketlerini, bahtsızlıklarını en büyük talihlilik, bahtiyarlık olarak görürken ya da tam tersi bu bahtiyarlık hallerine karşı bir felaketmişçesine mücadele ederken buluyoruz. *La verité en la repoussant, on l'embrace.*⁴⁷ Avrupa bu hakikate, pek çok defa yalpalayarak vardı. Tam anlamıyla öngörünün hüküm sürdüğü işte bu ilerleyişti; ki bu ilerleyişin içinde öngörü; halkların felaketlerinden, acılarından, tikel amaçlarından ve bilinçsiz arzularından geçerek kendi mutlak amacını ve saygınlığını icra eder.”⁴⁸

İrdelemeye çalıştığımız problematiğe bir başka perspektiften daha yaklaşıp iddiamızı kuvvetlendirebiliriz: Almanya'da 1986-1988 yılları arasında 'Nasyonal Sosyalizmin sebep olduğu acıların, kurbanların kefareti' mihverinde yürütülen, hararetli tartışmalara ve hatta Habermas'ın da dahil olduğu pek çok düşünürün adeta karşılıklı makale düellosuna neden olmuş “tarihçiler kavgası [*Historikerstreit*]” bahsi, ele aldığımız konuya örnek gösterilebilir. Bu tartışma, başka bir çalışmaya merkez teşkil edebileceğinden biz, sadece bu bağlamda yazılmış Eilert Herms'in makalesindeki kendi iddialarımızı kuvvetlendirebilecek noktalara temas edeceğiz. Herms, “*Tarihte Suç/luluk*” adlı çalışmasında şunları söylemektedir:

“Tarihte, gerçekten de insan eylemleri ile onların neden oldukları sonuçlar arasında kurallı-düzenli bir bağlılık/örüntü hüküm sürmektedir; ancak bir bağlılık/örüntü daha vardır ki o, bireyin ferdi *kaderini/alın yazısını* aşarak bütüncül bir sosyal sistem içerisinde toplumun *kaderine/alın yazısına* bağlanır. [...] Bütünün kaderi/alın yazısı tesadüfi, rastlantısal olarak husûle gelmez; bilakis kurallı ve düzenlidir. Tek tek bireylerin eylemlerinin sonuçları olarak değil; bir iştiraki oluşturan tüm bireylerin eylemlerinin sonuçları olarak kendini gösterir. Bütünün bu *kaderi/*

⁴⁷ Hegel'in kullandığı Fransızca deyiş: “Hakikat, sen onu iterken, o seni kucaklayıverir.”

⁴⁸ Hegel, Vorlesungen über die *Philosophie der Geschichte*, 183.

alinyazısı, onların bireysel amaç ve niyetlerini aşkın ve onlardan habersiz cereyan eder. Bu nedenle o, bireylerin planlarının içeriğinden oluşmaktan çok, tarihteki tüm öznelerin bütünselliğini aşan 'başka' bir öznenin planından ibarettir: *Tanrı'nın planı* yahut öngörünün planı. Bu telakki, Grek felsefesinin son dönem temsilcileriyle özellikle de Stoa düşüncesiyle örtüşebileceği gibi daha çok Avrupa Aydınlanmasının geç dönem düşünürleri ile yakınlık arz eder. Bu mesele, 17 ve 18. Yüzyıl klasik düşünürlerinden itibaren Hegel de dahil olmak üzere '*görünmez el*', '*aklın hilesi*' gibi parola sözcükler, ama daha çok da geleneksel '*tanrısal öngörü [Vorsehung]*' kavramı yordamıyla soruşturulmuştur [...]"⁴⁹

Görüldüğü üzere Herms'in ifadelerinde, özellikle bizim de vurgulamaya çalıştığımız sözcüklerden anlaşılacağı üzere tarihteki bireysel amaç ve niyetlerden başka bir de tarihe içkin ama insanlardan bağımsız olduğu iddia edilen bir mutlak güç, kudret bulunmaktadır. Tarihin seyri, aslında o gücün egemenliğinde ve tarihe konu olan öznelerin bilgi sahasının tamamen dışında ilerlemektedir. Dikkat çekici bir nokta da yine Herms'in bu anlayışı çözümlerken Stoa düşüncesine atfı yapmasıdır.

Elbette bu noktada Fukuyama'nın ünlü "tarihin sonu" düşüncesine temas edilebilir. Ancak Hegel'de tarihin sonu kavramı, kendi içinde yaşadığı çağa kadar süren bir tarih felsefesi telakkisinin vardığı noktayı betimlemektedir. Fukuyama'nın Hegel'e dayandırarak vaz' ettiği 'evrensel tarihin, liberalizmin zaferi ile sonuçlanacak yönde ilerleyiş' fikri, Hegel'den doğrudan çıkarılabilecek sonuç değildir. Hegel bunu kendi metninde "işte bu biçimsel mutlak ilkeyi izleyerek tarihin son kesitine, yani günümüze, şimdiki dünyamıza varıyoruz" diyerek ifade etmektedir. Bu nedenle, Nahm bu temayı işleyen makalesinde Fukuyama ve Kojeve'nin tarihin sonu kavramının bu şekilde 'aşırı yorumunun' Hegel'e dayandırılmasının şaşkınlık verici olduğunu belirtir.⁵⁰ Fakat şunda

⁴⁹ Eilert Herms, "Schuld in der Geschichte: Zum Historikerstreit", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85/3 (1988), Mohr Siebeck Verlag, 357,358.

⁵⁰ Nahm, "Hegels Begriff der List", 331. Bu tartışma, Marxist literatürün de dahil edileceği başka bir çalışmayla ancak kapsamlı bir şekilde incelenebilir. Hegel'in bu kavramı Kant'ın tarih felsefesine dair düşüncelerinden aldığına dair önemli çalışmalar da mevcuttur. Fakat ona dair yazılmış eserler bulunmakla birlikte bu, daha müstakil bir çalışmanın konusudur. Bu meydana bk: Otfried Höffe, "Einführung", *Immanuel Kant - Schriften zur Geschichtsphilosophie*, haz. Otfried Höffe, (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 14. Tarihi, özgürlüğün ilerleyişi olarak tasvir edildiği yerde Hegel'den önce Kant'ın böyle bir yorumunun olduğuna dair aynı eserde bk. s. 16. Yine bu kavramın ışığında Kant'ın Hegelci değil, Hegel'in Kantçı olduğuna dair anekdot için bk. Höffe, "Zum ewigen Frieden, Erster Zusatz", *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 162.

bir şüphe yoktur: doğada somutlaşarak kendine yabancılaşan evrensel tin, dünya tarihinde çeşitli evrelerden geçip gelişerek kendi nihai amacına ve yine kendinde amaç olarak kendinin bilgisine ve bilincine yol almaktadır. Böylece tin, özgürleşecektir. Bu, Tanrısal öngörünün insanlardan gizlenmiş olan ilkesinin gereğidir. Dolayısıyla Hegel'in öngörüsü ile Stoacı öngörü; fertlerin ve maruz kaldıkları zulmün yok sayılması, tarih içerisinde daha iyiye, özgürlüğe ve uyumlu amaçlılığa göre seyretme çerçevesinde uyuşmaktadır. Her ne kadar başka bir kapsamlı tartışmanın konusu olarak Hegel, Stoa düşüncesini 'gevezelik' ve 'can sıkıcı'⁵¹ olmakla eleştirmiş olsa da.

Değerlendirme

Yukarıda Hegel'in suskunluğu ile betimlemeye çalıştığımız soruların cevaplarına geçmeden önce, daha fazla akli olmaya giden bir süreç içerisinde kurgulanan ilerlemeye dayalı tarih fikrinin Tanrısal öngörü ve Tanrısal akıl ile dolayımlanması rahatsızlık verici olduğunu düşündüğümüzü belirtelim. Bu, Tanrı'nın haklı çıkarılmasından[teodike] çok, haksız çıkarılmasına varacaktır. Zira tarih içerisinde olup biten hadiseler, acılar, zulümler gözden uzak tutulamaz. Soykan'ın makalesindeki mühim soru o nedenle oldukça yerindedir:

"Ama dünya tarihinin bu dramatik, şairane tasviri, bizde bıraktığı estetik hazın dışında, tarihin yalın, olabildiğince nesnel bilgisi bakımından bizim için neyi dile getirir? Belki de bu soruyu Hegel'e sormak uygun değildir. Ama başka eleştirici bir soru burada sorulmalıdır: Dünyada onca zulüm, onca kıyım sahnede iken ve *bu tüyler ürpertici tablonun* ardında

Yine aynı kavram bağlamında Hegel ve Kant'ta "insanın amacı" ile "doğanın amacı" arasında mevcut karşıtlığın betimlenişi için bk. Walter Jaeschke, "Die List der Vernunft", *Hegel-Studien* 43 (2008), Felix Meiner Verlag, 94.

Türkçede ise bk. Doğan Özlem, "Kant'ın Tarih Anlayışı: Hipotetik Tarih", *Kant Üstüne Yazılar*, (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 54. Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 126 ve 128.

⁵¹ Hegel, Stoa düşüncesine, bilhassa etiğine dair olumsuz bir kanaat sahibidir ve onlardaki ahlaki özgürlük fikrinin, kavram halindeliğinden öteye geçemeyen, dışa ait nesneye yönelimden kendini soyutlayarak yine kendi içine dönmüş içeriksiz, cansız, soyut bir belirlenim olduğunu ifade eder. Stoa ahlakındaki bu belirlenim yani "düşüncede özgürlük, kendi geçekliği içerisinde yalnızca saf bir düşünmeden ibarettir; yaşamla dolu değildir. Bundan ötürü de salt bir özgürlük kavramıdır, yaşayan bir özgürlük olamamıştır. [...] Stoacıya neyin iyi, neyin doğru veya neyin bilgelik neyin erdem olduğu sorusunu yönelttiğimizde, düşüncenin kendi içinde yine kendi kendine eşitliğinden [yani kaplamsal olarak içlemsel değil (benim yorumum)] başka bir genişleme/açılma bulamayız. Bu hal, çok geçmeden insana bıkkınlık verir." Bk. Wolfgang Rother, "Vorlesung über Hegels Phänomenologie des Geistes", *Conexus*, Universität Zurich, 2020, 69-71. Krş. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 135, 138, 293-294.

hileci bir akıl (Tanrı) varken, yine de nasıl oluyor da dünya ve dünyayı yöneten iyi oluyor? Bütün bunlar, Hegel'in hiç ağzından düşürmediği akılsallıkla nasıl açıklanabilir? İyisi mi, biz yine de kendimizi Hegel'in kurguladığı dramayı izlemeye yeniden bırakalım."⁵²

Gerçekten de Soykan'ın sorusu tüm insanlığın belki de ortak sorusudur ve cevaplanmayı fazlasıyla hak etmektedir. Kaldı ki, Hegel, dünya üzerindeki doğal felaket ve âfetleri, bir tür Tanrı'ya katılma ve yükselerek onunla uzlaşma imkânı olarak görmektedir.⁵³ Mamafih burada söz konusu olan, fâilinin bizzat tarihteki insan ve kavimlerin olduğu felaketler, zulümlerdir. Bunlardaki insan sorumluluğunu izâle etmek için tüm olup bitenlerin kefaretinin, Tanrısal akla, *providentia*'ya tahmil edilmesi ne kadar ikna edici olabilir? Ama Hegel'de, suskunluğunun dışında buna bir cevap bulabileceğimizi zannetmiyoruz. Suskunluğu çünkü, Susan Buck Morss'un da işaret ettiği gibi Hegel yaşadığı dönemde pekâlâ haberdar olduğu Saint Domingue'deki plantasyon kolonilerinde emeklerizorlasömürülerekçalıştırılan kölelerin isyanını görmezden gelmiştir.⁵⁴ Oysa evrensel tarih idesi, Tanrısal öngörü uyarınca özgürleşme yolunda giden bir süreci işaret ediyorsa Hegel'in, kölelerin bu özgürleşme eylemlerini tarih felsefesinin uğraklarından biri kılması gerekiyordu. Lakin 1791'de koloni ayaklanması ile başlayarak 1805'de Haiti'nin kurulmasıyla sonuçlanan bu özgürleşme çabasına, dahası zulme uğrayanların bu efsanevi direnişine, Avrupa entelijansiyası kulak tıkamıştır. Hâlbuki aşağı yukarı aynı yıllarda Fransız İhtilali gayet coşkuyla karşılanmıştı. Üstelik 1792'den beri Avrupa'da yayınlanan ve Hegel'in de düzenli okuyucusu olduğu bilinen *Minerva* adlı ünlü dergide, söz konusu Saint Domingue sömürge kolonisindeki ayaklanmaları ve beraberindeki gelişmeleri neredeyse rapor eden yazılar da yayınlanmaktaydı.⁵⁵

Hegel'in tarihteki Tanrısının öngörüsünün erişemediği Afrika topraklarında yaşayanların karakteri için şunları söylemesi boşuna değildir:

“Zencilerde,⁵⁶ karakteristik olan şudur ki; onların bilinçleri henüz, insanın kendi iradesiyle yer alacağı

⁵² Ömer Naci Soykan, “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi” *Felsefelogos Dergisi* 9 (2000), 56.

⁵³ Naim Şahin, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 76.

⁵⁴ Susan Buck Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 48. Avrupa merkezci tarih anlayışını yazarın kendi deyişiyile oymaya çalışan, adeta ezilenlerin tarihini akademik bir perspektifle inceleyerek vardığı sonuçlarla sayısız tartışma ve ihtilafa konu olmuş bu eserin Türkçeye kazandırılmış olması takdir edilesidir.

⁵⁵ Buck Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, 57, 71 ve 72.

⁵⁶ *Neger* sözcüğünü Hegel kendisi kullanmaktadır. Ancak ben, Hegel'in alıntısı dışında metinde buradan sonra “siyahi” sözcüğünü kullanmayı tercih edeceğim.

ve içinde özünün tecessümüne sahip olabileceği Tanrı, yasa gibi herhangi sağlam temele sahip bir nesnellik tezahürüne erişmemiştir. Afrikalı; ayrımsız, gelişmemiş ve güdük tekdüzeliği/standartlığı içerisinde tek halindeki evrenselliği ile özsel evrenselliği arasındaki bu ayrıma henüz varmamıştır. Bundan ötürüdür ki, kendi olmağına karşı durabilecek daha başka ve yüce bir varlığın bilgisi onda tamamen eksiktir. Daha önce de söylendiği üzere zenci, tüm vahşiliği ve azgınlığı ile doğal insanı [doğa halindeki insanı] temsil eder. Zenci karakterini doğru bir şekilde kavrayabilmek için ondan tüm saygıdeğerliği, tüm ahlakılığı ve his adını verebileceğimiz şeyleri soyutlamak gerekmektedir. Hal böyle olduğunda onda insanlık namına anılabilecek bir şey bulmak kâbil değildir.”⁵⁷

Anlaşıyor ki, Hegel, “siyahileri” evrensel tarihinin ve tanrısal öngörüsünün dışında tutmaktadır.⁵⁸ Ama o “siyahiler,” tam da Hegel’in kurguladığı biçimsel tarih felsefesine denk düşecek şekilde özgürlüklerini elde etmek için çabalamışlar ve bunda muzaffer de olmuşlardır. Fakat bu tarihi gelişme, tanrısal öngörünün hesap edemediği şekilde mi vuku bulmuştur? Yahut kolonilerdeki “siyahiler” tam da emek sömürüsüne ve zulme başkaldırıp, kendi özgürlüklerini ve dolayısıyla tanınırlıklarını [*anerkannt sein*] kazandıklarında aslında tanrısal öngörünün bizatihi kendisi *sub specie aeternitatis* olarak mı tecelli ediyordu? Veya sözü edilen kolonileştirme faaliyetleri gibi muhtelif felaket ve zulme maruz kalan insanların Stoacı *providentia* öğretisi gereğince Tanrı tarafından teskin ve tezkiye edilişi, ancak onun “*providentia* tekil fertlerle değil, tümel insan soyuyla ilgilenir” hükmü muvacehesince mi mümkündür? Başa gelen bu tür durumlar, yine Stoacı *providentia* öğretisi gereğince, doğrudan iyi insanlar olduğumuzdan ötürü mü gerçekleşmekte ve yine *providentia*, bu olaylar sayesinde erdemimizi mi sınamaktadır? Sanırım bu soruların cevabı, ancak dünyanın kendinde kötü, kusurlu bir yer oluşuyla çözülebilir ancak bu,

⁵⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 50. Ama aynı eserde “siyahilerin” Amerika’ya çalıştırılmak için götürülüşü haklı çıkartılırken, onların Avrupa kültürünü kabul etmede Kızılderililerden daha başarılı (!) olduğunu söylemekte hatta “siyahilerin” bazılarında din adamlığı ve kınakına bitkisini tedavi maksatlı kullanmak gibi buluşlar neticesinde hekimlik gibi becerilerin görülebileceğini (!) söylemektedir. Bk. 44.

⁵⁸ Boşuna değildir Bernasconi’nin Hegel için söylediği şu ibare: “Hegel’in çözümlemesinde Afrikalılar özgürlük fikrini ancak Avrupalılar tarafından köleleştirilerek öğrenebilirler.” Bk. Robert Bernasconi, “Hegel Ashanti Mahkemesinde”, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner vd. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* haz. Zeynep Direk, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 89.

mevcut teodise tartışmalarını ve argümanlarını hesaba katan daha kapsamlı bir çalışmaya konu edilebilir ancak.

Sonuç

Stoacı *providentia* ile Hegelci *aklın hilesi* kavramlarını tarassut altına almaya çalıştığımız bu makalede her iki kavramın pek çok yönden benzerliklerine işaret ettik. Her iki kavramın, tarihin seyrindeki gelişmeleri belirli bir merkez odağında etüt eden tarih felsefesi perspektifinden tazammunlarını göstermeye çalıştık. Özellikle soruşturmaya konu ettiğimiz söz konusu Tanrısal öngörü ve Tanrısal akıl kavramlarının Hegel'in tarih felsefesi çerçevesinde bir tür kötüye kullanım taşıdığını belirtebiliriz.

Failinin doğrudan bireyler yahut tarih içindeki milletlerin olduğu bir takım tarihi yaşanmışlıklar ve zulümlerin Tanrısal öngörünün veya Tanrısal aklın egemenliğinde icra edildiği fikri tatmin edici görünmemektedir. Bunlar metin içerisinde de irdelendiği üzere tarihi figürlerin aklanmasından ve temize çıkartılmasından başka bir sonuç vermeyecektir. Yine bu *mekanizmanın* kendisini insanlardan gizli tutarak işleyişe açması ve *gizli bir elmiş* gibi yönetmesi merkezinde etüt edilecek tarih bilinci, ancak mütegalibeleri tahkim etmeyi sağlayacaktır. Üstelik bu, bizi, gerek Stoa düşüncesinde gerekse Hegel'in tarih felsefesinde söz konusu aşkın gücün, insan teklerinin maruz kaldıklarına karşı kayıtsız kaldığı ve bunları onlara bir tür ahlaki olgunlaşma ve erdemliliğini takdim etme fırsatıymış gibi sunduğuna yönelik bir telakkiyi kabul etmeye zorlayacaktır. Bu ise, şöyle bir cepheden yöneltilecek soruya karşı savunmasız kalacaktır. Tanrı insanlarla tekil olarak değil tümel olarak ilgilenir ve bu nedenle birey değil tür/soydur önemli olan; eğer öyleyse tarih içerisindeki mezkûr tinin taşıyıcısı veya aklın temsilcisi olan şanlı, muzaffer, büyük ünvanlı bireylerin seçilimi kim tarafından ne şekilde gerçekleşmektedir? Diğer taraftan buradaki uçurum, Tanrı'ya ve/veya Tanrısal akla katılmak ile aşılacak gibi de görünmüyor. Dahası, zulme ve gadre uğrayanlar ve bundan ötürü özgürlük ve kurtuluş çabası gösterenlerin, Hegel'in tinin özgürleşmesine giden yolunda neden görmezden geldiğini de cevaplayamamaktadır. Bunların daha ötesinde, yine bu mezkûr aşkın gücün dünyayı daha iyiye, daha güzele, daha fazla uyuma ve daha fazla özgürlüğe ilerlettiği iddiası ise, tarihi yaşanmışlıklar göz önüne alınacak olursa hem Stoa düşüncesinde hem de Hegel'de safdilce bir inanıştan ileri geçemeyecektir.

Kaynakça

- Akoğlu, Sabriye. *Cicero'da Tanrı, İnanç ve Yazgı - Özgür İstenç'te Assensio'nun Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Avineri, Shlomo. "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme". çev. Güçlü Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi*. haz. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2012, 219-246.
- Bernasconi, Robert. "Hegel Ashanti Mahkemesinde". çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner vd. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* haz. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Çağlar, Ahmet Faruk. *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Enders, Markus. "Das Schicksal in der Antike und seine Bedeutung für das Machbarkeitsdenken heute". *Imago Hominis* 18/2 (2011). Wien: Imabe Institut, 121-136.
- Fichte, Joerg O. "Providentia – Fatum - Fortuna". *Das Mittelalter* 1/1(1996). Akademie Verlag, 5-20.
- Gökberk, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Eserlerinden Seçmeler*. çev. Nejat Bozkurt. Ankara: Sentez Yayıncılık, 10. Basım, 2014.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. haz. F. Brunstäd. Leipzig: Reclam Verlag, 1924.
- Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Herms, Eilert. "Schuld in der Geschichte: Zum Historikerstreit". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85/3 (1988). Mohr Siebeck Verlag, 349-370.
- Höffe, Otfried. "Einführung". *Immanuel Kant - Schriften zur Geschichtsphilosophie*. haz. Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Jaeschke, Walter. "Die List der Vernunft". *Hegel-Studien* 43 (2008). Felix Meiner Verlag, 87-102.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. haz. Karl Vorländer. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 5. Basım, 1922.
- Kara, Aysun. *Seneca'nın Epistulae Morales'inde Fatum, Providentia ve Fortuna Kavramlarının Çözümlemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kempff, Larsen. "Schicksal, Vorsehung und Kontingenz als politische Motive- Zur Wirkmächtigkeit von Geschichtsmetaphysik". *Zeitschrift für Politik* 59/1 (2012), 24-38.
- Molacı, Melike. "Stoa Felsefesinde 'Doğaya Uygun Yaşama'nın Anlamı". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020), 201-218.
- Morss, Susan Buck. *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Nahm, Kiho. "Hegels Begriff der List". *Tijdschrift voor Filosofie* 78 (2016), 329-364.
- Niji, Yoshihiro. "Hegels List der Vernunft und die zweckmässige Tätigkeit". *Hegel Jahrbuch* 1 (2012), De Gruyter Verlag.
- Özkan, Elif Burcu. "Seneca'nın Tanrı Anlayışı". *Filiz Öktem Armağanı* (içinde). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2014.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 3. Basım, 2016.

- Özlem, Doğan. "Kant'ın Tarih Anlayışı: Hipotetik Tarih". *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Reuter, Ursel Wicke. *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 2000.
- Rother, Wolfgang. "Vorlesung über Hegels Phänomenologie des Geistes". *Conexus*. Universität Zurich, 2020. (doi.org/10.24445/conexus.lib.02)
- Seneca. *Ahlaki Mektuplar – Epistulae Morales*. çev. Türkan Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım. 1999.
- Seneca. *De Providentia – Tanrısal Öngörü*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Soykan, Ömer Naci. "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi". *Felsefelogos Dergisi* 9 (2000), 47-64.
- Şahin, Naim. "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 71-83.
- Wildberger, Julia. *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 2006.

NASS KARŞISINDA AMELÎ ÖRFÜN TAHSİS DEĞERİ

The Significance of Practical Custom ('Urf 'Amalî) in Takhşîş al-Nass

TUBA ERKOÇ BAYDAR

Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Fıkıh Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Assistant Professor, İbn Haldun University, Faculty of Islamic Studies, Department of Fiqh, İstanbul, Turkey

tubaerkoc@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3748-8033

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.864860>

ATIF/CITE AS:

Erkoç Baydar, Tuba, "Nass Karşısında Amelî Örfün Tahsis Değeri, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 53-80

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Significance of Practical Custom ('Urf 'Amalî) in Takhşîş al-Nass

Abstract

The concept of *'urf* was often used as a reference for legitimation in both *uşûl* and *furu'* studies and plays an important role in the organization of society by filling in the gaps in law and explicating the declarations of the will. Although *'urf* is mentioned often in the classical legal corpus, the lack of a comprehensive theory clarifying its place among legal proofs renders the concept and the issues surrounding *'urf* ambiguous and sometimes controversial. One of the issues debated in this regard is the matter of using *'urf 'amalî* (practical custom) for *takhşîş* (specification).

Takhsîs, which is one of the critical issues that determine the position of *urf* before *nass* (text), means that the scope of the text is narrowed by some evidence. A consideration of *urf* as one of these evidences shows the relationship between *urf* and *nass*; in other words, it shows to what degree *nass* touches human life and how people's actions affect the understanding of *nass*. For this reason, the issue of *'urf* and *takhsîs*, which is a topic that the *'ulama* (scholars) carefully focus on, has many reflections in texts of *usul* (principles of *fiqh*) and *furu'* (branches of *fiqh*). Although *'urf* has been attributed to great importance since the early periods, there is a consensus that a *fasid 'urf* (disapproved custom) that contradicts the *sharia* has no value against *nass*, and in case of conflict with it, the priority is given to *nass*. The issue of whether *'urf* that is consistent with *nass* and does not conflict with it can specify the general (umum) of *nass* or not is a controversial issue. The issue is extremely sensitive and important, as the people's actions' ability to limit *nass* determines *'urf's* position with regards to *nass*. For this reason, the question of whether *'urf fili* (actual custom) can narrow the scope of *nass* is discussed extensively in this article.

In works of both the late and modern periods, the view of the Ḥanafî and Mâlikî scholars was unanimous on the acceptance of the use of *'urf 'amalî* for *takhşîş*. It has been observed that among the Mâlikî scholars Qarâfî, and among the Ḥanafî scholars Babertî, they were in an opposite discourse. According to both scholars, Ḥanafîs and Mâlikîs do not accept *'urf 'amalî* for *takhşîş* contrary to the famous discourse. For this reason, we come to understand that there is a break between the opinions of the later Ḥanafî scholars and those mentioned in the works of the modern period bear some contradiction, and that they thus require critical examination. The purpose of this article is to examine when and how the break in the understanding of *'urf 'amalî* and its use for *takhşîş*

emerged. Thus, this article seeks to first debunk the widely accepted assertion that both the Ḥanafī's and Mālikī's have traditionally accepted the use of 'urf 'amalī for takhṣīṣ, and second, analyzes in detail the position of 'urf 'amalī in relation to naṣṣ.

Keywords: Islamic law, nass, takhṣīṣ, 'urf 'amalī.

Nass Karşısında Amelî Örfün Tahsîs Değeri¹

Öz

Toplumun tanzim edilmesinde, kanun boşluklarının doldurulmasında ve irade beyanlarının yorumlanmasında önemli bir rolü bulunan örf, hem usûl hem de furû eserlerinde birçok yerde geçer. Eserlerde sıkça zikredilmesine rağmen ilk dönemlerden itibaren örfe dair küllî bir teorinin belirlenmemesi örf ile ilintili meseleleri müphem ve tartışmalı hale getirir. Bu bağlamda tartışılan konulardan bir tanesi de amelî örf ile nassın tahsîs edilip edilemeyeceğidir.

Örfün nas karşısındaki konumunu belirleyen kritik meselelerden biri olan tahsîs, nassın kapsamının bazı delillerle daraltılması demektir. Örfün bu delillerden sayılıp sayılmayacağı örf ile nas arasındaki ilişkiyi bir başka deyişle nassın insan hayatına ne şekilde dokunduğunu ve insanların yapıp ettiklerinin nassı anlamada ne derece etkili olduğunu gösterir. Şer'î naslara aykırı olan fasit bir örfün nas karşısında herhangi bir değerinin olmadığı ve nas ile çatışması durumunda öncelik sırasının nassa verildiği hususunda ittifak vardır. Nassa uygun olan ve nas ile çatışmayan genel bir amelî örfün nassın umumunu tahsîs edip edemeyeceği hususu ise tartışmalı bir mevzudur. Meselenin birden fazla boyutunun bulunması ulema arasında ihtilaflara neden olmakla birlikte tartışmanın zeminini de kimi zaman kaydırır. Ayrıca nassın umumunun insanların yapıp ettikleri ile sınırlandırılabilmesi nas karşısında örfün konumunu belirlediğinden mesele son derece hassas ve önemlidir. Bu nedenle amelî örfün nassın kapsamını daraltıp daraltamayacağı meselesi bu makalede etraflıca ele alınmıştır.

Âm olsa bile amelî örfün nassı tahsîs edemeyeceğini fukahânın çoğunluğu açıkça ifade etmesine rağmen bazı Hanefî ve Mālikî âlimler aksini söylemişlerdir. Erken dönem Hanefî eserlerinde yer verilmeyen bu söylem özellikle son dönem Hanefî eserlerinde yaygın bir şekilde kabul görmüş ve mezhebin ana görüşü

¹ Bu çalışmanın ortaya çıkmasında kıymetli yönlendirmeleri bulunan Prof. Dr. Murteza Bedir'e ve İsam-Ayp projesi kapsamında makaleyi baştan sona okuyup düzenlemelerde bulunan Doç. Dr. Berat Açıl'a teşekkür ederim.

şeklinde yansıtılmıştır. Aynı şekilde Bâcî'nin etkisiyle Mâlikîlerin de Hanefîler gibi düşündüğü nakledilmiştir. Ancak Hanefî ve Mâlikî mezhebine dair mezkûr söylemin aksine amelî örf ile tahsîs meselesinde her iki mezhebin de kendi içinde muhtelif görüşler benimsediği ve mezkûr meselenin Üsmendî'den önce tahsîsten öte hakikat-mecaz ile alakalı olduğu özellikle memzûc eserler ile birlikte tahsîs konusuna eklendiği makalemizde iddia edilmektedir.

Bu iddiayı destekler bir şekilde Karâfî ve Bâbertî, Hanefîlerle Mâlikîlerin amelî örf ile nassın tahsîsini kabul etmediğini aktarmışlardır. Karâfî ve Bâbertî'ye göre her iki mezhebin amelî örf ile tahsîsi kabul ettiği görüşü yanlış anlaşılardan ibarettir. Bu nedenle mesele hakkında modern dönem eserlerinde yer verildiği şekliyle bir ittifakın bulunmadığı ve Hanefî ile Mâlikî âlimlerin görüşlerinin eleştirel bir incelemeye tabi tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Amelî örf ile tahsîs meselesinde söylem değişmelerinin nerde ve nasıl gerçekleştiğini ortaya koymayı hedefleyen makalemizde mesele kronolojik ve derinlemesine bir okumaya tâbi tutularak deskriptif bir şekilde sunulacaktır. Nassın amelî örf ile tahsîsini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki temel başlık üzerinden mesele anlatılacaktır. Böylece hem literatürde yaygın bir şekilde kabul edilen bilginin izi sürülerek mevsukiyeti ortaya konulmuş, hem de nas karşısında örfün konumunu belirleyen amelî örf ile tahsîs meselesi etraflıca analiz edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, nas, tahsîs, hakikat-mecaz, amelî örf.

Giriş

Toplumsal hayatın bir parçası olan örf, olageleni bildirdiği gibi normatif karakteri sayesinde olması gerekeni de bildirir. Bu nedenle fikhî çözüm arayışlarında, İslâm'ın temel prensiplerine ve nasların mefhumuna aykırı olmayan örf, Şâri'in hükümleri ile birlikte dikkate alınır. Ancak teyit edici veya irade beyanlarını açıklayıcı rolüyle fikhî sonucun belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olsa da naslar mevzu bahis olduğunda örfün etki ve yetki çerçevesi tartışmalıdır.

İlk dönemlerden itibaren örfe büyük bir önem atfedilmesine karşın naslara aykırı olan fasit bir örfün nas karşısında herhangi bir değerinin olmadığı ve nas ile çatışması durumunda öncelik sırasının nassa verileceği hususunda ittifak vardır.² Nassa uygun olan ve nas ile çatışmayan genel bir amelî örfün nassın umumunu tahsîs edip edemeyeceği hususu ise tartışmalı bir mevzudur. Nassın

² Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhâmmed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhâmmed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türas, 1992), 245.

umumunun insanların yapıp ettikleri ile sınırlandırabilmesi nas karşısında örfün konumunu belirlediğinden mesele son derece hassas ve önemlidir. Bu nedenle amelî örfün nassın kapsamını daraltıp daraltamayacağı meselesi bu makalede etraflıca ele alınacaktır.

Fukahânın çoğunluğu, genel olsa bile amelî örfün nassı tahsis edemeyeceğini açıkça ifade ettiği halde bazı Hanefî ve Mâlikî âlimlerin aksini beyan etikleri görülür. İlk dönem Hanefî fıkıh eserlerinde yer verilmeyen bu söylem özellikle son dönemlerde yaygın bir şekilde kabul görmüş, daha sonraları mezhebin ana görüşü şeklinde yansıtılmıştır.³ Aynı şekilde Karâfî (ö. 684/1285) gibi Mâlikî âlimler aksini beyan etmelerine rağmen Bâcî'nin (ö. 1081/474) etkisiyle Mâlikîlerin de Hanefîler gibi düşündüğü nakledilmiştir. Ancak mezkûr söylemin aksine amelî örf ile tahsis meselesinde her iki mezhep de kendi içinde muhtelif görüşler barındırır. Ayrıca Üsmendî'den önce bu mesele hakikat-mecaz ile irtibatlı bir şekilde incelenmesine rağmen ilerde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı gibi daha sonraki dönemlerde tahsis çerçevesinde ele alınmıştır.

Amelî örfün nassı tahsisi konusunda mevcut literatür incelendiğinde meselenin kritiği derinlemesine yapılmasa da konu ile irtibatlı birçok modern çalışmanın olduğu görülür. Örneğin örf ile tahsis konusunda yüksek lisans tezi yazan Ata Musa Ahmed,⁴ tahsis konusunu doktora tezi olarak çalışan Ferhat Koca,⁵ örf konusunda doktora tezi yazan İhsan Şenocak,⁶ yine bu konu hakkında çeşitli çalışmaları bulunan Ahmed Fehmî Ebû Sünne,⁷ İsmail Hakkı İzmirli,⁸ Tâhâ Câbir el-Ulvânî⁹ ve Ayman Shabana¹⁰ gibi Türkçe, Arapça veya

³ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1932), 125.

⁴ Ahmed Ata Musa, *Tahsisu'l-umûm bi'l-urf* (Gazze: Gazze İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 137-150. Bu eserin 125. sayfasında yazar Mâlikîlerin âm bir lafzı tahsis ettiğini söylerken ilginç bir şekilde Karâfî'ye atıfta bulunmaktadır. Ancak bu bilginin gerçeği yansıtmadığı makalemizin ilerleyen sayfalarında Karâfî'nin eserinden nakilde bulunarak gösterilecektir.

⁵ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: Daraltıcı Yorum* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi yayımları, 1996), 257-265.

⁶ İhsan Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 159-167.

⁷ Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-Urf vel-'âde fi re'yi'l-fukaha* (y.y.: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1947), 94-100.

⁸ İsmail Hakkı İzmirli, "Örfün İslam Hukukunda Yeri", sadeleştiren: Osman Şahin, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5/2005, 128-132.

⁹ Rukayye Taha Cabir el-Ulvânî, *Eseru'l-urf fi fehmi'n-nusûs* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 64.

¹⁰ Ayman Shabana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'urf and 'âdah in the Islamic Legal Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 105-110.

İngilizce dillerinde çalışma yapan birçok isim bulunmaktadır.¹¹ Bu çalışmaların hepsinde mesele genel kabul üzerinden anlatılmıştır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi bu kabulün derinlemesine bir analize ihtiyacı vardır. Makalemizde diğer çalışmalardan farklı olarak bu kabulün izi ve analizi klasik kaynaklardan hareketle ortaya konulacaktır. Bu nedenle çalışmamızın ana kaynağı modern kaynaklardan ziyade klasik literatürdür.¹²

Hanefî usûl eserleri içerisinde bu mesele ilk olarak tahsîs bağlamında Üsmendî'nin (ö. 1/552144) *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* adlı eserinde ele alınmıştır.¹³ Mezkûr eserde amelî örf ile tahsîs meselesi incelenmekle birlikte bazı ihtilafli mevzular açıklanmamıştır. Amelî örfün nassı tahsîs ettiğine dair daha açık ifadeler ancak daha sonraki dönemlerde İbnü's-Sââtî (ö. 12294/690),¹⁴ Sadrüşşerîa (ö. 1346/747)¹⁵, Teftâzânî (ö. 792/1390)¹⁶ ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/1457)¹⁷ eserlerinde yer alır. Kanaatimizce Üsmendî öncesi Hanefî literatüründe tahsîs konusunda bile yer almayan bu mevzunun tahsîs konusuna taşınması genel olarak İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm gibi mezc türü eser yazan

¹¹ Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf* (İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987), 118-143; Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, ed. İsmet Uçma (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 128-133.

¹² Klasik dönem Hanefî ulemasının eserlerinde örf ile tahsîs konusu, "Tahsîs" başlığı yerine "Hakikat-Mecaz" başlığı altında ele alınmakta ve örfün tahsîs ile doğrudan irtibatlandırılmadığı görülmektedir. İlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı gibi Hanefîlerin usûl eserleri içerisinde günümüze ulaşan en eski eser olan *el-Fusûl fi'l-Usûl*'de Cessâs (ö. 981/370), örf ve âdet konusuna ne tahsîs ne de mecaz bahsinde yer vermektedir. Beşinci yüzyılın önemli Hanefî âlimlerinden Debûsî (ö. 1039/430), Pezdevî (ö. 1089/482) ve Serahsî (ö. 1090/483) ise amelî örf konusunu hakikat-mecaz bağlamında ele almaktadır. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 127-128. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1954), 1/190-191; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahrü'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/140; Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac es-Siğnakî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/838. Ayrıca Habbâzî (ö. 1292/691) gibi daha sonraki dönemlerde ve Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1615/1024) gibi Osmanlı dönemi Hanefî uleması içerisinde de meseleyi hakikat-mecaz bağlamında ele alanlar bulunmaktadır. Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1982), 140; Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi Akhisârî, *Şerhu semti'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan (Riyad; Kahire: Daru'l-İbni'l-Cevzi, 1431), 160.

¹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 245.

¹⁴ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *el-Bediü'l-Nizâm*, thk. Sad b. Ğureyr b. Mehdî (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1985), 477.

¹⁵ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998), 1/100.

¹⁶ Teftâzânî, *et-Telvih*, 1/100.

¹⁷ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1932), 125.

âlimlerden sonra gerçekleşmiştir. Nitekim yaptığımız kronolojik incelemeler neticesinde mezkûr âlimlerin eserlerinden sonra Hanefîlerin amelî örf ile tahsîsi kabul ettiğine dair yaklaşımın yaygınlaştığı ve Hanefî mezhebinin hâkim görüşü şeklinde yansıtıldığı görülür. Daha önce ifade edildiği gibi, ilk dönem Hanefî usûl eserlerinde mesele hakikat-mecaz bağlamında ele alınmasına rağmen bu tarihten sonra amelî örf meselesi genellikle tahsîs başlığında işlenmiştir.¹⁸ Meselenin modern dönem eserlerinde tamamen tahsîs bağlamında işlenmesi ve âmeli örf ile tahsîse olumlu yaklaşılması ise İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn gibi Osmanlı dönemi Hanefî âlimlerinin etkisiyledir.¹⁹ Nitekim İbnü'l-Hümâm'ın bunu açıkça zikretmesi ve İbn Âbidîn'in muhtasar olmakla birlikte örfe dair yazdığı risalesinde amelî örf ile tahsîsi zikrederek çeşitli deliller ile bunu ispatlamaya çalışması modern çalışmaların en önemli referanslarıdır.²⁰

Mâlikî-Hanefî mezhebinin ana görüşü şeklinde yansıtılan bu yaklaşıma karşın hem Mâlikîlerin hem de Hanefîlerin amelî örf ile nassın tahsîsini kabul etmediğini söyleyen ve meselenin yanlış anlaşıldığını ortaya koymaya çalışan önemli isimler de vardır. Bu isimlerin başında Mâlikî âlim Karâfî gelir. Örfün tahsîs değeri konusunda ciddi değerlendirmelerde bulunan Karâfî, kesin ve net bir şekilde Hanefîlerin de diğer mezhepler gibi amelî örfün nassı tahsîs yetkisini kabul etmediklerini ancak bunun mezhep içerisinde yanlış anlaşıldığını ve aktarıldığını savunur. Hatta Karâfî, İzzeddin b. Abdüsselâm'dan (ö. 660/1262) işittiğine göre amelî örfün nassı tahsîs etmeyeceğine dair ulema arasında icmâ olduğunu söylemektedir.²¹ Hanefîlere nispet edilen bu görüşün yanlış olduğunu sadece Karâfî gibi Mâlikî âlimler değil aynı zamanda Bâbertî (ö. 786/1384) gibi Hanefî âlimler de savunmaktadır. Bâbertî'ye göre Hanefîler de diğer mezhepler gibi âmeli örf ile nassın tahsîsini kabul etmemektedir.²²

¹⁸ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/100; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 125; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir*, tsh. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/340; Muhibullâh b. Abdışşekûr Bihârî, *Müsellemû's-sübût* (Mısır: y.y., t.y.), 1/271-72; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, "Neşru'l-Arf", *Mecmûatu resâilü İbn Âbidîn* (y.y.: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 114.

¹⁹ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, 260; Şenocak, "İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi", 162-164; Shabana, *Custom in Islamic Law*, 106.

²⁰ İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf", 114.

²¹ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 7/2147. Örf ile tahsîs konusunda çalışma yapan Halid b. Muhâmmad el-Arûsî ise Karâfî'nin yanlış tespitlerde bulunduğunu ve Hanefîlerden daha iyi Hanefîliği bilemeyeceğini ifade ederek onu eleştirmektedir. Arûsî, "Tahsîsu'l-umum bi'l-urf ve'l-ade", 128.

²² Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Terhib b. Rebian ed-Devseri (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/273.

İçerisinde birçok ihtilafı barındıran bu meselenin aslını ortaya koymak üzere çalışmamızda öncelikle örfün tanımına, İslâm hukukundaki yerine ve çeşitlerine kısaca değinilecek, daha sonra karşılaştırmalı bir şekilde dört mezhebin görüşlerine yer verilecektir. Böylece hem amelî örfün nassı tahsîsi konusundaki ihtilaflar etraflıca incelenmiş olacak hem de Hanefî ve Mâlikî mezhebinde âm bir nassın örf ile tahsîs edilip edilemeyeceğine dair kafa karışıklığı netleştirilmiş olacaktır.

1. Örfün Tanımı ve Çeşitleri

Örfe dair tanımın ilk olarak kim tarafından yapıldığı konusunda muhtelif görüşler vardır. Zerkâ gibi bazı çağdaş yazarlar örfün ilk tanımını Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ* adlı eserine atfederler.²³ Ancak Gazzâlî'nin bu eserinde örfe dair mezkûr tanım yer almaz ve muhtemelen bu hata İbn Âbidîn'in risalesinde müellif ismi vermeden sadece esere atıf yapmasından kaynaklanır. Birçok modern araştırmaya göre örfe dair literatürde ulaşılan ilk tanım, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö.1310/710) *el-Müstesfâ* adlı fûrû eserinde yer almaktadır.²⁴ Neseffî örfü, "aklın süzgecinden geçerek kişilerde yerleşen ve selim tabiatlarca uygun bulunan şey" olarak tanımlar.²⁵ Ancak yaptığımız incelemeler sonucunda örfe dair ilk tanımın Cessâs'ın (ö. 980/370) *Ahkâm'ul-Kur'ân* adlı eserinde geçtiği tespit edilmiştir. Neseffî'nin zikrettiği gibi teknik olmasa da Cessâs'a göre örf/ma'rûf, "aklen yapılması güzel kabul edilen ve akl-ı selim sahipleri tarafından münker kabul edilmeyen şey"dir.²⁶ Fıkıh literatüründe birçok yerde geçmesine ve sayısız hukukî hükmü etkilemiş olmasına rağmen örfün, *Ahkâm'ul-Kur'ân*'da yer alması veyahut fikhî literatürde de hicrî VIII. asra kadar herhangi bir tanımına rastlanmaması dikkat çekicidir. Fıkıh literatüründe görülen en eski örf tanımı da hicrî VIII. yüzyılda ve Neseffî'nin *el-Menâr* veya diğer usûl eserleri yerine *el-Müstesfâ* adlı fûrû eserinde yer alır. Örf'e dair tanımlar kronolojik olarak incelendiğinde²⁷ yapılan tanımların birbirine benzediği görülür.

²³ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/193.

²⁴ Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 374.

²⁵ İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf", 112.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâm'ul-Kur'an*, thk. Casim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâretu'l-evkâf ve şuuni'l-İslamiyye devletü Kuveyt, 1994), 3/50.

²⁷ Örf'e dair çeşitli tanımlar bulunmaktadır. Bu tanımlardan bir tanesi Neseffî'den yaklaşık yüz sene sonra yaşayan Cürcanî (ö. 1/816413)'ye aittir. *Et-Târifat* adlı eserinde örfü, "aklın şehadeti ile insanlarda yerleşen ve selim tabiatlarca kabul edilen şey" şeklinde tanımlamıştır. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Hanefî el-Cürcanî, *et-Târifat*, thk. Muhammed Sıddık Mınşavî (Kahire: Dârü'l-Fadîle, 2011), 125; İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*'te yer verdiği Sirâceddin el-Hindî'ye (ö. 1372/773) ait örf tanımına göre "aklı selimce kabul edilip tekrar edilen işlerin nefislere yerleşmiş olması" şeklinde tanımlanır. İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf", 112; Ömer Nasuhi Bilmen'e göre ise örf, "nâs arasında tanınmış, güzel görülmüş red ve inkâr edilmeyip mükerreren yapılagelmiş olan şey"dir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve istilâhat-ı fikhiiyye kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.), 21 /1.

Örf, muhtelif veçheleri dikkate alınarak üç kısımda tasnif edilmiştir. Sıhhati açısından örf sahih ve fasit olmak üzere iki kısma ayrılır. Sahih örf şer'î naslara aykırı olmayan, haramı helal kılmayan, vacibi iptal etmeyen ve insanların âdet haline getirdiği örfedir. Örneğin nişan masraflarının kız tarafı, düğün masraflarının ise erkek tarafınca karşılanması naslara aykırı olmayan sahih bir örfür. Fasit örf ise insanların âdet haline getirdiği ancak şer'î naslara aykırı olan, haramı helal yapan ve vacibi iptal eden örfü ifade eder.²⁸ Örneğin insanların içki içmeyi, domuz eti yemeyi âdet edinmesi fasit örf kabilindedir.

Kapsam açısından örf, umumî ve hususî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bütün insanlar tarafından her zaman ve her yerde geçerli olan veya İslâm hukuku açısından risalet devrinden zamanımıza kadar bütün hukukçuların benimseyip uyguladıkları ve hakkında herhangi bir nas bulunmayan örfeye âm (genel), bir bölge, şehir ya da sanat veya meslek sahipleri arasında yaygın olan örfeye ise hâs (özel) örf denilir.²⁹

Mahiyeti açısından örf, kavli ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Kavli örf, bazı lafız ve terkiplerin muayyen bir anlamda nesilden nesile aktarılması sonucu mutlak biçimde söylenince bir karine veya aklı alaka olmaksızın ilk anda o anlamın zihinde canlanmasına denir.³⁰ Fıkıh kitaplarının birçoğunda kavli örfü açıklamak üzere dâbbe örneği verilir. “Dâbbe” kelimesi lügavî açıdan yerde hareket eden her türlü canlıyı ifade etmesine rağmen örfî kullanım ile bu kelime at, eşek gibi bazı canlılara hasredilmiştir. Kavli örfün etkisiyle “dâbbe” kelimesi kullanıldığında artık ilk sözlük anlamı değil doğrudan örfî anlamı akla gelir. Amelî örf ise toplumun belirli biçimde davranmayı âdet haline getirmiş olmasına denir. Sözlü icap ve kabul olmaksızın fiilî mübadele ile satım sözleşmesinin geçerli sayılması amelî örfeye örnek teşkil eder.³¹ Mahiyeti açısından örf, ilk dönem klasik kaynakların bazılarında “fiilde âdet” ve “isti'mâlde âdet” olmak üzere iki kısma ayrılır. Yapılan tanımlar ve verilen örnekler incelendiğinde fiilde âdetin (âdetün fî'l-fiil) amelî örfeye, isti'mâlde âdetin (âdetün fî'l-isti'mâl) ise kavli örfeye tekabül ettiği görülür.³²

²⁸ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 69.

²⁹ Koca, *Tahsîs*, 253.

³⁰ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 381.

³¹ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 382.

³² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 245; Ebû Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usulî'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Şam: Institut Français de Damas, 1964), 1/301; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 245.

2. Bir Muhassıs Olarak Örf

Tahsıs, âm bir lafzın kapsamındaki fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasıdır. Nüzul sırasında nassın lafzına veya mefhumuna muhalif olan örfün hiçbir şekilde nassı tahsıs etme yetkisinin olmadığı konusunda ulema ittifak etmiştir.³³ Ancak nassın lafzına ve mefhumuna aykırı olmayıp nassın nüzulü sırasında cereyan eden örfün, âm nassı tahsıs edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Örfün kavli veya amelî olması açısından muhtelif hükümlere ulaşan usulcüler, kavli çeşidinin nas karşısında etkili olduğu ve âm lafzın kapsamını daralttığına dair ittifak etmelerine karşın, amelî olan çeşidinin nas karşısında tahsıs yetkisini tartışmışlardır.³⁴ Kavli örfün nassın kapsamını daraltacağına dair ittifakın en önemli nedeni, kelimenin lügat manasından uzaklaşıp örfî manasına mutlak anlamda intikal etmiş olmasıdır. Üsmendî'nin de ifade ettiği gibi asl-ı lügatte kelime istiğrâk için konulmakla birlikte insanların mezkûr kelimeyi belli manalarda kullanmaları anlamına gelen isti'mâldeki âdet (kavli örf), dâbbe örneğinde açıkça anlaşılır.³⁵

Nassın kavli örf doğrultusunda anlaşılmasının nedeni dâbbe örneğinde görüldüğü üzere kelimenin anlam daralmasına uğramasıdır. Bu nedenle "dâbbe" kelimesi sözlükte ilk konulduğu anlam ile alındığında nassın anlamına müdahale edilmiş olur. Çünkü örfî kullanım ile kelime artık lügat manasından uzaklaşmış ve örfî anlamı ile bilinir olmuştur. Bu nedenle aslında kavli örfte tam anlamıyla bir nassı tahsisten bahsetmek doğru değildir. Zira Basrî (ö. 436/1044) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı ulemanın da ifade ettiği üzere kavli örf, gerçekte nassı değil dili tahsıs eder.³⁶ Her iki âlime göre "dâbbe" kelimesinin bütün canlıları ifade etmesine rağmen kavli örf sonucu sadece at veya eşiği kapsayacak şekilde sınırlı bir anlama kayması, nassın değil sözlük anlamın tahsıs edilmesidir. Çünkü mutlak anlamda zikredilen "dâbbe" kelimesinden vaz edilen anlam yerine örfî anlamının anlaşılması dilsel bir değişimdir. Dolayısıyla Şârî, dâbbe etini yasakladığında bu yasaktan bütün canlı etleri değil sadece maruf hayvanların etinin anlaşılması zorunlu hale gelir.³⁷

³³ Ata Musa, "Tahsısu'l-umûm bi'l-örf", 138.

³⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 125; Abdülâlî Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî el-Leknevî, *Fevatihü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübut*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/358; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/301.

³⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 245.

³⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/301; Ebû Hamid Huccetüislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y.), 3/329.

³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/301; Gazzâlî, *el-Müstesfa*, 3/329.

Kavlî örfün dili mi yoksa nassı mı tahsîs ettiği ihtilafı bir kenara bırakıldığında daha önce ifade edildiği üzere fukahâ kavli örfün tahsîs yetkisini ittifakla kabul eder. Amelî örfе dair olumsuz tavra karşın kavli örfün ittifakla kabul edilmesi kavli örfün amelî örften ayrı tutulduğunu gösterir. Nitekim kavli örf ile amelî örf arasında ayırım yapan Gazzâlî, bunun gerekçesini “dâbbe” ile “yemek/أكل” kelimesi üzerinden anlatır. Gazzâlî’ye göre “dâbbe” kelimesi mutlak anlamda zikredildiğinde ihtilafa sebebiyet vermeden doğrudan dört ayaklı hayvanlar anlaşılmasına rağmen, “bir şey yemek” cümlesi söylendiğinde taşların yenmesi gibi toplumda maruf olmayan şeylerin de anlaşılması mümkündür. Bu nedenle mefhumun anlaşılması açısından kavli örf ile amelî örf arasında farkın olduğu açıkça anlaşılmaktadır.³⁸

Âmidî’nin yaptığı açıklamalardan da anlaşıldığı üzere kavli örf ile amelî örf arasındaki en temel fark, kavli örf söz konusu olduğunda kelimeye bir anlam kaymasının yaşanmış olması ve herhangi bir karineye başvurmaksızın doğrudan örfî anlamın zihne gelmesidir. Örneğin “dâbbe” kelimesi herhangi bir karine olmadan ilk vazedilen anlam yerine at, eşek gibi dört ayaklı hayvanları ifade eder. Amelî örfte ise kelimenin vazedildiği anlam devam etmekle birlikte kastedilen anlam toplumun örfüne ve kullanılan bağlama göre değişir. Bu nedenle burada nasların nazil olduğu dönemdeki amelî örfün, bütün insanları bağlayıcı nitelikte nassın tahsîsine neden olup olmadığı sorusu karşımıza çıkar. Bu sorunun cevaplanması örfün nas karşısındaki konumunu da belirleyeceğinden oldukça kritiktir. Nitekim bu durumda örfün hiyerarşik düzlemde daha alt sırada olmasına rağmen nas karşısında etkili olup olmayacağı gündeme gelir. Ayrıca bu durumda da nasların evrenselliği ve zaman ve mekâna göre mefhumunun değişip değişmeyeceği sorusu sorulmalıdır. Amelî örf ile tahsîs şeklinde formüle edebileceğimiz bu problem, iki temel görüş üzerinden ele alınacaktır. Birincisi, amelî örfün tahsîsini açıkça reddedenler, ikincisi ise kabul edenlerdir.

2.1 Amelî Örfün Tahsîsini Reddedenler

Amelî örfün tahsîsini konusuna olumsuz yaklaşan âlimlerin başında Şâfiîler gelir. İmam Şâfiî (ö. 820/204) *er-Risâle* adlı usûl eserinde amelî örfün tahsîs değeri hakkında açıkça bir değerlendirme yapmazken bu mesele ile ilgili en erken değerlendirmeler Hatîb el-Bağdâdî’de (ö. 463/1071) görülür.³⁹ Daha sonraları Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.1083/476) ve Sem’ânî (ö. 1096/489) ise Hatîb

³⁸ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 3/329; Ebû’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk Abdurrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslamiyye, 1986), 2/334.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitabü’l-Fakih ve’l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzi, 1996), 1/311.

el-Bağdâdî ile benzer açıklamalarda bulunur. Mevzuya tahsîs bölümünde yer veren Bağdâdî ve Şîrâzî amelî örf ve âdet ile umumun tahsîs edilemeyeceğini savunurlar. Her iki âlime göre de örfün tahsîs yetkisinin olmamasının nedeni, şeriatın âdet üzerine bina edilmeyip aksine âdetin şeriat üzerine inşa edilmesidir.⁴⁰ Bağdâdî ve Şîrâzî ile hemen hemen aynı cümlelere yer veren Sem'ânî ise, menfi bir başlık ile konuya giriş yapmamış olsa da amelî örfün tahsîs değerinin bulunmadığını açıkça ifade eder.⁴¹ Bağdâdî, Şîrâzî ve daha sonraları Sem'ânî'nin meseleyi doğrudan tahsîs bahsinde ele alarak amelî örfün tahsîs değerinin bulunmadığını net bir şekilde bildirmeleri kanaatimizce üzerinde durulması gereken bir noktadır. Nitekim bu durum mütekaddimin döneminden itibaren Şâfiî mezhebinde amelî örfün tahsîsine açık ve net bir şekilde karşı çıktığını gösterir. Mezkûr ulemanın görüşlerini temellendirirken yer verdikleri delil de ayrıca önemlidir. Her üç âlim de örfün deliller hiyerarşisindeki konumuna vurgu yaparlar. Ayrıca bu üç eserin herhangi bir ihtilaftan bahsetmemeleri de dikkat çeken önemli bir husustur. Özellikle önceleri Hanefî mezhebine müntesip olup daha sonra Şâfiî mezhebine geçen Sem'ânî'nin Hanefîlerin bu konuda farklı düşündüğünden bahsetmemesi üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Hicrî beşinci yüzyılın önemli Şâfiî âlimlerinden olan Cüveynî (ö. 478/1085) İmam Şâfiî'ye göre muhatapların örfünün Şâri'in lafzını tahsîs etme yetkisi bulunmazken Ebû Hanîfe'nin aksini düşündüğünü aktarır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ebû Hanîfe'ye bu görüşü açıkça nispet eden ilk kişi Cüveynî'dir. Ebû Hanîfe'nin ashabından bazılarının, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "taâmın taâm ile satışını yasakladığını" ifade eden hadisteki "taâm" lafzını, örfün buğday olarak anlamasından dolayı buğdaya hasrettiklerini aktaran Cüveynî, Hanefîlerin amelî örfü verdikleri bu önemi eleştirir. İnsanların örflerinin dilin vaz'ını ve ibarelerin iktizalarını değiştirmedeğini savunan Cüveynî, Hz. Peygamber (s.a.v.) Arap-Acem bütün insanlara gönderilmişken bazı insanların örfünün bütün insanlar için bağlayıcı kılınmasına karşı çıkar. Ona göre böyle bir durumda insanların örfleri yerine lafzın iktizası olan manayı esas almak gerekir.⁴² Cüveynî'nin, usûl eserinde zikrettiği mezkûr görüşünü fûrû fıkhıta da sürdürdüğü Zerkeşî'nin (ö. 1392/794) yaptığı nakillerden açıkça anlaşılır. Cüveynî'ye göre insanlar zekât konusunda, "Beş deve için bir koyun

⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmeccid Türki (Beyrut, Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 1988), 1/391; Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, 1/311.

⁴¹ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: yy., ty), 193.

⁴² İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûl'l-fikh*, thk. Abdulazim ed-Dîb (Kahire: Dârü'l-Ensar, 1980), 1/446.

zekât vardır” hadisinden hareketle belde halkının koyunu ile başka koyunlar arasında muhayyer bırakılmasının sebebi amelî örf ile tahsîs yapılmamasıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) “beş deve için bir koyun zekât vardır” diyerek genel bir isim olan koyun kelimesini kullanmıştır. Bu örnekten sonra Cüveynî meseleyi biraz daha ileri boyuta taşıyarak usûlcülerden muhakkik olanların Şâri’in lafzının amelî örf ile tahsîs edilemeyeceğini savunduğunu aktarır.⁴³ Cüveynî’nin söyledikleri dikkatle analiz edildiğinde onun amelî örf ile tahsîse karşı çıkmasının nedeninin örfün hiyerarşik konumundan öte İslâm’ın evrensellik ilkesine dayandığı görülür. Usûl eserinde açıkça ifade ettiği gibi, Cüveynî’ye göre amelî örfte tahsîs yetkisinin verilmemesinin en önemli müsebbibi, İslâm’ın bütün insanlara gönderilmiş olması ve Hz. Peygamber’in herkese hitap etmesidir. İnsanların kendileri için gönderilen dini anlamaları gerektiği ve ilahi emri anlayabildikleri ölçüde sorumlu oldukları müsellemler bir husus olmakla birlikte Şâri’in Arap-Acem bütün insanları muhatap aldığı da üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Cüveynî gibi mevzuya olumsuz yaklaşan Gazzâlî, bu problemi bir örnek üzerinden açıklar. Gazzâlî’ye göre “yemek” dendiğinde sadece belli bir tür yemeğin örfen anlaşıldığı bir topluluğa Hz. Peygamber (s.a.v.) “Size yeme içmeyi haram kıldım” dediğinde bu yasak maruf olan ve olmayan her türlü yemek çeşidini kapsar. Örneğin Gazzâlî’ye göre bu yasak balık ve kuş eti gibi halkın örfen yemediği şeyleri veya beclin içilmesi, toprağın yenmesi, taşların yutulması gibi hiçbir örfte yer almayan şeyleri bile içine alır. Zira burada hüccet olan şey, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözüdür. Bu nedenle ona göre umum bir şekilde vazedilen bu sözün, sadece amelî örf ile maruf şeylere hasredilmesi doğru değildir.⁴⁴ Amelî örfün nas karşısında söz sahibi olmamasına karşın, insanların sözlerinin anlaşılmasında etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bu ikilemi fark eden Gazzâlî çözümü insanların sözleri ile ilahi söz arasında ayırım yapmakta bulur. Gazzâlî’ye göre amelî örf, nassı tahsîs etmede yetkili olmamakla birlikte insanların sözlerini açıklamada etkilidir. Örneğin sofrada oturan bir kimse su istediğinde bundan tatlı ve soğuk su istediği örf sayesinde anlaşılır.⁴⁵ Ancak konu nasların açıklanmasına geldiğinde örf, nassın ifade ettiği anlamı daraltacak bir güce sahip değildir.

⁴³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîttü fi usûli'l-fıkhi*, göz. geç. Ömer Süleyman Eşkar, haz. Abdülkadir Abdullah Anı (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992), 3/393.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 3/329.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 3/329.

Kavlî örfün aksine amelî örfün nassın kapsamını daraltamayacağını savunan Gazzâlî'nin ilahi söz ile insanların sözleri arasında yaptığı bu ayrım ilginçtir. Usûl kitabının diğer fasıllarında bu minvalde ayrım yapmamasına rağmen Gazzâlî'nin burada böyle bir ayrımın varlığından bahsetmesi fûrû fıkhın etkisi ile olmalıdır. Zira zekât, yemin, köle azadı gibi birçok bahiste örf belirleyicidir. Nitekim daha önce verdiğimiz amelî örf ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in emrinin sınırlandırılmayacağı sözüne karşın Gazzâlî, *el-Vasît* adlı eserinde “kelle yemem” diye yemin eden bir kimsenin kastının amelî örf ile sınırlandırılacağı ve balık başı veya kuşun başını yemekle yemininin bozulmayacağını bildirir.⁴⁶

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise daha önceki Şâfiî âlimlerinin aksine amelî örf ile tahsîs konusunu “muhasıs olduğu sanılan ancak gerçekte muhasıs olmayanlar” başlığı altında yer verir. Râzî'nin konu için böyle bir başlık seçmesi kanaatimizce önemlidir. Zira Râzî'nin yaşadığı dönemde Hanefî mezhebinde amelî örfün muhasıs olduğu düşüncesi kısmen de olsa yaygınlaşmıştır.⁴⁷ Şîrâzî, Bağdadî ve Sem'ânî'nin konuyu doğrudan “örfün muhasıs olmayacağı” şeklinde başlıklandırmaları ve eserlerinde herhangi bir ihtilaftan bahsetmemelerine rağmen Râzî'nin “muhasıs olduğu sanılan ancak gerçekte muhasıs olmayanlar” başlığında örf ile tahsîs konusuna yer vermesi ve öncelikle ulema arasındaki ihtilaftan bahsetmesi bu değişimin açık bir göstergesidir. Ayrıca Râzî amelî örf ile tahsîs meselesine özgün bir şekilde yaklaşır. Râzî nassın anlaşılmasında amelî örfün etkili olduğunu kabul etmekle birlikte tahsîs yetkisini örf yerine sünnete verir. Râzî'ye göre âdet ile tahsîs konusunda ihtilafa düşen ulema aslında meseleyi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde amelî örf ile tahsîs ve Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası amelî örf ile tahsîs olmak üzere iki ayrı kısımda ele almalıdır. Her iki durumu tek tek inceleyen Râzî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde amelî örf ile tahsîs kabul edilse bile bu durumda muhasıs örf yerine sünnet olmalıdır. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra ümmetin icmâsı ile amelî örfün tahsîsi durumunda da muhasıs, örf yerine ümmetin icmâsıdır.⁴⁸ Râzî'nin ifade ettiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki amelî bir örfün nassın kapsamını tahsîs edeceğini kabul etmekle birlikte muhasısın örf yerine sünnet olduğunu

⁴⁶ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü's-Selam, 1997), 7/234.

⁴⁷ Örneğin ilk dönem Hanefî âlimlerinin meseleyi “hakikat-mecaz” başlığında ele almalarına rağmen Râzî'den önce yaşamış olan Üsmendî, *Bezlü'n-nazar* adlı eserinde “Tahsîs” başlığı altında ele almaktadır. Yine Râzî ile yakın dönemlerde yaşamış olan İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-Nizâm* adlı eserinde açık ve net bir şekilde Hanefîlerin amelî örfün nassı tahsîs ettiği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 245; İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm*, 477.

⁴⁸ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usulî'l-fıkh*, thk. Taha Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 3/131-132.

söyleyen Kâdı Beyzâvî (ö. 1286/685) ve Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 1370/771) gibi başka Şâfiî âlimler de vardır. Her iki âlime göre de Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki amelî örf veya daha sonraki amelî örf düşünüldüğünde de muhassıs örf değil, Hz. Peygamberin ikrarı veya ümmetin icmâdır.⁴⁹ Görüldüğü gibi Râzî, Beyzâvî ve Tâcüddîn es-Sübkî, örf ile tahsis meselesine daha önceki yaklaşımlardan farklı bir açılım getirir. Amelî örfün muhassıs olamayacağı konusunda diğer Şâfiî âlimlere katılmakla birlikte bu âlimlere göre örf nassın anlaşılmasında etkili bir rol oynamakta ancak tahsis yetkisi örfte değil icmâ veya Hz. Peygamber'in takriri gibi daha güçlü bir delilde bulunmaktadır.

Râzî'den yaklaşık çeyrek asır sonra vefat eden Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 1233/631) ise amelî örf ile tahsis meselesini bir örnek üzerinden ele alarak, insanların belli yemekleri yemeyi âdet edindiği bir durumda Şâri'in yemek yemeği yasaklamasının kapsamını sorgular. Âmidî'ye göre Ebû Hanîfe gibi bazı istisnalar dışında ulemanın çoğunluğu bu lafzın umum üzere olduğunu, mutat olan veya olmayan her türlü yiyeceği kapsadığı konusunda ittifak ettiklerini nakleder. Zira Âmidî'ye göre âdet, sadece mutat olanı haram kılıp diğerlerini dışarıda bırakacak bir güce sahip değildir.⁵⁰

Son olarak, hem Şâfiî mezhebinin görüşlerini hem de diğer mezheplerin görüşlerini özet bir şekilde sunan Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 1392/794)'nin bu konu hakkında değerlendirmelerine bakmakta yarar vardır. Râzî gibi konuyu "umumu tahsis ettiği sanılan hususlar" başlığı altında ele alan Zerkeşî, öncelikle Şîrâzî, Sem'ânî ve daha başka birçok Şâfiî âlime göre amelî örfün nassı tahsis edemeyeceğini belirtir. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin muhalefet ettiğini zikreden Zerkeşî, Ebû Hanîfe'nin örfü muhassıslardan saydığını, zira onun Hicaz bölgesinin örfüne dayanarak taâm lafzını sadece buğdaya hamlettiğini kaydetmiştir.⁵¹ Fürû fıkıhta örfün öneminin farkında olan Zerkeşî, usûldeki amelî örf ile tahsis tartışmasının fürû fıkıhla özellikle de yeminler bahsiyle doğrudan irtibatının bulunduğunu belirterek insanların yeminlerinde kast ettikleri şeylerin açıklığa kavuşması veya hangi durumlarda yeminlerinin bozulacağı konusunda örfün etkisini sorgular. Zerkeşî yemin bahislerinde "Yumurta veya kelle yemeyeceğim" şeklinde yemin eden bir kimsenin ancak örfe maruf olan yumurta ve kelleyi yemekle yemininin bozulacağını kabul edildiği bu nedenle de amelî örfün âm lafzı tahsis edeceğinin anlaşılması gerektiğini savunan

⁴⁹ Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhacü'l-vüsûl ila il-mi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1951), 59.

⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/310.

⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/391-392.

kişiyi Ebû Bekir es-Sayrafi'nin (ö. 941/330) diliyle cevap verir.⁵² Ebû Bekir es-Sayrafi'ye göre bu durumda itibar edilecek husus, insanların örfünden ziyade dilin umumi oluşudur. Hitap, Arap dilinin asli haline göre gelmiştir. Amelî örf ile tahsîs kabul edildiğinde hitabı dilin kapsadığı şeylerden bazısına hasretmek gerekir. Ancak kelamda asıl olan onun umum üzere olmasıdır. Ayrıca Şâri'in lafzında sadece maruf olan şeyi kastedip etmediği kesin olarak bilinmez. Bu nedenle lafzın tahsîsini gösteren açık bir delil olmadıkça hükmün, ismin bütün fertlerine delalet etmesi gerekir. Şâri'in sözlerinden farklı olarak insanlar söz konusu olduğunda ise örneğin alışveriş veya diğer işlerindeki konuşmalarında esas alınan husus, amelî örfün gösterdiği. Zira burada karineler ile kişinin kastının kesin olarak anlaşılması mümkündür. Örneğin alışveriş akdinde söz konusu olan paranın o beldenin parası olduğu açıktır.⁵³

Şâfiî âlimler gibi amelî örfün muhassis olamayacağını açıkça dile getiren bir diğer mezhep Hanbelî mezhebidir. Hanbelî âlimler, Şâfiîler kadar yoğun bir şekilde konuya değinmemiş olsalar da mezhebin önemli temsilcilerinin bu konu hakkında açık beyanda buldukları görülür. Örneğin önemli Hanbelî âlimlerden İbn Teymiyye (ö. 1328/728) amelî örf ile tahsîsi reddeden âlimlerin başında gelir. İbn Teymiyye'ye göre Hanbelîler açık ve net bir şekilde amelî örf ile âm lafzın tahsîsinin caiz olmadığını savunurlar.⁵⁴

Hanbelî âlimlerden İbn Receb (ö. 1393/795) ise âm lafzın örf ile tahsîsini öncelikle iki kısma ayırır. Birinci kısma örfî hakikat haline gelmiş lafızları örnek olarak gösteren İbn Receb, bu durumda umumun kavî örf ile tahsîs edileceği konusunda ittifak bulunduğunu aktarır. İkinci kısımda ise amelî örf ile tahsîs meselesine değinerek, bu meseleyi "kelle yemem" örneği ile açıklar. İbn Receb'in naklettiği üzere Kâdî Ebû Yalâ (ö. 1066/458)'ya göre "kelle yemem" diye yemin eden bir kimsenin ister kuş ister balık kellesi olsun "kelle" kelimesinin kullanıldığı herhangi bir şeyi yemesi ile yemini bozulur. Bu nedenle Kâdî Ebû Yalâ, örfün âm lafzı tahsîs etmesinin söz konusu olmadığı görüşünü benimser. İbnü'z-Zâğûnî ise el-İknâ'ı ad eserinde bu konuda Hanbelî mezhebinde iki rivayet bulunduğunu aktararak bir rivayete göre yeminin

⁵² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/392.

⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/392. Usul eserinde amelî örf ile tahsîs konusuna yer vermemekle birlikte fürû eserinde yeminler meselesinde konuyu ele alan İmam Şâfiî, yeminlerde önemli olanın niyet olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas Şâfiî, *Kitâbü'l-ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalip (yy.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 8/180.

⁵⁴ Ebû'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1964), 123.

bozulacağını diğer bir rivayete göre ise bozulmayacağını söylemekte ve birinci görüşü Hırakî'ye (ö. 946/334) dayandırmaktadır.⁵⁵

Şâfiî ve Hanbelî âlimler gibi amelî örf ile tahsîse Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfi (ö. 1285/684) ve Sicilyalı âlim Muhammed b. Ali el-Mâzerî (ö. 1141/536) gibi önemli bazı Mâlikî âlimler de karşı çıkar. Buna rağmen daha önce de ifade edildiği üzere modern dönem eserlerinde Mâlikîler, amelî örf ile tahsîsi kabul edenler arasında sayılır. Bu durum, Mâlikî âlimler tarafından muhtelif anlamlara gelebilecek olan ifadelerin kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Amelî örf ile tahsîs konusunda bakılabilecek en erken Mâlikî usûl eseri, Bâkılânî (ö. 403/1013)'nin *et-Takrîb* adlı eseridir. Ancak bu eserde Bâkılânî amelî örfün tahsîs değeri konusunda açıkça herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Bu nedenle Mâlikî âlimlerin görüşlerine ulaşabileceğimiz eserler dahasonraki dönemlere dayanır. Mâlikîlerin amelî örf ile tahsîsi savunduklarına dair iddiaları çürüten önemli isimlerin başında Mâzerî gelir. Amelî örfün tahsîs yetkisinin bulunmadığını savunan Mâzerî, Mâlikî mezhebinde tartışılan "köpeğin kabı yalaması" meselesini örnek olarak getirir. Mâzerî'ye göre bu meselede kabın içerisinde suyun bulunup bulunmamasına bakılmaksızın necis olarak kabul edilmesi Mâlikîlerin amelî örf ile tahsîsi kabul etmediklerinin delilidir. Çünkü kabın içerisinde suyun bulunmuş olması örfen yaygın olsa da hadisin genel bir ifade ile kurulmasından dolayı Mâlikî mezhebi hükmü âm üzere bina etmiştir. Diğer mezheplerin görüşüne de kısaca değinen Mâzerî, Şâfiîlere göre amelî örfün âmî tahsîs etmemesine karşın Ebû Hanîfe'ye göre tahsîs ettiğini aktarır.⁵⁶ Mâzerî'nin diğer mezheplerin görüşlerine yer verirken Cüveynî gibi Ebû Hanîfe'nin amelî örf ile tahsîsi kabul ettiğini açıkça zikretmesi ilginçtir. Çünkü Ebû Hanîfe'den yapılan bu alıntı o dönemdeki Hanefî âlimlerin eserlerinde görülmez. İleride ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı gibi, özellikle son dönem Hanefî âlimlerin eserlerinde de Ebû Hanîfe'nin mezkûr sözüne herhangi bir referansın bulunmaması Cüveynî ve Mâzerî'nin bu naklini şüpheli kılar.

Amelî örf ile tahsîs konusunda önemli açıklamalarda bulunan Mâlikî âlimlerin başında ise Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfi (ö. 1285/684) gelir. Karâfi, özellikle *Nefâis* adlı eserinde örf ile tahsîs konusunda çarpıcı açıklamalarda bulunur. Öncelikle örfü, amelî ve kavli olmak üzere ikiye ayıran Karâfi, kavli âdetlerin tahsîs ve takyid etme yetkilerinin olduğunu amelî

⁵⁵ Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *el-Kavaid fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dâr-ru'l-fıkr, t.y), 274-76.

⁵⁶ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 3/394; Karâfi, *Nefâis*, 5/2146.

âdetlerin ise böyle bir etkilerinin olmadığını söyler. Karâfî'ye göre “dâbbe” ve “ğâit” kelimelerinde görüldüğü üzere bu kelimeler örfî anlamları dışında başka bir anlamı artık ifade etmezler. Konunun daha iyi anlaşılması için amelî örfü bir örnekle anlatan Karâfî, “elbise giymem” diye yemin eden bir kimsenin örfen giyilen ipek elbise yerine pamuk elbise giydiğinde de yeminin bozulacağını söyler. Aynı şekilde “ekmek yemeyeceğim” diye yemin eden bir kimsenin örfen buğday ekmeğinin yaygın olmasına rağmen arpa ekmeği yemesiyle de yeminin bozulmuş olacağını aktarır. Karâfî'ye göre kavî örf ile amelî örf arasında böyle bir ayırım yapılmasının nedeni kavî örfte dilsel bir tahsîsin söz konusu olmasıdır. Çünkü kavî örfte anlam ikinci manaya nakledilmiş ve artık ilk anlam nesh edilmiş sayılır. Nâsihin mensûha öncelikli oluşu ise âlimlerin tamamının kabul ettiği bir husustur. Amelî örfte ise anlamın nakledilmesinden söz edilmez ve vaz edilen bütün anlamlar devam eder.⁵⁷

Netice itibarıyla yukarıda zikredilen Şâfiî ve Hanbelî mezhebi âlimleri ile Karâfî gibi Mâlikî âlimlerin söylediklerine bakıldığında çeşitli yaklaşımların benimsenmiş olmasıyla birlikte ittifakla amelî örfün nassı tahsîs yetkisinin bulunmadığı savunulur. Amelî örfün tahsîs yetkisini kabul etmemekle birlikte Gazzâlî gibi örfün lafızların manalarının anlaşılmasında etkili olduğunu savunan ve özellikle yeminler söz konusu olduğunda dikkate alınması gerektiğini bildirenler olduğu gibi Karâfî gibi hiçbir şekilde amelî örfte tahsîs yetkisini vermeyenler de vardır. Amelî örfün tahsîs yetkisini kabul etmeyen ulemanın söylemleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde üç temel yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Bu yaklaşımlardan ilki Kâdî Ebû Yalâ, Karâfî ve Âmidî gibi âlimlerin temsil ettiği ister insan kavli olsun ister naslar söz konusu olsun amelî örfün tahsîs etme yetkisinin hiçbir şekilde söz konusu olmamasıdır. Bu âlimlere göre bir kimse “kelle yemeyeceğim” diye yemin ettiğinde örfte cari olana bakmaksızın herhangi bir kelle yemesi ile yemini bozulur. İkinci yaklaşımı temsil eden Gazzâlî gibi âlimler ise yeminlerde söz konusu olduğu gibi örfün toplumda önemli bir yerinin olduğunu kabul ederek bu problemin çözümünü insan sözü ile ilahi söz arasında bir ayırma gitmekte bulur. Gazzâlî'ye göre gündelik kullanımda örf, lafızların manalarını anlamada etkili olsa da nassı tahsîs etmede herhangi bir etkisi bulunmaz. Râzî, Beyzâvî ve Tâcuddîn es-Sübki gibi âlimlerin de içinde bulunduğu üçüncü yaklaşım ise muhassıs örf dışındaki bir delile atfetmektedir. Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde nas, amelî örf sebebiyle anlam daralmasına uğramakla birlikte muhassıs örf değil Hz. Peygamber'in (s.av) söz, fiil veya ikrarıdır.

⁵⁷ Karâfî, *Nefâis*, 5/2145-2146.

Mezkûr ulemanın farklı yaklaşımları benimsemelerine rağmen netice itibariyle amelî örfün muhassıs olamayacağını savunmaları çeşitli delillere dayanır. Görüşlerini gerekçelendirmek üzere en çok dile getirdikleri deliller ise nassın örften üstün olması ve evrensellik ilkesidir. Örneğin Bağdadî, Şîrâzî ve Sem'ânî gibi Şâfiî âlimlerin usûl eserlerinde örfün deliller hiyerarşisindeki konumundan ötürü “nassı” tahsîs edemeyeceğinin vurgulandığı görülür. Nitekim mezkûr âlimlere göre örfün nassın umumunu tahsîs edememesinin nedeni, nassın örf ve âdetler üzerine hâkim olmasıdır. Ayrıca amelî örfün muhassıs sayılması İslâm'ın evrensellik ilkesine aykırıdır. Nitekim Amîdî'ye göre amelî örfün muhassıs olamamasının nedeni Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Arap-Acem bütün insanlara gönderilmiş olmasıdır. Zira bazı toplumlar iyi şeyleri âdet haline getirdikleri gibi kötü şeyleri de âdet haline getirebilirler.

Görüldüğü gibi, her ne kadar farklı yaklaşımlar ve farklı argümanlar öne sürülse de mezkûr âlimlerin ittifakla üzerinde durduğu husus, örfün muhassıs olamayacağı yönündedir. Nitekim eserlerinde örf ile tahsîs meselesinin incelendiği başlıklar analiz edildiğinde olumsuz tavır açıkça görülür. Örneğin Şerhu'l-Lüma' gibi erken dönem usûl eserlerinde konu “umumu tahsîs etmeyenler” başlığı altında ele alınırken *el-Mahsûl* gibi sonraki dönem eserlerinde ise konuya “tahsîs ettiği sanılan ancak aslında muhassıs olmayanlar” başlığı altında yer verilir. Özellikle belli bir dönemden sonra başlıktaki bu değişim amelî örfün muhassıs olduğuna dair söylemlerin arttığını da gösterir. Yine ilk dönemlerde herhangi bir ihtilafтан söz edilmemesine karşın son dönemlerde konunun doğrudan ihtilaf üzerinden anlatılması da amelî örfün tahsîsi konusunda bazı değişimlerin yaşandığı izlenimini verir.

2.2 Amelî Örfün Tahsîsini Kabul Edenler

Amelî örfün tahsîsine olumlu yaklaştığı söylenen âlimlerin başında Hanefî ve bazı Mâlikî âlimler gelir. Nitekim Cüveynî, İbnü'l-Hümâm, İbnü's-Sââtî ve İbn Âbidîn gibi önemli âlimler Hanefîlerin, Bâcî de Mâlikîlerin amelî örf ile âm nassın tahsîsini kabul ettiğini zikrederler. Özellikle örf üzerine yazdığı meşhur bir risâlesinde İbn Âbidîn'in bu konuda açık ve net ifadeler kullanması daha önce ifade edildiği gibi günümüz araştırmacılarını etkilemiş ve konu ile alakalı yazılan makale, tez, kitap gibi eserlerde bu görüşün yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu konuda en önemli itirazı ise Mâlikî âlimlerden Karâfî, Hanefî âlimlerden de Bâbertî dile getirmiştir. Her iki âlime göre Hanefîler ve Mâlikîler meşhur söylemin aksine amelî örf ile tahsîs kabul etmezler. Bâbertî'ye göre Hanefîlerin amelî örf ile tahsîs reddettiği görüşü yanlış anlaşılardan kaynaklanır. Bâbertî, *er-Rudûd* adlı eserinde öncelikle İbnü'l-Hâcib'in cumhura

göre muhassıs sayılmayan ancak Hanefilerce muhassıs sayılan amelî örfü, bir örnek üzerinden anlatmasını zikreder. Bu örneğe göre “taâmda ribayı haram kıldım” ifadesinin söylendiği toplumda insanların yediği genellikle buğday ise fiili örfe binaen “taâm” ifadesinden sadece buğdayın anlaşılması gerekir. İbnü'l-Hâcib'in metnine yer verdikten sonra Bâbertî, sanılanın aksine Hanefîlere göre örfün âm nassı tahsîs edemeyeceğini kabul ettiklerini belirtir. Hanefîlere nispet edilen âdetin muhassıslığına dair rivayeti zayıf bulan Babertî, Hanefîlerin bu bağlamda söylediklerinin daha çok hakikat ve mecaz ile alakalı olduğunu ve hakikatin örf ile terk edilebileceğini kastettiklerini vurgular.⁵⁸ Nitekim erken dönem usûl eserleri de Bâbertî'nin söylediklerini destekler mahiyettedir. Aşağıda öncelikle Hanefî âlimlerin görüşleri kronolojik bir şekilde sunularak görüşlerinin netleştirilmesi sağlanacak daha sonra ise Mâlikî âlimlerden amelî örf ile tahsîsi savunan Bâcî'nin görüşlerine yer verilerek mesele bütün boyutları ile ele alınmaya çalışılacaktır.

Daha önce ifade edildiği gibi *el-Fusûl* adlı eserde ne tahsîs ne de mecaz konusunda örf meselesine değinmeyen Cessâs'ın, insanların uygulamalarına “amelü'n-nâs” kavramını kullanarak istihsan başlığı altında yer verdiği görülür.⁵⁹ Cessâs'a göre kıyasın terk edildiği yerlerden bir tanesi de “amelü'n-nâs”ın bulunduğu kısımdır. Ancak Cessâs'ın yaptığı açıklamalara bakıldığında “amelü'n-nâs” kavramından kastın, Hz. Peygamber döneminden itibaren gelen ve sahâbenin, tâbiîn âlimlerinin karşı çıkmadığı uygulamalar olduğu anlaşılır.⁶⁰

Daha sonraki Hanefî âlimlerinden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî ise “hakikat ve mecaz” konusunda yer verdikleri amelî örfü, hakikatin kendisiyle terk edildiği beş şeyden biri olarak sıralar. Örneğin Pezdevî'ye göre “kelle yemeyeceğim” diyen birinin yemini, istihsan açısından örfen maruf şeyleri kapsar.⁶¹ Bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Pezdevî'ye göre örf lafızların anlaşılmasında önemli olsa bile mesele tahsîsten öte hakikat ve mecaz ile alakalıdır. Bir başka deyişle amelî örf ile de anlam tahsîse uğramak yerine lügavî hakikati terk etmekte ve bunun yerine örfî hakikat ile amel etmektedir. Hakikat ve mecaz, lafızların herhangi bir anlam için vaz edilmesinin doğrudan mı yoksa herhangi bir alaka ile mi olduğunu gösterir. Hakikat dilde ilk tayin edilen anlamı ifade ederken, mecaz ise herhangi bir alaka sebebiyle başka bir anlamda kullanılmasına denir. Hakikati de kendi arasında ayırma tabi tutan usûlcüler

⁵⁸ Bâbertî, *er-Rudûd*, 2/271-274.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/248-249.

⁶⁰ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 375.

⁶¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/143-144.

şer'î, örfî ve lügavî olmak üzere üç hakikat türünden bahsederler.⁶² Örfteki kullanımın yaygınlaşması ile ilk anlamın yerine örfî anlamın anlaşılması ilk dönem Hanefî fukahâsının meseleyi ele aldığı bağlam ile doğrudan irtibatlıdır. Ancak daha sonraki usûl eserlerinde konu bu bağlamından çıkarılarak örf ile tahsîs meselesine taşınmıştır.

Hanefî mezhebinde amelî örf ile tahsîs meselesini hakikat ve mecaz yerine tahsîs konusunda ilk olarak ele alan Üsmendî'dir. Üsmendî, "âm lafzın âdetle tahsîsi" başlıklı faslında, umuma ters düşen âdetin "fiilde âdet" ve "isti'mâlde âdet" olmak üzere iki çeşit olduğunu bildirir. Fiilde âdeti iki kısma ayıran Üsmendî, fiilde âdetin ya insanların bazı kanları içmeyi âdet edinmeleri gibi ümmetin istihsanı bulunmadan oluştuğunu veyahut ıstısnâ' akdinde olduğu gibi ümmetin istihsanı ile oluştuğunu söyler. Üsmendî'ye göre bu, iki çeşit arasından nassı tahsîs edebilme yetkisine sahip olan ümmetin istihsanı ile cari olan âdettir ve bu durumda da muhassısın örf değil de ümmetin icmâ olduğunu söylemek haklı bir itirazdır.⁶³ Görüldüğü gibi Üsmendî her ne kadar ümmetin istihsanı ile oluşmuş âdetin nassın kapsamını değiştirebileceğini düşünse de nass ile tahsîs meselesinde muhassısın icmâ olduğunu söyleyenlere de hak verir.

Hanefî mezhebinde amelî örf ile tahsîs konusunda örfte önemli bir rol veren âlimlerin başında İbnü's-Saâtî gelir. İbnü's-Saâtî *Bedü'n-nizâm*⁶⁴ adlı eserinde meseleyi tahsîs başlığında yer vererek âdetin muhassıs olduğunu ve âm lafzın âdet ile tahsîs ve takyid edilebileceğini açıkça ifade eder.⁶⁵ Aynı şekilde amelî örf ile tahsîs meselesine değinen Abdülaziz el-Buhârî (ö. 1330/730), Pezdevî'nin hakikat ve mecaz bölümündeki ifadelerini şerh ederken umum ifadelerin örf ile tahsîs edilebileceğini söyler.⁶⁶ Meseleyi "hakikat-mecaz" yerine tahsîs bölümünde işleyen bir başka Hanefî âlim ise Sadrüşşerîa (ö. 1346/747)'dir. *et-Tavdîh* adlı eserinde "müstakil delillerle tahsîs" başlığı altında örf ile tahsîs meselesine değinen Sadrüşşeria, İbnü's-Saâtî gibi örf ile tahsîs meselesine ilk dönem Hanefî fukahâsının hakikat-mecaz kısmında verdiği "kelle yeme" örneği ile açıklık getirir.⁶⁷ Sadrüşşerîa'nın görüşlerini *et-Telvîh* adlı eserinde şerh eden Teftâzânî (ö. 792/1390) de aynı şekilde "kelle" örneği üzerinden

⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 127-128.

⁶³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 245.

⁶⁴ İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm*, 477.

⁶⁵ İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm*, 477.

⁶⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/145.

⁶⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/100.

gider.⁶⁸ Mergînânî ise “et yemeyeceğim” diye yemin eden bir kimsenin domuz eti ve insan eti yemesi ile yeminin bozulacağını bildirmektedir. Çünkü bunların yenilmesi haram olmakla birlikte et kelimesi hakikî anlamda bunlar için de geçerlidir.⁶⁹

Amelî örfün tahsîsi konusunda Hanefî âlimlerin olumlu yaklaştığını ifade eden en önemli kaynaklar ise İbnü'l-Hümâm ve sonraki dönem âlimlerin eserleridir. Nitekim İbn Emîr Hâc (ö. 1474/879), Bihârî (ö. 1707/1119), Bahrülulûm Leknevî (ö. 1810/1225) ve İbn Âbidîn gibi son dönem Hanefî âlimleri, meseleyi tahsîs konusunda ele alır ve amelî örfün muhassıs olduğunu açık ve net bir şekilde bildirirler.⁷⁰ İbnü'l-Hümâm'a göre de amelî örf Şâfiîlerin aksine Hanefî mezhebinde muhassıstır. Bu nedenle Şâri' “taâmı haram kıldım” dediğinde insanların amelî örfü ne ise o anlaşılmalıdır. Kavli örf konusunda ise dâbbe ve dirhem örneğinde olduğu gibi tahsîs edeceği konusunda ittifak vardır. Hanefîlere göre “bana et satın al” dediğinde de amelî örfte maruf olan şeyin mesela küçükbaş hayvanların etinin anlaşılacağı konusunda da ittifak vardır.⁷¹

Hanefî mezhebinde amelî örfün tahsîsine dair en ayrıntılı değerlendirme örf üzerine müstakil bir risale yazan İbn Âbidîn'de görülür. İbn Âbidîn örfün şer'î naslar karşısındaki durumunu örfün nassla her yönden veya bazı yönlerden çatışması şeklinde iki kısma ayırır. İbn Âbidîn'e göre, içki içmek gibi şer'î delil ile her yönden çatışan örf ve âdetin hiçbir şekilde dikkate alınmayacağı açık bir husustur. Örfün şer'î delil ile bazı yönlerden çatıştığı durumu da aynı şekilde ikiye ayıran İbn Âbidîn, bu durumda örf, hâs ise dikkate alınmayacağı, âm olduğunda ise nassı tahsîs etmede veya kıyasın terk edilmesinde dikkate alınacağını belirtir. İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde geçen “nassla tayin edilmiş hususlarda örfe itibar edilmez” ile *el-Fetâva'z-Zahiriyye*'nin namaz bahsinde “nassa muhalif teamüle itibar olunmaz” ifadelerinin örfün muhassıs oluşu ile çeliştiğini belirten İbn Âbidîn, bu çelişkiyi çözmek adına sadece âm olan örfün nassı tahsîs edebileceğini söyler. İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrir* adlı eserine atıfta bulunarak amelî örf ile nassın tahsîsinin caiz olduğunu ifade eden İbn Âbidîn, buna örnek olarak da ıstısnâ' akdini ve hamama girerken yapılan sözleşmeyi zikreder. İbn Âbidîn'e göre kişinin yanında olmayan şeyi satmasının hadisle yasaklanmasına rağmen ıstısnâ' akdinin örfen yaygınlık kazanmasıyla caiz görülmesi gibi hamama girerken yapılan sözleşmede

⁶⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/100.

⁶⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/368.

⁷⁰ İbn Emîr Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, 1/340; Bihârî, *Müselleme's-sübût*, 1/ 271-72; Leknevî, *Fevâti-hü'r-rahamût*, 1/358; İbn Âbidîn, “Neşru'l-arf”, 114-116.

⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir*, 125.

kullanılan su miktarı belli olmamasına rağmen örfen caiz kabul edilir.⁷² İbn Âbidîn amelî örf ile tahsîs meselesinde yaptığı açıklamalar analiz edildiğinde bazı problemler noktalar dikkat çeker. Öncelikle İbn Âbidîn'in amelî örf ile tahsîs örnek olarak verdiği ıstısnâ' akdi ve hamama girme durumları incelendiğinde her iki örneğin de amelî örf ile tahsîs doğrudan delil olması ihtilaflıdır. Zira Hanefî mezhebinde bazı âlimler ıstısnâ' akdini icmâ ile hamama girmeyi ise zaruret ile temellendirir. Örneğin amelü'n-nâsa örnek olarak ıstısnâ' akdini zikreden Cessâs, bu akdin geçerli olmasının nedenini icmâyâ dayandırır.⁷³ Ayrıca İbn Âbidîn meseleyi daha önce tartışılan bağlamın dışına taşımıştır. Her ne kadar Râzî gibi bazı Şâfiî âlimlerin teşri vaktinden sonra oluşan amelî örfü ele aldıkları görülse de genel olarak Hanefîlerin meseleyi teşri vaktindeki amelî örf çerçevesinde tartıştıkları görülür. Ancak İbn Âbidîn mezkûr risalesinde hem teşri vaktindeki amelî örfü hem de teşri vaktinden sonra oluşan âmeli örfü kapsayacak şekilde meseleyi vaz eder.

Son olarak, az sayıda da olsa amelî örf ile nassın tahsîsini kabul eden Mâlikî âlimlere de kısaca değinmekte fayda vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâcî (ö. 1081/474), amelî örf ile âm lafzın tahsîs edilebileceğini söyleyen en önemli Mâlikî âlimidir. İbn Huveyz el-Mendâd'ın da bu şekilde düşündüğünü nakleden Bâcî, lafzın muhatabın örfüne göre hamledilmesi gerektiğini savunur.⁷⁴ Daha önce ifade edildiği gibi Mâzerî ve Karâfî'nin Mâlikîlerin amelî örfün nassı tahsîsi ettiğine dair herhangi bir görüşü savunmadıklarını belirtmelerine rağmen modern dönem çalışmalarında aksi düşüncenin yer almasının Bâcî'nin etkisiyle olması muhtemeldir. Zira Hanefîler ile birlikte Mâlikîlerin de amelî örf ile umumun tahsîsini kabul ettiğini söyleyenlerin genellikle referans noktası Bâcî'dir. Diğer Mâlikî âlimlerin eserleri incelendiğinde ise bazılarının bu konuya yer vermediği, Karâfî gibi bazı âlimlerin ise amelî örf ile tahsîs açık bir şekilde reddettikleri görülür.

Sonuç

İlk olarak Cessâs tarafından tanımlanan örfe, usûl eserlerinde çok fazla değinilmemekle birlikte fûrû eserlerinde sıkça atıf yapılmaktadır. Ulemanın üzerinde titizlikle durduğu örf ile tahsîs meselesi ise hem fûrû hem de usûl eserlerinde geçmektedir. İçki içmenin örf haline getirilmesi gibi naslara tamamen aykırı olan fasit bir örfün hiçbir şekilde dikkate alınmayacağı ittifak

⁷² İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf", 115-116.

⁷³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/248-249.

⁷⁴ Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçibi el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusul fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmeccid Türki (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 269.

konusu olduğu gibi sadece belli bir yöre halkına ait örfün nas karşısında söz sahibi olamayacağı da çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Aynı şekilde “dâbbe” kelimesinde görüldüğü gibi kavî bir şekilde oluşan bir örfün, nassın anlaşılmasında etkili olduğu ulemanın ittifak ettiği konulardandır. Örf ile tahsîs meselesinde tartışmalara konu olan kısım ise sahih amelî örf ile tahsîs meselesidir. Nitekim sahih olmakla birlikte amelî örfün nassı tahsîs edip edemeyeceği konusuna Şîrâzî, Gazzâlî, Âmidî, Karâfî ve İbn Teymiyye gibi âlimler olumsuz yaklaşmışken İbnü'l-Hümâm, Bâcî ve İbn Âbidîn gibi âlimler ise olumlu yaklaşır.

Amelî örf ile tahsîs meselesi dikkatlice tahlil edildiğinde örfün âm veya has olmasının yanında teşri vaktinde bulunup bulunmaması gibi birden fazla boyuta sahip olduğu görülür. Meselenin birden fazla boyutunun bulunması ulema arasında ihtilaflara neden olmakla birlikte tartışmanın zeminini de kimi zaman kaydırır. Bu kaymalardan ötürü Hanefî ve Mâlikî mezhebinin amelî örf ile tahsîs meselesine nasıl yaklaştıkları karmaşık bir şekilde aktarılmıştır.

Şâfiîlerin de aralarında bulunduğu fukahânın çoğunluğuna göre amelî örfün nassı tahsîs etme yetkisi bulunmaz. Zira örfün deliller hiyerarşisinde alt derecedeki konumu ve nassın örf üzerinde söz sahibi olduğu gerçeği bu sonuca ulaştırır. Bu prensibi Zerkeşî gibi bazı âlimler insan sözü veya nas arasında herhangi bir ayrıma gitmeden kabul ederken Gazzâlî gibi âlimler ise örfün gündelik hayattaki önemine binaen insan kelamı ile vahyi birbirinden ayırırlar. Râzî ve Sübkî gibi üçüncü bir grup âlim ise nasların anlaşılmasında örfün önemini kabul etmekle birlikte tahsîs yetkisini sünnete veya daha sonraki dönemlerde icmâya vererek örf dışı bir delili ön plana çıkarırlar. Netice itibarıyla her üç grupta bulunan âlimlerin her ne kadar farklı farklı yaklaşımları benimsemiş olsalar da ittifakla amelî örfün nassı tahsîs etme yetkisinin olamayacağını vurgularlar.

Amelî örfün tahsîs yetkisini kabul edenler arasında ise genellikle Hanefî ve Mâlikî âlimler zikredilir. Özellikle modern dönem eserlerinde bu söylem daha da net bir şekilde ortaya çıkar. Ancak makalemizde ayrıntılı bir şekilde yer verdiğimiz gibi Hanefî ve Mâlikî âlimlerin amelî örf ile tahsîsi kabul ettiklerine dair söylem, kronolojik bir okumaya tâbi tutulduğunda resmin tamamını yansıtmaz. Nitekim Karâfî ve Bâbertî, Hanefîlerle Mâlikîlerin amelî örf ile nassın tahsîsini kabul etmediğini aktarmışlardır. Karâfî ve Bâbertî'ye göre her iki mezhebin amelî örf ile tahsîsi kabul ettiği görüşü yanlış anlaşılardan ibarettir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki erken dönem Hanefî âlimler, meseleyi tahsîsten ziyade hakikat ve mecaz ile ilintili kabul etmişlerdir. Ancak daha

sonraları bu mesele tahsîs konusuna taşınmıştır. Yaptığımız incelemeler neticesinde bu geçişin mütekellim usûl eserleri ve özellikle de mezc türü eserlerin etkisiyle olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim erken dönem Hanefî usûl eserleri bu konuya hakikat ve mecaz başlığında yer vermelerine rağmen ilk dönemlerden itibaren mezkûr konu mütekellimin usûl eserlerinde tahsîs bahsinde işlenmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin örfün muhassıslığına dair beyanını ilk olarak zikreden kişi de mütekellim bir usûlcü olan Cüveynî'dir.

Kronolojik bir tahlile tâbi tutmadan İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn üzerinden meseleyi ele alan modern dönem çalışmalar ise Hanefî âlimlerin amelî örf ile tahsîsi ittifakla kabul ettiğini naklederler. Özellikle İbn Âbidîn'in konu ile alakalı yazdığı müstakil risalesi modern dönem çalışmaların amelî örf'e dair yaklaşımını önemli ölçüde etkilemiştir. Ancak İbn Âbidîn'in mezkûr risalesindeki kurgusu, hem meseleyi hakikat-mecaz bağlamından çıkarmakta hem de teşri vaktinden sonrasına da taşıyarak daha geniş bağlama oturtmaktadır. Bu da örfün tahsîs meselesine taşınmasından sonra yaşanan başka bir kırılmadır. Zira amelî örf ile tahsîs meselesi mütekaddimûn ulemanın çoğunda "teşri vakti" çerçevesinde tartışılmaktadır. İbnü'l-Hümâm gibi amelî örf ile tahsîsi savunan önceki Hanefî âlimlerin teşri vaktindeki örfü kastettikleri eserlerinden açıkça anlaşılır. Zaten sonradan oluşan bir örfün nassın mefhumunu sınırlandırması örfün nassı tahsîsinden ziyade neshi anlamına gelecektir ki bu da ittifak ile caiz değildir. Nassa mukarin olmadığı durumda örfün muhassıs olduğunu söylemek isabetli olmadığı gibi mukarin olduğu durumda da isabetli değildir. Zira mukarin olduğu dönemde de nassın örf ile tahsîs edilmesi Şâfiî âlimlerin ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kavli, amelî veya takrirî sünneti ile gerçekleşir. Bu durumda da örfün muhassıs olduğunu söylemek yerine sünneti veya icmâi muhassıs olarak nitelemek daha doğrudur.

Kaynakça

- Akhisârî, Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi. *Şerhu semti'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*. thk. Muhâmmmed Mustafa Muhâmmmed Ramazan. Riyad; Kahire: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1431.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhâmmmed b. Salim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afifi. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmiyye, 1986.
- Arûsî, Muhammed Abdülkadir. "Tahsîsu'l-umûm bi'l-urf ve'l-âde". *Mecelletü Câmîati'l-Ümmi'l-Kurâ* 18/39, 2006.
- Ata Musa, Ahmed. *Tahsîsu'l-umûm bi'l-urf*. Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhâmmmed b. Muhâmmmed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Terhib b. Rebian ed-Devseri. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücbî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *Kitâbü'l-Fakih ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996.
- Basrî, Muhâmmmed b. Ali Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhâmmmed Hamidullah, 1. Cilt. Şam: Institut Français de Damas, 1964.
- Bezvâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhâmmmed. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Muhâmmmed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1951.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdîşşekûr. *Müsellemu's-sübût*. Mısır: ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhâmmmed. *Keşfü'l esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Casim en-Neşmî. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve şûni'l-İslâmiyye devletü Kuveyt, 1994.
- Cürcanî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhâmmmed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rifât*. thk. Muhâmmmed Sıddık Mînşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2011.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûl'l-fikh*. thk. Abdulazim ed-Dîb. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1980.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhâmmmed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fikh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. *el-Urf vel-âde fi re'yi'l-fukahâ*. y.y.: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1947.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhâmmmed b. Muhâmmmed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhâmmmed b. Muhâmmmed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Muhâmmmed Muhâmmmed Tamir. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 1997.
- Habbâzî, Ebû Muhâmmmed Ömer b. Muhâmmmed. *el-Muğni fi usûli'l-fikh*. thk. Muhâmmmed Mazhar Beka. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1982.

- İbn Âbidîn, Muhâmmed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı. "Neşru'l-arf". *Mecmûatu resâilî İbn Âbidîn*. y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- İbn Emîru'l Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhâmmed b. Muhâmmed. *et-Takrîr ve't-tahbir*. tsh. Abdullah Mahmud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Kavaid fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dâru'l-fıkr, t.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdullah. *el-Müsevvede fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhâmmed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1964.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhâmmed b. Abdülvahid b. Abdülhamî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- İbnü's-Sââfî, Muzafferiddin Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Bedîu'n-Nizâm*, thk. Sad b. Ğureyr b. Mehdî. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1985.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Örfün İslâm Hukukunda Yeri". sadeleştiren: Osman Şahin, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 5 (2005).
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhâmmed Muavvaz. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Kıyıcı, Selahattin. İslâm Hukukunda Örf ve Âdet. ed. İsmet Uçma. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Koca, Ferhat. İslâm Hukuk Metodolojisinde *Tahsis: (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996.
- Leknevî, Abdülalî Muhâmmed b. Nizameddin Muhâmmed Sehalevi el-Ensârî. *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. tsh. Abdullah Mahmûd Muhâmmed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhâmmed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhâmmed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Tâhâ Câbir [Feyyââ] el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhâmmed b. Abdilcebbâr et-Temîmî Mervezî. *Kavâtiü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhâmmed Hasan Heytû, Beyrut: ty.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhâmmed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1954.
- Shabana, Ayman. *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in the Islamic Legal Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhâmmed Kanet. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şâfî, Ebû Abdullah Muhâmmed b. İdris b. Abbas. *Kitâbü'l-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. y.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şener, Mehmet. İslâm Hukukunda Örf. İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987.
- Şenocak, İhsan. İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk. Muhâmmad Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- Ulvânî, Rukıyye Tâhâ Câbir. *Eseru'l-urf fi fehmi'n-nusûs*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhâmmad b. Abdilhamîd b. Hüseyin. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhâmmad Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetu Dârü't-Tüuras, 1992.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhâmmad b. Muhâmmad. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicazî. Kuveyt: Vizâretü'l-İlam, 1973-1978.
- Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhâmmad b. Bahadır b. Abdullah. *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. göz. geç. Ömer Süleyman Eşkar. haz. Abdülkadir Abdullah Ani. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuâni'l-İslâmiyye, 1992.

**DIYANET TV ÇİZGİ FİLMLERİNİN DİN EĞİTİMİNE KATKISI
AÇISINDAN İNCELENMESİ**

**An Analysis of Diyanet TV Cartoons in Terms of Their Contribution to
Religious Education**

SEMRA ÇİNEMRE

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi Anabilim
Dalı, Trabzon, Türkiye

Assist. Prof., Trabzon University Divinity Faculty, Philosophy and Religion Sciences, Religious
Education Department, Trabzon, Turkey

semra.cinemre@trabzon.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2924-1129

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 20 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi:<https://doi.org/10.14395/hid.865718>

ATIF/CITE AS:

Çinemre, Semra, "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimi Katkısı Açısından İncelenmesi",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 81-108

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

An Analysis of Diyanet TV Cartoons in Terms of Their Contribution to Religious Education

Abstract

Mass media, especially television, can play an active role in informing people about religion, and in this sense, the media is considered as a non-formal religious education tool. In this context, the Presidency of Religious Affairs has set itself a principle to offer various television and radio services for everyone in the society by using the potentialities of today's information and communication technology. This study's aim is to scrutinize cartoons for children aired on Diyanet TV in terms of religious education. The main problem situation of the study is determined as follows: "Do the cartoons aired on Diyanet TV provide content that supports religious education of the children?" In the study in which qualitative research method is adopted, document analysis is preferred, and the data are analyzed with content analysis. As the sample of the research, 10 episodes of *Dedemin Öyküleri* and *Yusuf'un Dünyası* are selected with purposeful sampling technique. In determining the analysis categories of the study, the 4-6 Age Group Koran Courses Curriculum of the year of 2018 is taken as basis.

As a result of this study, it is determined that the most frequently used religious contents in both cartoons fall under the categories of "Allah" and other religious elements. It is seen that some of the contents within the scope of the category of "Allah" are expressions used in daily language with the word Allah. This sort of contextualization is important with respect to the children's being familiar with religious language and in this way socializing religiously. Apart from this, it is observed that the word "Allah" is being uttered in various contexts such as praying, giving thanks, His wills and love. Overall, it can be argued that in both cartoons there is no abstract and incomprehensible content concerning Allah.

As for other religious elements, it is observed that some expressions (e.g. basmala, prayer and amen) are commonly used in each one of the cartoons. These expressions are important in terms of children's use of religious language in daily life and their participation in religious community. Furthermore, in *Yusuf'un Dünyası*, ablution and prayer as worshipping are included in regards to having ablution and performing the morning prayer without going into much details. Here it must be noted that the ablution and prayer is presented with a simple content appropriate to the developmental level of children.

In the analysis category of prophet, whereas there is an intense content in *Dedemin Öyküleri*, the content on this topic is quite limited in *Yusuf'un Dünyası*. In *Dedemin Öyküleri*, it is mentioned a hadith (i.e., saying) of Prophet Muhammad related to the subject of the episode, his communication with the Companions or an example of an event that happened to them. Other prophets; Jacob and Josef, Noah and Jonah are also mentioned. This makes the cartoon appropriate not only to the children getting to know different prophets but also to the representation of the themes discussed in the life of the prophets.

Regarding the analysis categories of the Book (i.e., Qur'an) and religious places, it is observed that there is no or limited content in both cartoons.

At the end of the study, it is concluded overall that in both cartoons a content that would contribute to the religious development of children is presented. However, in the conclusion some suggestions are also made for the development of the cartoons in terms of their contribution to religious education.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Diyanet TV, Cartoon, Qur'an Courses Curriculum for 4-6 Ages.

Diyamet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitime Katkısı Açısından İncelenmesi

Özet

Kitle iletişim araçları, özellikle de televizyon, dini açıdan bilgilendirme, dini kimlik oluşturma ve dini davranış veya tutum kazandırmada etkin bir rol oynayabilmekte, bu anlamda da günümüzün bir yaygın din eğitimi aracı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı da dini bilgi aktarımında günümüz bilgi ve iletişim teknolojisinin imkânlarını kullanarak toplumun tüm kesimleri için yayınlar hazırlamayı kendisine ilke ve hedef olarak belirlemiştir. Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü radyo ve televizyon hizmetlerinden biri olan Diyanet TV'de çocuk hedef kitleye yönelik hizmetlerinden çizgi filmlerin din eğitimi açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışma, çizgi filmleri yalnızca din eğitimi açısından incelemesi bakımından literatürde yer alan üç makaleden ayrılmakta olup konuyu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çocuk hedef kitleye yönelik sunduğu bir yaygın din eğitimi hizmeti olarak ele alan ilk çalışmadır. Çalışmanın örnekleme, *Dedemin Öyküleri* ve *Yusuf'un Dünyası* çizgi filmlerinin amaçlı örnekleme teknikleri ile belirlenmiş olan 10'ar bölümüdür. Çalışmanın odağını din eğitimi analizine yoğunlaştırmak düşüncesiyle analiz kategorilerini belirlemede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2018 yılı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı öğrenme alanlarında yer alan din konuları temel alınarak bu kapsamda beş analiz kategorisi belirlenmiştir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada doküman incelemesi yolu tercih edilmiş ve veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir.

Çalışmanın sonunda her iki çizgi filmde de en sık yer verilen dini içeriğin "Allah" kategorisi ve diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında; en az yer verilenlerin ise kitap (Kur'an) ve dini mekân kategorilerinde olduğu görülmüştür. Peygamber kategorisinde de *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminde bir hadis dışında içeriğin olmadığı, *Dedemin Öyküleri*'nde ise çizgi filmin kurgusu gereği geniş bir içeriğe yer verildiği tespit edilmiştir.

Her iki çizgi filmde de "Allah" lafzının çoğunlukla günlük dildeki selamlaşma, iyi dilek, temenni, dualar, hamd ve şükür ifadeleri bağlamında geçtiği görülmüştür. Çocuğun anlam dünyası oluşurken din dilinin gündelik yaşamda bu şekilde aktif kılınmasının, dini gelişimine bilişsel, duyuşsal ve sosyal açılardan katkı sunacağı sonucuna varılmıştır. "Allah" lafzının günlük dildeki kullanımı dışında yer verildiği diğer bağlamların da çocukların Allah tasavvurunun gelişimine katkı sunacak, olumlu bir Allah imajı ortaya koyduğu

tespit edilmiştir. Diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında her iki çizgi filmde de ortak geçen bazı kavramların besmele ve dua olduğu görülmüştür. Çizgi filmlerde yer verilen duaların Türkçe ve kısa olup çocuğun anlayabileceği, hatta tatbik edebileceği bir içerik ve sadelikte olduğu tespit edilmiştir. Bu konudaki içeriğin, çocukların gelişim dönemleri açısından duaya yönelik doğal ilgilerine hitap ettiği, bunun da dini gelişimlerine katkı sunacağı sonucuna varılmıştır. Yine diğer dini unsurlar kapsamında *Dedemin Dünyası*'nda israf, hayır/sadaka/helal rızık kavramlarına; *Yusuf'un Dünyası*'nda ise namaz ibadeti kapsamındaki çeşitli kavramlara yer verildiği tespit edilmiştir. Abdest ve namaza ilişkin içeriğin, konuyu henüz tam olarak bilmeyen veya kavrayamayan çocuklara açıklayıcı bir şekilde yine çocuk kahramanlar üzerinden yaş ve tecrübe düzeylerine uygun içerik ve sadelikte sunulduğu, konunun ilmihal aktarımı şeklinde işlenmediği görülmüştür. İbadetlere ilişkin bu bilgi temelini yanında, çocukların, dini değerlere yönelik saygı geliştirmelerine dönük açıklamalara da yer verildiği tespit edilmiştir. Diğer dini unsurlar kapsamında *Yusuf'un Dünyası*'nda günah kavramına yer verildiği, buna karşılık kavramın zıddı ve olumlusu olan sevap kavramına hiç yer verilmediği görülmüştür. Peygamber analiz kategorisi kapsamında ise Hz. Muhammed başta olmak üzere çeşitli peygamberlerden kıssalara yer verildiği görülmüştür. Çalışmanın nihayetinde her iki çizgi filmde de çocukların dini gelişimine katkı sunacak bir içeriğin ortaya konulduğu sonucuna ulaşılmış, bununla birlikte sonuç bölümünde çizgi filmlerin geliştirilmesine dönük birtakım önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet TV, Çizgi film, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programı.

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevi 633 Sayılı Kanun'la "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" şeklinde düzenlenmiştir. Başkanlık, bu kapsamda yürüttüğü hizmetlerin çeşitliliğini ve hizmetlerini sunduğu hedef kitleyi her geçen yıl genişletmektedir. Başkanlığın yürüttüğü çeşitli çalışmalardan biri de Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü bünyesindeki hizmetleridir. Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "toplumu din konusunda aydınlatma" görevi çerçevesinde, gelişen dünya şartları, toplumumuzun ve ülkemizin bugünkü ve gelecekteki dini yayın ihtiyacı ve beklentisini dikkate alarak yayın perspektifini gözden geçirmiş olduğunu belirterek çalışmalarını Radyo ve Televizyon Daire Başkanlığı bünyesinde çeşitlendirmiştir. Başkanlık, radyo ve televizyon hizmetlerine ilişkin olarak

belirlediği; toplumu din konusunda sahih kaynaklara dayalı doğru bilgiyle aydınlatmak; yayınlarını toplumun tüm kesimlerine ulaştırmaya çalışmak, halk, gençlik, çocuk, kadın ve aydınlar için ayrı ayrı yayınlar hazırlamak; çocuk ve gençleri kötü alışkanlık ve zararlı akımlardan korumaya yönelik yayınlara öncelik vermek gibi hedefler¹ doğrultusunda hâlihazırda radyo ve televizyon kanalları aracılığıyla çeşitli hizmetler yürütmektedir. Esasında içinde bulunduğumuz çağın gerekleri ve sosyolojisi dikkate alındığında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın günümüz bilgi ve iletişim teknolojisinin imkânlarını kullanarak din konusunda toplumun geniş kesimlerine ulaşmasının önemli bir adım olduğu kadar bir gereklilik olduğu da söylenebilir. Nitekim çeşitli çalışmalarda da kitle iletişim araçlarının birey ve topluma dönük tutum belirleme, sosyalizasyon ve kültür aktarma gibi işlevlerinin, bu araçları din açısından da önemli kıldığı belirtilmektedir.² Bu bağlamda modern toplumlarda, geleneksel toplumlardan farklı olarak, dini kimlik ve kolektivite oluşturmanın en etkin yolunun medyadan geçtiği vurgulanmaktadır. Bu noktada da kitle iletişim araçlarının, özellikle de televizyonun günümüzde aile, cami, vaaz gibi geleneksel dini sosyalleşme araçlarına ek olarak “modern dini sosyalizasyon” araçları olarak işlev gördüğüne dikkat çekilmektedir.³ Kitle iletişim araçlarının, dini açıdan bilgilendirme, dini kimlik oluşturma ve dini davranış veya tutum kazandırmada etkin bir rol oynayabildiği, bu anlamda da medyanın bir yaygın din eğitimi aracı olarak değerlendirilebileceği belirtilmektedir.⁴ Tüm bu bağlam dikkate alındığında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bilgi ve iletişim teknolojileri aracılığıyla toplumun tüm kesimlerine hizmetlerini ulaştırmasının önemli bir adım olduğu söylenmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesine ait bir televizyon kanalının kuruluşundan önceki arka plana bakılacak olursa; esasında Türk televizyonlarında dini içerikli yayınlara yer verilmesinin çok daha eski tarihlere gittiği görülür. Dini içerikli ilk yayın örneği 1974 yılında Kıbrıs Barış Harekâtı şehitlerinin ruhlarına ithaf edilmek üzere TRT televizyonunda yer verilen mevlit programıdır. Sonraki yıllarda da devam eden bu yayınlara TRT başta olmak üzere çeşitli kanallarda yer verilmiştir. Ancak bu programların kurumsallaşmış, sürekliliği olan ve sistemli

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü”, erişim: 6 Aralık 2020, <https://dini-yayinlar.diyaret.gov.tr/sayfa/51/ilkeler-ve-hedefler>.

² Elif Emre Kaya-Fatma Gökçen Atuk, “Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 74.

³ Mustafa Arslan, “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 10-11.

⁴ Ayşe Zişan Furat, “Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 56.

bir yayın akışı halinde olmadığı görülmektedir.⁵ Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı ise 1987 yılından itibaren televizyon dizileri, belgeseller, paket programlar, dini musiki klipleri ve çizgi filmler başta olmak üzere dini temalı görsel-ışitsel yayınlar hazırlamaya başlamıştır. Bunlar 1991 yılından itibaren TRT ve özel televizyon kanallarında yayınlanmıştır.⁶ Ardından Başkanlık ile TRT arasında 1997 yılında bir protokol imzalanmış ve bu protokolle TRT4'te haftada bir kez olmak üzere *Diyanet Saati* programı yayına başlamıştır.⁷ Bu süreçten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı ve TRT iş birliği ile 2012 yılında "TRT Diyanet" adıyla bir televizyon kanalı kurulmuştur. Kanalin 1 Ocak 2019 tarihi itibarıyla TRT ile ortaklığı sona ermiş olup hizmetlerini "Diyanet TV" adı ile devam ettirmektedir.

Diyanet TV'de çeşitli türde programlar yayınlanmaktadır. Çuhadar, Diyanet TV program türlerini RTÜK tasnifini temel alarak şu 10 kategoride incelemiştir: Haber programları, güncel programlar, kültür programları, eğitim programları, gerçek yaşamlar, drama, eğlence, çocuk programları, ticari iletişim ve tanıtım ile diğer.⁸ Diyanet TV kanalında çeşitli temalarda yürütülen bu programlardan biri de çizgi filmlerdir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sunduğu bu yaygın din eğitimi hizmeti, çocukların özellikle din ve değerler eğitimine katkı sunulması noktasında fırsat ve imkân olarak görülebilir. Nitekim çocuğun modelleme sürecinde ve davranış değişikliklerinde genel olarak televizyonun, özelde de çizgi filmlerin önemli bir paya sahip olduğu belirtilmektedir.⁹ Konuya daha yakından bakıldığında, çeşitli çalışmalarda çizgi filmlerin erken çocukluk döneminden itibaren çocukların ahlak gelişimine, sözlü ve sözsüz iletişimlerine, bilişsel ve duyuşsal dünyalarının şekillenmesine çeşitli açılardan olumlu veya olumsuz etkisinin olabileceği belirtilmektedir.¹⁰ Bu noktada çizgi filmlerin

⁵ Mustafa Çuhadar, "Türkiye'de Kamu Hizmeti Yayıncılığı Açısından Dini Temalı TV Programları ve Diyanet TV Program Türleri Üzerine Bir İnceleme", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 237-266; Mehmet Görmez, "Sesli ve Görüntülü Dini Yayıncılık Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi, Sesli - Görüntülü Dini Yayıncılık Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 05-07 Kasım 2004)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 35-38.

⁶ Çuhadar, "Türkiye'de Kamu Hizmeti Yayıncılığı Açısından Dini Temalı TV Programları ve Diyanet TV Program Türleri Üzerine Bir İnceleme", 252-259.

⁷ Görmez, "Sesli ve Görüntülü Dini Yayıncılık Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", 36.

⁸ Çuhadar, "Türkiye'de Kamu Hizmeti Yayıncılığı Açısından Dini Temalı TV Programları ve Diyanet TV Program Türleri Üzerine Bir İnceleme", 252-259.

⁹ Cemil Oruç - Erhan Tecim - Hilal Özyürek, "Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 303.

¹⁰ Güven Büyükbaykal, "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 0/28 (2007); Suat Cebeci - Recep Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?", *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018); Hatice Güloğlu, *Çizgi Film Karakterleri ve Yan Ürünlerinin Çocuklar Üzerindeki Etkileri (Winx Club Çizgi Film Ve Yan Ürünleri Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Oruç - Tecim - Özyürek,

çocukların birçok gelişim alanı açısından fırsat veya tehdit içerebilen yönlerinin olduğu söylenebilir. Konuya çocukların dini gelişimi ve din eğitimi açısından bakıldığında da durum benzerdir. Günümüzde çocukların bilgilenme sürecinde aile ve okul gibi kurumların yanı sıra kitle iletişim araçlarının da önemli bir rol oynadığı düşünüldüğünde bu araçların, çocukların dini açıdan sosyalleşmeleri, dini algı ve tutum geliştirmeleri noktasında olumlu veya olumsuz yönlerde işlev göreceği belirtilmektedir.¹¹ Bu bağlamda çeşitli çalışmalarda çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının şekillendiği süreçte çizgi filmler tarafından ortaya konulan içeriklerin dini açıdan da ele alınmayı gerektirdiğine dikkat çekilmektedir.¹² Bu noktada çizgi filmlerin çocuğun din eğitimine katkı sunma açısından incelenmesi bir araştırma konusu olarak temayüz etmiştir.

Literatürde çizgi filmleri çeşitli konularda inceleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu literatür incelendiğinde; çizgi filmlerin genellikle değerler açısından, kültürel unsurlar olarak, medya ve iletişim çalışmaları kapsamında, gelişim psikolojisi ve eğitimbilimleri kapsamında çeşitli bağlamlarda veya sosyolojik açıdan ele alındığı görülmüştür. Bu geniş literatüre yer vermek bu çalışmanın kapsamını aşacağından, bu makalenin konu edindiği bağlam çerçevesi ile sınırlanarak incelendiğinde; çizgi filmleri din eğitimi veya dini değerler açısından ele alan üç makale çalışması olduğu görülmüştür. Yorulmaz tarafından kaleme alınan iki çalışmada¹³ çalışmanın yapıldığı dönemde popüler olan *Caillou* ve *Pepee* çizgi filmleri din ve değerler eğitimi açısından analiz edilmiştir. İlgili iki çalışmanın başlığı her ne kadar din ve değerler analizi şeklinde olsa da odağı tümüyle din eğitimi olmayıp araştırmada çeşitli kriterler dikkate alınmıştır. Bu kriterler; çizgi filmlerde farklı kültürlerle ve İslam dinine ait unsurların, şiddet ve cinsellik unsurlarının yer alma durumu, değerleri geliştirici iletiler, çizgi film kahramanlarının karakter özellikleri, alt metin ve bilinçaltı mesajlar, aile yapısı, batıl inanç içeren iletiler gibi çeşitli

“Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler”; Elçin Yazıcı - Işıl Yaman Baydar - Adalet Kandır, “Çizgi Film ve Çocuk: Ebeveyn Görüşleri”, *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/1 (2019).

¹¹Bilal Yorulmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 142; Kaya - Gökçen, “Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği”, 75.

¹²Kaya-Gökçen, “Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği”, 75.

¹³Bilal Yorulmaz, “Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 438-448; Yorulmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi”.

başlıklardadır. Cebeci ve Demir tarafından yapılan çalışmada¹⁴ ise yerli yapım *Rafadan Tayfa* ve yabancı yapım *Doraemon* çizgi filmleri dini-kültürel değerler açısından incelenmiştir. Analiz kategorileri de bu doğrultuda kültürel değerler, dini değerler ve olumsuz mesajlar şeklinde belirlenmiştir. Bu çalışmada ise mevcut üç çalışmadan farklı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Diyanet TV kanalı üzerinden çocuk hedef kitleye sunduğu bir yaygın din eğitimi hizmeti olarak çizgi filmler iki çizgi film örneği üzerinden analiz edilecektir. Literatürde Başkanlığın çocuk hedef kitleye yönelik hizmetlerinden biri olan çizgi filmlerini inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmanın odağını din eğitimi analizine yoğunlaştırmak düşüncesiyle analiz kategorileri yine Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu çerçevede çalışmanın temel problem durumu şu şekilde belirlenmiştir: "Diyanet TV'de yayınlanan çizgi filmler çocuğun din eğitimi destekleyen bir içerik sunmakta mıdır?" Çizgi filmleri çocuğun dini gelişimine ve din eğitime katkısı açısından inceleyen bu ilk çalışma ile Başkanlığın radyo ve televizyon hizmetlerine ilişkin olarak belirlediği hedefler dikkate alınarak çizgi filmleri din eğitimi açısından kullanımına ilişkin mevcut durumu ortaya konulacaktır. Çalışmanın, ortaya koyacağı sonuçlarla Başkanlığın çocuk hedef kitleye sunduğu bir hizmet olarak çizgi filmlerin din eğitimi açısından geliştirilmesi ve niteliğinin artırılmasına katkı sunması beklenmektedir. Çalışmanın, bunun yanı sıra, çocuğun din eğitimi destekleyen çizgi film geliştirmek isteyen yapımcılar için de yol gösterici bulgular ve öneriler sunduğu düşünülmektedir.

1. Yöntem

1.1 Araştırmanın Deseni

Bu çalışma nitel araştırma yöntemine göre hazırlanmıştır. Nitel araştırmada gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemleri kullanılabilir. Bunlardan doküman analizinde çeşitli yazılı kaynakların yanı sıra film, video ve fotoğraf gibi görsel ve dijital materyaller de incelenebilir.¹⁵ Bu doğrultuda, bu çalışmada çizgi filmler bir doküman olarak nitel araştırma yöntemine göre incelenecektir.

¹⁴Cebeci - Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?".

¹⁵Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 7. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39, 189.

1.2 Çalışma Grubu

Diyanet TV’de yayınlamış/yayınlanmakta olan *Bilim Hazinesi*, *Dedemin Öyküleri*, *Gezgin ile Meraklı*, *Harfler Köyü*, *Yusuf’un Dünyası* ve Şeker Hoca isimli altı çizgi film bulunmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniklerinden tipik durum örnekleme ile belirlenmiştir. Tipik durum örneklemeinde, bir uygulama konusunda en tipik olan ortalama durumlar seçilerek belirli bir alan hakkında fikir sahibi olmak veya bu alan, konu, uygulama veya yenilik konusunda yeterli bilgi sahibi olmayanları bilgilendirmek amaçlanmaktadır.¹⁶ Bu doğrultuda çalışmanın örneklemini belirlemek üzere öncelikle Diyanet TV’de yayınlanan altı çizgi filmin en az üçer bölümü izlenmiş ve bu çalışma için yayın sayısı 10 bölüm üzerinde olanlar içinden tipik durum örnekleme ile *Dedemin Öyküleri* ve *Yusuf’un Dünyası* çizgi filmleri seçilmiştir. Bölüm örnekleme olarak da her iki çizgi filmde ilk 10 bölüm seçilmiştir.

Dedemin Öyküleri 13; *Yusuf’un Dünyası* ise 26 bölüme sahiptir. Çizgi filmlerin süreleri 6-12 dakika arasında değişmektedir. Seçilen bölümlerin tamamı sonuna kadar izlenmiştir. Çalışma grubunu oluşturan çizgi filmlerin bölüm isimleri ve süreleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubuna Dahil Edilen Çizgi Film Bölüm Listesi

Bölüm No	Dedemin Öyküleri Bölüm Adı	Bölüm Süresi	Yusuf’un Dünyası Bölüm Adı	Bölüm Süresi
1	Merhamet	7.09 dk.	Tanışma	8.21 dk.
2	Sabretmek	8.23 dk.	Yardımlaşma	9.16 dk.
3	Paylaşmak	8.14 dk.	Paylaşma	9.13 dk.
4	Dürüstlük	6.10 dk.	Özür Dilerim	8.18 dk.
5	Yardımlaşmak	8.23 dk.	Beni Bırakma	8.08 dk.
6	Sorumluluk	8.04 dk.	Kuzenler Geldi	9.37 dk.

¹⁶ Michael Quinn Patton, *How to Use Qualitative Methods in Evaluation*, (Newbury Park, CA: Sage, 1987)’ten aktaran Yıldırım - Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 110.

1.3 Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın verileri, çizgi filmlere ait bölümlerin Diyanet TV kanalının internet sayfasından erişilmesiyle toplanmıştır.¹⁷

Elde edilen veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. İçerik analizinde kitaplar, gazete ve dergiler, reklamlar, resmi belgeler, filmler, video kayıtları ve fotoğraflar incelenebilir.¹⁸ İçerik analizinde, kodlama sistemi açık veya örtük kodlama şeklinde olabilmektedir. Açık kodlamada yüzeydeki içerik kodlanır, bu bağlamda incelenen içerikte bir unsurun kaç kez yer aldığı tespit edilir. Buna karşılık örtük kodlamada bir metnin içeriğinde altta yatan örtülü anlam aranır.¹⁹ Bu çalışmada açık kodlama yolu tercih edilmiş; bu bağlamda çizgi filmlerde yer alan yalnızca sözel içerikler dikkate alınmış; görsel içeriklerde, seçilen müziklerde, kahramanların beden dili veya kıyafetlerinde yer alabilecek alt mesajlar, örtük veya yan anlamlar değerlendirilmemiştir.

İçerik analizinde kategorilerin geliştirilmesi ve kodlama oldukça önemli bir aşamadır. Kategoriler, elde edilen kavramların birbirleriyle belirli bir tema altında sınıflandırılmasıdır.²⁰ Bu çalışmanın analiz kategorilerinin belirlenmesinde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı temel alınmıştır. Öğretim programında Dini Bilgiler 1-2 ve Kur'an-ı Kerim 1-2 olmak üzere temelde iki öğrenme alanı bulunmaktadır. Bunlardan Kur'an'ı Kerim öğrenme alanı; Kur'an'ı, harfleri ve hareketleri tanıma üzerine olup analiz kategorisi dışında tutulmuştur. Dini Bilgiler-1 öğrenme alanı değerler odaklı; Dini Bilgiler-2 öğrenme alanı ise değerlere de yer verilmekle birlikte çoğunlukla din odaklıdır. Bu çalışmada Dini Bilgiler-2 öğrenme alanında yer alan ünite isimleri din eğitimi analizi açısından temel alınmıştır. Bunlar içerisinden Allah, peygamber, kitap, din, dini mekân sevgileri doğrudan dine ilişkin olduğu için kategori olarak seçilmiştir. Kâinat, insan, vatan ve bayram sevgileri ise doğrudan dine ilişkin temalar olmadıkları için kategori dışında tutulmuştur. Böylece dini unsurlara ilişkin şu beş kategori belirlenmiş ve isimleri kısmen yeniden düzenlenmiştir: "Allah", Peygamber, Kitap (Kur'an), Diğer dini unsurlar, Dini mekân.

Analiz kategorileri belirlendikten sonra, bu kategorilere uygun kodlar belirlenmiştir. Bu noktada "diğer dini unsurlar" analiz kategorisi dışında tüm

¹⁷ Diyanet TV, "Çocuk", erişim: 2 Kasım 2020, <https://www.diyanet.tv/cocuk>.

¹⁸ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge, 2. Cilt (Ankara: Yayın Odası, 2006), 466.

¹⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 468-471.

²⁰ Yıldırım - Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227-228.

kategoriler için *daha önceden belirlenmiş kavramlara göre yapılan kodlama*²¹ yolu tercih edilmiştir. Bu doğrultuda din eğitimi analizinde tek tek analiz kategorilerinin kodlarına bakılacak olursa; “Allah” analizi kodlaması geniş tutularak Allah, Rabbim/iz, yaratıcı, ilah ifadelerinin bulunması yeterli görülmüş, inanç boyutuna ilişkin farklı bir bağlam aranmamıştır. Peygamber kategorisi için Peygamber/imiz, Hz. Muhammed, Allah’ın elçisi gibi ifadelerin geçmesi veya diğer peygamber isimlerine yer verilmesi; Kitap (Kur’an) için Kur’an, Kitap/Kitabımız gibi ifadelerin geçmesi, bir ayet mealine yer verilmesi veya Kur’an’ın okunması kod olarak kabul edilmiştir. Dini mekân konusunda cami, Kâbe, Mescid-i Nebi gibi kurumların adının geçmesi kod olarak kabul edilmiştir. “Diğer dini unsurlar” analiz kategorisinde ise *genel bir çerçeve içinde yapılan kodlama* yolu tercih edilmiştir. Bu tür kodlamada verilerin analizinde önce genel bir kavramsal yapı oluşturulur, kodlama buna göre yapılır, ancak ortaya çıkan yeni kodlar listeye dâhil edilir.²² Bu çalışmada “diğer dini unsurlar”, kapsamı en geniş olan kategoridir. Öncelikle bu kategori ismi, öğretim programında “din” şeklinde geçmektedir. Ancak çalışmada “Allah”, peygamber, kitap ve dini mekânlara ilişkin kavramlar da din kapsamında olduğundan bu analiz kategorisinin ismi “diğer dini unsurlar” şeklinde belirlenmiştir. Böylece bu çalışmanın geçerlik-güvenirlik başlığı altında söz edilen iç homojenlik-dış heterojenlik ilkelerine uygunluk sağlanmıştır. Kodlama yapmadan önce belirlenen çerçevede inanç ve ibadete ilişkin tüm dini kavramların diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında alınması planlanmıştır. Bu genel çerçeve ile yapılan kodlama esnasında kod listesi daha ayrıntılı bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Verileri kodlamada bir sözcük, bir cümle, bir paragraf, bir sayfa gibi farklı kesitler birim olarak alınabilmektedir.²³ Bu çalışmada sözcük ve cümleler birim olarak alınmıştır. Peygamber kategorisinde ise peygamberlere ilişkin anlatılan kıssa veya olaylar birer birim olarak alınmıştır, bu bağlamda örneğin bir kıssa bütünlüğü içerisinde peygamberin adı kaç kez geçmişse bunlar ayrı birimler olarak dikkate alınmamıştır.

Son olarak kodlama süreci; açık ve eksenli kodlama olmak üzere iki aşamalı olarak gerçekleştirilmiştir. Açık kodlama, nitel verileri ilk kodlama olup verilerin üzerinden ilk geçişte gerçekleştirilir.²⁴ Açık kodlamada her çizgi

²¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 229.

²² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 232.

²³ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 666; Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227, 244-246.

²⁴ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 664.

film bölümü arka arkaya iki kez izlenerek kodlama yapılmıştır. Çizgi filmlerin ilk izlenmesinde yapılan kodlama *daha önceden belirlenmiş kavramlara göre yapılan kodlama* listesine göre yapılmıştır. Bu ilk izlemede ayrıca diğer dini unsurlar kategorisi için de kod listesi oluşturulmuştur. Nitekim analize bir tema listesi ile başlansa da başlanmasa da açık kodlamadan sonra bir tema listesi oluşturulabilmektedir.²⁵ İkinci izlemede, ilk kodlamada alınan notlar gözden geçirilerek geliştirilmiştir. Üçüncü izleme ise eksenli kodlamaya göre yapılmıştır. Eksenli kodlama verilerin üzerinden “ikinci geçiş” olarak tanımlanmaktadır. Bu ikinci geçişte verilerden çok başlangıçta kodlanan temalara odaklanılır, fikirler ve temalar gözden geçirilerek düzenlenir ve analizin temel kavramlarının eksenleri belirlenir.²⁶ Belirlenen iki kodlama yolu ile çizgi filmler ikişer kez izlenerek açık analiz yoluyla kodlama yapılmış, ardından üçüncü kez izlenerek de eksen analiz yolu takip edilmiştir.

1.4 Geçerlilik ve Güvenirlik

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini artırmak üzere birtakım tedbirler alınmıştır. İçerik analizinde geçerlik ve güvenilirlik açısından kategori sistemi ve buna bağlı kodlama işleminin önemi fazladır. Belirsiz kategoriler güvenilirliği azaltacağından ötürü kategorilerin açık seçik olması gerekmektedir.²⁷ Bu noktada, kategorilerin nasıl oluşturulduğu, bu kapsamda hangi kodların belirlendiği, analize nelerin dâhil edildiği, nelerin hariç tutulduğu gibi detaylar verilerin toplanması ve analizi başlığı altında ortaya konulmuştur. Çalışmada kategori isimlerinin bütüncül ve kapsamlı olmasına dikkat edilmiş, bunun yanında iç homojenlik ve dış heterojenlik ilkelerine uygunluk sağlanmıştır. İç homojenlikte verilerin ait oldukları kategori ile ne kadar bütünlük sağladıklarına, dış heterojenlikte ise kategoriler arasındaki farkların net ve belirgin olmasına dikkat edilmiştir. Verilerin toplanması ve analizi başlığı altında ortaya konulduğu üzere bu çalışmanın kategori sisteminde dört kategorinin bağlamı birbirinden farklı olup iç homojenlik ve dış heterojenlik kolaylıkla sağlanmıştır. Kapsamı en geniş olan diğer dini unsurlar kategorisinde ise verilerin çakışmasını önlemek ve dış heterojenliği sağlamak amacıyla “Allah”, peygamber, kitap ve dini mekânlara ilişkin kavramlar, ayrı analiz kategorileri olduğu için bu kapsam, diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında dikkate alınmamıştır.

²⁵ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 666.

²⁶ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 667.

²⁷ Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013), 187.

Çalışmada açık kodlama yolu takip edilmiştir. Açık kodlamanın örtük kodlamaya nazaran oldukça güvenilir olduğu, zira yan veya örtük anlamlarla ilgilenmeyip kod olarak belirlenen kavramların, analiz edilen içerikte olup olmadığının tespit edildiği, bunun da kodlayıcının ön bilgisi, dil ve anlam bilgisi gibi yeterlikleri ile ilgisi olmadığı belirtilmektedir.²⁸

Ayrıca araştırmanın geçerliğini artırmak ve aktarılabilirlik kriterlerine uygunluğunu sağlamak açısından doğrudan alıntılara yer verilmesi önemlidir.²⁹ Bu noktada da çizgi filmlerden sıklıkla kesitler veya bağlamlar verilmiştir. Araştırmanın özellikle iç geçerliği konusunda araştırmacının gerek veri toplama gerekse verilerin analizi ve yorumlanması süreçlerinde tutarlı olması ve bu tutarlılığı nasıl sağladığını açıklaması gerekmektedir. Ayrıca araştırmacının, elde ettiği bulguların ve sonuçlarının gerçeği yansıtması noktasında ne tür kontroller yaptığına ilişkin açıklamaları tatmin edici açıklıkta olmalıdır.³⁰ Bu çalışmada da bu doğrultuda çalışma grubunun belirlenmesi, verilerin toplanması ve analizi süreçlerinin nasıl planlandığı detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur.

2. Bulgular ve Yorum

Bulgulara yer vermeden önce her iki çizgi filmde de kısaca bahsetmek gerekirse; *Dedemin Öyküleri* çizgi filminde Sare ve Cihan isimli iki kardeş, dedesi ve ninesi ile birlikte bir köyde yaşamaktadır. Bu köyde Ali isimli bir komşu arkadaşları ile Kıvrıkcık isimli bir kuzuları vardır. Her bölümde dede, bölümün teması kapsamında çocuklara peygamberler başta olmak üzere çeşitli konularda öyküler anlatmaktadır. Bu çizgi filmde bölüm konuları birbirinden bağımsızdır.

Yusuf'un Dünyası çizgi filminin ise başrol oyuncusu Yusuf 4. sınıfa, kardeşi Elif 3. sınıfa, en küçük kardeşi Osman ise anaokuluna gitmektedir. Üç kardeş; anne, baba ve dedeleri ile birlikte yaşamaktadır. Evde kendileri ile birlikte yaşayan Minyon isimli bir kedileri ile bahçedeki kulübede yaşayan Karabaş isimli köpekleri vardır. Her bölümde Yusuf ve kardeşlerinin başına gelen olaylar ele alınmaktadır. Bölümlerde ayrı konular işlenmekle birlikte bölümlerin kendi arasında bir ardışıklığı bulunmaktadır.

Bu bölümde bulgular iki çizgi film başlığı halinde ortaya konulacaktır.

²⁸ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 470-471.

²⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 258, 270.

³⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 258.

2.1 Dedemin Öyküleri Çizgi Filminde Yer Alan Dini Unsurlar

Dedemin Öyküleri çizgi filminde yer alan dini unsurlar Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2: *Dedemin Öyküleri* çizgi filminde yer alan dini unsurlar

Dini Unsurlar	Geçme Sıklığı	Yer Aldığı Bölümler
“Allah”	18	2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Peygamber	9	1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10
Kitap (Kur’an)	1	8
Dini mekân	-	-
Diğer dini unsurlar	20	2, 3, 5, 6, 7, 8

Dedemin Öyküleri çizgi filminde belirlenen dini unsurlardan diğer dini unsurlar ve “Allah” kategorileri kapsamında içeriklere sıklıkla yer verildiği görülmüştür. Bu sırayı takiben peygamber kategorisi kapsamında da içerikler tespit edilmiştir. Kitap (Kur’an) kategorisine ilişkin bir örnek tespit edilmiş; dini mekân kategorisine ilişkin ise herhangi bir unsura yer verilmediği görülmüştür.

Çizgi filmde en sıklıkla diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında içerik olduğu görülmüştür. Çalışmanın verilerin toplanması ve analizi başlığında diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında yapılan kodlamanın geniş tutulduğu açıklanmıştı. Bu kapsamda *Dedemin Öyküleri*’nde tespit edilen çeşitli dini unsurlar şunlardır: “Dua” (*altı kez*), “israf” (*altı kez*), “besmele” (*üç kez*), “âmin” (*iki kez*), “sadaka” (*bir kez*), “helal rızık” (*bir kez*) ve “secde” (*bir kez*). Bu dini unsurlara yoğunluk sırasına göre, çizgi filmde geçtiği bağlamları ile yer vermek gerekirse; “dua” ve “âmin” kavramlarının, çoğunlukla aynı adı taşıyan *Dua Etmek* bölümünde yer aldığı görülmüştür. Bu kapsamda namazını bitirdiği görünen dedenin, namaz sonunda amin demesi (*6. bölüm*); komşu çocuk Ali’nin yemek yedikten sonra “Sofra duası yapacağım.” demesi, yemek duasından sonra herkesin amin demesi, yine aynı bölümde çocukların dedesinin “Dua her kapıyı açar.” sözü, Hz. Yunus’un balığın karnında iken Allah’a dua ettiğinden söz edilmesi, Yunus Peygamber’in olduğu gemi fırtınada çok sallanınca gemidekilerin de dua ettiğinin söylenmesi, aynı bölümde çocuğun “Her duamız kabul olur mu?” sorusu; dedesinin de “Allah dilerse olur tabii.” cevabı (*7. bölümde yedi kez*). En sık geçen başka bir kavram da “israf”tır. Bu kavrama ilişkin olarak; dedesi çocuğa, “Unutma, fazla yemek de israftır.” der; ninesi de büyük bir kek

yaparlarsa “Yiyemezsek bayatlar, israf olur.” deyince çocuk; “İsraf olursa ne olur?” diye sorar. Dedesi de konuyu kekin içinde çeşitli malzemeler olduğuna dikkat çekerek ve örnek olarak da unun, buğdayın tarlaya ekilmesinden hasat edilmesine ve en nihayetinde değirmende un oluşuna kadarki elde edilmiş süreci üzerinden açıklar. Sonra israf konulu bir ayet ve bir hadise yer verir. İsraf etmezsek bir kişinin yemeğinin iki kişiye, iki kişinin yemeğinin de dört kişiye yeteceğini belirtir (8. bölümde altı kez). “Besmele” kavramının; dedenin sofraya oturduğunda besmele çekmesi (2. bölüm); kendisine aşure ikram edilen komşu çocuğun aşure yemeden önce besmele çekmesi ve Cihan’ın aşuresini yemeden önce “haydi bismillah!” diyerek besmele çekmesi (3. bölümde iki kez) şeklinde yalnızca yemekten önceki kullanımı bağlamında yer verildiği görülmektedir. Çizgi filmde bunlar dışında geçen diğer dini unsurlar ise şunlardır: Üzüm bağının sahibi, yoksul kadına “hayır” niyetine üzüm verdiğini söyler, dede de buradaki hayrın sadaka anlamına geldiğini belirtir (5. bölüm). Dede, helal rızık uğruna çalışan bir adamın hikâyesini anlatır (6. bölüm). Başka bir bölümde de dede, balığın karnından kurtulan Yunus Peygamber’in secdeye kapandığını belirtir (7. bölüm).

Dedemin Öyküleri çizgi filminde “Allah” kategorisine ilişkin unsurlara sıklıkla yer verildiği tespit edilmiştir. Bunları tasnif etmek gerekirse; bir kısmının günlük dilde kullanılan ifadeler olduğu, bir kısmının ise bir bağlam içerisinde “Allah” lafzının kullanılması şeklinde olduğu görülmektedir. Günlük dildeki kullanımlar şu şekildedir: Kendisine aşure ikram edilen komşunun “Allah razı olsun.” demesi (3. bölüm); değirmene giden dedenin değirmenciye “Allah bereketli eylesin.” demesi (6. bölüm); sofraya duasının sonunun “Allah’a hamdolsun.” şeklinde bitmesi (7. bölüm); aradığını bulamayan dedenin “Hay Allah!” demesi (9. bölüm). Bir bağlam içerisindeki kullanımlar ise şu şekildedir: Hz. Yakup’un Allah’a dua ettiğinin söylenmesi, Hz. Yakup’un, oğlu Hz. Yusuf’a yıllar sonra yeniden kavuştuğu için Allah’a şükretmesi (2. bölümde iki kez); Hz. Yunus’un, balığın karnında iken; “Allah’ım senden başka ilah yoktur, seni tesbih ederim ben kendime yazık ettim.” şeklinde dua etmesi ve balığın karnından çıkınca Allah’a şükretmesi (7. bölümde iki kez). Dedenin; “Az demez paylaşırsanız Allah bereketlendirir.” sözü (3. bölüm); Hz. Ömer döneminde süte su katılması örneğinde geçen kızın ifadesi olarak “Hz. Ömer görmese de Allah görür.” demesi ve hikâyenin sonunda, torunun kendisinin de “Allah gördüğü için doğruyu söyledim.” demesi (4. bölümde iki kez); iki avuç hurma kazanan bir sahabe’nin, bir avucunu “Allah yolunda” kendisinden daha zor durumda olanlara yardım etmek amacıyla ayırması (5. bölüm); dedenin hayır yapılmasına aracı olan kimsenin hayrı yapmış kadar Allah tarafından seveceğini söylemesi (5.

bölüm); Cihan'ın, "Her duamız kabul olur mu?" sorusuna dedenin "Allah dilerse" cevabı ve çocuğun, kuzusu Kıvırcık için "Allah'ım ne olur kıvırcık beni çok sevsin." diye dua etmesi (7. bölümde iki kez); yemeğin israfı konusunda onca emeğin boşa gitmesine Allah'ın razı gelmeyeceğinin söylenmesi (8. bölüm); dedenin "Allah işini iyi yapanları sever." ve "Özenle çalışırsanız Allah da sonucu güzelleştirir." (10. bölümde iki kez) sözleri ile geçmektedir.

Dedemin Öyküleri'nin kurgusu gereği her bölümün teması kapsamında dedenin anlattığı öykülerin bir kısmı peygamberlerle ilgili olduğu için bu kategori kapsamında içerikler tespit edilmiştir. İzlenen bölümlerde yer verilen öykülerin çoğunlukla Hz. Muhammed ile ilgili olduğu, bunun yanı sıra Hz. Yakup ile Hz. Yusuf, Hz. Nuh ve Hz. Yunus'a da yer verildiği görülmüştür. Ayrıca peygamber kategorisi dışında olmakla birlikte, öykülerde Hz. Ömer ve sahabeden farklı kimselere de yer verildiği dikkat çekmiştir. Bu kapsamda öncelikle Hz. Muhammed'e yer verilen içeriği ele almak gerekirse; tüm aile, ayağı yaralanan kuzu ile ilgilenerek merhem sürerek ayağını sarar. Bunun üzerine dede; "Peygamber Efendimizin hayvanlara nasıl şefkatle davrandığını bilir misiniz?" diyerek Hz. Muhammed'in kalabalık bir orduyla sefere çıkmışken yeni doğum yapmış köpek ve yavrularını gördüğünü, ordunun, köpek ve yavrularını ezmemesi için ordudan birkaç kişiyi görevlendirdiğini, böylece onları uyandırmadan yanlarından geçip gittiklerine ilişkin olayı anlatır (1. bölüm). *Yardımlaşmak* bölümünde dede, bir sahabenin iki avuç hurma kazandığı ve bir avcunu Hz. Muhammed'e getirip bunu sadakaların arasına katmasını istediği ve Hz. Muhammed'in de kattığına ilişkin olayı anlatır (5. bölüm). İsraf konusu bağlamında dede, Hz. Muhammed'in, kovadan abdest alan kimseyi görüp "Şırıl şırıl akan bir nehrin kenarında bile olsan sakın suyu israf etme." hadisini aktarır (8. bölüm). *Adaletli Olmak* bölümünde dede, Hz. Muhammed'in zamanında yaşayan ve mallarına el konulan tüccarın başına gelen olay üzerine Hz. Muhammed'in de içinde bulunduğu topluluğun Mekke'de haksızlık yapılmaması kararı (*Erdemliler Anlaşması*) aldıklarını anlatır (9. bölüm). Bunun dışında, Hz. Muhammed'in "Ne haksızlık edin ne de haksızlığa boyun eğin." hadisine yer verir (9. bölüm). Çalışkan olmak bölümünde de bir gün çok yoksul bir sahabenin Hz. Muhammed'e geldiği, Hz. Muhammed'in, kendisini evindeki iki nesneyi satıp kazandıklarının yarısı ile bir balta alması ve bir vadi içindeki odun ve dikenini on gün içinde kesmesi şeklinde yönlendirdiği, böylece sahabenin ailesinin geçimini temin ettiğine ilişkin olayı anlatır (10. bölüm). Diğer peygamberlere ilişkin olarak ise; *Sabretmek* bölümünde Hz. Yakup'un, oğlu Yusuf'un kaybolması ve Hz. Yakup'un bu konuda sabrının anlatılması (2. bölüm), *Paylaşmak* bölümünde çocukların ninesi aşure yapınca dedenin

Nuh tufanı kıssasını anlatması ve buradan aşurenin ortaya çıkış hikâyesini paylaşması (3. bölüm), *Dua Etmek* bölümünde Hz. Yunus'un balığın karnına girmesi, orada dua etmesi ve en nihayetinde kurtulması kıssasına yer verilir (7. bölüm).

Dedemin Öyküleri'nde Kitap (Kur'an) kategorisinde çocukların dedesi israf konusunu ele alırken Allah; "Yiyin ama israf etmeyin diyor." ifadesiyle bir ayete yer verir (8. bölüm). Bunun dışında, bazı bölümlerde dedenin elinde Kur'an olduğu ve sessizce okuduğu görülmüştür. Ancak bu türlü görsel içerikler çalışmada analize dâhil edilmemiştir.

Dedemin Öyküleri çizgi filminde dini mekâna ilişkin sözel unsur tespit edilmemiştir.

Dedemin Öyküleri'nde elde edilen bulgular literatürle ilişkilendirilerek bir bütün olarak değerlendirilecek olursa; öncelikle "Allah" kategorisi kapsamında yer verilen içeriklerin bir kısmının "Allah" lafzının geçtiği günlük dilde kullanılan çeşitli ifadeler olduğu görülmüştür. Literatürde, çocukluk evresinde şekillenen din dilinin, yaşamın ilerleyen dönemleri için teşkil ettiği öneme işaret edilmekte; din dilinin, müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları belirten bir dil olduğu ifade edilmektedir. Din dilinin gündelik yaşamda aktif kılınması, çocukların din dilini etiketlerle öğrenmesi, bu anlamda da kelimeyi kavrayamasalar da ona atfedilen duyguyu içselleştirmeleri ve kelimenin anlamlarından önce duygusal gücünü öğrenmeleri açısından önemli görülmektedir.³¹ Bu bağlamda *Dedemin Öyküleri* çizgi filminde çocukların bu kazanımları elde etmesine imkân tanınan bir içerik bulunmaktadır. "Allah" lafzının günlük dildeki kullanımı dışında yer verildiği durumlar; Allah'ın görmesi, bir işin sonucunu güzelleştirmesi, Allah dilerse bir şeyin gerçekleşmesi, Allah'ın sevmesi gibi bağlamlarda geçmektedir. Çeşitli çalışmalarda okul öncesi ve okul dönemi çocuklarının dini gelişiminde en temel dini kavram ve tasavvurun "Allah" olduğuna dikkat çekilmektedir.³² Bu noktada da ilk çocukluk döneminde çocuğun yakın çevresinde duyuşsal olarak tecrübe ettiği Allah imajının güçlü ve olumlu olması durumunda bunun, ileriki gelişim dönemleri için sağlam bir temel oluşturacağı belirtilmektedir.³³ Dolayısıyla sevgi duyulan, seven, koruyan, başlaştlayan, güvenilen Allah

³¹ Kaya - Gökçen, "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği", 69.

³² Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137-138.

³³ Ali Baz Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Gelişim Süreci ve Din Eğitimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,(2014), 227.

imajının sonraki dini yaşantıyı olumlu besleyeceği vurgulanmaktadır.³⁴ Bu kapsam çerçevesinde değerlendirilecek olursa çizgi filmlerde Allah'a ilişkin ortaya konan imajın olumlu olduğu, herhangi bir olumsuz içeriğe yer verilmediği belirtilmelidir. Bu da *Dedemin Öyküleri* çizgi filminin çocukların Allah tasavvurunun gelişimine katkılar sunması bakımından yeri ve önemini göstermektedir.

Diğer dini unsurlar kategorisinde yer verilen dini unsurlar ise; besmele, Allah'a dua etmek, yemek duası, ibadetten sonra veya yapılan bir duaya âmin denilmesi, israf, hayır/sadaka/helal rızık ve secde gibi kavramlardır. Bunlardan besmele ve dua, çocuğun düzeyine uygun olan ve yaşamında dini açıdan uygulaması mümkün olan en temel dini pratiklerdir. Çizgi filmde yer verilen dualardan, örneğin yemek dualarının Türkçe ve kısa olup çocuğun anlayabileceği, hatta tatbik edebileceği bir içerik ve sadelikte olduğu görülmüştür. Çeşitli çalışmalarda okul öncesi dönem çocuklarının dua kavramının mahiyetini tam anlamamakla birlikte dua ve ibadetlere karşı ilgili oldukları, bu noktada, dua etmekten hoşlanacakları, dua etme isteklerinin kuvvetli olduğu, yetişkinlerin okuduğu duaları tekrar edip ezberleyebilecekleri belirtilmektedir.³⁵ Çizgi filmde de çocukların bu yöndeki ilgilerine hitap eden bir içerik ortaya konulduğu söylenebilir. Bu durumun da çocukların dini gelişimine katkı sunacağı belirtilmelidir.

Peygamber kategorisinde ise Hz. Muhammed'e ilişkin içerik; işlenen konu ile ilgili bir hadisine yer verilmesi, sahabe ile iletişimine ya da başlarına gelen örnek bir olaya yer verilmesi şeklinde geçmektedir. Diğer peygamberlerden Hz. Yakup ile Hz. Yusuf, Hz. Nuh ve Hz. Yunus'a da farklı temalar bağlamında yer verilmesi gerek çocuğun farklı peygamberleri tanıması gerekse çeşitli konuların farklı peygamberlerin yaşamı ile ilişkilendirilmesi açısından yerindedir. Bunun yanı sıra peygamber kıssalarının, ilgili konuyu daha dikkat çekici ve cazip kıldığını söylemek mümkündür. Nitekim çeşitli çalışmalarda da çocukların dini gelişimi ve zekâ düzeyine uygun seçilmiş dini kıssa ve hikâyelerin onların ruhuna ve manevi dünyasına katkıları olacağına dikkat çekilmektedir.³⁶ Kıssaların, özellikle inanç gelişimi, din dilinin kullanımı, dini bilincin doğru bir şekilde kazandırılması gibi yönlerden büyük öneme sahip olduğu belirtilmektedir.³⁷

³⁴ Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, 228.

³⁵ Muallâ Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)", *İslâmî Araştırmalar* 4/3 (1990), 111.

³⁶ Bkz. Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, 258.

³⁷ Macit Yılmaz, "Değerler Eğitiminde Etkin Bir Materyal Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 144-145.

Bu açılardan *Dedemin Öykülerinde* peygamber kategorisinde zengin bir içerik sunulmaktadır.

Dedemin Öyküleri çizgi filmde Kitap (Kur'an) kategorisi kapsamında bir ayet dışında bir içerik olmadığı, dini mekâna ilişkin olarak da sözel içeriğe yer verilmediği görülmüştür. Bu sonucu literatürde yer alan sınırlı çalışma sonuçları ile karşılaştırmak gerekirse farklı bir çalışmada *Rafadan Tayfa* çizgi filmde çizgi filmin kurgusuna bağlı olarak hemen her sahnede İstanbul'daki camilere yer verilmiş olduğu belirtilmektedir.³⁸

2.2 Yusuf'un Dünyası Çizgi Filminde Yer Alan Dini Unsurlar

Yusuf'un Dünyası çizgi filmde yer alan dini unsurlar Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: *Yusuf'un Dünyası* çizgi filmde yer alan dini unsurlar

Dini Unsurlar	Geçme Sıklığı	Yer Aldığı Bölümler
"Allah"	28	1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Peygamber	1	9
Kitap (Kur'an)	-	-
Dini mekân	2	10
Diğer dini unsurlar	98	2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

Yusuf'un Dünyası'nda en sıklıkla diğer dini unsurlara ve "Allah" kategorisine ilişkin unsurlara yer verildiği görülmüştür. Peygamber ve dini mekân kategorilerine ilişkin birer örneğe yer verildiği, kitap kategorisine ilişkin herhangi bir unsura yer verilmediği görülmüştür.

Çalışmanın verilerin toplanması ve analizi başlığında diğer dini unsurlar kategorisi kapsamında yapılan kodlamanın geniş tutulduğu açıklanmıştı. Bu kapsamda *Yusuf'un Dünyası* çizgi filmde tespit edilen çeşitli dini unsurlar şunlardır: "Namaz" (34 kez), "abdest" (22 kez), "besmele" (10 kez), "dua" (sekiz kez), "ezan" (yedi kez), "âmin" (altı kez), "günah" (beş kez), "seccade" (iki kez), "kible" (iki kez), "selamun aleyküm" (bir kez), "Allahuekber" (bir kez).

Bu dini unsurlara yoğunluk sırasına göre, çizgi filmde geçtiği bağlamları ile yer vermek gerekirse; çizgi filmde bir bölüm abdeste, bir bölüm de namaza ayrılmış olduğu için bu iki kavram sıklıkla geçmektedir. Ayrıca bölümlerin ardışıklığı söz konusu olduğundan bu bölümlerden önceki ve

³⁸ Cebeci - Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?", 166.

sonraki bölümlerde de bu kavramlara yer verildiği için sıklığının artmış olduğu görülmüştür. “Namaz” konusu, Yusuf’un yurtdışından kendilerine misafir olarak gelen kuzeninin namaz kılmayı tam olarak bilmemesi ve Yusuf ile ailesinin kendisine namazı öğretmesi bağlamında ele alınmaktadır. Kuzenin, namaz kılan yengesini görmesi ve bu durum ilgisini çekmesi üzerine Yusuf ve kardeşi Elif, kendilerinin ve ailelerindeki herkesin namaz kılmayı bildiğini söyler. Ayrıca her Müslümanın günde beş vakit namaz kılması gerektiğini belirtirler. Kuzenleri kendisinin de Müslüman olduğunu, fakat namaz kılmadığını, babasının da ancak bayramlarda kıldığını söyler ve kuzenlerinden kendisine namaz kılmayı öğretmelerini rica eder. Bu noktada Elif ve Yusuf namaz kılmak için Allah’ın huzuruna temiz çıkmak ve abdest almak gerektiğini söyler. Ayrıca Yusuf namaz kılarken okunan dualar olduğunu belirtir. Kuzen de bildiği iki dua olduğunu söyleyince namaz hazırlıklarına başlarlar (6. bölümde 12 kez). Farklı bir bölümde çocuklar abdest aldıktan sonra ailede herkesin sabah namazını kılmak üzere hazırlık halinde olduğu görülmektedir. Burada aile içindeki diyaloglarda namaza hazırlanmak konusunda ifadeler geçmektedir. Erkek çocuklar birlikte, kız çocuklar birlikte namaz hazırlığı içindedir. Yusuf, kuzenine “sabah namazı iki rekât farz, iki rekât sünnet olmak üzere dört rekattır.” şeklinde namazın kılınışını anlatır. Elif, kuzenine “namaz kılarken saçımızın tek teli bile görünmemeli.” diyerek başını nasıl örtmesi gerektiğini öğretir (8. bölümde 11 kez). Sonraki bölümde sabah namazına uyanamayan Osman, evdeki herkesin namazını kılımış olduğunu görünce çok üzülür, kendisini namazı kaldırmadıkları için ailesine kırılır. Babası da kendisi ile birlikte tekrar namaz kılar (9. bölümde dokuz kez). Sonraki bölümde işten erken gelen baba, “Çocuklara bir sürpriz yapalım, hem namaz hediyesi olsun.” der (10. bölümde iki kez).

“Abdest” kavramına ilişkin olarak; kuzenleri “Abdest almayı öğretmişti babam, ama galiba unuttum.” der. Bundan sonraki diyalogda Yusuf ve kardeşi Elif abdestten söz eder: Namaz kılmak için önce abdest almanın şart olduğunu, abdestin temizlenmek anlamına geldiğini ve farz olduğunu söyleyerek abdestin alınış sırasından söz ederler. Kuzeni kafasının karıştığını söyleyince Yusuf; “İstersen birlikte abdest alalım.” der (6. bölümde sekiz kez). Sonraki bölümde sabah ezanını duyup uyanan çocuklar birbirlerine “Hadi kalk abdest alalım.” diyerek abdest almaya gider. Bu aşamada Yusuf, kuzenine gösterip yaptırma yöntemi ile abdest alınışını önce niyet edip sonra euzu besmele çektikten sonra baştan sona kadar sırasıyla öğretir (7. bölümde beş kez). Sonraki bölümlerde çocuklar, uyanan ev halkı ile karşılaşınca birlikte abdest aldıklarını söyler. Babası da “Abdest aldığınızı görünce çok mutlu olduk, aferin size.” der (8.

bölümde altı kez). Bir başka bölümde de namaza kalkamayan evin en küçük çocuğunun abdest alıp namaz kılmasına yer verilmiştir (*9. bölümde üç kez*).

Besmele kavramına ilişkin olarak; sınıf içinde ödevini sesli okumaya başlayan Yusuf'un önce besmele çekmesi (*3. bölüm*), yemeğe başlarken dedenin besmele çekmesi (*6. bölümde iki kez*), çocukların abdest alırken niyet ettikten sonra euzu besmele çekmesi (*7. bölümde iki kez ve 9. bölüm*), Yusuf'un kuzeni Mehmet'e "Bir şey yemeden ya da içmeden önce besmele çekmeyi unutma." demesi, kuzenin de "Unutmuşum gerçekten, şimdi besmele çeksem olur mu?" diyerek besmele çekmesi, sonrasında da ilacını almadan önce kendi kendine besmele çekmesi şeklinde geçmektedir (*9. bölümde dört kez*).

Dua ve âmin kavramlarına ilişkin olarak; çeşitli bölümlerde farklı bağlamlarda "dua" ifadesinin geçtiği, beraberinde "âmin" sözcüğünün de kullanıldığı görülmektedir. Bunların bağlamına bakılacak olursa; namazda okunan sureler bağlamında Yusuf, kuzenine namazda okunan dualar olduğunu söyler ve onun bildiği dua olup olmadığını sorar. Kuzeni de iki tane bildiğini söyler. Yusuf, beraber abdest aldıktan sonra ona diğer duaları da öğreteceğini söyler (*6. bölümde dört kez*); yine aynı bağlamda Yusuf, kuzenine "Namazında bildiğin duaları oku." der (*8. bölüm*). Bunun dışında, yemekten sonra çocuğun, "Dede, dua etmedik." demesi (*6. bölüm*); Yusuf'un babasının "Duanı eksik etme baba." demesi (*9. bölüm*), babasının, Yusuf'a; "Savaş olan ülkelerdeki çocuklar için de yapabileceğimiz şeyler var; savaşın bitmesi için, ülkelere barış gelmesi için dua edebiliriz." demesi (*10. bölüm*). Buna mukabil yapılan duaya ya da Allah razı olsun gibi temenni ve dua cümlelerine karşılık "âmin" denildiği durumlar da söz konusudur (*4., 6., 8. bölümde iki kez, 9., 10. bölüm*).

Ezan kavramına ilişkin olarak; bölümün başında bir cami görseli ve sabah ezanının okunuşuna yer verilir. Ezanı duyan Yusuf uykusundan uyanır ve yatağında oturur. Kuzeni neden oturduğunu sorduğunda Yusuf, uyandığında ezanın okunduğunu duyduğunu, ezanı dinlemek için oturduğunu, anne ve babasının da bu şekilde yaptığını, hatta ezan okunurken radyo ve televizyon açıksa ezanı dinlemek için kapatılması gerektiğini söyler (*7. bölümde yedi kez*).

Günah kavramına ilişkin olarak; kız çocuğu, babasına "Siz hayvanlara kötü davranmak günah demiştiniz." der. "Baba da hayvanlara eziyet etmek, sebepsiz yere öldürmek günah." der. Kız, kediyeye çarpan kimsenin günah işleyip işlemediğini sorunca baba; "Buna cevap vermek zor, nasıl çarptığını bilmiyoruz, ama durup ilgilenmemesi günah." cevabı verir (*5. bölümde dört kez*). Diğer günah kavramı ise evin kedisi ile bahçede yaşayan köpek arasında geçmektedir. Köpek, kediyeye dışarıda yalnız sıkıldığını söyler. Kedi de "evde

yaşaman günah olmasaydı sen de evde yaşardın.” der. Köpek de “Biliyorum ancak yine de üzülüyorum.” der (10. bölüm).

Seccade kavramına ilişkin olarak; Yusuf, kuzeni Mehmet’le birlikte namaz kılmak için annesinden seccade ister. Elif seccadeyi sererken kuzenine seccadenin kible yönüne serildiğini söyler (8. bölümde iki kez). Kible kavramına ilişkin olarak; Elif kuzenine, kiblenin yönünün pencere tarafında olmadığını, seccadenin kible yönüne serildiğini söyler (8. bölümde iki kez). Bunlar dışında geçen dini unsurlar şunlardır: Dışarıdan yaklaşan dedenin “selamun aleyküm” demesi (4. bölüm), namaza başlarken “Allahuekber” denilmesi (9. bölüm).

Yusuf’un Dünyası çizgi filminde “Allah” kategorisi kapsamında unsurlara sıklıkla yer verildiği tespit edilmiştir. Bunların büyük bir kısmının günlük dilde kullanılan selamlaşma, iyi dilek ve temenni ifadeleri olarak yer aldığı görülmektedir. Yapacağı işi unutan veya bir duruma şaşırın kişilerin “aman Allah’ım!” (1. bölüm) “Hay Allah!” (1. ve 8. bölüm), “Allah Allah” (8. bölüm) demesi; Allahaismarladık (1. bölümde iki kez), “Allah’a emanet olun” (1. bölüm) gibi selamlaşma/vedalaşma ifadeleri; “Allah zihin açıklığı versin” (1. bölümde iki kez), “Allah rahatlık versin” (6. bölümde dört kez), “Allah razı olsun” (4., 9., 10. bölümde üç kez), “Allah rızası için”, (6. bölümde iki kez, 9. bölüm), “Allah kabul etsin” (7. bölümde beş kez ve 8. bölüm), “Allah korusun” (5. bölüm), “Allah’ın izniyle” (5. bölüm), “inşallah” (1. bölümde iki kez, 4. ve 10. bölüm), “...Rabbim, verdiğin nimetlere hamdolsun.” (6. bölüm), “Rabbim işini rast getirsin” (9. bölüm), “Rabbim gönlüne göre versin” (10. bölüm), “şükürler olsun Allah’ım” (9. bölüm) gibi iyi dilek, temenni ve şükür ifadeleri. Günlük dildeki bu kullanımların dışında “Allah” lafzının kullanımı örnekleri şu şekildedir: Çocukların, gördükleri solucan için; “Allah onları böyle yaratmış.” (5. bölüm) sözü ve farklı durumlarda geçen “Allah’tan hep bir kız kardeş istemiştin.” (8. bölüm), “Allah çocukların duasını kabul eder.” (10. bölümde iki kez) sözleri.

Bir kez geçen Peygamber kategorisi kapsamında Yusuf, ayakta iken su içen çocuğu ayakta içmemesi konusunda uyararak “Peygamber Efendimiz bir hadisinde ‘Sizden birisi ayakta su içmesin.’ buyurmuştur.” der (9. bölüm).

Yine bir kez yer verilen dini mekân kategorisi kapsamında Merve ve Mehmet camiye; Osman da lunaparka gitmek ister. Babaları da “Her ikisine de gideriz.” der (10. bölümde iki kez). Bunun yanı sıra her ne kadar dini mekâna ilişkin unsurlar sözel ifadelerde geçmese de çeşitli bölümlerde görsellerde camiye ve Kabe’ye yer verilmiş olduğu dikkat çekmiştir (6., 7., 9., 10. bölümler). Ancak görseller bu çalışmada analize dâhil edilmemiştir.

Yusuf'un Dünyası'nda elde edilen bulgular literatürle ilişkilendirilerek bir bütün olarak değerlendirilecek olursa; öncelikle "Allah" kategorisinde yer verilen içeriklerin büyük bir kısmının günlük dilde kullanılan selamlaşma, iyi dilek, temenni ve şükür ifadeleri olduğu ve bunların farklı durumlar için çeşitli ifadelerle ve sıklıkla kullanılmış olduğu görülmektedir. Çeşitli çalışmalarda çocuğun dini gelişimi açısından anlam dünyası oluşurken din dilinden uzak kalmaması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁹ Bu bağlamda din dilinin günlük yaşamda aktif kılınması ile çocuğun, yetiştiği kültür çevresi açısından düşünüldüğünde sosyalleşmesi bakımından katkıları olacaktır. Çizgi filmlerde dini ifadelerin kullanılması konusunda literatürde yer alan sınırlı çalışma bulguları ile karşılaştırmak gerekirse; *Pepee* çizgi filminde sözel ileti olarak dini ifadelerin sadece iki yerde kullanıldığı, bunun dışında aslında imkân bulunmasına rağmen günlük hayatta kullanılabilecek birçok dini ifadenin görmezden geldiği ortaya konulmuştur.⁴⁰ Bu noktada bu çalışmada incelenen her iki çizgi filmin de bu bakımdan üstün ve ayırıcı bir özelliğe sahip olduğu belirtilmelidir.

Diğer dini unsurlar analiz kategorisi kapsamında oldukça geniş bir içeriğe yer verildiği görülmüştür. Bunlar çoğunlukla müstakil birer üniteye işlenen abdest ve namaz konuları çerçevesinde yer alan ezan, kible, seccade gibi kavramlardır. Bu konular, bu ibadetlerin nasıl yapıldığını tam olarak bilmeyen veya hatırlamayan Yusuf'un kuzeni Mehmet örneği üzerinden işlenmektedir. Bu noktada Yusuf, kuzenine abdestin alınışını gösterip yaptırma yöntemi ile öğretmekte; namazın kılınışı konusunda ise Elif ve Yusuf; her Müslümanın günde beş vakit namaz kılması gerektiği, namaz kılmak için Allah'ın huzuruna temiz çıkmak gerektiği, bu nedenle namazdan önce abdest alındığı, namazda bazı surelerin okunduğu, seccadenin kible yönüne doğru serildiği, ezan okunduğunda saygıyla dinlemek gerektiği, kadınların namazda saçları görünmeyecek şekilde başörtüsü takmaları gerektiği gibi bazı önemli noktalara temas eder ve Yusuf sabah namazının kılınışını Mehmet'e gösterir. Abdest ve namaza ilişkin bu içeriğin, konuyu tam olarak bilmeyen veya kavrayamayan çocuklara açıklayıcı bir şekilde yine çocuk kahramanlar üzerinden sunulmasının model olarak öğrenme açısından da etkili olabileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu içeriğin, çocuklara yoğun bir ilmi aktarımı şeklinde sunulmayıp yaş ve tecrübe düzeylerine uygun olan içerik ve sadelikte işlenmiş olduğu belirtilmelidir. Yusuf'un ailesinde herkesin sabah namazına kalkması, Yusuf'un ve kız kardeşinin de namaz kıldığını söylemesi, anasınınına giden

³⁹ Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*.

⁴⁰ Yorulmaz, "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", 442.

kardeşlerinin sabah namazına kalkamadığı için çok üzülmeleri ve tüm aileye kırılması namaz ibadetine ilişkin bireysel vurguları pekiştiren sosyal boyutlar olup duyuşsal etki uyandırması da mümkün olan içeriklerdir. İbadetlere ilişkin bu bilgi temelini yanında, ezan okunurken ezanı dinlemek için açıksa radyo ve televizyonun kapatılması gerektiği gibi açıklamalar da çocukların dini değerlere yönelik saygı geliştirmeleri açısından önemlidir.

Besmele, dua, yemek duası gibi kavramlar her iki çizgi filmde de ortak olup bu içerik, *Dedemin Öyküleri* çizgi filminin analizinde literatürle ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Farklı bir kavram olarak *Yusuf'un Dünyası*'nda diğer dini unsurlar kapsamında günah kavramına yer verildiği, buna karşılık kavramın zıddı ve olumlusu olan sevap kavramının hiç geçmediği görülmüştür. Kavram, bir arabanın kediye çarpıp kaçmasının günah olup olmadığı sorusu ve köpeğin evin içinde yaşamasının günah olduğunun söylenmesi bağlamlarında geçmektedir. Özellikle okul öncesi dönem için ilkesel olarak yapıcı, yönlendirici ve olumlu bir din dili kullanılmasının yararları göz önüne alındığında günah kavramından ziyade sevap kavramının ön plana çıkarılmasının daha yerinde olacağı söylenebilir. Bu noktada çeşitli çalışmalarda da bu dönem için çocukta dine ilişkin olumsuz etiketler oluşmasını engellemenin bir yolunun hoşgörölü ve doğru bir din dilinin kullanılması olduğuna; zira çocuklukta öğrenilen düşünce kalıplarının ilerleyen yaş dönemlerinde çoğunlukla kalıcı olacağı için bu dönemde edinilecek sevgi odaklı, ayrımcı olmayan, özellikle de nefret içermeyen bir din dili oluşturmanın önemine dikkat çekilmektedir.⁴¹

Yusuf'un Dünyası çizgi filmde peygamber ve dini mekân konusunda birer kez içeriğe yer verildiği, Kitap (Kur'an) kategorisi kapsamında ise içeriğe yer verilmediği tespit edilmiştir. Bununla birlikte bazı bölümlerde (6. bölüm) dedenin sessiz bir şekilde Kur'an okuduğu, öpüp başına koyduğu ve yukarıya kaldırdığı görülmüştür.

Sonuç

Diyaret İşleri Başkanlığı'nın, televizyon kanalı aracılığı ile çocuk hedef kitleye sunduğu çizgi filmlerin din eğitimi açısından incelendiği bu çalışmada, incelenen çizgi filmlerin çocukların dini gelişmelerine bilişsel, duyuşsal ve sosyal boyutlar başta olmak üzere çeşitli açılardan katkı sunacak bir içeriğe sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kapsamda çocukların dini duyguyu ve kutsalı hissetmesi, dini açıdan sosyalleşmesi ve olumlu bir Allah tasavvuruna sahip olmasını destekleyen içeriklere yer verildiği tespit edilmiştir. Bunun

⁴¹ Kaya - Gökçen, "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği", 70.

yanı sıra dua etmek gibi çocukların gelişim dönemi özellikleri açısından doğal ilgilerine hitap eden içeriklere yer verilmesinin; ibadetler konusunda da abdest, namaz ve sadaka gibi konularda temel tanıtıcı bilgiler ile merak uyandıran, teşvik eden bir içerik sunulmasının din eğitimi ilkelerine uygun olduğu görülmüştür. Çeşitli kategorilerde yapılan analizler neticesinde çizgi filmlerde, günah kavramı dışında, genel itibarıyla çocukların gelişim dönemi özellikleri ile yaş ve tecrübe düzeylerine uygun bir din dili ve dini içeriğin sunulduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Tüm bu sonuçlar doğrultusunda gerek Diyanet TV çizgi filmlerinin geliştirilmesine yönelik gerekse dini içeriğe yer verilmesi hedeflenen yeni çizgi filmler için şu önerilerde bulunulabilir:

Çizgi filmde dini duygu ve kutsalı hissettirme noktasında çocuk seviyesine uygun ilahiler ve şarkılar kullanılabilir. Dini duyguyu besleme noktasında *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminde bir bölümde sabah ezanı okunmakta ve ezandan bir kesite yer verilmektedir. Benzer şekilde diğer çizgi filmlerde de ve çizgi filmlerin farklı kesitlerinde de ezan, sala, tekbir gibi cami musikisine ilişkin örneklere yer verilebilir. Yine aynı çizgi filmde Yusuf'un dedesi ney üflemede ve Yusuf da henüz küçük yaşlarında ney üfleme çalışmalarına başladığını belirtmektedir. Bu noktada çocuklara musiki ve geleneksel İslam sanatlarını tanıtmaya bağlamında da çizgi filmlerden yararlanılabilir. Çizgi filmlerde bu sanatlardan çeşitli unsurlara yer verilebilir.

Çizgi filmlerde geçen bazı dini unsurların, özellikle müstakil olarak dini konuların ele alındığı bazı bölümlerde (abdest ve namaz bölümleri gibi) yoğunlaştığı görülmektedir. Bu noktada dini kavramların veya içeriğin bazı bölümlere yoğunlaştırılmasından ziyade tıpkı "Allah" kategorisinde yapılmış olduğu gibi çeşitli bölümlere dağıtılması, bu bağlamda dini unsurlara günlük hayatın olağan akışı içerisinde daha sıklıkla yer verilmesi mümkün kılınabilir.

Peygamber kategorisinde özellikle *Yusuf'un Dünyası*'nda bir hadis dışında içerik bulunmamaktadır. Farklı konular bağlamında, günlük hayatın akışı içerisinde, konuya ve çocukların seviyesine uygun düşen hadislere yer verilmesi ya da Hz. Muhammed'e temas edilmesi mümkün kılınabilir. Bunun yanı sıra her iki çizgi filmde de peygamber sevgisi, peygamberin hayatımızdaki ve dindeki yeri, Hz. Muhammed'in örnek kişiliği gibi konular ayrı bağlam olarak geçmemektedir. Bu noktada, peygamber sevgisine, örnekliliğine ve çocukların Hz. Muhammed'i daha yakından tanımasına dönük içeriklere yer verilebilir.

Çizgi filmlerde dini mekânlardan ve Kur'an'dan bazı içeriklere yer verilmesi uygun olacaktır. Esasında bazı bölümlerde dedenin sessiz bir şekilde Kur'an okuduğu, o esnada torununun, yanına geldiği dedenin Kur'an'ı öpüp başına koyduğu ve yukarıya kaldırdığı görülmektedir. Bu tür durumlar da bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Örneğin dede bir süre sesli şekilde Kur'an okuyabilir, çocuklar yanlarına geldiğinde Kur'an'ı tanıtıcı bazı kısa açıklamalar yapabilir. Yine dedenin odasında asılan Kâbe fotoğrafı gibi arka fonda yer alan dini mekanlar, ön plana çıkarılarak ele alınabilir.

Diyaret TV çizgi filmleri farklı çalışmalarda farklı analiz kategorileri çerçevesinde ve görsel içerikler, alt mesajlar, örtük veya yan anlamlar açısından da incelenebilir.

Kaynakça

- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 5-25.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013.
- Bilici, Ali Baz. *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Büyükbaykal, Güven. "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 0/28 (2007), 31-44.
- Cebeci, Suat - Demir, Recep. "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?". *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 139-169.
- Çuhadar, Mustafa. "Türkiye'de Kamu Hizmeti Yayıncılığı Açısından Dini Temalı TV Programları ve Diyanet TV Program Türleri Üzerine Bir İnceleme". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 237-266.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü". Erişim: 6 Aralık 2020. <https://diniyayinlar.diyaret.gov.tr/sayfa/51/ilkeler-ve-hedefler>.
- Diyanet TV. "Çocuk". Erişim: 2 Kasım 2020, <https://www.diyaret.tv/cocuk>.
- Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 38-61.
- Görmez, Mehmet. "Sesli ve Görüntülü Dini Yayıncılık Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı". *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi, Sesli - Görüntülü Dini Yayıncılık Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 07-05 Kasım 2004). 35-38. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.
- Güloğlu, Hatice. *Çizgi Film Karakterleri ve Yan Ürünlerinin Çocuklar Üzerindeki Etkileri (Winx Club Çizgi Film Ve Yan Ürünleri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaya, Elif Emre - Atuk, Fatma Gökçen. "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 51-92.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137-154.
- Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2. Cilt. Ankara: Yayın Odası, 7. Baskı, 2006.
- Oruç, Cemil - Tecim, Erhan - Özyürek, Hilal. "Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 303-319.
- Selçuk, Muallâ. "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)". *İslâmî Araştırmalar* 4 (3) (1990), 105-117.
- Yazıcı, Elçin - Baydar, Işıl Yaman - Kandır, Adalet. "Çizgi Film ve Çocuk: Ebeveyn Görüşleri". *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/1 (2019), 10-19.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 7. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yılmaz, Macit. "Değerler Eğitiminde Etkin Bir Materyal Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 137-154.
- Yorulmaz, Bilal. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 127-143.
- Yorulmaz, Bilal. "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 438-448.

**İTAAT, İTİKAT VE ASKERLİK ÜÇGENİNDE OSMANLIDA
DEVLET-YEZİDİ İLİŞKİLERİ**

**State-Yezidi Relationships in the Ottoman Empire Regarding Obedience,
Belief And Military**

EKREM AKMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakın Çağ Anabilim
Dalı, Mardin, Türkiye

Res. Asst. Dr., Mardin Artuklu University, Art Faculty, History, Late Modern Age Department,
Mardin, Turkey

ekremakman@yahoo.com
orcid.org/0000-0002-5359-6827

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 5 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Haziran 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.875155>

ATIF/CITE AS:

Akman, Ekrem, "İtaat, İtikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlıda Devlet-Yezidi İlişkileri",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 109-138

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

State-Yazidi Relationships in the Ottoman Empire Regarding Obedience, Belief and Military

Abstract

Yazidis or Ezidis are a Kurdish speaking religion group, living in the Sheyhan and Sinjar region around Mosul as well as rural areas of Diyarbakır, Urfa and Mardin. Yazidism is an ethno-religious faith, which is specific to certain families and in which any person out of this belief is not accepted. There are still unresolved debates about when and by whom Yazidism was founded, its origin, and basic belief figures. Islamic scholars argue that the Yezidism was founded by the community known as Adeviye Sect, maintained by the followers of Adi. b. Müsafir,(555/1160) a Sunni sufi, after his death but then deviated from the belief of Islam in time and became an aberrant religion. Some also claim that this belief has survived as a remnant of Iranian religions such as Zarathustra, Mani and Mithraism (Mihrperest). The Ottoman Empire, occupied the surrounding of Mosul and Diyarbekir in 1514, started to have relationships with the Yazidis. Following this date, the state-Yezidi relationships in the Ottoman Empire regarding obedience, belief and military started. When the Yazidis followed the rules specified by the state, they were granted agricultural lands and areas, and they were accepted to be citizens. However, when they did not obey and revolted, they were accused of being disbeliever, not performing prayers and being aberrant, for this reason, they were punished. In this regard, the attitude of the state towards heterodox groups was determined not by religion and belief, but rather by sovereignty and obedience in the classical period of the Ottoman Empire. With the period of Tanzimat, the state-Yazidi relationships, which was centered on obedience, was first transformed into "Ottomanism", in which all citizens were accepted equal based on belief and military, and then Pan Islamism. Yazidi clergymen and leading figures refused to join the military by urging that their religion did not allow this. Faith and belief were at that time essential for the Ottoman Empire-Yazidi relationships, which was previously based on obedience and revolt. A number of projects were performed for communities and groups which were wanted to be included in the Pan-Islamism and prevent them from being targeted by foreign interventions. In this respect, in addition to the activities of heyet-i tefhimiye, fırka-i ıslahiye, irşad committees, religious education, school and mosque construction activities were initiated.

The offer of the Yazidis to solve military problems by paying a certain amount of money like Christians and Jews was not accepted by the state. After

the second constitutional era, the demands of the Yazidis regarding a treatment such as exemption from military service in return for jizya or paid military service as a separate religion like Christians and Jews began to be discussed among the Ottoman bureaucrats and administrators. They stated that the group declaring themselves as Yezidi and believing in this respect had to be accepted as Yazidi in accordance with religious and sect freedom, the State had to recognize the religion of the Yazidis and their spiritual leaders had to benefit from the laws applicable for the spiritual leaders of non-Muslim groups. In this article, it is sought to answer the belief problems of the Yazidis and the question of whether the factor of obedience or belief were more determinant in Ottoman-Yazidi relationships. In this research it is claimed that in the classical period when the Ottoman Empire was powerful, its attitude towards the peripheral belief groups and communities was determined by obedience, not by religion and belief. After the Tanzimat, when the external pressures were dominant, these groups were tried to be included in the center by correcting their beliefs by means of military services.

This article is divided into three parts: In the first part, the founder and naming of the Yazidi belief, which constitute the main problem of their history, will be examined. In this context, this section will discuss their relations with Satan and Yazid figures, which they define with a different physiognomy. The second part will analyse the Ottoman-Yazidi encounter in the classical period. The third part will focus on military service, which became the main problem in the state-Yezidi relations after the Tanzimat era. The contradictions in the beliefs of the Yazidis also an important part of this article. Therefore, the mühimme defters and the other archive documents were also used in this study to understand the Ottoman Empire's approach to Yazidis and the other-similar heretic groups in the classical and the Tanzimat period. This article will fill an important gap by comparing the functioning of the Ottoman state mechanism in the classical and Tanzimat era.

Keywords: Late Modern History, Ottoman-Yazidi Relationships, Yazidism, Military Service in Yazidis, Rectification of Beliefs (Tashih-i Akaid).

İtaat, İtikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlı'da Devlet-Yezidi İlişkileri

Öz

Yezidiler veya Ezidiler Musul civarında Şeyhan Sincar bölgesi ile Diyarbakır, Urfa ve Mardin kırsal alanında yaşayan Kürtçe konuşan bir inanç topluluğudur. Yezidilik, belirli ailelere özgü, dışardan herhangi birinin kabul edilmediği etno-dinsel bir inançtır. Yezidiliğin ne zaman ve kimin tarafından kurulduğu, menşei, temel inanç figürleri hakkında çözüme kavuşmamış tartışmalar devam etmektedir. Klasik İslam kaynakları Yezidiliğin Sünni bir mutasavvıf olan Adi. b. Müsafir'in (555/1160) vefatından sonra ardılları tarafından devam ettirilen Adeviye Tarikatı olarak bilinen cemaatin zamanla Sünni İslam inancından uzaklaşarak, sapkın bir inanca dönüştüğü görüşündedirler. Bu inancın İran kökenli Zerdüş, Mani ve Mitraizm (Mihrpereş) gibi dinlerin kalıntısı olarak günümüze geldiğini iddia edenler de vardır. 1514 yılında Musul ve Diyarbakır çevresine hâkim olan Osmanlı Devleti, Yezidilerle karşılaştı. Bu tarihten sonra konumuzun başlığında da belirtildiği gibi itaat, itikat ve askerlik üçgeninde Osmanlı'da devlet-Yezidi ilişkileri başladı. Bu dönemde Yezidiler Diyarbakır'den Musul'a kadar uzanan bölgede köyleri talan eden ve aşiretleri rencide eden hırsızlık ve eşkıyalıkla uğraşan, Rafizilik gibi sapkın bir grup olarak tanıtılmaktadır. Devlete itaat ettiklerinde kendilerine mukataa ve dirlik verilen ve raiyetten sayılan Yezidiler, itaatten çıkıp asi durumuna düştüklerinde ezansız, namazsız ve mühlidlikle suçlanarak cezalandırılmışlardır. Bu anlamda Osmanlı klasik döneminde devletin heteredoks gruplara karşı tavrını din ve itikat değil, daha çok hükümlanlık ve itaat ilişkisi belirlemekteydi. Tanzimat'la beraber, geçmişin itaat merkezli devlet-yezidi ilişkilerine artık inanç ve askerlik üzerinden önce tüm reyanın eşit sayıldığı Osmanlılık, daha sonra ittihad-ı İslam dairesine dâhil edilme denemeleri eklenmiştir. Yezidi din adamları ve ileri gelenleri itikatlarının askerlik yapmaya müsaade etmediğini belirterek orduya katılmayı reddettiler. Klasik dönemde itaat ve isyan üzerinden şekillenen Osmanlı-Yezidi ilişkileri artık itikat ve inanç üzerinden yürütülmektedir. Sünni İslam dairesine alınarak dış müdahalelere fırsat vermeleri engellenmek istenen cemaat ve gruplara yönelik bir dizi proje yürürlüğe sokuldu. Bu bağlamda heyet-i tefhimîye, fırka-i ıslahîye, irşad heyetlerinin çalışmaları yanında dini eğitim, mektep ve cami inşaat faaliyetleri başlatıldı. 1891 yılında Binbaşı Abdülkadir Bey ve ulemeden oluşan bir heyet (tefhim heyeti) Yezidileri sapmış oldukları batıl inançtan kurtarmak, temeddün ve itikatlarını düzeltmek üzere tatlılık ve güzel sözle dini

telkin etmenin (aşılmanın) işe yaramadığını görünce zora başvurdu, şiddet uyguladı. Fırka-ı İslâhiye kumandanı Ömer Vehbi Paşa Musul'da şehrin ileri gelenlerinin huzurunda topladığı Yezidi reislerine itikatlarını tashih ederek Ehl-i Sünnet dairesine dönmelerini teklif ettiğinde, kabul etmeyenlere hakaret ederek şiddet uyguladı. II. Meşrutiyetten sonra Osmanlı bürokrat ve idarecileri arasında Yezidilerin, Hristiyan ve Museviler gibi askerlikten muafiyet ya da bedelli askerlik gibi bir muameleye tabi tutulma talepleri tartışılmaya başlandı. Bunlara göre, kendilerini Yezidi olarak ifade eden ve itikat eden bir kavmin din ve mezhep hürriyeti gereği Yezidi sayılmaları gerektiği, hükümetin Yezidilerin tabi oldukları itikadı tanıyarak gayrimüslim milletler gibi ruhani reislerinin tabi oldukları kanunlardan istifade etmelerini dile getirdiler. Bu makalede, Yezidiliğin inanç problemleri bağlamında, Osmanlı-Yezidi ilişkilerinde itaat ve itikat faktörlerinden hangisinin daha belirleyici olduğu sorularına cevap aranmıştır. "İtaat, itikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlı'da Devlet-Yezidi İlişkileri" adını taşıyan araştırmada Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu klasik dönemde periferideki inanç gruplarına ve cemaatlara karşı tavrını din ve inanç değil, itaatın belirlediğini, dış müdahalelerin baskın olduğu Tanzimat sonrasında ise, bu grupların askerlik üzerinden terbiye/temeddün ile itikatlarının tashih edilerek merkeze daha güçlü şekilde eklenmeye çalışıldıklarını iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yakınçağ Tarihi, Osmanlı-Yezidi İlişkileri, Yezidilik, Yezidilerde Askerlik, Tashih-i Akaid

Giriş

Yezidiler (ya da Ezidiler), karmaşık bir teolojiye dayanan dışa kapalı inançları ve toplum yapıları dolayısıyla tarih boyunca çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Dini merkezleri Sincar Dağı'nda Şeyh Adi b. Müsafir'in mezarının bulunduğu Laleş bölgesidir. Kürtçenin Kurmanci lehçesini konuşan Yezidiler, bağlı oldukları inancın belli ailelere has olduğuna inanarak kendilerini diğer Kürtlerden ayırırlar. Bu anlamda Yezidilik, Yahudilikte olduğu gibi başkalarına kapalı etno-dinsel bir inançtır. Dışarıdan evlilik yapmadıkları gibi kendi aralarındaki çok katı kast sistemi belli aileler arasındaki evliliği de yasaklar. (Lescot, 2009, 54-76). Dış toplumla ilişkilerinin kesilmesinde, bir aile dışında okuma yazmanın yasak olması da etkili olmuştur. Gerek Osmanlı resmi söyleminde gerekse bölgeye gelen Batılı araştırmacılar ve seyyahlar tarafından "şeytana tapanlar" olarak merak uyandırıcı ifadelerle tanımlanmışlardır. Ancak Şeytan ve Muaviye'nin (60/680) oğlu Yezid (ö.683/64) ile ilişkilendirilmeyi küfür ve hakaret olarak görürler. (A.DVNSMHM.d. No. 49, 99; Guest, 2012,

44). 16. yüzyılın başında Osmanlı idaresiyle karşılaşan Yezidiler daha önce Moğollar, Musul Atabeyleri, Kürt Emirliklerinin yanı sıra komşuları Sünni ve Şii Müslümanlarla ciddi problemler yaşamışlardır. (Mustafa Nuri, 1328/1910, 44).

Erken dönem Osmanlı belgelerine yansıdığı kadarıyla Yezidiler, merkezi otoriteye itaat etmeyerek, tekâlif-i mîrî denilen vergiyi ödemedikleri ve diğer bazı sorumlulukları yerine getirmediği gerekçesiyle ilk defa 1556 yılında devletle karşı karşıya gelmişlerdir. (A.DVNSMHH.d. No. 2/320). Yezidileri Osmanlı idarecilerinin gündemine taşıyan ikinci konu, çoğunlukta oldukları Sincar bölgesiyle Diyarbakır-Mardin-Nusaybin hattından Musul'a inen tüccarlara karşı yağma girişimleri olmuştur. Bu dönemde Yezidiler, Osmanlı resmi söyleminde eşkıyalıkla anılmışlardır (A.DVNSMHH.d, No. 47; Bruiennesen, 2008 ,45).

Yezidilerin Osmanlı Devleti'yle ilişkilerini üç döneme ayırmak mümkündür. Birincisi, heretik/sapkın olarak görülen cemaat ve gruplara itaat bağlamında yaklaşıldığı, Osmanlı'nın güçlü olduğu klasik dönem. İkincisi; Osmanlılık ideolojisiyle tüm tebaaya eşit olarak bakılacağı vaadi ile gelişen ve askeri kura usulüne dâhil edilmek istendikleri Tanzimat süreci, üçüncüsü de ittihad-ı İslam şemsiyesi altına alınmak için itikatlarının ıslahına çalışıldığı ve askerlik kanalıyla merkeze eklenmek istendikleri I. Meşrutiyet ya da II. Abdülhamid dönemi. Her üç evrede devletin kontrol dışına çıkma ve Batılı devletlerin onlar üzerinden Osmanlı'nın iç işlerine müdahalesine fırsat verme ihtimali olan cemaatlerle ilişkileri farklı zeminlerde gerçekleşmiştir. Özellikle 19.yüzyılın ortalarından sonra Yezidilerin misyonerlerin ve Batılı sefaletlerin desteğini almaya başlamaları, II. Abdülhamid'i iyice endişelendirmiştir. İnançları Osmanlı millet sistemi içinde ayrı bir din olarak tanınmadığı halde itikatlarından dolayı askere alınmayan Yezidiler/Ezidiler, Tanzimat'ın sonrasında diğer Müslümanlarla beraber askerliğe alınmak istendiler. Öte yandan II. Abdülhamid ile tashih-i akaid girişimlerinin merkezine oturtuldular. İslam'dan sapmış bir fırka olarak görülen Yezidiler, çeşitli yollarla (askerlik, eğitim, rütbe, maaş, ıslah ve irşat gibi) doğru İslam'a dönecekleri hesabı üzerinden bir dizi faaliyet ve girişimlere muhatap oldular. Yezidilik inancının Osmanlı millet sistemi içinde muhatap alınacak bir din olarak tanınma istekleri kabul edilmedi.

Bu bağlamda Yezidilerin klasik dönemde ve Tanzimat'tan sonraki Osmanlı Devleti ile yaşadıkları sorunların nedenleri sorgulanacaktır. Yezidiliğin etrafında oluşan menfi algıya, dışa kapalı, belirsizlik ve gizem oluşturan, müphem inanç sisteminin ne derecede katkıda bulunduğu

sorulacaktır. Bu bağlam üzerinden Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu klasik dönemde Yezidilerle daha çok mirî yükümlülüklerle (tekâlif-i mirî) itaat ve eşkıyalıkları üzerinden muhatap olmuş, uzun tarihi süreçte otoritenin dışına çıkmadıkları sürece Osmanlı resmi söyleminde “mülhid ve zendeka” olarak (A.DVNSMHM.d. No. 49, 99; Ocak, 2013, 15) nitelenen inançları görmezden geldiği iddia edilmiştir. Ancak devletin gücünün azalmasıyla ters orantılı olarak kontrolden çıkma ve dış müdahalelere hedef olma ihtimali, Avrupalı devletlerin emperyalist faaliyetlerine zemin oluşturmaları, Yezidiler gibi diğer heretik gruplar üzerinde giderek baskısını artırdığı ortaya konmuştur.¹ Tanzimat'la beraber gelişen Osmanlılık ideolojisi ile tüm teb'ayı askere almak isteyen devlet, I. Meşrutiyetle beraber misyonerlerin gittikçe artan faaliyetlerinin de etkisiyle “sapkın” taifeleri eğitim ve diğer ıslah hareketlerinin yanında askerlik yolu ile medenileştirme ve İslam'a döndürme çabalarına girişmiştir.²

Makalenin birinci bölümünde, Yezidi tarihinin temel sorununu oluşturan inançlarının kurucusu ve isimlendirilmesi incelenecektir. Bu bağlamda bu bölümde, başka bir fizyonomiyle tanımladıkları Şeytan ve Yezid figürleriyle ilişkileri tartışılacaktır. İkinci bölüm, klasik dönemdeki Osmanlı-Yezidi karşılaşmasını analiz edecek, üçüncü bölümde ise Tanzimat döneminden sonra devlet-Yezidi ilişkilerinde temel sorun haline gelen askerlik hizmeti ele alınacaktır.

Bu araştırma itaat, askerlik ve ihtida üçgeninde Devlet-Yezidi ilişkilerinde Osmanlı Devleti'nin, tavrını belirleyen temel faktörler hakkındaki tartışmalara katkı sunacaktır. Çalışma temel olarak klasik dönem ve Tanzimat sonrası Osmanlı-Yezidi ilişkilerine dair arşiv belgelerine dayanır. Bunun yanı sıra Yezidilerin yazılı kaynaklarını ilk defa dış dünyayla paylaşan Isya Joseph gibi araştırmacıların eserleri ve ikinci elden literatür de ana gövdede önemli bir yer tutar. (Joseph,1909; a.mlf., Joseph, 1919). Isya Joseph devlet Yezidi ilişkilerinden ziyade bu inancın karanlıkta kalmış yazılı metinlerini ilk defa dış dünyaya tanıtan yayımlar yapmıştır. Bu eser Yezidilik inancının temel aktörlerini anlama açısından bir ilk olmuştur. Osmanlı yazım dünyasında Yezidilere dair ilk önemli

¹ Osmanlı toplumdaki dinî gruplarla devlet ilişkilerini tarikatlar zemininde ortaya koyan bir çalışmada konu üç dönemde tartışılmıştır. Uzun tarihi süreç içinde değişen “dönemsel farklılıklara, kültürel ve toplumsal değişkenlere, bireysel özelliklere, siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelere” göre şekillenen ilişkiler üç dönem içinde değerlendirilmiştir. Osmanlı kuruluş döneminde “Uzlaşma”, 15. yüzyıl ile 19. yüzyıl arası dönemde “devletleş(tir)me”, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu ilişkiler, “modernleşme, merkezileşme ve millileşme (Sünnileşme)” bağlamında “tasfiye” dönemi olarak adlandırılmıştır. (Işık, 2015:7-8).

² Merkezileşme ve modernleşme alanında diğer bazı ıslah faaliyetleri için bk. (Ahmed Lütfi, ts. 4/164-165).

çalışma bölgede valilik de yapan Mustafa Nuri Paşa'ya aittir. Mustafa Nuri bu eserinde Yezidilik inancını temel İslami eserlere bağlı kalarak ortaya koyduktan sonra, idareci olarak bulunduğu Musul ve Sincar bölgesindeki Yezidilerin Osmanlı Devleti ile ilişkilerini ve neden askerlik yapmadıklarına dair önemli bilgiler sunar. (Mustafa Nuri, 1910/1328). Roger Lescot (Lescot, 1975; *a.mlf.*, 2009), A. Hanry Layard (Layard, 2000) ve John S. Guest (Guest, 2012) konunun sosyal ve siyasi boyutunu yerinden yaptıkları çalışmalarla ortaya koydular. Ancak her üç eserin de Mühimme Defterleri gibi klasik döneme ışık tutan Osmanlı arşiv belgelerini yeterli derecede kullanmadıkları dikkat çeker. Genel olarak Yezidileri anlatan (Turan, 1993; Sever, 1993; Taşgın, 2001) eserlerin yanında yerli araştırmacılar Osmanlı-Yezidi karşılaşmasında daha çok II. Abdülhamid dönemini merkeze alırlar. Bu konuda önemli çalışmalar arasında Ufuk Gülsoy, Selim Deringil ve Edip Gölbaşı'nın eserleri sayılabilir. (Gülsoy, 2002; Deringil, 2002; Gölbaşı, 2009). Yakın tarihlerde Yezidiliği farklı bir formda yeniden inşa etmeye dair yayınlanan bir kısım araştırmalar, makalenin konusu dışında olduğundan onlara değinilmedi. Yezidilerin inançlarındaki çelişkiler de bu makalenin bir parçasını teşkil etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada klasik dönem ve Tanzimat sonrasında Osmanlı Devleti'nin Yezidilere (ve benzeri heretik gruplara) yaklaşımının anlaşılmasında mühimme kayıtları ve diğer arşiv belgeleri de kullanıldı. Bu makale Osmanlı klasik ve Tanzimat sonrası dönemde devlet mekanizmasının nasıl işlediğini mukayese ederek önemli bir boşluğu dolduracaktır.

1.Yezidiliğin Kökeni ve Adının Menşesine Dair Tartışmalar

Yezidilik inancının kökeni ve ismi etrafında yapılan araştırma ve tartışmalar aynı zamanda bu dinin teolojisi ve doğuşu ile de ilgilidir. Tartışma ve araştırmaların geldiği noktada Yezidi veya Ezidi³ adlandırmasının kaynağı tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir (Guest, 2012, 68). Yezidi isminin ve inancının kökenine dair ileri sürülen görüşler kısaca üç maddede özetlenebilir.

1-Yezidiler, Muaviye'nin oğlu Yezid'in takipçileri oldukları için bu isimle anılmışlardır. Gerek Mıshafa Reş'te gerekse Yezidilerin sözlü hikâyelerinde Yezid b. Muaviye'nin mucizevi bir şekilde yaratıldığı, ona taptıkları kayıtlıdır (Joseph, 1919, 43; Lescot, 2009, 56; Yasemi, ts, 126). Bu görüşü ileri sürenlere göre, İslam'dan sapmış bir mezhep olmakla beraber hâlihazırdaki Yezidilik İslam'la alakası olmayan senkretik bir inançtır. (Mustafa Nuri, 1328/1910, 16;

³ Bu çalışmada Kürtçe cümlelerde Ezidi, Türkçe anlatımda Yezidi adı kullanılmıştır.

Ahmet Teymur Paşa, 2008, 9; Şerafeddin, 1927, 2; Samenow, 1931, 40).⁴ Osmanlı resmi söyleminde genellikle bu görüşün izleri görülmektedir.

2-Haricilerden İbaziye fırkasının kurucusu Yezid b. Enise'nin takipçileri olduklarından bu ismi aldılar (Şehristani, 1984,136; Mustafa Nuri, 1327/1909, 50-51).

3-Yezidi ismi, Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'daki "Yezta", Farsça'daki "İzed" ve Pehlevi dilindeki "Yezdan" kelimelerinden türetilmiştir. Fonetik kurallarına göre bu isimler daha sonra İzidi/Ezidi veya Yezidi şekline dönüşmüştür. Bu görüşe göre Yezidilik İslam dininden daha kadim bir geçmişe sahiptir. Yezidilik İran kökenli Zerdüş, Mani ve Mitraizm (Mihirperest) gibi dinlerin kalıntısı olarak günümüze gelmiştir (Menzel, 1986, 415).

Görüldüğü gibi dinin kökeni ve Yezidi isimlerinin kaynağı hakkında tam bir görüş birliği oluşmamıştır. Yezidiler tarafından da kendi inançlarını açıkça ortaya koyan ciddi ve tutarlı bilgi bulunmaması ve gizemlilik yüzünden ciddi ve tutarlı bir sistem de ortaya konamadığından tartışmalar devam etmektedir. Bu durum bizzat Yezidi dini liderler için bile söz konusu olabilmektedir. Nitekim bir Yezidi miri olan İsmail Bek Cöl'ün yayınlanan kendi tarihlerine dair kitabını (İsmail Bek Cöl, 1934) Guest "sözlü geleneklerin ve Avrupalı uzmanların yorumlarının birbirine karıştığı çorba gibidir" diyerek eleştirmektedir (Guest, 2012, 315).

Yezidilerin yazılı kaynaklarını Avrupa'da ilk defa neşreden Isya Joseph (Joseph, 1909, a.mlf., 1919). Giuseppe Furlani (Furlani, 1940). 1930'lu yıllarda Kürtçe yayınlanan dergilerde Tawûsparêz (Tavusa tapan) ismiyle makaleler yazan, Yezidiler kitabının yazarı Roger Lescot (Lescot, 1975) ve bu konuda son yılların en kapsamlı çalışmasını yapan John S. Guest (Guest, 2012) eserlerinde "Yezidi" ismini kullanmışlardır. Türkçe literatürde daha çok Yezidi kullanımı tercih edilmektedir. Türkçe yayınlanan makale ve kitapların başlığında da genelde "Yezidi" ismi bulunmakla beraber (Sever, 1993), yakın zamanlarda Türkçe (Gökçen, 2014; Süvari, 2013; Açıkıldız, 2015) ve Farsça yazılan bir kısım araştırmalarda "Ezidi" ismi kullanılmaktadır. Ancak 90'lı yıllardan sonra Türkçe yayınlanan araştırmalarda "Ezidi" isminin kullanılmasında korumacı duygusallık ve ideolojik arka plan göze çarpmaktadır. Bu yeni tartışmalar makalenin zaman olarak konusu dışında olmakla beraber Avrupa'ya göç eden

⁴ Mustafa Nuri Yezidiliğe "Kâşkûl-i edyân" ismi verildiğini ifade ederek senkretik özelliğine vurgu yapmaktadır. "... her kavim ve milletin, her din ve mezhebin birer adetini gâyet tahrife ve uğratarak taklit etmekte oldukları" (Mustafa Nuri, 1327/1909, 16). Aynı konu için bk. (Layard, 2000).

Yezidiler arasında dini kast sınıfı ve geleneksel Yezidi öğretisi sorgulanarak ve yeni bir formda sunulma girişimlerinin yansıması olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

1.1.Şeyh Adi b. Musafir'in Kimliği

Yezidilik konusunun bir başka problemi de bu inancın kaynağı gibi kurucusunun da tartışmalı olmasıdır. Adi b. Müsafir tarihsel kişiliği klasik İslam kaynaklarında çok açık bir şekilde ortaya konmuşken, kendisinden sonra oluşmaya başlayan Yezidilikle ilişkisi tartışmalıdır.⁵ Yezidiliğin Adi b. Müsafir'den öncesi karanlık olduğu gibi sonrasına dair de yazılı bir kaynak olmadığından araştırmacılar değişik disiplinler aracılığı ile bu dönemleri kendi zaviyelerinden açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu dinin dışındakiler, Yezidiliğin kaynağı, peygamberi ve inanç esasları hakkında iştahla çoğu uydurma görüşler ileri sürmeye devam etmektedirler (Lescot, 2009, 17; Guest, 2012, 314; Kreyenbroek, 2014, 14). Ancak Yezidiliğin peygamberi olarak bilinen Adi b. Müsafir'in bu dinle bağlantısı karanlıkta kalan Yezidilik problemlerinden biri olup, kendisinden çok sonra bir kült haline gelen Yezidilikle ilgisi bir muamma olarak devam etmektedir. Yezidiler Şeyh'i reenkarnasyon inancı ile melekleşmiş bir figür olarak tanımlamaktadırlar. Başta M. Guidi olmak üzere diğer bir kısım araştırmacılar eldeki Mıshafa Reş ve Yezidilerin sözlü aktarımlarından yola çıkarak bu Yezidiliğin Şeyh Adi'den sonra İslam'dan ayrılan ve İslam dini ile benzer tarafı kalmayan sapkın bir mezhep olduğunu ortaya koymaya çalıştılar (Ahmet Teymur Paşa, 2008; Lescot, 2009). Gerçekten de olgusal tarih perspektifinden bakıldığında Sünni bir mutasavvıf olan Şeyh Adi ile kendisinden sonra şekillenmeye başlayan Yezidilikteki "Şeyh Hadi" figürleri arasında isim ve yaşadıkları mekân dışında bir benzerlik bulunmadığı görülmektedir. (Ahmet Teymur Paşa, 2008, 11; Sever, 1993, 87; Guest, 2012, 47).⁶

1.2.Yezidilerin İki Baş Ağrısı; Şeytan ve Yezid

Yezidilerin tarih içinde başlarını ağrıtan ve bu bahane ile pek çok saldırı ve katliamlara uğrayıp, ötekileştirilerek dışlanmalarına bahane olan iki önemli itikadî figürleri vardır. Birincisi, kendilerinin Melekê Tavus dedikleri şeytan

⁵ Şeyh Adi'nin hayatı ve Yezidilik İnancındaki Yeri hakkında (bk. Bozan, 2012).

⁶ Lescot 1938 yılında, Cebel Seman'da Yezidilerin prenslerinden Cemil Ağa'da saklı olan H.921/M.1515-1516 tarihli Adi b. Müsafir'n icazetnamesini neşretti. Bu icazetname klasik İslam medreselerindeki Sünni ulema silsilesini ve Şeyh Adi'nin bu çizgideki yerini net olarak göstermektedir. (Lescot, 1975, 225-235).

kültü, ikincisi Hz. Ali'nin oğlu ve peygamberin torunu Hz. Hüseyin'in katlinden sorumlu olan Muaviye'nin oğlu Yezid'in Yezidilikteki yeridir.

Yahudi, Hristiyan ve İslami kaynaklarda Âdem'in cennette yasaklı meyveyi yemesini sağlayan ve Allah'ın huzurundan kovduğu lanetli bir melek olan İblisin diğer bir adı Azazil'dir (Tuğ, 1991). İlahi dinlere göre Azazil Âdem'e secde etmeyerek Allah'ın emrine karşı gelen kötülük sembolü şeytandır. Yezidilere göre Azazil adlı melek yani Melek Tavus "Âdem'e secde etmeyerek (ilahi dinlerdeki görüşlerin aksine) aslında Tanrı'nın daha önceden buyurduğu "benden başka hiç kimseye secde etmeyin" emrini yerine getirmiş ve diğer meleklerin secde etmesiyle kaybettiği imtihanı kazanmıştır" (Bozan 2015, 77). Allah onu Melekê Tavus adıyla kendisine en büyük yardımcı yapmıştır. Yezidilerin kutsal kitabı Mıshafa Reş'te Azazil'in Melekê Tavus olduğu şöyle anlatılıyor; "Tanrı ilkgün yani pazar günü Azazil adlı meleği yarattı. İşte o hepsinin başkanı olan Melekî Tavus'tur". (Joseph, 1909, 122). Mıshafa Reş'in başka bir cümlesinde Şeytana tanrı sıfatı verildiği açıkça belirtilmektedir. "Tanrımız olan şeytanın adını ya da onu anımsatan kitan, şar, şat ve benzeri kelimeleri telaffuz etmek yasaklanmıştır." (Joseph, 1909, 128). Ayrıca bk. (Guest, 2012; Sever, 1993). Lescot, Yezidilerin Şeytan'a tapmayı reddetmediklerini, adının kullanılmasını yadsıdıklarını ve yasaklamayı temel aldıklarını belirtmektedir. Diğer dinlerde şeytan lanetlenen bir varlık iken Yezidilikte başka bir fizyonomi ile Melekê Tavus adıyla tanrılaştırılmıştır. "Melek Tavus, Tanrı'nın faal ve yürütücü uzvudur. O, İlahi dinlerdeki gibi lanetlenmiş veya kovulmuş bir şeytan değil; aksine yüce Hüda'ya saygı ve hürmette kusur etmeyen bir iyilik Tanrısıdır." (Bozan, 2015, 77). Bu inanış Yezidilerin Müslümanlar ve Hristiyanlarca lanetlenmiş olan şeytanla özdeşleştirilerek şeytana tapanlar, şeyâtinperest, abade-i İblis gibi tabirlerle anılmalarına neden olmuştur. Tavuspâres lakabını kullanan Lescot'a göre, "bu melek Yezidilerin kötü meleğidir. Çünkü ona gösterdikleri inançtan dolayı küçümsendiler ve işkencelere maruz kaldılar". (Lescot, 2009, 44).

Melekê Tavus ile şeytan arasındaki örtüşme komşu din mensupları tarafından hakaret olarak kullanılırken, batılların ve bölgeye giden seyyahların da ilgilerini çekmiş, kendi kamu oylarının merakını tahrik etmeye yönelik ilginç hikâyelerle bu taifeden şeytana tapanlar olarak söz etmişlerdir (Layard, 2000, 191). Avrupa'da Yezidilere ait başta el-Cilve ve Siyah Kitap yani Mıshafa Reş ve diğer yazılı metinleri ilk defa neşreden Isya Joseph'in kitabında Yezidiliği "Devil Worship" (Şeytana Tapma) olarak başlığa çıkarmıştır (Joseph, 1919). Ünlü yazma eserler koleksiyoncusu Hristiyan ilahiyatçı Alphonse Mingana, Yezidilerle ilgili çalışmasının başlığını, "The Yezidis: The Devil Worshipper of the Middle East", (Şeytana Tapanlar), İngiliz Jeolog ve seyyah William Francis

Ainsworth, makalesinde “... Izedis or Yezidis Devil Worshipper (1861)” başlığını kullanmıştır. Batılı seyyah ve araştırmacılar karmaşık ve yanlış bilgilerle ilgi ve dikkatleri konuya daha doğrusu kendi çalışmalarına çekmeye çalışarak, Yezidileri sanki başka bir gezegenden gelmiş garip yaratıkları tasvir eden egzotik bir yaklaşımla tanıtmaya çalışmışlardır (Guest, 2012, 44).

Yezidilere hakaret etmek için gerekçe olan ikinci konu, Hz. Hüseyin’in katili olarak bilinen Muaviye’nin oğlu Yezid ile ilişkilendirilmeleri gelmektedir. Her ne kadar bazı araştırmacılar Yezid adının Şii ve Sünni Müslümanlar tarafından hakaret etmek için onlara yakıştırıldığını iddia etseler de tıpkı şeytan algısında olduğu gibi Yezid ile ilişkilerinde de problemlili ve tartışmaya açık bir kapı bulmak mümkündür. Yezidilerin sözlü anlatı ve ilahilerinde 19. yüzyıla kadar dış dünya ile paylaşılmayan iki gizli kitaplarında (Mıshafa Reş ve Cilve) Muaviye’nin oğlu Yezid’den açıkça ilahi bir güç olarak söz edilmektedir. Kutsal Yezidi metinlerinde Yezid’in mucizevi bir şekilde doğduğu, başka bir fizyonomiye geçerek reenkarnasyon ile ruhunun Şeyh Hadi’ye geçtiği hikâye edilmektedir.⁷ Yezid’in kendilerine nispetini hakaret olarak gören Yezidilerin bu ismi kullanması da ilginçtir. 80’li yıllarda Yezidiliğin Zerdüştülüğün devamı olduğunu iddia eden Yezidilerin dünyevi liderinin adı Muaviye b. İsmail el-Yezidi’dir. (Sever, 1993, 101; Guest, 2012, 459). Şiiler ve Sünniler arasında kullanılmayan Muaviye ve Yezid isminin bir Yezidi lideri ve prensine ad olması aslında Yezidilerin kendilerine yönelik ötekileştirme algısına olabildiğince kaynaklık ettiklerini göstermektedir.

2. Klasik Dönem Osmanlı Algısında Yezidiler

Yezidiler kendilerini nasıl tanımladıklarından ziyade onları dışarıdan gözlemleyen diğer toplum ve hükümlerinin tasvir ve algılarına göre konumlandırılmışlardır. Tarihte Yezidiler kadar kendileri hakkındaki algı ile kendileri dışındaki dünyanın onlar hakkındaki algıları böylesine farklı olan

⁷ Mıshafa Reş’te Muaviye ve oğlu Yezid’in anlatıldığı bölüm; “Muhammedin yanında Muaviye adında bir hizmetçi vardı. Allah Muhammed’in müstakim bir yol tutmadığını görünce ona baş ağrısı verdi. Muhammed, Muaviye’ye gel beni traş et dedi. Onun iyi traş yaptığını biliyordu. Muaviye geldi ve onu aceleyle traş ederken yaraladı. Ondan kan aktı. Bunu gören Muaviye kanın yere düşmemesi için diliyle yaladı. Muhammed ona ne yaptın Muaviye dedi. Muaviye kanın yere düşmesinden korktuğum için onu dilimle yaladım. Muhammed ona dedi ki, hata ettin. Etrafında adamlar toplayıp ümmetimle mücadele edeceksin. Muaviye, o zaman asla evlenmeyeceğim dedi. Bir zaman sonra Allah Muaviye’ye akrepleri musallat etti. Onu ısırıldılar ve zehirlerini yüzüne yaydılar. Doktorlar iyileşmesi için Muaviye’nin evlenmesi gerektiğini söylediler, yoksa ölecek. Bunu duyunca evlenmeye razı oldu. Ona seksen yaşında bir kadın getirdiler ki hamile kalsın. Sabahleyin Allah’ın kudretiyle o yaşlı kadın yirmi beş yaşında bir kız oldu. Hamile kaldı ve Yezid olarak çağrılan ilahımız Yezidi doğurdu.” (Joseph,1909,128), Ayrıca aynı konuda bkz. (Samenow, 1931, 26; Sever, 1993, 156).

çok az inanç topluluğu vardır. Diğer dinlerdeki varlık ve kavramları farklı bir fizyonomi ile inanç kültü haline getiren Yezidilik en büyük sıkıntıyı inançlarını gizlemelerinden almıştır. Egzotik bir gizemle inançlarını kendi dışındakilere kapatan bir topluluğun farklı algılanmaması beklenemezdi. Nitekim öyle de oldu. Kendilerine yapılan saldırı ve yıkımlar aşağıda görüleceği gibi genellikle dünyevi problemler, hâkimiyet, itaat ve siyasi kavgalarla ilgili iken, düşmanları veya onları itaat altına almak isteyen hükümler bu saldırılarını Yezidilerin aslında yadsıdıkları Şeytan ve Yezid isimlerinin olumsuz algısı ile manipüle ederek meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

Yezidiler, bilinen tarihlerinde ilk defa Moğollar, Musul Atabeyleri ve Kürt emirliklerine itaat etmeyip vergilerini ödemediklerinde ağır bir şekilde cezalandırılmış, liderleri kılıçtan geçirilerek köyleri ve dinî mekânları darmadağın edilmiştir (Mustafa Nuri, 1328/1910, 20). 1414 yılında Kürt emirliklerinden Cezire, Hısn-ı Keyfa ve diğerleri birleşerek bölgede gittikçe güçlenen Yezidilere saldırarak onları kılıçtan geçirdiler (Ahmet Teymur Paşa, 2008, 58; Lescot, 2009, 103). 1514'te Musul ve Diyarbekir çevresinin Osmanlı hâkimiyetine geçmesinden bir müddet sonra Yezidilere dair haberler İstanbul'a ulaşmaya başladı. 1550'lerden sonra Osmanlı resmi yazışmalarda (mühimmelerde) görünmeye başlayan Yezidilik ve Yezidiler söyleminde kodlanan dil ve devletin tavrı hakkında ipuçları elde etmek mümkündür (A.DVNSMHM.d. No.02). Bu tarihte Musul'da birbirlerine eskiden düşmanlığı olan iki grubun kavgası ile ilgili dava İstanbul'a ulaşır. Taraflardan birisi diğerine Rafizi, karşı grup da bunlara Yezidiliği isnat etmektedir. Beylerbeyi yapılan soruşturma neticesini şöyle açıklar; Rafizilikle suçlananlar sahih nesep olarak seyit ve Sünni mezhebindedirler. Yezidilikle itham edilen mahalle sakinleri de Sünni olup ehl-i salat ve Müslümanlardır. Bu zamana kadar aralarında olan ayrılık sadece dünyevi düşmanlıkları nedeniyledir.⁸ Olay, Yezidilik ve Rafiziliğin 1556 yılında toplumsal zihinde nasıl yer aldığını göstermektedir. Belge toplumun bu dönemde Rafizilik ve Yezidiliği birer itham aracı olarak görmesi açısından önemlidir.⁹ Zira bundan sonraki olayların çoğunda dünyevi

⁸ "Bab-ı Irak tarafında sakin olan cema'atün sâdât ve kurbinde sakin olanlar ile mâbeynlerinde kadimden adavet olagelmış olup birbirleriyle kemâl-i adâvet ü buğz üzere olmağla Bab-ı Irak halkı sâdât tarafına razı isnad idüp, sâdât dahi anlara Yezidilik isnad idegelmişlerdür. ...amma sâdât zümresi eben an-ceddin sahihu'nesep ve sünniyü'l-mezhebdür ve bab-ı Irak mahâlâtında sâkin olanlar dahi sünnilerdir ve ehl-i salat müslimanlardır. Bu zamana değin mâbeynlerinde olan şikak mahza adâvet-i dünyeviyye sebebindedür." (A.DVNSMHM.d. No.06, 193).

⁹ Yakınlarda Metin Bozan'ın yayınladığı 16. yüzyıla tarihlenen bir fetva içeriği (Bozan, 2020) Osmanlı arşiv belgelerindeki kayıtlarla uyumluluk göstermektedir. Mühimme kaydında 16. yüzyılda Müslüman toplumda Yezidiliğin bozuk itikatlarına vurgu yapılmakta, aynı yüzyıla tarihlenen adı geçen fetvada da Yezidilerin itikadı bozuk bir fırka olarak dinden çıkıp çıkmadıkları

düşmanlıkların dinî bir sunuma sokulduğu görülecek, Yezidilerin en büyük dramı da bu boyutta ilerleyecektir.

1568 yılında İmadiye Hâkimi Sultan'a gönderdiği mektupta Diyarbekir'den Musul'a kadar olan bölgede hırsızlık ve haramilik yapıp köyleri talan eden ve aşiretleri rencide eden bir Yezidi mültezimini şikâyet etmektedir. Said adlı Yezidi mültezim, mal-ı mîrî denilen devlet toprağını işlemektedir. Gerek İmadiye hâkiminin gerekse divandan padişah adına gönderilen yazının söyleminde Yezidiler sadece yaptıkları hırsızlık, eşkıyalık üzerinden suçlanmaktadırlar. Her iki taraf henüz Yezidileri itikatları üzerinden bir niteleme ve suçlamada bulunmamaktadır. Adı geçen taife inancı üzerinden değil, itaat dairesinde muhatap alınmaktadır. Yezidi olarak tanımlandıkları halde kendilerine devlet görevi ve iltizam verilmiş, reaya olarak inançları söz konusu olmamıştır. Ancak iltizam alabilen Yezidiler, itaatsizlik ve eşkıyalıkları ortaya çıktığında inançları üzerinden de suçlanacaklardır.¹⁰

Yezidilerin yaşadıkları Mardin'den Musul'a kadar dağlık bölgedeki ticari güzergâhta hırsızlık ve eşkıyalık ile geçindikleri öteden beri bilinmektedir. Bu durum hem batılı araştırmacıların hem de Osmanlı belgelerinin sürekli tekrarlanan konusu olmuştur. Eşkıyalık yapan Yezidilerin haklarından gelinmek istendiğinde önce eşkıyalıkları ve hırsızlıkları vurgulanır ardından bu taifenin inanç ve itikadı ortaya konarak haklarından gelmenin dinî meşruiyeti hatırlatılır. Aşağıda Osmanlıda Yezidi algısını ve devletin Yezidilere karşı tavrını ve ilişki boyutunu kavramak için öncelikle itaat ve itikat kartlarının ne şekilde uygulandığına dair birkaç örnek verilecektir.

Bağdat'ın alınmasından sonra Osmanlı hâkimiyeti altına giren bölgede devlet, Yezidi mirlerine dirlikler ve mukataalar vermiştir. Bu sayede 1550'li yıllarda Musul ve Erbil civarında Yezidi aşiretleri ve mirleri devletin hükmü altında dirlik sahibi oldular (A.DVNSMHM.d. No. 2). Ancak beylerbeyine istenen vergileri vermeyip, alışageldikleri gibi eşkıyalık yapmaları karşısında Yezidiliğe dair inanç kartları öne sürülmüştür. 1574 yılında dirlik ve mukataa alan Dasnî

tartışılmaktadır. Bozan, İbn Hallikân (681/1282) İbn Teymiye (728/1328) ve İbn Furat gibi âlimlerin aktarımlarından hareketle 14. asrın ilk yarısında Yezidiliğin aşırı fikirlere sahip bir zümreye dönüştüklerini ortaya koyarak "XV. asırda artık Yezidiliğin, Ehl-i Sünnet mensuplarıyla ciddi problemler yaşayan kendine özgü dinî bir yapılanmaya dönüştüğünü" ileri sürmektedir. (Bozan, 2020, 227).

¹⁰ "İmadiye Hâkimi Sultan Hüseyin damet mealieyhü südde-i saadetime mektüp gönderüp Yezidi taifesiyçün "hırsız u harami vü kuttâ'u'tarik olup bu diyara gelüp temekkün ideliden berü Musul vilayeti belki Musul'dan Erbil'e ve İmadiyye tarafına andan Diyarbekir'e varınca harâp edüp dayıma yollar basup Müslümanları rencide itmekden halî değıllerdir. Andan ma'ada Davud Beğ karındaşı Said tayife-i mezbure üzerinde olan mal-ı mirîyi iltizam itmekle... hırsızluktan ve haramilikten münfekk olmamışlardır." (A.DVNSMHM.d. No. 706 ,7).

Yezidilerinin¹¹ beylerbeyini dinlemedikleri, fitne ve fesattan geri durmadıkları ve eşkıyalık yaptıklarına dair şikâyetler padişaha kadar ulaşır. “*Beglerbegine ve ümeraya ve şer’i şerife itaat eylemeyüp ve daima ayende ve revende ve tüccar taifesinin mallarını garet ve kendülerin katl*” eden “*Dasnî taifesi Yezidi olup*”, Bağdat’tan Nusaybin’e kadar bölgede hırsızlık yapmakta, tüccarların mallarını yağmalamakta ve öldürme olaylarına karışmaktadır. Yezidilerin padişaha şikâyet edildiği mektupta ikinci adımda itikatları öne sürülmektedir. Hırsızlık, yağmacılık ve eşkıyalık yapan, ümera ve valilere itaat etmeyen Yezidilerin ayrıca “*mezhepsiz ve milletten hariç kat’a ezan ve namaz olmayup ve rûz-i haşr ve münker nekiri inkâr üzere oldukları ecilden haklarından*” gelinmesi istenir (A.DVNS.MHM.d. No. 26, 193). Devlete itaat ettiklerinde kendilerine mukataa ve dirlik verilen Dasnîli Yezidler, itaatten çıkıp asi durumuna düşmeseydiler ezansız, namazsız ve mülhit olmaları pek de problem olmayacaktı. Zira kendilerine dirlikler verildiğinde zaten anılan sıfatları taşıyorlardı.¹²

Osmanlı Devleti klasik dönemde merkezîyetçi güçlü yapısı ve Sünnî İslam kimliğini merkeze almasına rağmen diğer inanç mensuplarını zorla İslam’a dönüştürmeye uğraşmamıştır (Ocak, 2017, 109). Sünnî İslam’a değil, devletin otorite ve egemenliğine tehlike olabilecek oluşumlara müdahale etmiş ve ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti dalalet fırkaları olarak nitelediği gruplarla dini-mezhebi çerçevede ilişki kurmadı. Sünnî İslam’ın dışında veya periferisindeki zendeka, mülhid, rafîzi, fırka-i dalle, kefer gibi isimler verdiği gruplara karşı, devletin egemenlik ve otoritesini kabul edip etmediklerine göre tavrını belirlemiştir. Bu anlamda devletin heteredoks gruplara karşı tavrını din ve itikat değil, daha çok hükümlanlık ve itaat ilişkisi belirlemekteydi. Cemaatlerin öncelikle sultanın otoritesine itaat edip etmemeleri temel faktör olmuştur (Gülsoy, 2002, 135). Padişah fermanlarında vergisini verip askerlik görevini yerine getiren gruplar reaya sayılmış ve tüm reayanın sultana Allah’ın bir emaneti olduğu ilkesinden hareketle devletin himayesinde oldukları vurgulanmıştır (Ocak, 2017). Ancak gerek dini gruplar gerekse otoritenin dışına çıkma potansiyeli olan konargöçer cemaat ve aşiretler devletin egemenliğine muhalefet ettiklerinde ve sultanın emirlerine itaat etmediklerinde Sünnî İslam’ın dışında, millet ve mezhepten hariç, zındık

¹¹ Dasnî Aşireti en güçlü Yezidi cemaatidir. Hatta bu aşiretin Yezidiliğine işaret olarak bölgedeki tüm Yezidilere Dasnî dendiği olmuştur. Dasnî ile Yezidilik özdeşleşmiştir. (A.DVNS.MHM.d. No. 26, 193; Şeref Han, 1971, 308; Yasemi, ts.172).

¹² Yezidilerin bu dönemde şeytanla ilişkilendirilmedikleri görülüyor. Daha geç tarihli belgelerde Yezidler “şeyâtinperest” olarak tanımlanmışlardır. (A.DVNSM.MHM.d. No. 49, 99; A.DVNSM.MHM.d. No. 47, 246).

ve mühlid sıfatları ile meşru hedef haline getirilerek itaat altına alınmışlardır. (A.DVNSMHM.d. No. 49, 99).

16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın ortalarında iki önemli eser veren Bitlisli Kürt Emiri Şeref Hân (ö.1012/1603-1604) ile ünlü seyyah Evliya Çelebi'nin (ö.1095/1684) anlatılarından dönemin Osmanlı entelektüeli ve Sünni Kürtlerin Yezidi algısına dair ipuçları bulmak mümkündür. Evliya Çelebi'den yarım asır önce (1558) eserini kaleme alan Şeref Hân, Yezidilerin yaşadığı bölgeye "şeytanlık yer" demekle beraber, eserinde onları şeytanla ilişkilendirdiğine dair başka malumata rastlanmamaktadır (Şeref Hân, 1971, 251). Şeref Hân, Yezidileri, "*uğursuz Yezidilik dini*" mensupları olarak tanıtır, ehl-i sünnet itikadına girip tekrar Yezidilik inancına dönenleri mürtedlikle, yani dinden çıkmakla suçlamaktadır (Şeref Hân, 1971, 135-250). Evliya Çelebi de Yezidileri "*köpeğe tapan*", dinsiz, imansız, isyankâr ve eşkıya olarak itham eder (Evliya Çelebi, 2010, 99). Şeref Hân 16.yüzyılın ilk çeyreğinde Sultan I. Selim zamanında ve daha sonraki dönemde Osmanlı hâkimiyetindeki Dasnî ve Kilis'teki Şeyh İzzeddin Yezidi aşiretlerine devlet tarafından emirlikler ve mirî görevler verildiğini, bu amaçla dirlik ve mukataalara sahip olduklarını teyit eder. Şeref Hân, Kilis'teki Yezidi Şeyh İzzeddin kabilesi mensuplarının ihtida ettikten sonra eski inançlarına dönerek "*mürted oldukları*" (Şeref Hân, 1971, 250) halde Şeyh İzzeddin'in Kilis'te hükümet beyliğinin devam ettiği ifadesinden Yezidilikte kalmanın hükümet beyi olmaya engel olmadığını ortaya koyar. Benzer şekilde, Yezidi Dasnî Aşireti'nin Osmanlı hükümet güçlerinin yanında Sünni/Şafii Kürt Soran aşiretlerine karşı savaştığını aktarır. Soran Kürtlerine karşı Osmanlı Devleti'nin yanında savaşırken başarısız olan Yezidi Dasnî şeyhlerinden Hüseyin Bey'in İstanbul'a çağrılarak öldürülmesi, Osmanlı-Yezidi ilişkilerinin inançtan ziyade itaat ve himaye temeli üzerinde şekillendiğini göstermektedir. (Şeref Hân, 1971, 251).

Soran Sünni Kürtlerinin ve Melek Ahmet Paşa'nın¹³ Yezidilere karşı savaşları ve onları büyük askeri kuvvetlerle ezmelerinin temel gerekçesi Mardin'den Bağdat'a kadar uzanan güzergâhta tüccarları soyarak yaptıkları eşkıyalık ve beylerbeyine itaat etmemelerdir. Aşağıda görüleceği gibi, çarpışmalar başlayınca savaş dinî-mezhebî bir renge bürünmüş, Yezidileri öldürmenin meşruiyeti ise "sapkın" inançları üzerinden yürütülmüştür. Şeref Hân, Yezidi Dasnîlerle çatışan Şafii Soran Kürtlerinden (Şeref Hân, 1971), Evliya Çelebi ise

¹³ Melek Ahmet Paşa (ö.1073/1662) Osmanlı veziriazamlarındandır. Diyarbekir beylerbeyliği de yapan Melek Ahmet Paşa bölgede asayişli sağlamak üzere yaptığı seferlerde hamiliğini yaptığı anne tarafından akrabası olan Evliya Çelebi de bulunmuştur. (Sarıcaoğlu, 2004, 29/43).

Melek Ahmet Paşa'nın binlerce Yezidi öldüren¹⁴ askerlerinden "Hüseynî" olarak söz ederler. Yezidilerin öldürülmeleri, "bu yezidi melu'nlardan Deşt-i Kerbela şehitlerinin ve Hazret-i Hüseyin'in kanının" alınması şeklinde betimlenir. Melek Ahmet Paşa'nın ordusu Yezidilere saldırı emri aldığı anda, askerler; "Kerbela cengine gidiyoruz, Kerbela şehitleri ve Hz. Hüseyin'in intikamını almaya gidiyoruz", şeklinde galeyana getirilerek motive edilmişlerdir (Evliya Çelebi, 2010, 91). Bu atmosferde, Şafiilerin Yezidi Dasnî aşiretine karşı kendilerini Hüseyinî olarak tanıtmaları halk arasında o dönemdeki Yezidi-Sünni ayrışmasının Yezid (Muaviye'nin oğlu Yezid) üzerinden şekillendiğine açık bir işarettir. Şeref Hân'ın anlattığı olayda da Sünni Kürtler ile Yezidi aşiretleri arasındaki emirlik gibi siyasi bir mücadelede Sünniler Hüseyinîlik sembolüyle savaşa dini bir motif vermişlerdir. Savaşın ve çatışmanın asıl nedeni siyasi ve dünyevî ilişkilerdir.

3. 19. Yüzyılda Osmanlı Yezidi Karşılaşması: "Mülhidi" Asker Askeri İslam Yapmak

Padışahın güçlü iradesinin hüküm sürdüğü klasik dönemde eşkıyalık ve benzeri hareketlerle kontrol dışına çıktıklarında ağır bir şekilde cezalandırılarak itaat altına alınan Yezidi ve benzeri *mülhid/sapkın* olarak nitelenen gruplar, Tanzimat'la beraber askere alınmak üzere kuraya tabi tutuldular. 1840 yılında getirilen zorunlu askerlik hizmeti sonrası Yezidilerin devletle ilişkileri farklı bir boyuta evirildi. Geçmişin itaat merkezli devlet-yezidi ilişkilerine Tanzimat sonrası süreçte, önce tüm reyanın eşit sayıldığı Osmanlı vatandaşlığı, II. Abdülhamid döneminde de ittihad-ı İslam dairesine dâhil edilme denemeleri eklenmiştir. Bu dönemde Yezidiler gibi Bektaşî, Şii, Kızılbaş, Nusayri vb. Sünni İslam'ın dışında veya kenarındaki grupları başta askerlik olmak üzere, eğitim, vergi, kültür, iskân, adli ve idari yapılanma gibi bir dizi reform ile Sünni çizgideki şeriat dairesine çekerek merkeze bağlanmış homojen bir toplum oluşturulmak istendi. Adı geçen reformlar "sadece modernleşme talepleriyle değil aynı zamanda ortaya çıkan ve giderek arttığı anlaşılan iç ve dış tehditlerin baskısıyla da hareket" edildiğini göstermektedir. (Işık 2015a: 37). II. Mahmut döneminden itibaren devlet resmi İslam'ı önceleyerek, batını ve mistik temelli inanç gruplarını şeriat dairesine çekmeye çalışmıştır (Işık 2016, 205).¹⁵

Tanzimat'ın ilanından kısa bir müddet sonra 1849 yılında Yezidilerin diğer vatandaşlar gibi askerliğe tabi tutulmaları kararı çıktı. Yezidiler bu karara büyük tepki gösterdiler. Kura kanunu gereği askere gidecekleri tespit amacıyla

¹⁴ Melek Ahmet Paşa'ya bağlı güçler Çelebi'ye göre 9000 Yezidi'yi öldürmüş, 13600 çocuk ve kadın dâhil olmak üzere esir almıştır. (Evliya Çelebi, 2010, 97).

¹⁵ Osmanlı döneminde devlet ve dini zümrelerin ilişkilerine dair önemli çalışmalardan birkaçı şunlardır. Ocak, 2013; Ocak, 2017, Işık, 2015; Işık, 2016; Maden, 2013.

yapılan nüfus sayımında Yezidiler, karşı çıkmalarına rağmen Müslümanlarla beraber sayılmak istendiler. Bu durum yezidiler açısından kabul edilemezdi. Tam olarak sayılmadılar; zira birçoğu mektûm¹⁶ kalmayı tercih ederek söz konusu sayımlardan kaçmayı başardılar. Ancak Rusya'ya gitmek¹⁷ dâhil pek çok yolu deneyen Yezidilerin işi gittikçe zorlaşıyordu.

Yezidi ileri gelenlerinden Kaval Yusuf, İngiliz büyükelçisi Stratford Canning ve özellikle Britanyalı diplomat ve arkeolog Austen Henry Layard'ın rehberliğinde İstanbul'a giderek askerlikten muaf olmaları için girişimde bulunmuştur. (MVL. No. 77, Gömlek No. 53; Guest, 2012). Batılı devlet elçilerinin gayrimüslimlerin cizye karşılığı askerlik konusuna değinen Mustafa Nuri Paşa "*cizye-i şer'iyye Avrupalıların en ziyade gözlerine batan diken*" olduğuna işaret etmektedir. (Mustafa Nuri Paşa, 2014, 480). Bundan cesaretle Yezidilerin temsilcileri yetkililere gayrimüslim milletler gibi "iane-i askeriyeye"¹⁸ (MV. No. 58, Gömlek No. 36) veya kurası çekilenlerin bir bedelle askerlikten muaf olmak istediklerini bildirdiler.¹⁹ Ancak Yezidilerin tüm direnç ve çabalarına rağmen, Osmanlılık ideolojisi ve ittifak-ı İslam siyaseti çerçevesinde ana gövdeye eklenmek için askerlik kurasına tabi olma uygulamalara maruz kaldılar.

Yezidilerin Osmanlılaşması ve Müslüman olmaları ancak askeri kışlalarda, Sünni Müslümanlarla beraber eğitilmeleriyle mümkündü. Her ne kadar bu konuda araştırma yapanların bir kısmı bu dönemi devletin Sünnileşmesi, hatta biraz daha ileri giderek Hanefileşmesi olarak görseler de en azından bu konu Yezidiler açısından tartışmaya açıktır. (Deringil, 2002, 59; Somel, 2000, 185; Gölbaşı, 2008, 104). Osmanlı devleti klasik dönemden beri zaten Sünni İslam'ı kanunlarına esas yapmıştır. Kürtlerin yaşadığı bölgede Şafilik, Arap coğrafyasında diğer Sünni mezhepler bulunmakla beraber, Hanefi mezhebi devletin temel referansı olagelmıştır. Bu dönemde *sapkın* grupların itikatları tashih edilerek Sünni İslam dairesi içine girmeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Batılı devletlerin himayesindeki Yahudi ve Hristiyanların ihtidalarına mesafeli ve temkinli yaklaşıldığı, hatta baş ağrısı olarak görüldüğü bir dönemde (Deringil, 2017, 85) Sünni İslam'ın dışında ya da kenarında görülen mezhep

¹⁶ Mektûm kelime anlamı gizlenen, saklanan olup, kavram olarak askerlik kurasına tabi olma-mak için nüfus kütüğüne kaydolmayanlar için kullanılmıştır.

¹⁷ "Hizmet-i askeriyeden kurtulmak üzere mukaddema Rusya'ya gitmiş olan taife-i Yezid bedel-i nakdi vermek şartıyla yine avdet etmek arzusunda bulduklarından bahisle ..." (A. MKT. MHM. No. 351, Gömlek No. 6).

¹⁸ İane-i askerî, askerlik bedeli cizyenin 1856 yılında kaldırılmasından sonra bedel-i askerî vergisi yerine kullanılan tabir. Bu konuda geniş bilgi için (Bk. Gülsoy, 2010)

¹⁹ "Millet-i hariciye misillü virgülerimiz ita olunarak silk-i askeriden af hususuna müteallik irade ..." çıkmasını istediler. (MVL No. 77, Gömlek No.53).

ve cemaatlerin itikatlarının tashih edilerek İslam dairesi içine alınması çalışmaları hızlanmıştır. Işık'a göre, Hanefilik Osmanlı resmi ideolojisi olarak, millileşme temayülü ile 19. yüzyıl merkezileşme ve modernleşme politikalarının meşrulaştırıcı gücü olarak görülmüştür. (Işık, 2015, 8, 338).

Yezidi din adamları ve ileri gelenleri 1872 yılında itikatlarının askerlik yapmaya müsaade etmediğini belirten on dört maddelik bir dilekçeyi Bağdat Valisi Rauf Paşa'ya sundular.²⁰ Bu dilekçenin içeriğinin Yezidi araştırmacıları için önemi vardı. Zira sözlü ve gizli Yezidi inancı bu şekilde ilk defa kendi elleriyle kendileri dışındaki âleme yazılı olarak açıklanmış oluyordu. Yezidilerin askerlik yapmamak için saydıkları söz konusu dini gerekçelerin bir kısmının abartılı olduğu ve gerçeğe uymadığı, Batıllıların dikkatini çekmek amacıyla uydurulduğu iddia edildi. (Lescot, 2009, 11). Yezidilerin Osmanlı ordusunda askerlik yapmak istememelerinin temelinde şeyhlerinin, tamamı Sünni Müslümanlardan oluşan bir topluluk içine girmelerine müsaade etmemeleri yatmaktadır. Yezidi reisler Osmanlı Devleti'nin cemaat fertlerini askerlik kanalıyla itikatlarından döndürmeye çalıştığı endişesini taşıyorlardı. Dinî bilgidен yoksun cahil dindaşlarının pir ve şeyhlerinden uzakta İslam ordusu içinde eriyerek Sünni İslam'a geçeceklerinden korkan Yezidi ileri gelenleri batıllıların da yardımını umarak askerliği reddettiler. Nitekim bu tarihten sonra Osmanlı Devleti de tefhim ve ıslah komisyonları ile onları ordu teşkilatı içinde eriterek itikatlarının tedricen düzeltilmesi niyetini gizlemeyecektir.

²⁰ Yezidiler neden askerlik yapamayacaklarına dair ilk defa yazıya dökerek dış dünya paylaştıkları, dinlerince haram ve yasak olan hususlar şunlardır; 1-Yılda üç defa Melekê Tavus'u ziyaret etmeyenler dinden çıkar. 2-Yılda bir kere Şeyh Hadi'nin türbesini ziyaret etmeyenler kâfir olur. 3-Diğer din mensuplarına görünmeden her sabah güneşe karşı durarak dua okunmalıdır. 4-Her Yezidi'nin her gün piri veya şeyhinin elini öpmesi zorunludur. 5-Yezidiler Müslümanlardan "eüzü besmeleyi" duymamalıdır. 6-Duyduklarında haşa demeli ya da söyleyeni öldürmelidirler. 7-Ölüm anında bir Yezidi'nin başucunda şeyhi veya ahiret kardeşi hazır olup, ona Yezidi inancını hatırlatmalıdır. 8-Her yezidi Şeyh Hadi'nin mezar toprağını yanında bulundurmalı ve her sabah ondan bir parça yemelidir. 9-Yezidiler oruçlarını evlerinden ayrı yerde tutamazlar, oruçlarını şeyhlerinin evlerinde açmalıdırlar. 10-Bir Yezidi evinden bir yıldan çok ayrı kalırsa karısı ondan boş olur. 11-Bir yezidi ahiret kardeşinin kendisine diktiği elbiseyi ancak onların eliyle giyebilir. 12-Yezidiler diğer din mensuplarına ait tuvalet ve banyoları ve su içtikleri kapları kullanamazlar. 13-Balık, kabak, bamyası, fasulye, lahana ve marul gibi yiyecekler haramdır. Dilekçedeki maddeler özetlenmiştir. Bu maddelerin tamamı için (Bk. Joesph, 1919; Mustafa Nuri, 1328/1910; Lescot, 2009; Guest, 2012).

3.1. Heyet-i Tefhimiye ve Fırka-i Islahiye Faaliyetleri

Osmanlı-Yezidi ilişkileri her ne kadar itaat ve isyan üzerinden şekillense de itikat ve inanç üzerinden yürütülmüştür. Sünni İslam'ın dışında veya kenarında olan muhtelif sekteryan grupların yabancı devletlerin Osmanlı'ya müdahalesinin bir nesnesi olmaları, rakip güçleri desteklemeleri devletin hafızasında bir güvensizlik yaratmıştır. Osmanlı hâkimiyetindeki Irak'ta Şiiilerin İran'a, 19. yüzyılın sonlarında Ermenilerin batılı devletlere, Yezidilerin İngiliz ve Fransızlara yanaşmaları, bu gruplardan bir kısmının misyonerlerin hedefine girerek dış müdahale kapılarının aralanması II. Abdülhamid'in en hassas olduğu noktada devleti endişeye sevk etmiştir. (BEO. No. 382, Gömlek No. 28633-2-1). Aslında bu tereddüt yirminci yüzyılın başında, devletlerin kendi egemenliklerini korumak ve sahip oldukları topraklardaki tüm unsurlara hâkimiyet kurma, boyun eğdirme anlayışının Osmanlı'daki yansımından başka bir şey değildi (Poggi, 2016). Osmanlı Devleti esas aldığı Sünni İslam'dan sapmış grupların sadakatinden her zaman şüphelenmiştir. II. Abdülhamid döneminde otorite dışında kalan Kürt ve Türkmen konargöçer aşiretlerinin yanında Nusayri, Dürzi ve özellikle Yezidileri sisteme entegre ederek itaat altına alma amacıyla iskân ettirme, itikatlarını ıslah ederek Ortodoks-Sünni İslam'a döndürülmeleri çalışmaları hız kazanmıştır (Y.PRK.UM, No. 79, Gömlek No. 36). "Emperyalist güçler yerel unsurların zaaflarını kullanarak onları Osmanlı devleti ile karşı karşıya getirmek"(Işık 2016: 157) niyetlerine karşı bu grupları kontrol altına alma faaliyetleri yürütüldü. Dış müdahalelere hedef olmaları engellenmek istenen Sünni İslam'ın dışındaki cemaat ve gruplara yönelik bir dizi proje yürürlüğe sokuldu. Heyet-i Tefhimiye, Fırka-i Islahiye, irşad heyetleri, dini eğitim, mektep ve cami inşaat faaliyetleri bunlardan bazılarıdır. Cevdet Paşa Fırka-i Islahiye'nin amacını, hükümetin kontrolü dışında, serkeşlik halinde bulunan Kozan, Gavur Dağı ve Kürt Dağı'nda bulunan konar göçer aşiretlerin ahvalini ıslah ederek devlet otoritesini sağlamak olarak açıklıyor. Ayrıca yabancı devlet görevlilerinin adı geçen aşiretlerle görüştükları haberlerinin de etkili olduğuna işaret ediyor. (Ahmet Cevdet Paşa, 1980: 113). Ancak merkezî hükümetin toplumun derinlerine inmeden taşradaki paşaların gönderdikleri raporlara dayanarak giriştiği "tashih-i itikat" projeleri hep başarısız kalmış, ıslah ve tefhim metotları işe yaramayınca şiddet yolu seçilmiştir.

1891 yılında Binbaşı Abdülkadir Bey ve ulemadan oluşan bir heyet (tefhim heyeti) Yezidileri sapmış oldukları batıl inançtan kurtarmak, temeddün ve itikatlarını düzeltmek üzere İstanbul'dan yola çıktılar. (Y.PRK. ASK. No. 69, Gömlek No. 70). Heyetin görevi *cahil oldukları için* batıl itikada sapmış olan Yezidilere sahih ve doğru dini anlatmak ve Sünni İslam'a dönmelerini sağlamak

üzere “*mukaddes askerlik hizmetine*” girmelerini ikna etmekte.²¹ Ancak kısa bir müddet sonra Yezidilerin padişah ve çevresinin sandığı gibi tefhim ve telkinle itikatlarını kolay kolay değiştirmeyecekleri ortaya çıktı. Yezidiler, İslam’a girerek orduya alınmayı, Osmanlı tarafına göre ise “İslam’a dönmeyi” reddettiler. “*Biz Müslüman değiliz ki İslam’a girelim*” diyen Yezidiler heyetin hayallerini boşa çıkardılar (Y.MTV. No. 71, Gömlek No. 39).

Heyet-i Tefhimiye reisi Binbaşı Abdülkadir, tatlılık ve güzel sözle dini telkin etmenin (aşılamanın) işe yaramadığını görünce zora başvurdu, şiddet uyguladı. Şikâyetler üzerine hem İslam dinin hem de “*Yezidilik mezheb-i batılı*” ve konuştukları dili (Kürtçeyi) bilen ve ahlak ve mizaçlarına vakıf, muteber kişilerden oluşan bir heyetin görevlendirilmesi talep edildi. Böylece dalalette (küfürde) olan “*cahil Yezidiler*” zor ve şiddet yolu ile değil “*ikna ve telkinle meslek-i naciye*” (kurtuluş yolu) olan İslamiyet’e meyledeceklerdi (İ.DH. No. 1247, Gömlek No. 97741-2-1). Binbaşı Abdülkadir sahada bir başarı elde edememiş aksine uyguladığı şiddet şikâyetlerin artmasına neden olmuştu. Bölgeye Ömer Vehbi Paşa’nın gelişiyle şiddet daha da arttı. Paşa, bölgeye gelir gelmez, Musul’da şehrin ileri gelenleri huzurunda topladığı Yezidi reislerine İslam’a dönmelerini teklif ettiğinde, kabul etmeyenlere hakaret etmiş ve şiddet uygulamıştır. Bazıları aldıkları yaralardan ölürken sağ kalanların bir kısmı hapsedilmiştir.²² Bu kadar ağır tazyiklere dayanamayan Yezidilerden bir kısmının zorla İslam’ı kabul ettiklerini ifade etmeleri üzerine Ömer Vehbi Paşa, Padişaha zafer edasıyla gönderdiği telgrafta Musul ve civarındaki tüm Yezidilerin İslam’ı kabul ettiklerini müjdelemiştir. Tüm bu yapılanların gönüllü olarak cereyan ettiği haberinin yalan olduğunu kısa bir süre sonra anlaşılacaktır. Yezidiler, kendi inançlarında kalmakta ısrar etmişlerdir. Gördükleri işkence ve baskı karşısında İslam olduklarını beyan edenler kısa bir süre sonra tekrar eski

²¹ “... Yezidi taifesinin izale-i cehalet ve dalaletleri ve hizmet-i mukaddes-i askeriyeye alıştırılmaları zımında telkinat-ı müessire ifa etmek ...” (DH. MKT. No. 1889, Gömlek No. 75).

²² Diyarbekir Nakibüleşrafi Seyyid Muhammed Said Efendi, Ömer Paşa’nın toplantısını detaylı bir şekilde merkeze raporlamıştır, buna göre (özetle); İşin aslı Yezidi reislerini (Musul) hükümet konağına çağırın ve bütün şehir ileri gelenleri ve idare meclisi huzurunda toplayan Ömer Paşa müftüye bir dua okuttu. Herkes müftünün duasına âmin demesine rağmen yezidi ileri gelenlerinin bulunduğu taraftan âmin sesi gelmedi. Ömer Paşa’nun defalarca “âmin deyiniz, âmin söyleyiniz” ihtarlarına rağmen âmin demediler. Hiddete gelen Paşa’nun tehdit ve hakaretlerine kulak asmadılar. “Biz henüz ne için celp olduğumuzu bilmiyoruz. Sizi Kuvve-i İslahiye kumandanı istiyor dediler geldik. Ayağımızın toprağı ile doğruca bu heyet-i muctemî’â huzuruna getirildik. Eğer bu dua Müslüman olmağımız için ise biz Müslüman olmadık ve olmayacağız ki, âmin diyelim” diye cevap vererek, bellerindeki kılıçları çıkarıp, işte kılıçlarımız bizi idam ediniz, biz dinimizden dönmeyiz. Müslüman olmayız, deyince, Ömer Paşa “asker bunları urunuz” emrini verir. Ortalık “mazbaha” halini alır, ölen ve yaralananlar olur. Geri kalanlar sürüklenerek hapse atılırlar. (Y.MTV. No. 71, Gömlek No. 39).

inançlarına dönmüşlerdi. (Y.PRK. BŞK. No. 26, Gömlek No. 85-6).²³ Ömer Vehbi Paşa yaptığı zulüm ve Padişah'a yalan bilgiler göndermesinin ortaya çıkması üzerine görevinden alınmıştır.²⁴

İslam'a dönme (rücu') ve askerlik konusunda iyice köşeye sıkıştırılan Yezidiler, Fransız konsolosuna dilekçe vererek Hristiyan olmak istediklerini bildirmişlerdir (Guest, 2012, 235). Orduya dâhil olup Müslüman olmaksızın kript Hristiyan görünüp cizye vererek askerlikten kurtulmanın iyi bir yol olduğu kanaatindeydiler. Ancak Yıldız Sarayı'ndan gelen cevapta nasihatın tesir etmeyeceği artık ortaya çıkan Yezidiler hakkında askerlik konusunda hiçbir müsamahanın gösterilmemesi istenmiştir. Hangi mezhebe girerlerse girsinler, Nasranî (Hristiyan) ve Yahudi olsalar bile yine asker olacaklarını bilmeleri ve devletin bu kararının değişmeyeceğini anlamaları gerektiği hatırlatılmıştır (Y.PRK. BŞK. No. 22, Gömlek No. 57). Devlet, onları askere almaktan, Yezidiler de askerliği reddetmekten vazgeçmeyecekti.²⁵

Yezidiler, devletle askerlik konusunda başa çıkamayacaklarını anlayınca, kendilerinden oluşan müstakil birliklerde orduya alınma isteklerini hükümete iletiler. Böylece çoğunluğu Müslümanlardan oluşan ordu içerisinde inançlarını kaybetmekten kurtulacaklardı. Bu niyetle 1893 yılında Hamidiye Alayları bünyesinde kendilerinden oluşacak müstakil bir alay veya tabur isteğinde bulundular. Bu konuda Sultan'a bir rapor sunan Yaver-i Ekrem Şakir Paşa, Yezidilerin Hamidiye alaylarına alınmalarının münasip olmayacağını, ancak askerliğe alıştırılmaları gerektiğinin de altını çizmiştir. Paşa'ya göre Yezidiler, ordugâhlara alınmalarıyla "örümcekağından daha zayıf" olan batıl mezheplerini bırakarak kolaylıkla İslam'a dönmeyi kabul edeceklerdi. Paşa, İslam'dan sapmış bu taifenin "*hal-i dalalette bırakılmaları*" ve devletin kendi reayası ile adaveti (düşmanlığı) da uygun olmayacağından kalplerini ısındırmak için onlardan az bir kısmının Hamidiye'ye alınması, diğerlerinin de "*sızıldısızca*" fazla kavga

²³ Ömer Paşa'yı sadrazam şöyle azarlayacaktır. "Esasen memuriyetiniz herkesi tarik-i hakka davet gibi bir vazife-i diniye olmayup efrad ve emvâl-i bekayâsının cem' ve tahsilinden başka şey değildir. (BEO. No. 88, Gömlek No. 6590-1).

²⁴ Lescot'a göre Ömer Vehbi Paşa yabancı büyükelçilik mensuplarının girişimleri sonucu görevinden alınmıştır. (Lescot, 2009) Ancak gerek Lescot gerekse Lescot'tan bilgileri alan Guest'in bu konudaki Osmanlı arşiv belgelerine ulaşmadıkları anlaşılıyor. Belgelere göre, Vehbi Paşa'yı şikâyet edenler Osmanlı yerel idarecileri ve bölge valileridir. Onlara göre, Vehbi Paşa hem ahalîye Bab-ı alinin rızası dışında zulmediyor, hem de Sultan'a yalan ve yanlış bilgi veriyordu. (Y.MTV. No. 74, Gömlek No. 91).

²⁵ Yezidilere Sünnî Kürt şeyh ve âlimlerini nasihat ve irşat için gönderme teşebbüsleri Osman-İnnın sonuna kadar devam etti. Haziran 1918 tarihli bir belgeye göre, Birinci Dünya Savaşında Bitlis muharebelerinde Ruslara esir düşen Bediüzzaman Said-i Kürdî'nin İstanbul'a döndüğünden bahisle, irken Kürt olan Yezidilerin irşat ve tahsillerine yardım için görevlendirilmesini Musul Valisi Memduh dâhiliye nezaretine teklif etmektedir (DH.ŞFR. No. 588, Gömlek No. 60).

ve gürültüye meydan vermeden askerlik mükellefiyetine alınmalarını tavsiye etmiştir (Y.E.E. No. 139, Gömlek No. 15).

Yezidilerden oluşan müstakil bir alay veya tabura izin verilmemesine rağmen, Mardin'de Yezidi Binbaşı Hüseyin Kanco ve aşiretinin Hamidiye Alaylarına dâhil oldukları bilinmektedir.²⁶ Kanco'nun aşireti Mardin ve Viranşehir Hamidiye Alayları içinde diğer Kürt aşiretleriyle beraber Milli İbrahim Paşa himayesinde yer almıştır. Yezidiler, Kanco'nun himayesinde Kürt aşiretlerinden oluşan Hamidiye Alayı içerisinde askerlik yapmaya itiraz etmediler. Zira Kürt aşiretlerinin Yezidileri Müslümanlaştırma gibi bir hedefleri yoktu. Arşiv kayıtlarında Hüseyin Kanco'nun Müslüman olduğu ifade edilse de aşireti Yezidi olarak Hamidiye içinde kalmaya devam etmiştir.²⁷ Ayrıca Midyat'ta Haverki aşiretinin reislerinden Haco ve Çelebi ağaların en önemli askeri kuvvetleri Yezidilerden oluşmaktaydı (Lescot 2009, 194; Bruinessen, 2008, 163).

1906 yılında Yezidilerin tezkire-i Osmaniye denilen kimlik belgelerinde ne şekilde yazılacakları tartışma konusu olmuştur. Mezhep hanesine Yezidi yazılmadıkları için mektûm/kayıt dışı kalarak nüfus sayımına katılmayı reddettiler. Dâhiliye Nazırı askerlik yapmak istemeyenlerin kendilerini Yezidi olarak kayda geçirip askerlikten kurtulmak isteyebileceklerini ileri sürerek, Ankara vilayeti dahilinde zahiren İslam gördükleri halde sırrı (kripto) Hristiyan olan İstavrilere yapılan muamelenin Yezidilere de uygulanmasını teklif etti. (BEO No. 2884, Gömlek No. 216234-2). Bu formül İstavrileri askerlikten kurtarmadığı gibi Yezidilerin de askerlikten kaçmalarını engelleyecektir.²⁸ 19. yy ile 20 yy. başlarında Yezidiler'in bir kısmı, kendilerinin ayrı bir din olduğunu iddia ettiler. Bitlis vilayetinin bir sorusuna cevaben Osmanlı sadaret makamının gönderdiği 1906 tarihli bir vesikada, kendilerini Müslüman kabul eden Yezidiler'in Müslüman, kendilerini gayrimüslim kabul eden Yezidiler'in ise gayrimüslim olarak kayıtlara geçilmesi emredilmiştir. (MV. No. 113, Gömlek No. 161). Ancak Yezidilerin din hanesine gayrimüslim yazılması durumunda nüfus sayımında Hristiyan nüfusunu fazla gösterecek, Osmanlı Devleti'nin içişlerine müdahale eden Batılı devletlerin

²⁶ "... şimdi Hamidiye kırk ikinci süvari alayına mensup oldukları cihetle ahz-ı asker muamelesi görmeyen henüz Yezidilik itikadında olup bunlardan yalnız Hüseyin Kanco Efendi namında bir Hamidiye Binbaşı 'sının tashih-i itikat eylediği ..." (DH.ŞFR. No. 366, Gömlek No. 41-1).

²⁷ "Milliliye mensup aşair rüesasından Binbaşı Hüseyin Kanco ..." (DH.MKT. No. 2843, Gömlek No. 39-5).

²⁸ Yozgat Sancağına bağlı Akdağmadeni'nde yaşayan İstavrilere, resmi kayıtlarda ve görünüşte Müslüman oldukları halde gerçekte kripto Hristiyanlardır. Meşrutiyetten sonra askerlikten muaf olmak için Hristiyan olduklarını ilan ettiler. (Bk. Deringil, 2017, 185).

eline koz verecektir. Nihayet Yezidilerin muvafakatlerine bakılmaksızın nüfus tezkirelerinin mezhep hanesinde İslam yazılması kararlaştırıldı (DH. MKT. No. 2818, Gömlek No. 2-1). Buna göre, Yezidiler nüfusa kaydolmaz ve tezkire almazlarsa vatandaşlık haklarından istifade edemeyecekler ve hiçbir resmi işlemleri görülmeyecektir (BEO. No. 2884, Gömlek No. 216234).

Nüfus tahrirleri sırasında kuraya tabi olmamak için Midyat'taki çoğu Yezidi, Nusaybin ve Musul arasındaki çöle kaçarak mektûm kalmayı tercih ederek, kimlik belgesi yerine geçen Osmanlı tezkiresini almadılar. Tezkiresi olmayan mektûmların köylerine dönmeleri, vatandaşlık haklarından istifade etmeleri, seyahat etmeleri ve diğer resmi muamelelerini yerine getirmeleri de mümkün değildi. Ayrıca nüfus kaydı olmayanların cezaya çarptırılmaları, asker kaçağı olarak görüldükleri yerde orduya alınmaları, Midyat ve çevresi Yezidilerini çaresiz olarak nüfus kaydı yaptırıp, tezkire almaya ve muhtemelen ceza yememek için İslam'a döndüklerini söylemeye itmiştir. Şeyhan ve Sincar'daki Yezidiler gibi ciddi bir nüfus barındırmayan ve onlar kadar örgütlü olmayan Midyat ve Nusaybin çevresindeki Yezidilerin bir kısmı nüfus kayıtlarını yaptırıp, tezkire alarak ihtida ettiklerini ilan ettiler. Arşiv kayıtlarına göre Midyat'ta bu dönemde 456 kişi Müslüman olduğunu beyan ederek tezkire-i Osmani almak için müracaatta bulunmuştur (YA. HUS. No. 312, Gömlek No. 102-2; Y.A.HUS. No. 324, Gömlek No. 1; BEO. No. 531, Gömlek No. 39796-1-1). İhtida eden Yezidilerin köylerine cami ve *"telkinat-ı diniyenin icrasıyla nüfusları tahririne memurlarının"* gönderilmesi talebine, merkezî hükümet temkinli yaklaşmıştır. Konuyla ilgili valiliğe gönderilen talimatta, daha önce Musul'da ihtida edip tekrar irtidat eden Yezidilerin durumu hatırlatılmış, batılı devletlerin ve kamuoylarının tepkileri dikkate alınıp bu konuda olumsuz dedikodulara sebebiyet vermemek için cebir ve zor kullanılmaması tavsiyesi ile cevap verilmiştir (BEO. No. 531, Gömlek No. 39796-1).

II. Meşrutiyetten sonra Osmanlı bürokrat ve idarecileri arasında Yezidilerin, Hristiyan ve Museviler gibi iane-i askerî'ya da bedelli askerlik gibi bir muameleye tabi tutulma talepleri tartışılmaya başlandı (Y.MTV. No. 53, Gömlek No. 6-1-1). Bunların içinde görüşlerini açık şekilde ortaya koyanlardan birisi de 1914 yılında Musul'da valilik yapan Süleyman Nazif idi. Süleyman Nazif bu konuda radikal sayılabilecek görüşlerini yazdığı rapor ve mektuplarla Sadarete ve Bâb-ı Âli'ye iletir. Bu görüşler Tanzimat'la devam eden süreçte II. Abdülhamid sonrası fikir ve düşünce ortamı hakkında da bir fikir vermektedir. Nazif mektuplarında *"Kanun-ı Esasi'nin hin-i neşrinde mevcut ve malum olan edyân ve mezâhibin serbestisi"*ni hatırlatarak din ve mezhep hürriyetinin anayasa gereği olduğunu vurgular. O'na göre birkaç asırdan beri İslam esaslarına ve itikadına

aykırı bir dine inanan bir taifeye İslam demek caiz değildir. Kendilerini Yezidi olarak ifade eden ve itikat eden bir kavmin din ve mezhep hürriyeti gereği Yezidi sayılmaları gerekmektedir. Hükümet-i seniyye Yezidilerin tabi oldukları dini tanımalı ve gayrimüslim milletler gibi ruhani reislerinin tabi oldukları kanunlardan istifade etmelidirler (DH. İD. No. 206, Gömlek No. 4-3). Ancak kısa bir müddet sonra Dâhiliye Nazırlığından gelen cevapta Yezidiliğin devlet tarafından bir din olarak tanınmadığı bildirilir. Süleyman Nazif, merkezî hükümeti sıkıştırmaya devam eder. Yezidi namıyla devletçe tanınmış bir mezhep ve cemaat olmazsa bile bugün bu namda çok mensubu olan bir cemaatin varlığı inkâr edilemez bir hakikattir. İnkâr edilmekle yok olmayacaklarına göre, varlıklarını kabul etmek, ileride Protestan ve Katoliklerin bu cemaat üzerindeki faaliyetlerine de engel olacaktır. Zira hiçbir akıl ve mantığın kabul etmediği bir inanca sahip olan Yezidiler “eninde sonunda günümüz fikri gelişmeleri karşısında dayanmayacak ya Hristiyan ya da Müslüman olacaklardır. Eğer biz bunları küstürür ve varlıklarını reddedersek bunları misyonerlerin kucağına atmış oluruz”, diyen Nazif, hiç olmazsa resmen değilse bile fiilen, hakikaten mevcut olan Yezidi mezhebinin şimdiden tanınmasını tavsiye etmiştir. (DH. İD. No. 206, Gömlek No. 4-6). Süleyman Nazif’in Osmanlı aydınları içinde Yezidileri oldukları gibi kabul ederek onları devlet tarafına çekme yönündeki çabaları da sonuçsuz kaldı.

Sonuç

Yezidiliğin kökeni, kurucusu, adı ve inanç sistemi hakkındaki belirsizlik ve gizem bu inanç grubu etrafında efsane ve karmaşık bir mitoloji oluşturmuş, tenasüh inancı ile varlıkların farklı fizyonomilerde telakki edilmesi olumsuz algıya sebep olmuştur. Osmanlı devleti klasik dönemde merkezîyetçi güçlü yapısı ve Sünni İslam kimliğini merkeze almasına rağmen, dalalet fırkaları olarak nitelediği gruplarla teolojik ve dini çerçevede ilişki kurmadı. İmparatorluğun Sünni/Ortodoks inancının periferisindeki heteredoks gruplara karşı tavrını klasik dönemde din ve itikat değil, daha çok hükümlanlık ve itaat ilişkisi belirledi. Padişah fermanlarında tekâlif-i mîrîyelerini (devlete karşı yükümlülüklerini) yerine getiren gruplar reayadan sayılmış ve tüm reayanın sultana Allah’ın bir emaneti olduğu ilkesinden hareketle devletin himayesinde oldukları vurgulanmıştı. Ancak itaatsizlik ve eşkıyalıkları ortaya çıktığında inançları üzerinden de suçlanarak cezalandırıldılar.

Osmanlı Devleti, 19. yüzyıla büyük oranda toprak ve insan kaynağını kaybederek girdi. Sünni İslam’ın dışında veya kenarında farklı din ve mezhep mensubu grupların dış devletlerin müdahale nesnesi olmaları, bu dönemde

devleti eskisine oranla daha fazla rahatsız etmiş ve korkutmuştur. Yezidilerin İngiliz ve Fransızlara yanaşmaları, bu gruplardan bir kısmının misyonerlerin hedefine girmesi II. Abdülhamid döneminde devleti endişeye sevk etmiştir.

Tanzimat Fermanı'ndan sonra gelişen Osmanlılık ve II. Abdülhamid'in İslam birliği düşüncesi Sünni İslam'ın periferisinde kalan heretik/sapkın mezhep ve inanç gruplarının da Sünni İslam dairesi içine alınma teşebbüsleri yeni bir boyutta artmaya başladı. Dönemin yöneticilerine göre, Yezidilerin Osmanlılaşması İslam itikadına geri döndürülmeleri askeri kışlalarda, Sünni Müslüman kitle içinde eğitilmeleri ile mümkündür. Tanzimat'la beraber merkezleşme ve modernleşme bağlamında yapılan yeni düzenlemeler Yezidiler ve benzeri heretik inanç gruplarını devletle karşı karşıya getirmiştir. Yezidi reisler orduya katılmayı, askeri üniforma giymeyi ve İslamiyet'e girmeyi veya "İslam'a dönmeyi" reddettiler. Yerel idarecilerin ikna metotları işe yaramayınca şiddete başvuruldu. Bir kısım yerel idarecilerin girişimleri ile zaman zaman ara formüller bulunarak Yezidilerin ehl-i kitap gayrimüslimler gibi bir bedel karşılığında askerlik yapmaları denenmiş ise de Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar Yezidilerin askerlik problemi çözülemedi. İttihad-ı İslam dairesine alınarak dış müdahalelere hedef olmaları engellenmek istenen Yezidilere yönelik İslamlaştırma faaliyetleri başarısız kalmıştır. Avrupalı devletler Osmanlı coğrafyasında inanç konusunda ayrı düşen grup ve cemaatlere hamilik yapmış, bu kanal üzerinden siyasi isteklerini kabul ettirme imkânı aramışlardır. Osmanlı Devletinin entelektüel ve idarecilerinin bir kısmının ülke içindeki farklı etnik ve inanç grupları hakkında detaylı malumatlarının olmadığı Yezidiler meselesinde de görülmektedir. Yezidilerin merkeze entegre edilmesi ve askerlik sorunu konusunda merkez ve taşradaki yerel idarecilerin konuya farklı bakışları beraberinde yer yer şiddet ve çözümsüzlüğü getirmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. haz. Yusuf Halacoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahmed Lütfi. *Tarih-i Lütfi*. Matbaa-i Âmire, 4 Cilt ts. <http://ataturkkitapligi.ibt.gov.tr>
- Avarzamani, Feridun. "Ayîn ve Baverha-yı Kavm-ı İzdi". *Mecelle-i Hüner ve Temeddün-i Şerk* (Behar 1397), 6-10.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Asâfi Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHM.d]. No. 02. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Asâfi Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHM.d]. No. 06. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Asâfi Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHM.d]. No. 07. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Asâfi Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHM.d]. No. 26. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Asâfi Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHM.d]. No. 47. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Asâfi Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHM.d]. No. 49. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mühimme Kalemi* [A. MKT.MHM]. Dosya. 351, Gömlek No. 6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 88, Gömlek No. 6590. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Ali Evrak Odası* BEO. Dosya. 382, Gömlek No. 28633. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Ali Evrak Odası* BEO. Dosya. 531, Gömlek No. 39796. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Ali Evrak Odası* BEO. Dosya. 2884, Gömlek No. 216234. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye İdare* [DH.İD]. Dosya. 206, Gömlek No. 4. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektubî Kalemi* [DH.MKT]. Dosya. 1889, Gömlek No. 75. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektubî Kalemi* DH.MKT]. Dosya. 2843, Gömlek No. 39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektubî Kalemi* [DH.MKT]. Dosya. 2818, Gömlek No. 2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Şifre Kalemi* [DH.ŞFR]. Dosya. 366, Gömlek No. 41. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Şifre Kalemi* [DH.ŞFR]. Dosya. 588, Gömlek No. 60. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Dâhiliye [İ.DH]. Dosya. 1247, Gömlek No. 97741. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ* [MVL]. Dosya.77, Gömlek No. 53. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet* [ŞD]. Dosya. 1471, Gömlek No. 13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Hususi Maruzat* [Y.A. HUS]. Dosya. 312, Gömlek No. 102. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Hususi Maruzat* [Y.A. HUS]. Dosya. 324, Gömlek No. 1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat* [Y.MTV]. Dosya. 71, Gömlek No. 39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat* [Y.MTV]. Dosya. 51, Gömlek No. 61. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat* [Y.MTV]. Dosya. 74, Gömlek No. 91. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat* [Y.MTV]. Dosya. 53, Gömlek No. 6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat* [Y.MTV]. Dosya. 71, Gömlek No. 39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Baş Kitâbet Maruzatı* [Y.PRK.BŞK]. Dosya. 26, Gömlek No. 85. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Baş Kitâbet Maruzatı* [Y.PRK.BŞK]. Dosya. 22, Gömlek No. 57. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Umumi* [Y.PRK.UM]. Dosya.79, Gömlek No. 36. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Bozan, Metin. Şeyh Adı b. *Musafir, Hayatı, Menkıbevi Yönü ve Yezidi İnanıcındaki Yeri*. İstanbul: Nubihar, 2012.
- Bozan, Metin. "Yezidilik (Êzîdîlik)". *Ortadoğu Analiz Dergisi* 7/67 (2015), 74-77.
- Bozan, Metin. "XVI. Asırda Yezidiler(Êzîdîler)'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Sâlih El-Kürdî'nin Bir Fetvası ile Mevlânâ Muhammed Berkalî'nin Ta'liki". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2020), 224-253
- Bruinessen, Martin van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. çev. Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- İsmail Bek Çol, *el-Yezidiyyetu Kadîmen ve Hadîsen*, Beyrut 1934.
- Deringil, Selim. *19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Deringil, Selim. İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1909-1876). çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Divan-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi III 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565). haz. Hacı Osman Yıldırım vd. Ankara: Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.

- Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesi ile Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 4 Cilt. haz. Seyit Ali Kahraman & Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Gölbaşı, Edip. "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidiler ve Osmanlı İdaresi". *Tarih Toplum ve Yeni yaklaşımlar* 9 (2008), 87-156.
- Guest, John S. *Yezidilerin Tarihi, Melekê Tavus ve Mushafa Reş'in İzinde*. çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta, 2012.
- Gülsoy, Ufuk. "Sıra Dışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 7 (2002), 129-162.
- Gülsoy, Ufuk. *Osmanlı'nın Gayrimüslim Askerleri*. İstanbul: Timaş, 2010.
- Işık, Zekeriya. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektaşilik ve Kızılbaşlı Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/76 (2015a), 31-54.
- Işık, Zekeriya. *Şeyhler ve Şahlar- Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Işık, Zekeriya. *Devlet ve Tarikat*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Joseph, Isya. *Devil Worship, The Sacred Books And Traditions of The Yezidis*. Boston U.S.A., 1919.
- Joseph, Isya. *Yezidi Texts, The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 25/2 (1909), 111-156.
- Kreyenbroek, Philip. G. *Avrupa'da Yezidilik*. çev. Hikmet İlhan. İstanbul: Avesta, 2001.
- Layard, Austen Hanry. *Ninova Kalıntıları*. çev. Zafer Avşar. İstanbul: Avesta, 2000.
- Lescot, Roger. *Enquête sur Les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*. Beyrut: Librairie du Liban, 1975.
- Lescot, Roger. *Yezidiler; Din, Tarih ve Toplumsal Hayat. Cebeli Sincar ve Suriye Yezidileri*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Avesta, 2009.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Menzel, Theodor. "Yezidiler". *İslam Ansiklopedisi*, 13/415-423. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Mustafa Nuri. *Abede-i İblis Yezidi Taifesinin İtikâdâtı, Adâtı, Evsâfı*. İstanbul: Matba'a-i İchtihâd, 1328/1910.
- Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicü'l-Vukû'at*. 4 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı toplumunda Zındık ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kalenderiler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Omarkhali, Khanna. *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi*. çev. Şule Kut & Binnaz Toprak. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

- Reşid, Yasemi. *Kürd ve Peyvestegi-yi Nijadi ve Tarih-i Ū*. Çaphane-i İnan, ts.
- Samenow, A.A. "Küçük Asya Yezidilerinin Şeytana Tapmaları". çev. Abdulkadir B. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 5/20, (1931), 2-42.
- Sarıcaoğlu, Fikret. "Melek Ahmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/42-44. Ankara: TDV Yayınları 2004.
- Sever, Erol. *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1993.
- Somel, Selçuk Akşin. "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları». *Toplum ve Bilim* 83 (2000), 199-178.
- Suvari, Çakır Ceyhan. *Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidilik*. Ankara: Ütopya Yayınlar, 2013.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihel*. 1 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, 1984.
- Şeref Hân. *Şerefnâme Kürt Tarihi*. çev. M. Emin Bozaslan. İstanbul: Ant Yayınları, 1971.
- Taşgın, Ahmet. "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Dini Topluluklardan: Yezidiler", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi*. 731-752. Ankara: Ervak Yayınları, 2001.
- Teymur Paşa, Ahmet. *Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu*. çev. Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Ataç Yayınları, 2008.
- Tuğ, Salih. "Azazil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/311-312. İstanbul: TDV Yayınları 1991.
- Turan, Ahmet. *Yezidiler*. Samsun: Eser Matbaası, 1993.

FEMİNİST PERSPEKTİFTEN YAHUDİLİK: BİR YENİDEN İNŞA GİRİŞİMİ

Judaism from Feminist Perspective: An Attempt for Re-Constitution

HESNA SERRA AKSEL

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi, Çorum,
Türkiye
Asst. Prof., Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Studies, History of Religions,
Çorum, Turkey
hesnaserra@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4584-4154

Hitit İlahiyat Dergisi'nde Dil Editörü görevi bulunan Hesna Serra AKSEL, 20/1 sayısının yayın sürecinde görev yapmamıştır."

"Hesna Serra AKSEL, who is the Language Editor of the Hitit Theology Journal, was not involved in the publication process of the journal (20/1 issue).

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 15 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 3 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.879736>

ATIF/CITE AS:

Aksel, Hesna Serra, "Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 139-166

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

Judaism from Feminist Perspective: An Attempt for Re-Constitution

Abstract

The increasing popularity of the feminist movement in the North America in 1960's and 1970's did not take long before effecting Jewish tradition. While roles of women in American social life changed, Jewish women began to question and criticize the situation of women in Jewish social and religious life. By introducing the growing post-modern research approaches into feminist questions and critics, Jewish feminism at this point, as a critical thinking method, is reconfiguring the tradition from its foundations. The feminist influence can be felt even among the most traditional groups. The aim in this article is to examine the process of transformation in Jewish feminism beginning as the equality demands, and in time turning to attempts to re-constitute the tradition.

The first effect of feminism among Jewish groups began through the publications of Jewish women which criticized the tradition. Rachel Adler argued that the asymmetry between genders appeared at Mount Sinai and existed throughout Jewish history. Judith Plaskow pointed that feminist critics claiming social reformation must focus on Jewish theology which is the basis of the problem. Tamar Ross suggested alternative Bible interpretations to eliminate the patriarchal attitudes. Although it is not possible to sum up Jewish feminist researches with these women's works, Adler, Plaskow and Ross are among pioneer names. As we cannot talk about a singular feminism, it is neither possible to discuss Jewish feminist researchers as a unified group. While writing from within Orthodox, Reform, Conservative and Reconstructive groups, even though these women have different approaches and priorities, they all have a common purpose which is to improve women's position within Jewish tradition.

This research first addresses the encounter of Jewish tradition with feminist movement. In this first period, reasons that the tradition was criticized were usually asymmetries between genders in Halakha. They demanded changes in religious practices to remove these inequalities. As a result, some reformative actions came up such as creating Bible study groups, updating prayer language and producing rituals for women. After pointing out this critical period, the questioning and then refusal of traditional authority of Bible, rabbinic tradition and Halakha among Jewish feminists are discussed. The feminist researches worked to expose the patriarchal structure within the foundations of Jewish

theology such as the language and images about God, place of Torah in Judaism, God-human relationship, and chosen people of Israel. Even those in the most traditional Orthodox groups openly expressed that Torah was a patriarchal text. These discussions led to the conclusion that the authority of Torah comes from the society, not God. Then, the article discusses the approaches of Jewish feminists to solve the problem of ignoring women in historical records. By working to form a Jewish tradition including women, the aim was to fill in the lost pieces. The most interesting approach used for this purpose is to refer to sources other than Talmudic texts through interdisciplinary methods. These works making gender the main analytical category, on one hand undermine the authority of the tradition, on the other hand, provide new perspectives for the understanding of the tradition.

To sum up, by applying feminist thought to Jewish tradition, Judaism are being re-formed from its foundations. Jewish theology and law produced through readings of traditional texts yield to the recovering of non-Talmudic sources through an interdisciplinary approach. This change in method dislocated the center from classical texts to genuine interdisciplinary research using gender as an analytical category.

Keywords: History of Religion, Judaism, Feminism, Gender, Jewish Women.

Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi

Öz

1960-1970'lerde Kuzey Amerika'da etkinliğini artıran feminist hareket çok geçmeden Yahudi geleneğini de etkilemiştir. Amerika'da toplumsal hayatta kadınların rolü değiştikçe Yahudi kadınlar da kendi sosyal ve dinî hayatlarında varlıklarını sorgulamaya ve eleştirmeye başlamıştır. Bu sorgulama ve eleştirilere akademide giderek artan post-modern araştırma yaklaşımlarının da eklenmesi ile Yahudi feminizmi bugün gelinen noktada bir eleştirel düşünme metodu olarak, Yahudi geleneğini tanrı ve vahiy anlayışı gibi temel öğelerinden başlayarak yeniden ele almaktadır. Kadınların dinî hayata dâhil edilmesinin ötesine geçilerek Yahudi teolojisi ve hukuku en temel yapı taşlarından başlanarak incelenmekte ve kadınların dışlanmadığı bir Yahudilik anlayışı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu feminist yaklaşımlar yeni bir Yahudi cemaati veya alternatif bir Yahudilik anlayışı ortaya koymaktan çok, çeşitli Yahudi grupların kendi anlayışlarını yeniden gözden geçirmelerine neden olabilen bir eleştirel tutum olarak farklı grupları etkilemektedir. Öyle ki feminist eleştirilerin ve okumaların etkisi en geleneksel gruplar içinde dahi net bir şekilde görülebilmektedir. Bu çalışmanın amacı Yahudi feminizminin kadınlar için sosyal ve dinî hayatta eşitlik talepleri olarak başlayıp zaman içinde eleştirel bir akademik yaklaşıma dönüşme sürecini ve Yahudi geleneğini temellerinden ele alarak kadınların marjinalleştirilmediği bir Yahudilik anlayışı veya anlayışları oluşturma çabalarını değerlendirmektir. Feminist hareketin Yahudi dinî gruplar üzerindeki etkisinin anlaşılması daha geniş çerçevede feminizmin din ile ilişkisinin anlaşılmasına katkı sağlayacak ve bu konuda yapılacak yeni çalışmalara zemin hazırlayacaktır.

Yahudiler içinde feminizmin ilk etkileri Yahudi kadınların geleneği eleştirerek yaptıkları yayınlar üzerinden olmuştur. Rachel Adler cinsiyetler arası asimetrinin Sina Dağı'ndan başlayarak Yahudi tarihi boyunca var olduğunu tartışmıştır. Judith Plaskow sosyal değişim talebi olarak ortaya çıkan feminist eleştirilerin problemin kaynağı olan Yahudi teolojisine odaklanması gerektiğini savunmuştur. Tamar Ross ise Tevrat'ın kadınlar konusundaki tutumunun ortadan kaldırılması için alternatif Tevrat okumaları önermiştir. Yahudi feminist çalışmaları bunlarla özetlemek mümkün olmamakla beraber Adler, Plaskow ve Ross feminist hareketin öncüsü olan isimlerdendir. Ortak bir feminizm tanımından bahsetmenin mümkün olmaması gibi Yahudi feminist araştırmacıları da tekil bir grup olarak ele almak mümkün görünmemektedir. Farklı yaklaşım ve önceliklere sahip olsalar da Ortodoks, Muhafazakâr, Reform

veya Yeniden Yapılandırmacı grupların içinden yazan kadınların hepsi Yahudi kadının gelenek içindeki yerini iyileştirme noktasında ortak bir amaca sahiptir.

Bu çalışmada ilk olarak Yahudi geleneğinin feminist düşünce ile karşılaşma evresine değinilmiş ve bu dönemin nitelikleri ortaya konulmuştur. İlk dönemde geleneğin eleştirilmesine neden olan şeyler genelde Halaha'da göze çarpan cinsiyetler arası asimetridir ve bu asimetriyi ortadan kaldırmak için uygulamada bazı değişikliklere gidilmesi talep edilmiştir. Bunun sonucu olarak kadınlar için Talmud çalışma grupları oluşturmak, ibadet dilini güncellemek ve kadınlara özel ritüeller oluşturmak gibi yeniliklere gidilmiştir. İlk dönemin eleştirel tutumuna değinildikten sonra Yahudi feministler arasında Tevrat, rabbanî gelenek ve Halaha gibi geleneksel otoritelerin kaynaklarının sorgulanması ve ardından bu otoritelerin ilahi kaynaklı olma iddialarına karşı çıkılması ele alınmaktadır. Tanrı dili ve imgeleri, Tevrat'ın statüsü, Tanrı-insan ilişkisi ve İsrail'in seçilmişliği gibi Yahudi inancını oluşturan temel unsurların şekillenmesinde etkili olan ataerkil yapı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Geleneğe bağlılığı en yüksek olan Ortodoks gruplar içindeki feministler bile radikal bir şekilde Tevrat'ın ataerkil bir metin olduğunu dile getirmişlerdir. Bu tartışmalar, Tevrat'ın otoritesini Tanrı'dan değil onu oluşturanların toplumsal gücünden aldığı şeklinde sonuçlanmıştır. Ardından kadınların görmezden gelindiği bir tarih ve gelenek problemini çözmek için feminist Yahudilerin ortaya koyduğu yaklaşımlara değinilmektedir. Kadınların dâhil olduğu bir Yahudi teolojisi ve hukuku oluşturmaya çalışırken ilk yapılması amaçlanan geleneğin içinde bulunamayan Yahudi kadınların deneyimlerine dair kayıp parçaların yerlerinin doldurulmasıdır. Bu amaç için en dikkat çeken yöntem disiplinlerarası metotlar kullanarak Talmud, Halaha veya Rabbanî metinler gibi dinî kaynakların dışında kalan kaynaklara başvurmadır. Cinsiyetin temel analitik parametre olarak kullanıldığı bu çalışmalar bir taraftan geleneksel otoriteleri sarsarken diğer taraftan geleneğin anlaşılmasına yönelik yeni yaklaşımlar ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak feminist düşüncenin Yahudi geleneğine uygulanması ile Yahudilik temel öğelerinden itibaren yeniden şekillendirilmeye başlanmıştır. Geleneksel olarak metinlerin kendi içinde incelenmesiyle ortaya konulan teoloji ve hukuk, yerini disiplinlerarası bir yaklaşımla klasik metinler dışında kalan kaynakların değerlendirilmesine bırakmıştır. Bu metot değişikliği, otoritenin merkezini klasik metinlerden cinsiyetin analitik bir kategori olarak kullanıldığı özgün disiplinlerarası araştırmalara kaydırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Feminizm, Toplumsal Cinsiyet, Yahudi Kadın.

Giriş

20. yüzyılın sonlarına doğru bilim felsefesinde yaşanan gelişmeler ile birlikte diğer alanlarda olduğu gibi Kutsal Kitap çalışmalarında da ciddi değişimler yaşanmıştır. Değerlerden arındırılmış bir literatürün mümkün olmadığına anlaşılmasıyla, geçmişte ne olduğunu bulmaya yönelik tarih çalışmaları ve metinlerin “orijinal” ve “doğru” anlamlarını bulmaya yönelik metin çalışmaları anlamını yitirmiştir. Bunun yerine ilişkiler ağı ve güç dengeleri içinde ortaya çıkan birçok gerçeklik ihtimalini okumaya yönelik yaklaşımlar oluşmuştur. Kadın çalışmalarının bu paradigma değişikliğine tek başına neden olduğu söylenemese de bu sürece hem katkıda bulunduğu hem de önemli ölçüde bu değişimden etkilendiği kabul edilmektedir. Öyle ki kadın çalışmaları Aydınlanma’dan sonra Yahudi geleneğinde devrimsel etkiye neden olan bir diğer kaynak olmuştur. Bu etki sadece Yahudi kadınların dinî ve sosyal hayatta görünür olmaya başlamaları şeklinde değil Yahudi geleneğinin en temel öğelerinde yapılmak istenen reformlar ile de ortaya çıkmıştır. Yahudi Tanrı ve Tevrat anlayışı, İsrail’in seçilmişliği ve Halaha’nın yapısı gibi Yahudi kimliğinin temel taşları feminist gözle yeniden şekillendirilmektedir.

1960 ve 1970’lerde Kuzey Amerika’da popülerlik kazanan feminist dalga çok geçmeden çeşitli dinî grupları da etkilemeye başladığında Yahudi kadınların feminist düşünce ile ilişkili olarak Yahudi geleneklerini eleştirdikleri yayınlar feminizmin Yahudiliğe etkisinin ilk göstergelerindendir. 1970’de True Weiss-Rosmarin, “Unfreedom of Jewish Women” (Yahudi Kadının Tutsaklığı) başlıklı makalesinde Yahudi hukukunun evlilik ve boşanma konularında kadına adil davranmadığını dile getirmiştir.¹ 1971’de Rachel Adler, “The Jews who wasn’t There” (Orada Olmayan Yahudiler)’de Yahudi geleneğindeki cinsiyete dayalı ayrımcılığın Sina Dağı’nda Yahudilerin Tanrı ile karşılaşmasıyla başladığını ve Yahudi tarihinin tamamını etkilediğini yazmıştır.² 1976’da Yahudi feminist dergi *Lilith* yayın hayatına başlamıştır. Bu tarihten itibaren feminist düşünce ve talepler giderek görünürlük kazanmaya devam etmiştir. 1982’de Judith Plaskow, “The Right Question is Theological” (Doğru Soru Teolojiktir) başlıklı makalesinde Yahudi geleneğinde kadınlara uygulanan ayrımcılığın kökenlerinin Yahudi teolojisinde olduğunu, dolayısı ile yüzeysel değişimlerin sorunları çözmeyeceğini yazarak dikkatleri teolojideki problemlere çekmiştir.³

¹ Rosmarin True Weiss, “Unfreedom of Jewish Women”, *Jewish Spectator* 35/7 (1970).

² Rachel Adler, “The Jews who wasn’t There: Halacha and the Jewish Woman”, *Off Our Backs* 2/6 (1972), 16-17.

³ Judith Plaskow, “The Right Question is Theological”, *On Being a Jewish Feminist*, ed. Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983), 223-232. (kitap adının başına “in” getirilmemelidir.)

2004'te bir Ortodoks olan Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah* (Tevrat'ın Sarayını Genişletmek) isimli kitabında Yahudiliğin ciddi şekilde ataerkil bir gelenek olduğunu yazmış ve Tevrat'ın feminist değerlerle uyumlu olacak şekilde okunmasına dair önerilerde bulunmuştur.⁴

Günümüzde bir analitik kategori olarak cinsiyetin kullanılması ile ortaya konulan Yahudilik okumaları, feminist çevrelerin dışında da oldukça etkili olmakta, en geleneksel çevrelerde dahi görmezden gelinmesi zorlaşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Yahudi feminizminin kadınlar için sosyal eşitlik talepleri şeklinde başlayıp zaman içinde eleştirel bir akademik yaklaşıma dönüşme sürecini ve Yahudi geleneğini en temelinden yeniden oluşturma çabasını değerlendirmektir. İlk olarak Yahudi geleneğinin feminist düşünce ile karşılaşmasından sonra yüzleştiği eleştiriler ele alınmıştır. Feminist dalga ile ilk ilişki kurmaya başladıklarında Yahudi kadınların ortaya koydukları talepler, Amerika'da sosyal hayatta ortaya çıkan değişikliklere paralel olarak Yahudi kadının toplumsal ve dinî hayatın eşit katılımcıları olması yönündedir. Ardından kadının gelenek içindeki pozisyonuna dair eleştirilerin Yahudiliğin temel otoritelerinin sorgulanmasına dönüşmesi ele alınmıştır. Burada Tanrı dili ve imgeleri, Tevrat, Tanrı-insan ilişkisi ve İsrail'in seçilmişliği gibi Yahudi inancını oluşturan temel unsurlarda da reform çabaları karşımıza çıkmaktadır. Son aşamada 1990'lerden itibaren feminizmin akademik alanda geliştirdiği eleştirel okuma becerisi ile Yahudi geleneğinin temel paradigmasını yeniden şekillendirme çalışmalarından bir kısmı incelenmiştir. Sonuç olarak feminizmin Yahudi geleneğinin en temel öğelerinde neden olduğu radikal değişimlere ışık tutulması amaçlanmaktadır.

1. İlk Eleştiriler ve Talepler

1960-1970'lerde feminizm Kuzey Amerika'da etkili olmaya başladığında ortaya konulan talepler, istisnalar olmakla beraber, ağırlıklı olarak Yahudi teolojisine ve hukukuna atıfta bulunmaksızın, Amerikan toplumundaki gelişmelere paralel olarak, Yahudi kadınların Yahudi sosyal hayatına eşit katılımını talep etmekten ibaretti.⁵ Örneğin 1972'de kendilerini "Ezrat Nashim" olarak isimlendiren bir kadın grubu yayımladıkları bildiride kadınların minyana dâhil edilmesini, şahitlik, evlilik ve boşanma süreçlerindeki eşitsizliklerin

⁴ Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism* (Hanover, NH: Brandeis University Press, 2004), 221–23.

⁵ Sosyal değişimin feminist taleplere öncülük etmesi hakkında daha fazla bilgi için: (öneri: bk.) Paula Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women* (Seattle: University of Washington Press, 1995); Arnold Eisen, *Rethinking Modern Judaism: Ritual, Commandment, Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

kaldırılmasını ve kadınların rabbi yetiştiren programlara katılmasını talep etmiştir.⁶ Roş Hodeş ve Bat Mitzvah gibi yeni ritüeller oluşturulması ve ibadet dilinin kadınları da temsil edecek şekilde değiştirilmesi gibi yeniliklerle kadınların dinî hayatta eşit temsili amaçlanmıştır. Bu Yahudi feminist aktivizmin oluşturulmasında Aydınlanmacı ve modern eğitimler ile yaşam tarzları etkili olmuştur. Bu ilk feminist eleştiriler, Yahudilikte otoritenin nereden geldiğini sorgulamak yerine kadınların dinî hayata dâhil edilmesi ve deneyimlerinin kabul görmesi ile ilgiliydi. Halaha'nın kadınlar hakkındaki hükümlerini eleştirse de bu eleştirilerini Halaha argümanları olarak formüle etmediler. Amerikan toplumunda yayılmaya başlayan cinsiyet eşitliği taleplerine paralel olarak Yahudi hayatında da değişim taleplerini dile getirdiler.

Yahudi feminizmi, kadınların Yahudi dinî ve sosyal hayatına daha önce hiç görülmemiş bir şekilde tam katılımını talep etmiştir. Cinsiyeti farketmeksizin her Yahudi'nin dinî törenlere ve ibadetlere katılımı, dinin yorumlanması ve öğretilmesinde aktif rol alabilmesi ve liderlik pozisyonlarına getirilmesi için mücadele vermişlerdir. Ancak değişime en açık olan Yeniden Yapılandırımcı ve Reform grupları için bile o dönemde feministlerin ortaya koydukları talepler henüz düşünülebilir değildir. Yeniden Yapılandırımcılık'ın kurucusu Mordecai Kaplan, cinsiyet hakkında bazı eşitlikçi yaklaşımlara sahiptir ancak kendi kızı için Bat Mitzvah törenini icat etmesine rağmen ortaya feminist bir anlayış koyduğu söylenemez. Kaplan'ın hiyerarşi eleştirisini daha da ileriye taşıyan Plaskow ve Adler gibi isimler hem feminist Yahudiliği oluşturmuş hem de Yeniden Yapılandırımcı Yahudiliği cinsiyetin algılanması ve şekillendirilmesi konularında ciddi şekilde etkilemiştir.⁷ Bu anlamda, Amerikan Yahudiliği ile iç içe geçen feminist eleştiriler bu grubun en ilgi çeken konularından olmuştur ve bu grubun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Feministlerin etki alanları değişime açık Reform ve Yeniden Yapılandırımcı gruplarla sınırlı kalmamış feminist taleplere en çok direnç gösteren Ortodoks ve Muhafazakar Yahudiler bile cinsiyet kalıplarında oluşan değişimleri göz önünde bulundurmamak zorunda kalmışlardır.⁸ Bugün, Kuzey Amerika'da yaşayan pek çok Ortodoks kadın, geleneğin kadınlar hakkındaki tutumunda

⁶ Mara Benjamin, "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theoloji", *Journal of Feminist Studies in Religion* 36/1 (2020), 12.

⁷ Deborah Dash Moore and Andrew Bush, "Mitzvah, Gender, and Reconstructionist Judaism", *Women Remaking American Judaism*, ed. Riv-Ellen Prell (Detroit: Wayne University Press, 2007), 145.

⁸ Benjamin, "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theoloji", 28.

değişiklikler yapması gerektiğini düşünmektedir.⁹ Bu kadınlar, bir taraftan geleneğe bağlılıklarını devam ettirme isteğine sahipken bir taraftan da gelenekte değişiklik yapmak istemektedirler. Dolayısıyla genellikle önerdikleri çözümler geleneğin kendi içinden kendi araçları ile reforma tabi tutulması yönündedir.¹⁰ Ancak bu, onların da geleneği ataerkil bir yapı olarak görüp eleştirdikleri gerçeğini değiştirmemektedir. İsrail'de yaşayan bir Ortodoks Yahudi olan Ross'un Talmud'un cinsiyet temelli ayrımcılığını yüksek sesle ifade ediyor olması bunun sadece bir örneğidir.¹¹

Tıpkı ortak bir feminizm tanımından bahsetmenin mümkün olmaması gibi feminist Yahudi araştırmacıları da homojen bir grup olarak ele almak imkânsızdır. Hepsi feminist ilkelere ve Yahudi kimliğine bağlılık gösterse de bunu yapış şekilleri oldukça farklı hatta bazen zıt kutuplar oluşturacak nitelikte olabilmektedir. Yahudi feministlerin içinde yetiştiği ailelerin hayat tarzları da birbirinden oldukça farklılık gösterebilmektedir. Bir kısmı, Siyonizm'i benimseyen geleneksel Yahudi ailelerden gelirken bir kısmı da liberal hayat tarzına sahip sol görüşlü ailelerde yetişmiştir ancak hepsi de Yahudiliği kadınların dâhil edildiği bir din ve hayat tarzı hâline getirme isteğine sahiptir. Örneğin, Plaskow Yeniden Yapılandırmacı, Adler Reform ve Ross Ortodoks Yahudilik içinden yazsa da hepsinin amacı kadınların deneyimlerini de içerecek ve yansıtacak bir Yahudi teolojisi oluşturmaktır. Bu ortak amaç için çalışırken izledikleri yollar farklı olsa da ortaya koydukları teolojik yaklaşımlarda radikal farklılıklar bulunmamaktadır.

Halaha'da göze çarpan cinsiyetler arasındaki asimetri, ilk dönemde geleneğin eleştirilmesinde öne çıkan başlıca unsurlar arasındadır. Geleneksel Halaha farklı şekillerde de olsa bütün Yahudi gruplar için referans noktası olma özelliğini korumaktadır. Ortodokslar Halaha'nın ilahi bir sistem olduğuna inanıp buna uygun yaşamaya çalışmaktadır. Gelenek ile en zayıf bağa sahip olan Reform grupları dahi, geleneksel Halaha'nın kurallarını bağlayıcı olarak görmemelerine rağmen, eleştiri yolu ile de olsa Yahudi kimliğinin şekillendirilmesi için onunla ilişki kurmaktadır. Aynı şekilde feminist Yahudiler de bu sistemin içinde kalmak için çaba göstermektedirler. Her ne kadar başlangıçta Halaha'nın kadınlara talep ettiklerini verip veremeyeceği

⁹ Norma Baumel Joseph, "Women in Orthodoxy: Conventional and Contentious", *Women Remaking American Judaism*, ed. Riv-Ellen Prell (Detroit: Wayne University Press, 2007), 185.

¹⁰ Ronit Irshai, "Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law", *Journal of Feminist Studies in Religion* 26/2 (2010), 59-60.

¹¹ Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*.

tartışılmış olsa da, Halaha Yahudi kimliğinin temel öğelerinden birisi olarak feminist araştırmacıların ilgi duyduğu bir alandır.

Özellikle Halaha'nın evlilik ve boşanma konularında çoğunlukla kadınların aleyhine bir tutum sergiliyor olması feminist eleştirilerin odağındaki konulardandır. Geleneksel bakış açısını özetlemek gerekirse evlilik ile Yahudi bir kadın, babasının himayesinden eşinin himayesine geçmektedir. Evlilik için kadının rızası gerekli olsa da evlilik akdini sadece erkek gerçekleştirebilir. Boşanmayı başlatabilecek kişi de yine sadece erkektir. Boşanma gerçekleşikten sonra bile kadının evliliğin hukuki sorumluluklarından muaf tutulmasına karar veren kişi yine erkektir. Eğer erkek boşanmaya dair rıza belgesini imzalamazsa kadın "aguna" (zincirli) kabul edilir ve evliliğin hukuki yükümlülüklerinden muaf olamaz. Böyle bir kadın tekrar evlilik yapamaz. Yaparsa zina etmiş sayılacağından bu evlilikten doğacak çocuklar da gayrimeşru olur. Erkekler kadınları mağdur etmek istediklerinde genellikle rıza belgesini imzalamaktan kaçınarak onları zor durumda bırakmaktadırlar. Liberal hayat tarzına sahip Yahudiler bu uygulamaları çoktan tamamıyla terk etmiş olsa da Halaha'nın içinde kalmak isteyenler, bu problemlere çözüm bulma arayışındadırlar. Evlilik öncesi yapılacak sözleşmeler ile bu mağduriyetler engellenmeye çalışılmaktadır ancak bu çözüm de kadınları evlilik sürecinin aktif katılımcısı yapmadığı için feministlerce eleştirilmektedir.¹²

Evliliğin hukuki prosedürüne getirilen eleştirilerin yanı sıra evliliğin kadına biçtiği rol de feministlerce eleştiri konusu olmuştur. Geleneksel Halaha'da rabbani din adamları anneliğin kutsallığı, dünyaya çocuk getirmenin kadının kutsal amacı olması ve edep gibi konuları Yahudi kadınının ideal özellikleri olarak sunmuşlardır. Fakat bu roller modern dünyanın kadınlara sunduğu ideallerle örtüşmediğinden gelenek sorgulanmaya başlanmıştır. Adler, bir kadın olarak, Yahudi geleneğinin önüne koyduğu idealleri iki nedenden dolayı kabul edemeyeceğini yazmıştır. İlki, kadına biçilen rollerin onu bir birey olarak kabul etmeyip kendisini sadece belirli yönlerde geliştirmesine izin veren klişeler oluşturmasıdır. İkinci nedeni ise bu idealleri dillendirenlerin samimiyetlerine inanmaması olarak ifade etmiştir. Ona göre, rabbani din adamları kadınların ve özellikle annelerin kutsallığına dair methiyeler sıralayıp şiirler yazarlar ancak bu övgüler gerçek hayatta kadınların erkeklerden gördüğü muameleyi yansıtmaz ve bu hiç kimsenin tartışmak istediği bir konu değildir.¹³

¹² Molly Farneth, "Feminist Jewish Thought as Postliberal Theology", *Modern Theology* 33/1 (2017), 31-32.

¹³ Adler, "The Jews who wasn't There", 16.

Yahudi kadının rolü genellikle Yahudi erkeğini ve Yahudi toplumunu desteklemek olarak görülmüştür. Koşer kurallarına dikkat eder çünkü ailesinin koşer yemesi gerekir. Şabat mumunu yakar böylece ailesini aydınlatır. Çocuk doğurur böylece toplumu destekler. Dinî eğitimin geliştirilmesi, öğrenilmesi ve öğretilmesine dâhil edilmezler. Dünyaya çocuk getirip onların bakımı ile ilgilenen, temizlik ve yemek yapmakla yoğun mesai harcayan ortalama bir Yahudi kadın kendisini gerçekleştirebileceği bir ortamdan mahrum kalmıştır. Geleneğin içinde Yahudi kadının görevi Yahudi erkeklerin ve toplumun gelişmesi için gerekli ihtiyaçları karşılamaktır. Yahudi tarihi göz önünde bulundurulduğunda bu alanın dışına çıkabilen kadınların sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Dahası, kadınların toplum hayatında ve dinî hayatta erkekler ile birlikte aktif rol almaları bir fitne unsuru olarak görüldüğünden onların evlerinde kalmaları gerektiği va'z edilmiştir.¹⁴ Bir Yahudi'nin hayatının her aşamasını belirleyen Halaha, kadına biçilen bu "dinî" rollerin değiştirilmesi amacıyla feminist tartışmaların merkezinde yer almıştır.

Yahudi feminist hareket, bir taraftan geleneğe eleştirilerini sürdürürken diğer taraftan da ortalama bir Yahudi kadının hayatını değiştirmeye yönelik aktivizmini ortaya koymaktadır. Bugün gelinen noktada feminist aktivizmin ciddi yol katettiği görülebilmektedir. Cemaatlere ve gruplara göre farklılık gösterse de kadınların dinî liderlik pozisyonlarına getirildiği, üniversitelerde ve Yahudi okullarında din eğitimi verebildiği, sinagoglardaki ibadetlerde daha önce sadece erkeklere mahsus olan dinî objeleri takıp cemaate liderlik edebildiği görülebilmektedir. Yahudi seminerleri kadın rabbileri atamaya başlamışken, ibadet dili ve metinleri cinsiyet noktasında tarafsız olacak şekilde revize edilmektedir. En çok direnç gösteren grup olan Ortodoks Yahudiler arasında bile, ilerleyen bölümlerde sunulacak olan örneklerden de anlaşılacağı üzere artık cinsiyet temelli ayrımcılığın savunulması kolay olmamaktadır. Bu anlamda feminist kaygılarla yeni ibadet kitapları yazılmış, kadınlar için ibadet kıyafetleri ve objeleri tasarlanmış veya onların da Talmud çalışabileceği imkânların oluşturulması gibi pek çok yenilik Yahudi feminizminin etkisiyle mümkün olmuştur. Yahudi feminizmi sadece dinî hayatı değil kurumsal ve toplumsal yapıyı, politik aktivizmi, sanatı ve edebiyatı da içine alacak şekilde geniş bir yelpazede Yahudiliği etkilemektedir.

Yahudi feminizminin etki alanı bugün o kadar genişlemiştir ki onunla gelen değişimlerin pek çoğu geniş bir kitle tarafından benimsendiği için artık

¹⁴ Adler, "The Jews who wasn't There", 17.

feminizmden bağımsız görülebilmektedir. Örneğin, sinagogda ibadetlere katılan veya feminizmin etkisiyle ortaya çıkan ibadet dilini kullanan kadınlar fiillerini feminizm ile bağlantılı görmeden veya kendilerini feminist olarak tanımlamadan bu hareketin öncülük ettiği değişimden faydalanabilmektedir. Başka sosyal hareketlerde de görebileceğimiz gibi Yahudi feminizminin önderlik ettiği değişimlerin bir kısmı artık sorgulanması anlamsız bulunan “normalleşmiş” kabuller olarak karşımıza çıkabilmektedir.

2. Geleneksel Otoritenin Sorgulanması

Yahudi feministler, kadın ve erkeğin eşit katılım hakkına sahip olduğu bir dinî ve toplumsal hayat tahayyül etmiştir. Ancak geleneksel metinler bu taleplerin önünde engel teşkil etmekteydi. Bunun sonucu olarak Yahudi günlük hayatında ve ibadetlerinde kadının durumunda talep edilen değişiklikler, Tevrat da dâhil olmak üzere Yahudiliğin normlarını oluşturan dinî otoritelerin sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Bazıları daha radikal bazıları daha orta yolu bulmaya yönelik olsa da bütün feministler bir şekilde geleneksel otoriteyi eleştirmiştir. Geleneksel görüşe göre Tora Tanrı'nın Musa'ya yazılı, Talmud da sözlü olarak verdiği vahiy ve bu metinlerden çıkarılan Halaha da vahiy kaynaklıdır. Dolayısı ile Yahudi bir kadının hem kutsal metinlerin vahiy kaynaklı olduğunu kabul edip hem de onları eleştirmesinin nasıl bağdaştırılabileceği sorusu ortaya çıkmıştır. Vahye dayandığı iddia edilen otorite kabul edilecekse nasıl olup da eleştirilebileceği, reddedilecekse geriye Yahudilikten neyin kalacağı gündeme gelmiştir. Diğer bir ifade ile bu sorun, kadınların istedikleri değişimin, geleneğin içinde kalarak ve geleneksel metinlere bağlılığı devam ettirerek mümkün olup olmayacağını tartışılmasına neden olmuştur.

Bu noktada kadın çalışmalarının ilk etkisinin Tevrat'ın statüsünün yeniden gözden geçirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda bahsedildiği gibi feminist Yahudiler Tevrat'ın ataerkil bir metin olduğunu dile getirdiklerinde çok radikal bir çıkış yapmış oluyorlardı. Geleneği koruma eğiliminin en fazla olduğu Ortodoks gruplar içinde bile Yahudi kutsal metinlerinin ataerkil olduğu eleştirilerinin güçlü bir şekilde ifade edildiği görülebilmektedir. Bir Ortodoks feminist olan Cynthia Ozick 1979'da *Lilith* isimli Yahudi feminist dergide Tevrat'ın kadınları daha az (lesser) insan veya şeytanlaşmış (demonized) olarak sunduğunu yazmıştı.¹⁵ Antik dönem İsrail de çevresindeki ve kendinden önceki toplumlar gibi ataerkil bir yapıya sahipti. Tevrat da bu ataerkil toplum

¹⁵ Cynthia Ozick, “Notes toward Finding the Right Question: A Vindication of the Rights of Jewish Women,” *American Jewish Thought since 1934*, ed. Michael Marmor and David Elleson (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2020), 223-224.

yapısını yansıtıyordu. Ozick'e göre, sosyal kuralların baskısına karşı çıkan Tevrat söz konusu olan, kadın olunca baskıcı tarafta yer almıştır. Tevrat "Çalmamalısın." der çünkü bütün toplumlarda hırsızlar olmuştur. Tevrat'ın yasakları ve emirleri dünyada yaşanan gerçekliklere karşı haklı olanı ve ezileni savunur. Bunun tek istisnası kadınlardır. Tevrat sadece bu durumda yaşanan bir gerçekliğe karşı durmaz ve asırlardır devam ettiği şekli ile "Kadınları aşağı görmemelisiniz." demez. Ozick, Tevrat'ta kadınların ikinci sınıf görülmemesine dair emrin nerede olduğunu sorar ve bu eksikliğin Tevrat kulesinin içinde inşa edilen korkunç bir skandal olduğunu dile getirir. Ancak Ozick'e göre Tevrat'ın kadınla ilişkisi Tevrat'ın kendini problemlili hale getirir. Tevrat toplumun hayrı, modern zamanların veya kadının iyiliği için değil, kendi iyiliği için bu problemi çözmelidir: Kalıcı olmak ve kendisini güçlendirmek için.¹⁶ Bir Ortodoks tarafından yapılan bu eleştirilerde kullanılan keskin ifadeler feminist Yahudilerin geleneğe karşı aldığı tutumun sadece bir örneğidir.¹⁷

Bu tartışmalar Modern Yahudi teologlar gibi feministlerin de Tevrat'ın otoritesini Tanrı'dan değil toplumdan aldığını savunmasına neden olmuştur.¹⁸ Buna göre, dinî normlar ve kurallar Tanrı tarafından değil toplum tarafından empoze edilmiştir. Otoritenin kaynağı olan toplum da aslında o toplumun sadece yarısını teşkil eden erkekler hatta daha da dar bir alanda erkeklerin rabbani din adamları tarafından temsil edilmekteydi.¹⁹ Dolayısıyla Halaha'nın otoritesi, onun ilahi kökenlerinden veya evrensel hakikatlerinden değil, onu şekillendirme ve uygulama otoritesini tekelinde bulduran rabbani elitlerin sahip olduğu toplumsal otoriteden gelmekteydi. Var olan ataerkil yapı, bu metinlerin belirli kültürel bağlamlarda, çeşitli cinsiyet algıları ve uygulamaları ile ilişki içerisinde, cinsiyet kalıplarından bazılarının lehine bazılarının aleyhine tercihlerde bulunularak oluşturulmasından kaynaklanıyordu. Eğer bu metinlerin şekillendiği dönemde kadınlar da dinî otoriteyi kısmen de olsa ellerinde tutuyor olabilselerdi bugün elde bulunan gelenek daha eşitlikçi bir yaklaşıma sahip olabilirdi çünkü sahip oldukları güç kadınların yorumlarının da meşru kabul edilmesini sağlayabilirdi.²⁰

¹⁶ Ozick, "Notes toward Finding the Right Question", 224-225.

¹⁷ Geleneğe getirilen eleştirilere daha fazla örnek için bk. Esther Fuchs, "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible", *Semeia* 1 (1989), 151-166; Marc Zvi Brettler, "Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult", *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, ed. Victor Matthews, Tikva Frymer-Kensky, Bernard Levinson (B.y.: Bloomsbury Publishing Plc, 2009), 25-56.

¹⁸ Farneth, "Feminist Jewish Thought", 35.

¹⁹ Benjamin, "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theoloji", 26.

²⁰ Irschai, "Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law", 63.

İlk dönemin eleştirel tutumunun ötesine geçilerek daha ciddi analitik niteliklere sahip bir literatür üretilmeye başlandığında feminizmin amacı, geleneksel metinlerdeki ataerkilliğin paradigmasını ortaya koymak olmuştur. Bunu yaparken feminist teori kadar Fransız filozof Michel Foucault'un gücün toplumdaki fonksiyonları konusundaki çalışmaları da kullanılmış ve Yahudi geleneklerinde, sinagogların ve Halaha'nın yapılanmasında kadını marjinal hale getiren özü bulmak hedeflenmişti.²¹ Diğer bir ifade ile bu aşamada geleneksel metinlerdeki kadın düşmanlığının ve ataerkil yapının eleştirilmesinin ötesine geçilerek bu metinlere bakış topyekün değişti.²²

Feminist anlayışa göre, görünüşte Sina Dağı'nda verilen vahyin genişletilmesi olarak kabul edilen devasa literatür pek çok görüşün bir araya gelmesinden oluşmaktaydı. Genel olarak bu metinler belirli bireylerin kişisel deneyimleri, tarihsel kaygıları ve çeşitli kutsal anlayışları ile şekillendirilmişti. Genellikle o dönem, otoriteyi elinde tutan çoğunluğun görüşlerini yansıtsa da azınlıkların görüşleri de zaman zaman metinde yer bulmuştu. Yazıldıkları dönemin sosyo-kültürel yapısının etkisiyle rabbanî metinler genellikle kadınları ötekileştirici bir tutuma sahipti. Kadınlar, özgür Yahudi erkeklerin Tanrı ile ahit yapan "asıl" Yahudiler olduğu bir dünya görüşünde tali bireyler konumunda tutulmuşlardı.²³ Diğer bir ifade ile kutsal metinlerde kadınların insan olarak deneyimleri, normatif kabul edilen erkek deneyimlerine kıyasla "öteki" ve norm olandan farklı olarak sunulmaktaydı. Ataerkil yapının işlevi, insan olmayı erkek olmakla eşleştirerek kadınları ötekileştirmek ve erkeğin deneyimlerini normatif olarak göstermekti. Talmud'da sadece erkeklerin hayatını etkileyen konularda kadınlardan bahsedilmekteydi ve Halaha'da asıl amaç erkeklerin dinini korumaktı. Örneğin, Heschel'e göre kadınların sinagoglarda perde arkasına yerleştirilmesi ve ibadetlere liderlik etmelerine izin verilmemesi erkeğin dinin merkezinde oluşunun bir göstergesidir. İkinci sınıf Yahudi olarak görülen kadınların varlığı normatif Yahudi olan erkeklerin ibadete odaklanmalarına engel olabileceğinden kadınlar ibadetin merkezinden uzak tutulmuşlardır.²⁴ Plaskow benzer şekilde Tevrat'ın "Komşunun karısına göz dikmemelisin." emrinin, erkeğin irade sahibi fail, kadının ise pasif ve edilgen

²¹ Susannah Heschel, "Introduction", *On Being a Jewish Feminist*, ed. Susannah Heschel (New YorksÖ Schocken, 1983), xxi-xxxiii.

²² Charlotte Elisheva Fonrobert, "Regulating the Human Body: Rabbanic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender", *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbanic Literature*, ed. Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin Jaffee (B.y.: Cambridge University Press, 2007), 270-271.

²³ Judith Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbanic Literature* (Hannover: University Press of New England, 2002), 13.

²⁴ Heschel, "Introduction", xxi-xxxiii.

konumda görülmesinin bir örneği olduğunu savunmaktadır.²⁵ Özetle, feminist eleştiriler Tevrat'ın tanımladığı dünyanın merkezine erkeğin yerleştirilerek kadınların tali bireyler hâline getirilmesine karşı çıkmaktadır.

Yahudiliğin Tevrat gibi temel dinî otoriteleri, eleştirilerin odağına yerleştirilince, “Eğer bu metinler otoritelerini Tanrı'dan almıyorlarsa neden bizim için bağlayıcı olmalıdır?” sorusu sorulmaya başlandı. Örneğin, Susannah Herschel, eğer Talmud belirli bir zaman diliminin ve belirli bir grubun üretimi ise otoritesini nereden aldığını ve onun kısıtlayıcı kurallarına neden uyulması gerektiğini sorgulayarak bu durumu dile getirmiştir.²⁶ Bu noktada, özellikle Yahudi kimliğini korumak isteyen feministler için, en son bölümde bazılarının değineceğimiz yeni otorite arayışları ortaya çıkmıştır.

3. Teolojide Değişiklik Talepleri

Geleneğin ataerkil yapısının kaynağı aranırken ilk olarak sosyolojik açıklamalara meyil gösterilmiştir. Buna göre, kadın karşıtı tutumlar Yahudiliğin özünde yoktur, Yahudilerin yaşadığı çevrenin etkisi ile geleneğe sonradan dâhil edilmiştir. Ozick, “Notes toward Finding the Right Question”²⁷ (Doğru Soruyu Bulmaya Yönelik Notlar) isimli çalışmasında Yahudi teolojisini tartışmanın dışında tutarak kadınların sosyal hayatta karşılaştığı ayrımcılıkları sosyolojik analizlerle açıklamaya çalışmıştır. Buna bir cevap olarak Plaskow 1982’de “The Right Question is Theological” (Doğru Soru Teolojik) başlıklı makalesi ile teolojiyi tartışmaların odağına yerleştirdi.²⁸ Ardından 1990’da yayımladığı “Standing again at Sinai” (Sina’da Tekrar Hazır Bulunmak) isimli kitabında değişimin teolojiyi temelinden ele almaktan geçtiği görüşünü savunmaya devam etti.²⁹

Plaskow, Yahudi toplumunun temellerini yeniden ele almak için Yahudilerin Sina Dağı’nda Tanrı ile karşılaşma deneyimlerinden işe başlamak gerektiğini savunmuştur. Tevrat’ın Çıkış bölümünde Tanrı’nın hitabı genel olarak “insanlar” şeklinde olsa da Çıkış 19:15’te bulunan “Üçüncü gün için hazır ol; bir kadına yaklaşma.” ifadesi rahatsız edici bulunmuştur.³⁰ Plaskow, bu

²⁵ Judith Plaskow, “Jewish Theology in Feminist Perspective”, *Judith Plaskow: Feminism, Theology, and Justice*, ed. Hava Tirosh-Samuels and Aaron Hughes (Boston: Brill, 2014), 63.

²⁶ Heschel, “Introduction”, xxi.

²⁷ Ozick, “Notes toward Finding the Right Question”.

²⁸ Judith Plaskow, “The Right Question is Theological”.

²⁹ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (New York: Harper and Row, 1990).

³⁰ Bugün yapılan İngilizce tercümelelerde bu kısmın çoğunlukla “Cinsel ilişkiden uzak dur.” şeklinde çevrildiği görülmüştür.

ifadenin Yahudilerin heyecan içinde Tanrı ile ahit yapmaya hazırlandıkları anda, Musa'nın topluluğu sadece erkekler olarak muhatap aldığına göstergesi olduğunu dile getirmiştir. Tevrat üzerine yapılan yorum geleneğinde de Yahudi tarihinin en merkezi olayındaki kadınlar görmezden gelinmiştir. Kadınların orada ne yaptığı veya ne deneyimlediği metinleri yazanlarca önemli bulunmadığından aktarılmamıştır. Yahudi kimliğinin merkezinde yer alan bu olayda kadına biçilen rol Yahudi tarihi boyunca farklı kalıplarda tekrar edilmiştir. Plaskow'a göre, kadınların kendilerini Yahudiliğin bir parçası olarak hissedebilmeleri için geleneksel kaynaklarda bulunmayan Yahudi kadınların deneyimlerinin de Yahudi geleneğine dâhil edilmesi gerekmektedir. Kadınların Tanrı ile karşılaşma hikâyeleri de anlatılmalı böylece Yahudi hafızası yeniden şekillenmelidir.³¹

Yahudi feministlerce sorunlu bulunan sadece Tanrı ve kadın arasındaki ilişki veya bu ilişkinin gelenekte aktarılış biçimleri değildir. Tanrı hakkında kullanılan dilin Yahudiliğin şekillenmesinin temelini oluşturduğuna inandıklarından Tanrı dili hakkında da pek çok soru sormuşlardır. Bu sorularla din dilinin sosyolojik olarak şekillenmiş doğasına vurgu yapmışlardır. Yahudi teolojisine göre Tanrı kendi gerçekliği ile tam olarak bilinemediğinden, Plaskow Tanrı'ya atfedilen niteliklerin Tanrı'dan çok toplumun sosyal düzeni hakkında bilgi verdiğini savunmuş ve Yahudilerin Tanrı'ya belirli özellikler atfettiğinde aslında ne demek istediklerini sorgulamıştır. Yahudiler Tanrı hakkında konuştuklarında aslında kendi sosyal sistemini ve dileklerini evrene mi yansıtıyor? Tanrı'yı anlamak için kullanılan kelimeler ve bağlamlar aslında insan deneyimlerinden doğan ve yine insan dileklerine karşılık gelen kullanımlar mıdır? Bu sorulara verilen cevaplarda Tanrı hakkında söylenen her şeyin kültürel alanda dil aracılığı ile oluşan insan deneyimleri olduğu sonucuna varılmıştır.³²

Örneğin, Yunan felsefesinin teoloji ve metafizik için kullandığı kategorilerin etkilerinin Yahudi toplumunda ve teolojisinde görüldüğü tartışılmıştır. Yunan felsefesinde var olan kategorilere göre daha üstün olan –ruh, akıl, tinsel- daha aşağıda görüleni –madde, beden, fiziksel- yönetmektedir. Bu kategorileri benimseyen Yahudi teolojisi üstün olanı Tanrı ve erkek ile aşağıda olanı da kadın ve dünya ile eşleştirmiştir.³³ Aslında Yahudi teolojisinde Tanrı aşkın bir varlık olarak cinsiyet sahibi olmasa da onu tanımlamak için kullanılan imgeler ve ona atfedilen sıfatlar eril zamirlerle kullanılmaktadır. Eril

³¹ Plaskow, *Standing Again at Sinai*, 25–28.

³² Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", 54-58.

³³ Benjamin, "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theology", 18.

karakterin özelliği olarak görülen deneyimler, örneğin güç ve otorite, Tanrı'ya en çok atfedilen niteliklerdir. Tanrı'nın ve Tanrı'ya dair deneyimlerin erkek nitelikleri ile anlatılması kadınların dışlanmasına ve ikincil olarak kalmasına neden olmaktadır. Ataerkil yapının bu şekilde Tanrı ile de ilişkilendirilmesi ile Yahudi kadının "öteki" oluşu ilahi kaynaklı gösterilmiştir.³⁴ Bütün antik düşünce sistemlerinde olduğu gibi rabbani düşüncede de öznenin erkek mi kadın mı olduğuna karar vermek ve dini bu ayrımın üzerine inşa etmek bir zorunluluktur. İki cinsiyetin birbirlerine benzemelerinden ve aradaki farkın belirsizleştirilmesinden özenle kaçınılmıştır. Örneğin, kadın ve erkeğin birbirinin kıyafetlerini giymeleri yasaktır. Rabbani din adamları, bu dual cinsiyet algısını Tanrı dilinden başlayarak dinî metinlere empoze etmişlerdir.³⁵

İlk dönemde kadınların dinî hayata dâhil edilmesi amacıyla oluşturulan Rosh Hodeş ve Seder Pesah le-Naş gibi yeni ritüellerde kullanılmak üzere yazılan ibadet kitabı "Book of Blessing"ın yazarı Marcia Falk Tanrı hakkında kullanılan dilin sadece erkek imgelerini değil antroposentrizmini de eleştirmiştir.³⁶ Yahudi ibadetlerinde Tanrı'nın yüce kudret ve otoritesini ifade etmek için sıklıkla "kral" ve "efendi" metaforları kullanılmıştır. Bunlar toplumda erkekler için kullanılan ifadeler olduğundan yine Tanrı'yı erkekle ilişkilendirerek ataerkil yapıyı güçlendirmekte³⁷, bir taraftan da Tanrı'nın sıfatlarını insan merkezli göstermektedir. Bu insan merkezli yaklaşımı değiştirmek için, örneğin ekmeğin üzerine okunan kutsamada, Tanrı için kullanılan "efendi" ve "kral" hitapları "topraktan ekmeğimizi meydana getiren hayatın kaynağı ve membaı" olarak değiştirilmiştir. Burada kaynak ve memba imgeleri hiyerarşik olmayan doğal ifadeler olarak kullanılmaktadır. Bu değişimin, insanın algısını tepeden yeryüzünü yöneten bir Tanrı'dan hayatın içinde insanları gözeten ve besleyen bir Tanrı'ya kaydırması amaçlanmıştır.³⁸ Falk, bu yeni imgelemin aynı zamanda Tanrı'nın herhangi bir imgesine tapmaya karşı çıkan Yahudi monoteizmini daha iyi ifade ettiğini savunmuştur. Her ne kadar Tanrı teolojik olarak aşkın bir varlık kabul edilse de sonlu bir varlık olan insan zihninde bu aşkın varlık belirli imgelerle ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılmaktadır.³⁹ Yahudi feministler

³⁴ Plaskow, "The Right Question Is Theological", 230-232.

³⁵ Fonrobert, "Regulating the Human Body", 270-271.

³⁶ Marcia Falk, *Book of Blessings* (New York: Harper San Francisco, 1996).

³⁷ Falk, *Book of Blessings*, xvii.

³⁸ Arthur Green, "Vride, SPouse, Daughter: Images of the Feminine in Classical Jewish Sources", *The Heart of the Matter: Studies in Jewish Mysticism and Theology*, ed. Graham Greene and James Wood (B.y.: University of Nebraska Press, 2015), 80-82.

³⁹ Marcia Falk, "Notes on Composing New Blessings toward a Feminist-Jewish Reconstruction of Prayer", *Journal of Feminist Studies in Religion* 3/1 (1987), 41.

buradan yola çıkarak birçok Yahudi'nin Tanrı'yı erkek olmayan olarak hayal edememesinin Tanrı'nın realitesini sonlu bir varlıkla tanımlamak anlamına gelen putperestliğin bir çeşidi olduğunu ifade etmişlerdir. Plaskow, Yahudilerin putları taş ve şekillendirilmiş figür formunda düşünmeye alışkın olduklarını ancak sözlü imgelerin de eşit derecede putlaştırılabilceği düşüncesini savunmuştur. Hatta sözlü imgeler görünmez oldukları için daha tehlikelidirler.⁴⁰ Monoteizmin feminist metaforlar ile ifadesi Tanrı'nın tek bir imge ile değil evrendeki çokluğu kucaklayan bir birlik olarak ifadesini amaçlamıştır.⁴¹ İlahi olan varlığın her yönünü kucakladığından yaratılmışların her bir yönü Tanrı'nın realitesi hakkında bir ipucudur. Gerçek monoteizm değişken olan çoğul içinde daimi olan *biri* tanıyabilmektir.⁴²

Bu feminist Tanrı eleştirilerini özetlemek gerekirse Yahudiliğin tanrısı erkek değildir, efendi ya da kral da değildir. Tanrı, hayatın dışında, insanları manipüle eden, kontrol eden veya bazılarını diğerlerine üstün kılan da değildir. Tanrı sadece koruyucu, emir verici olarak değil hayatın tüm formlarında vardır. Yahudiliğin tanrısı bütün toplumları, bireyleri ve cinsiyetleri kendisine has halleri ile kucaklar. Dolayısıyla Tanrı için kullanılan ifadeler bunları yansıtmalıdır. Tanrı'nın erkek deneyimleri üzerinden ifade edilmesi kadar kadın deneyimleri üzerinden ifadesi de mümkündür ve elzemdir. Tanrı'nın bu şekilde erkek olarak tahayyül edilmesi ve kullanılan ifadelerin başka algıların önünü kapamasına bir çözüm olarak kutsal olanı anlama ve ifade etme şekilleri değiştirilmelidir. Yahudiler ilahi olanı kadınlarda tecelli eden özelliklerle de deneyimleyebilirler ve bu deneyimler ifadelere yansıtılmazsa önemsizleştirilir. Tanrı'ya dişil zamirler atfetmek onun hakkında çoktan kapanmış olan bir pencereyi açmak anlamına gelmektedir. Bu kullanım Tanrı'yı anlama noktasında dilin ve kültürün yapısının, eski metafor ve algıların oynadığı rolü fark etmeyi, böylece Tanrı'nın başka açılardan da anlaşılabilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.⁴³ Tanrı hakkındaki dilde yapılacak değişiklikler kendisini birçok şekilde açığa çıkaran kutsal ve ilahi olanın yaşayan haline Yahudileri daha çok yaklaştırır çünkü cinsiyet evrenin dokusunda bir ayırım oluşturmamalıdır. Tanrı'yı tanrıçadan ayırmaktan ve onları ayrı alanlara atfetmekten ziyade, ilahi birliğin ve bütünlüğün Yahudi tasdiki tanrının ve tanrıçanın aynı gerçekliğin ifadeleri olduğunu anlatır. Tanrıça ifadesinin belirli

⁴⁰ Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", 62.

⁴¹ Falk, "Notes on Composing New Blessings", 41.

⁴² Plaskow, *Standing Again at Sinai*, 150-153.

⁴³ Julia Watts Belser, "Making Room for the Divine She", *American Jewish Thought since 1934*, ed. Michael Marmor and David Elleson (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2020), 235.

çevrelerde neden olduğu rahatsızlık tanrının gerçekliğini gölgelemesinden değil cinsiyetin toplumdaki güç dağılımında etkili olmasındandır. Bu zamirin neden olduğu panik çoğu zaman göz ardı edilen kadınların sessizleştirildiği gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Erkek olanın nötr ve norm olduğu iddialarını sorgulamakta ve bir ihtimaller penceresi açmaktadır.⁴⁴

Naomi Janowitz ve Maggie Wenig'in oluşturduğu dua kitabı da Tanrı'nın dişil zamirler ve metaforlarla ifade edildiği bir örnek sunmuştur.⁴⁵ Bu kitapta Tanrı sadece basit bir şekilde kadın zamirler ile ifade edilmemiş aynı zamanda dünyayı rahminde taşıması ve olgunlaştırması gibi kadın deneyimleri üzerinden anlatılmıştır.

Tanrı hakkında kullanılan geleneksel ataerkil dilin gerçekte rabbani din adamlarının evren ve varlık algısının Tanrı'ya yansıtılması olarak görüldüğünden bahsetmiştik. Feminist Yahudiler kategorilere ayırma ve derecelendirmenin insan düzleminde de aynı şekilde kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bu farklılaşma kutsal milleti oluşturabilmek için teolojik alanda seçilmişlik öğretisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶ Yahudi toplumunun kendi içinde kurulan hiyerarşide de kadınlar, çocuklar ve Kenanlıların köleleri Yahudi erkeklere göre konumlandırılmıştır. Alt kategorinin üyeleri –kadınlar, çocuklar ve köleler- Roş ha-Şana'da şofar üflemek, tallit ve tefillin giymek ve Şema duasını okumak gibi pozitif emir ve sembollerden “muaf” tutulmuşlardır. Feminist eleştirilere göre buradaki muaf tutma aslında erkeklerin ayrıcalıklı kategorisini korumayı amaçlamaktadır. Böylece muaf tutulan grupta yer alanlar ikincil Yahudi statüsünde kalmışlardır. Çocuklar eğer erkeğe ve köleler özgürleştirilirse “tam” Yahudi olma potansiyeline sahiptirler ve minyana dâhil edilirler, ancak kadınlar asla ilerleyip statülerini değiştiremezler.⁴⁷

Nitekim bu ayırım insanlarla da sınırlı kalmaz. Şabat, haftanın diğer günlerinden; koşer, koşer olmayandan kesin çizgilerle ayrılır. Et ve süt ürünlerinin ayrı ayrı tüketilebilmesi veya keten ile yünün ayrılması gibi, ayırmanın etik alanda sonuçları olmasa bile bu düalizm devam ettirilir. Feminist Yahudiler sadece kadın erkek ayırımını eleştirmekle kalmamış bu düalist dünya görüşünün temelden kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁸

⁴⁴ Belser, “Making Room for the Divine She”, 236.

⁴⁵ Naomi Janowitz & Maggie Wenig, *Siddur Nashim: a Sabbath Prayer Book for Women* (Providence, 1976).

⁴⁶ Drorah Setel, “Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986), 116.

⁴⁷ Adler, “The Jews who wasn't There”, 13.

⁴⁸ Setel, “Feminist reflections on separation and Unity in Jewish Theology”, 116.

Kadınların hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmadan kabul edilmesini isterken Yahudiler ve diğerleri arasında kurulan hiyerarşiyi de eleştirmişler; dolayısı ile seçilmişlik fikrine karşı çıkmışlardır. İster Yahudi toplumu içinde isterse Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasında olsun, farklılıklar bir hiyerarşi kurmak için kullanılmamalı; bir bütünün parçaları olarak görülmelidir. Bu durumda Yahudi toplumunu oluşturan parçalardan birisinin, örneğin kadınların, dışarıda tutulması Yahudi toplumunu eksik bırakacaktır.

Burada birkaç örneği verilen ataerkil yapıdan dolayı feminist Yahudi kadınların toplumda ve dinî hayatta ikincil Yahudiler olarak görülmesinin temelinde yatan sebeplerin teolojide aranması gerektiği savunulmuştur. Teolojideki bu öze inilmeksizin Halaha'nın bazı kurallarını değiştirmek gibi yapılacak yüzeysel değişiklikler kadınların Yahudiliğin eşit katılımcıları olmasını sağlamayacağından yeterli bulunmamıştır.

4. Feminist Yahudilik

Tevrat hakkındaki eleştiriler Tevrat'ın kaynağının vahye dayanıp dayanmaması üzerinden gerçekleşse de feministler onu sıradan bir tarihsel metin olarak görmemektedirler. Tevrat'ı eleştirme ve düzeltme çabaları aslında ona verilen değerden dolayı onun ile ilişki içinde kalma çabasıdır. Örneğin, Plaskow, her ne kadar Sina Dağı'nda Tanrı ile karşılaşmaya dair kayıtları eleştirse de bu karşılaşmanın gerçekliğine inanmaktadır. Orada yaşanan ilahi deneyim belirli bir bağlamda, dilde ve belirli bir grup tarafından aktarıldığı için onların bakış açılarının ürünü olarak kabul edilmiş olsa da tarihsel bir toplumun deneyimleri olarak hatırlanmaya değer bulunmuştur. Fakat kadınların deneyimleri bu kayıtlara dâhil edilmediği için onların bakış açılarını bilmek mümkün olmamaktadır.⁴⁹

Bu noktada eğer kadınların tarihi bu metinlerde bulunamıyorsa Yahudi kadınları da içine alabilecek bir dinî deneyimin nasıl oluşturulabileceği sorusu gündeme gelmektedir. Talmud'da kadınlara dair verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Örneğin, Talmud, kadın peygamberlerden bahseder ancak onların mesajının ne olduğundan bahsetmez. Gelenekte bulunan bütün kadın figürler de zaten erkekler tarafından oluşturulduğu ve aktarıldığı için feministler tarafından erkeklerin kadınlar hakkındaki fantezileri olarak görülmektedir. Bu durumda kayda geçmemiş bir tarihin nasıl yazılması gerektiği, kaydedilmeyen kadın deneyimlerine nasıl ulaşılabileceği veya bu tarihi sadece istendiği

⁴⁹ Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", 64.

gibi hayal etmenin çözüm olup olmayacağı gibi sorulara cevap aranmaya başlanmıştır.⁵⁰

Kadınların görmezden gelindiği bir tarih ve gelenek problemini çözmek için feminist Yahudilerin ortaya koyduğu yöntemler farklılık göstermektedir. Kanımızca bunlardan en dikkat çekici olanı disiplinlerarası yaklaşımlarla bir Yahudi tarihi ortaya koyma çabasıdır. Talmud dışında veya rabbani olmayan pek çok kaynak kullanılarak o dönemin Yahudi toplumunu yeniden okumak amaçlanmaktadır. Örneğin, arkeolojik kalıntılar, edebi metinler, folklor ve çeşitli hukuki belgeler başvurulan kaynaklar arasındadır. Bu kaynaklarla birlikte okunduğunda Talmud'dan, daha önce çıkarılması mümkün görülmeyen yorum ve uygulamalar çıkarılabilmektedir.⁵¹ Kadınlar hakkında sorular sorarken akademideki bölümlere ve dallara ayrılma da sorun haline geldiğinden disiplinlerarası yaklaşımlara yöneliş artmıştır. Tevrat, Rabbani Yahudilik, Yahudi teolojisi ve tarihini çalışırken cinsiyetle ilgili sorular sormak kaçınılmaz olarak Yahudiliğin birçok yönden ele alınmasını ve en küçük kayıtların bile değerlendirilmesini gerektirmiştir. Yahudi kadının tarihini keşfetmek için tarih, arkeoloji, sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji, psikanaliz teorisi ve kültür çalışmaları gibi alanlardan gelen iç görüleri birleştirerek Yahudilik çalışmalarına teorik ve metodolojik bir yenilik getirmişlerdir.

Beşeri bilimler ve sosyal bilimlerdeki post-modern bilimin dinamikleri de oluşturulan bu yeni metodolojik yaklaşımlara katkıda bulunmuştur. Artık akademik bir çalışma yaparken metnin anlamının basitçe metnin içinde bulunduğu düşünülemez çünkü metnin yazarı hitap ettiği insanlarla interaktif bir şekilde o metni üretmiştir. Bu yüzden Yahudi kültürünün, etnik ve dinî kimliğinin yorumlanması sadece metin analizine dayandırılmaz. Hem yazarların hem dinleyicilerinin sosyal bağlamlarından kaynaklanan etkenler dikkate alınmak zorundadır. Feministler bunu yapabilmek için temel analitik kategori olarak cinsiyete odaklanırken pek çok akademik disiplinden faydalanmaktadır. Amaç, bir yandan metinlerin oluşturulduğu dönemde yaşayan sıradan insanların günlük hayatını keşfetmek ve görülmeyen tarihi görünür kılmaktır⁵² diğer taraftan ise metinleri oluşturan kişilerin farkında olarak ya da olmayarak farklı şekillerde parçası olduğu ve metinlerinin

⁵⁰ Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", 63-67.

⁵¹ Bu yaklaşımla yapılmış çalışma örnekleri için bk. Mirriam B. Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender and History*, (Berkeley: University of California Press, 1997), Benjamin, "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theology", 17.

⁵² Lynn Davidman and Shelly Tenenbaum, "Introduction", *Feminist Perspectives on Jewish Studies* (B.y.: Yale University Press, 1996), 7-8.

oluşmasına etki eden sosyo-kültürel şartları ortaya çıkarmaktadır. Bu yolu takip eden araştırmalar, Yahudi hayatının ve teolojisinin o tarihlerde nasıl olduğunu, özellikle toplumsal cinsiyet normlarına dair yapısını ortaya koymaya başlamıştır.⁵³ Böylece küçük bir eril grup tarafından oluşturulan metinlerin Yahudi hayatının aslını ve özünü oluşturma otoritesine sahip olmadığını kanıtlamak amaçlanmaktadır. Bu yaklaşımla Yahudi teolojisinin merkezinde yer alan şey artık klasik metinler değildir.⁵⁴

Cynthia Baker'ın 3. ve 4. yüzyılda Galile'deki şehir yapılanması ile ilgili çalışması disiplinlerarası yaklaşımla rabbani geleneği değerlendirmenin bir örneğini sunmaktadır. Baker, özellikle kadınların o dönemde evin dışındaki aktiviteleri ile ilgili kaynaklara ulaşmaya çalışmıştır. Yahudilik günlük hayata dair pek çok davranış ve aktiviteyi de düzenleyen bir din olduğundan günlük hayatın anlaşılmasının dinî metinlerin oluşturulduğu tarihsel sürecin anlaşılması için önemli olduğu düşünülmüştür. Sıradan evlerin, pazarların, avluların ve sokakların nasıl düzenlenip kullanıldığına dair materyal kültürün kalıntılarından yola çıkarak kadın ve erkeklerin o dönemde ev dışındaki aktivitelerini incelemektedir. Baker, antik dönem mimarisinin kadınların evlerinde münzevi bir hayat yaşamasını mümkün kılmadığını, ev içi ve dışı ayrımının antik dönemde düşünüldüğü kadar keskin olmadığını savunmuştur. O dönemde kadınların cinsiyete göre ayrılmış mekânlarda aktif olduklarına dair kanıt yoktur; aksine kadınlar şehrin her yerinde bireysel ve ticari işleri için aktif olmuşlardır. Buradan yola çıkarak Baker, rabbani din adamlarının 2. ve 3. yüzyılda Roma ile girilen mücadelenin bir sonucu olarak Yahudi hayatını yeniden düzenlemek için kadınların sosyal hayatına kısıtlamalar getirmeye çalıştıkları sonucuna varmıştır.⁵⁵ Rabbani metinler kadınların dinî ve sosyal hayatta erkeklerden izole kalmasını ilahi bir düzenleme olarak sunarken, disiplinlerarası bir yaklaşımla rabbani metinlerin oluşturulduğu dönemin günlük hayatının incelenmesiyle, kadın ve erkeğe ayrı alanlar tahsis edilmesinin rabbani din adamlarının etkisiyle olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Rabbani metinler, o dönemde Galile'deki Yahudilik anlayışlarından sadece birisidir. Birçok toplumda ve tarihsel süreçte olduğu gibi, o dönemin Galile'sinde de kadınların bedenleri dinî ve milli değerlerin metaforik temsilcisi

⁵³ Benjamin, "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theoloji", 18.

⁵⁴ Daha fazla örnek için bk. Peskowitz, *Spinning Fantasies*; Elisheva Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014); Deena Aranoff, "Mother's Milk: Child-Rearing and the Production of Jewish Culture", *Journal of Jewish Identities* 12/1 (2019), 1-17.

⁵⁵ Cynthia Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), 78-80.

olmuştur. Yahudi mücadelesinin taşıyıcısı olma görevi kadınların bedenine Roma tarafından kontrol edilen topraklarda rabbani din adamları tarafından yüklenmiştir. Diğer bir ifade ile kadınların bedeni İsrail'in evinin nostaljik ve ütopyik bir taşıyıcısı olarak görülmüştür.⁵⁶ Rabbani metinlerde kadınlar için sıklıkla kocası için verimli "tarla" ve ailenin birliğine işaret eden "ev" metaforu kullanılmaktadır. Bu metaforlar ile birlikte kadınların bu dönemde toplu ibadetler, Tevrat çalışmaları ve karar verme mekanizmalarından "muaf tutularak" evlerinde eşleri ve oğulları için destekçi olma rolü üzerinde ısrar edilmesi rabbani sosyal politikanın bir parçası olarak görülmektedir. Yahudilerin diğerleri ile karışıp asimile olmasına dair korkular din adamları tarafından kadın bedenine yansıtılmıştır. Çarşı-pazar Roma'nın varlığının ve Yahudi hayatına müdahalesinin en çok hissedildiği ve farklı grupların iç içe geçtiği mekânlardandır. Yahudi hayatının saflığını korumak için İsrail'in evini temsil eden kadınların bedeni bu karışma ve iç içe geçmeden uzak tutulmak istenmiştir. Yine evli kadınların buralarda başlarını örtmelerine dair telkinler, tıpkı sahipli tarlanın çitle çevrilmesi gibi kocalarının sahipliğinin bir işareti olarak kullanılmıştır. Özetle Baker antik Galile'de Yahudi kadınlara çizilen sınırların aslında Yahudi kimliğine yöneltilen tehditlerin rabbani din adamlarında oluşturduğu anksiyetenin bir sonucu olduğunu savunmaktadır.⁵⁷

Roma hâkimiyetinde oluşturulan bu metinler ayrıca dönemin şartlarında ortaya çıkan boyun eğme ve hükmetme deneyimlerini yansıtmaktadır. Hâkim Roma gücüne karşı direnmeye çalışan din adamları, deneyimledikleri boyun eğme hissini dinî metinler üzerinden eşlerine ve kızlarına yansıtırken kendilerini de hâkim ve güçlü erkekler olarak tanımlayabildikleri bir alan bulmuşlardır.⁵⁸ Boyarin, antik dönemde Yahudi erkeğin bastırılmış ve marjinalleştirilmiş politik realitesinin bir sonucu olarak kendine yeni bir hâkimiyet alanı ararken bu imkânı Tevrat çalışmalarında ve toplu ibadetlerde bulduğunu savunmuştur. Kadınların dindarlar için en önemli aktiviteler olan Talmud çalışmalarından ve toplu ibadetlerden ayrı tutulması ve evleri ile sınırlandırılması aslında Roma hâkimiyetinde dışarıdaki gücünü kaybeden erkeğin Yahudi toplumu içinde kendine bir egemenlik alanı açma isteğinden kaynaklanmaktadır. Boyarin'e göre başlangıçta kadınların buralardan ayrı tutulmasının sebebi sosyolojik gelişmeler olsa da zamanla kadınların kirli (regl

⁵⁶ Baker, *Rebuilding the House of Israel*, 8.

⁵⁷ Baker, *Rebuilding the House of Israel*, 9-10, 148.

⁵⁸ Belser, "Making Room for the Divine She", 238.

döngüsünde), baştan çıkarıcı ve fitne sebebi olduğuna dair bir ideoloji ortaya çıkmıştır.⁵⁹

Bu ve buna benzer yöntemler istenilen geçmişi veya tarihi birikimi oluşturamasa da gerçeğin daha karmaşık ve daha fazla nüansa sahip olduğunu göstererek rabbani otoritelerin ortadan kaldırılmasında etkili olmuştur. Kutsal metinlerin disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınması feministlerin, Yahudiliği kadınları da içine alacak bir gelenek haline getirme çabalarının bir örneğidir ancak daha pek çok girişimden bahsedilebilir. Örneğin Ortodoks geleneğe bağlılıklarını sürdürmek isteyen feminist Yahudiler çözümü geleneğin sınırlarından uzaklaşmadan bulmaya çalışmaktadırlar. Bir Ortodoks olan Tamar Ross cinsiyet temelli ayrımcılığı çözmek için “kümülatif vahiy” (cumulative revelation) kavramını ortaya atmıştır. Tarihi şartlar rastlantı olmadığından ilahi iradenin ortaya çıkışının arka planını oluşturur. İnsanlar zaman ve mekân içinde konumlandıklarından ilahi kelama ulaşma şekilleri bağlamdan ayrı düşünülemez. Buna göre, vahiy insanların anlayışının gelişmesi ve tarih aracılığı ile devam etmesidir. Toplumsal şartlara göre yapılan yeni yorumlar da süregelen vahyin bir parçasıdır. Örneğin, kurban ve kölelik sosyal şartların değişmesi ile uygulamadan kaldırılmıştır. Kadınların yüzyıllar içinde değişen sosyal statüleri de geleneğin kadınlara dair tavrının değişmesini gerektirir.⁶⁰ Bu şekilde geleneğe bağlılık devam ettirilebilirken değişimin de önü açılmaktadır. Dahası, bu değişim de ilahi kaynaklı olarak görülebilmektedir. Feminist yorumlar da geçmiş dönemde ortaya konulan ataerkillik yorumlar da vahiy kaynaklıdır ancak zaman üstü değildir. Ataerkillik kendi zamanı için geçerli olsa da sonsuza kadar sabit kalması gereken ideal bir anlayış değildir.⁶¹ Ross, Tevrat’ın, metafizik alandan gelen bir vahiy olsa bile tarihsel bağlamdan bağımsız düşünülmeceğini ileri sürmüştür. İlahi mesaj, dil aracılığıyla yani zaman ve mekâna bağlı iletilmiştir. Sina Dağı’nda verilen metinsel Tevrat önemini korumakla birlikte asıl olan metafizik âlemdeki Tevrat’tır ki yorumlar da bunun üzerine yapılmalıdır. Metinsel Tevrat ancak yapılan yorumlarda yol gösterici olabilmektedir.⁶² Ross, ortaya koyduğu kümülatif vahiy anlayışı ile gelenekte değişimin önünü açarken, yorum otoritesini topluma vererek, feminist yorumlara da ilahi otorite kazandırmayı

⁵⁹ Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Men*, (University of California Press, 1997), 144-179.

⁶⁰ Tamar Ross, “Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism” in *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, ed. Jonathan Frankel (New York: Oxford University Press, 2000), 24.

⁶¹ Ross, *Expanding the Palace of Torah*, 192-195.

⁶² Ross, *Expanding the Palace of Torah*, 221-223.

amaçlamaktadır. Bu girişime getirilen eleştiriler çalışmamızın kapsamını aşacağından burada değerlendirilmemiştir.⁶³

Feminist Yahudiler yeni bir dinî gelenek oluşturmanın yolu olarak midraş yazımını da kullanmaktadır. Yahudiler geleneksel olarak midraş yazımını metnin anlamını genişletmek ve değiştirmek için kullanmışlardır. Güncel soruların geleneksel metinlere sorulması ile ortaya çıkan metinler geleneğin bir parçası olarak görülmüştür. Plaskow, Musa'nın kardeşi Meryem'in Yahudi dinindeki rolü veya kadınların Sina Dağı'ndaki deneyimleri gibi eksik kalan kısımların midraş aracılığı ile yeniden oluşturulabileceğini savunmuştur. Yahudi kadınların daha önce göz ardı edilen deneyimlerini Tora'nın bir parçası olarak kabul etmek, Yahudiliğin teolojik olarak daha zengin bir hâlini sunacak ve Yahudiliğin tanrısını basitçe rabbani din adamlarının tanrısı olmaktan çıkaracaktır.⁶⁴

Sonuç

Yahudi feminizmi hem politik bir aktivizm hem de akademik bir değişim çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün gelinen noktada her iki kolda da oldukça mesafe katedilmiştir. Uygulamada, çeyrek yüzyıl önce hayal bile edilemez şeylerin hayata geçmeye başladığı görülmektedir. Ortodoks, Reform veya Modern Yahudiler içinde yaşayan kadınlar feminist kimlikte bir araya gelebilmektedir. Kullandıkları yaklaşımlar ve metotlar farklı olsa da hepsi, kadının deneyimlerinin görmezden gelinmediği bir Yahudilik hayali kurduğundan sonuç olarak önerdikleri teolojiler aynı paydada birleşmektedir. Ortak amaçları, gelenekteki cinsiyetler arası asimetrinin temel paradigmasını bulmak ve bu paradigmalarda yapılacak değişikliklerle kadınların da kendilerini ait hissedebilecekleri bir dinî ve toplumsal hayat oluşturabilmektir.

Feminist Yahudiler Tevrat'tan başlayarak geleneğin neredeyse bütünü ile antik dönemin elit bir erkekler grubu tarafından oluşturulması üzerinde durarak otoritenin kaynağını sorgulamakla işe başlamışlardır. Küçük bir din adamları grubu tarafından yazılan metinlerin kendileri için bağlayıcı olmayacağını deklare etmişlerdir. Bu metinlerin yazarlarının kullandıkları dil, kadınları ötekileştiren, ikincil bir konuma yerleştiren, hatta bazen toplumsal problemlerin kaynağı olarak suçlayabilen bir niteliğe sahiptir. Yahudi erkeğin

⁶³ Tevrat üzerine feminist perspektiften yazılan yorumlar için bk. Sybil Sheridan, *Hear Our Voice: Women Rabbis Tell Their Stories* (London: SCM, 1994); Elyse Goldstein, *The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions* (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2004); Tamara Eskenazi and Andrea Weiss, *The Torah: A Women's Commentary* (New York: Women of Reform Judaism, 2008).

⁶⁴ Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", 66.

asıl ve norm kabul edildiği bir anlayışta kadınlar tali Yahudiler olarak algılanmıştır. Feminist araştırmaların amacı, bu cinsiyet kalıplarının nasıl bir fonksiyonu yerine getirdiğini, hangi şartlarda ortaya çıktığını irdelemek ve daha eşitlikçi alternatif anlayışlar ortaya koymak olmuştur.

Bu amaç için teolojinin en temel kavram ve imgelerini dahi eleştirmişler ve yeniden inşa çabasına girmişlerdir. Toplumsal olarak şekillenen ataerkil yapının Tanrı'nın anlaşılması ve ifade edilmesine yansıtılarak kutsandığını, dolayısı ile feministlerin eleştirdiği şeyin aslında Tanrı'nın gerçekliği değil o gerçekliği gölgeleyen toplumsal algılar olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre, bazı grupların feminist önerilere gösterdiği sert tepkinin nedeni de kökleşmiş toplumsal statülerin sarsılmasına dair endişelerden kaynaklanmaktadır. Kişileştirmeyen veya ataerkil kalıpları çağrıştırmayan ifadelerin geleneksel metaforların örttüğü tanrısal gerçekliklere bir kapı açabileceğini ve Yahudi teolojisini zenginleştireceğini tartışmışlardır. Tanrı dili ve seçilmişlik öğretisi gibi temel teolojik unsurlarda yapılacak değişimlerin toplumsal ve dinî hayatı her aşamada etkileyeceği için üzerinde durulmuştur ancak tartışılan konular bunlarla sınırlı değildir.

Her ne kadar kutsal metinler kıyasıya eleştirilse de bu, Tevrat'ın sıradan bir tarihsel metin olarak görülmesi anlamına da gelmemektedir. Tevrat ilahi kaynaklı ve sorgulanamaz olmasa da hâlâ Yahudi tarihinin ve kimliğinin üzerine inşa edildiği bir miras olarak feministler için önem arz etmektedir. Dolayısı ile bu tarihi mirası nasıl anlamaları ve değerlendirmeleri gerektiğine dair arayışlar sürmektedir. Bir taraftan geleneğin otoritesini reddederken diğer taraftan bu gelenek ile yeniden bağ kurma isteğinden kaynaklanan alternatif Yahudilik okumaları yapılmaktadır. Bu arayışların içinde akademik anlamda en ilgi çeken yaklaşım farklı disiplinlerden faydalanarak bağlamı da göz ardı etmeksizin Tevrat'ı yeniden ele almak ve kayıtlara geçmemiş kadın deneyimlerini ortaya koymaktır. Geleneğe kadın görmezden geldiği için Yahudi kadınların deneyimleri çoğunlukla geleneksel metinlerde kaydedilmemiştir. Buna bağlı olarak, feministler geçmişe dönük bu açığı kapatma çabası içindedir. Disiplinlerarası yaklaşımlarla kutsal metinler dışında kalan kaynaklar bu kayıp tarihin izini sürmek için kullanılmaktadır.

Post-modern bilimin dinamiklerinin de etkisi ile artık salt metin okumaları üzerinden "gerçek" veya "orijinal" Yahudiliği bulmaya yönelik çabalar itibar kaybetmiş hatta anlamsızlaşmıştır. Bu metinler, belirli bir grubun ajandasının ürünü olarak görüldüğü için, feministler bu metinlerin ne dediği ile ilgilenmek yerine, ortaya çıktıkları toplumun sosyal politikalarını ve güç dağılımlarını açığa çıkarmayı amaçlamışlardır. Bu şekilde adeta hazır olarak sunulana bakmaktan ziyade dinin üretildiği mutfağa girmek ve bu üretim süreçlerini ortaya çıkarmak daha fazla anlam kazanmıştır.

Kaynakça

- Adler, Rachel. "The Jews who wasn't There: Halacha and the Jewish Woman". *Off Our Backs* 2/6 (1972), 16-17.
- Aranoff, Deena. "Mother's Milk: Child-Rearing and the Production of Jewish Culture". *Journal of Jewish Identities* 12/1 (2019), 1-17.
- Baker, Cynthia. *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- Baskin, Judith. *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*. Hanover: University Press of New England, 2002.
- Baumgarten, Elisheva. *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Belser, Julia Watts. "Making Room for the Divine She". *American Jewish Thought since 193*. ed. Michael Marmor and David Elleson. 235-239. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2020.
- Benjamin, Mara. "Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theoloji". *Journal of Feminist Studies in Religion* 36/1 (2020), 11-31.
- Brettler, Marc. "Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult". *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. ed. Victor Matthews, Tikva Frymer-Kensky, Bernard Levinson. 25-56. B.y.: Bloomsbury Publishing Plc, 2009.
- Boyarin, Daniel. *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Men*. University of California Press, 1997.
- Davidman, Lynn and Shelly Tenenbaum. "Introduction". *Feminist Perspectives on Jewish Studies*. B.y.: Yale University Press, 1996.
- Eisen, Arnold. *Rethinking Modern Judaism: Ritual, Commandment, Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Eskenazi Tamara and Andrea Weiss. *The Torah: A Women's Commentary*. New York: Women of Reform Judaism, 2008.
- Falk, Marcia. "Notes on Composing New Blessings toward a Feminist-Jewish Reconstruction of Prayer". *Journal of Feminist Studies in Religion* 3/1 (1987), 39-53.
- Falk, Marcia. *Book of Blessings*. New York: Harper San Francisco, 1996.
- Farneth, Molly. "Feminist Jewish Thought as Postliberal Theology". *Modern Theology* 33/1 (2017), 31-46.
- Fonrobert, Charlotte Elisheva. "Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender". *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. ed. Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin Jaffee. 270-294. B.y.: Cambridge University Press, 2007.
- Fuchs, Esther. "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible". *Semeia* 1 (1989), 151-166.
- Goldstein, Elyse. *The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2004.
- Green, Arthur. "Vride, S'pouse, Daughter: Images of the Feminine in Classical Jewish Sources". *The Heart of the Matter: Studies in Jewish Mysticism and Theology*. ed. Graham Greene and James Wood. 75-86. B.y.: University of Nebraska Press, 2015.

- Heschel, Susannah. "Introduction". *On Being a Jewish Feminist*. ed. Susannah Heschel. xxi-xxxiii. New Yorks: Schocken, 1983.
- Hyman, Paula. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. Seattle: University of Washington Press, 1995.
- Irshai, Ronit. "Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law". *Journal of Feminist Studies in Religion* 26/2 (2010), 55-77.
- Janowitz Naomi & Maggie Wenig. *Siddur Nashim: a Sabbath Prayer Book for Women*. Providence, 1976.
- Joseph, Norma Baumel. "Women in Ortodoxy: Conventional and Contentious". *Women Remaking American Judaism*. ed. Riv-Ellen Prell. 135-152. Detroit: Wayne University Press, 2007.
- Moore, Deborah Dash and Andrew Bush. "Mitzvah, Gender, and Reconstructionist Judaism". *Women Remaking American Judaism*. ed. Riv-Ellen Prell. 135-152. Detroit: Wayne University Press, 2007.
- Ozick, Cynthia. "Notes toward Finding the Right Question: A Vindication of the Rights of Jewish Women". *American Jewish Thought since 1934*. ed. Michael Marmor and David Elleson. 221-225. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2020.
- Peskowitz, Miriam. *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Plaskow, Judith. "The Right Question is Theological". *On Being a Jewish Feminist*. ed. Susannah Heschel. 223-232. New York: Schocken Books, 1983.
- Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: Harper and Row, 1990.
- Plaskow, Judith. "Jewish Theology in Feminist Perspective". *Judith Plaskow: Feminism, Theology, and Justice*. ed. Hava Tirosh-Samuels and Aaron Hughes. 45-67. Boston: Brill, 2014.
- Ross, Tamar. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. Hanover, NH: Brandeis University Press, 2004.
- Ross, Tamar. "Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism". *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*. ed. Jonathan Frankel. 3-38. New York: Oxford University Press, 2000.
- Setel, Drorah. "Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology". *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986), 113-118.
- Sheridan, Sybil. *Hear Our Voice: Women Rabbis Tell Their Stories*. London: SCM, 1994.
- True-Weiss, Rosmarin. "Unfreedom of Jewish Women". *Jewish Spectator* 35/7 (1970).

**REGULATORY ARRANGEMENT FOR SHARIAH GOVERNANCE
PRACTICE OF ISLAMIC BANKING INSTITUTIONS IN PAKISTAN:
ISSUES AND CHALLENGES**

**Pakistan'daki İslâmî Bankacılık Kurumlarındaki Uygulamaların Şer'î
Uygunluğuna İlişkin Yasal Düzenlemeler: Sorunlar ve Zorluklar**

SAHIBZADA MUHAMMAD WASIM

JAN

Dr., International Islamic University Malaysia

wasimjan66@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1254-7359
Katkı oranı: %40

AHMAD AZAM OTHMAN BIN

Assoc. Prof., International Islamic University
Malaysia, Islamic Law Department, Ahmad
Ibrahim Kulliyah of Laws, Malaysia

aazam@iiu.edu.my
orcid.org/0000-0003-1675-1303
Katkı oranı: %30

WAQAS FAROOQ

Asst. Prof., Hailey College of Banking and Finance, University of the Punjab, Pakistan

waqasfaroq@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5532-3208
Katkı oranı: %30

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 11 Temmuz 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 17 Şubat 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.947530>

ATIF/CITE AS:

Jan, Sahibzada Muhammad Wasim; Bin Othman, Ahmad Azam; Waqas, Farooq, "Regulatory Arrangement for Shariah Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 167-194

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Regulatory Arrangement for Shariah Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges

Abstract

Shariah governance practice is a vital component of the organizational arrangement of IBIs through which the business affairs of IBIs are examined, certified and monitored. It plays a crucial role to legitimize the business of IBIs. In Pakistan, SBP regulates the practice of Shariah governance through a dedicated department with the aid of its SAC and executes it through Shariah boards of IBIs. Applying descriptive analytical approach, the study has described the current state of Shariah governance practice of IBIs. It is the outcome of the regulatory arrangements in the form of regulatory guidelines, directives, standards and frameworks which have been issued during the last two decades by SBP to standardize the practice of Shariah governance for IBIs in Pakistan. The study highlights the formation of the regulatory arrangement which not only depicts the role of SBP, but it also illustrates the functions of SAC and the responsibilities of Shariah boards at IBIs. The study also attempts to confine the regulatory, advisory and supervisory roles of the SBP, the SAC and the Shariah board of IBIs respectively. An analytical review of the roles of these bodies which are defined through the regulatory arrangements facilitates to discover the loopholes in the current regulatory arrangement for Shariah governance of IBIs. Although, attempts have been made to address the issues in this regard by some writers but in case of Pakistan, the issues are yet to be identified. The study has found that the regulatory arrangement of Shariah governance practice has been constituted significantly by the SBP. However, composition, affiliation and independence of Shariah bodies at central bank and the institutional level are the aspects which pose regulatory issues in the current arrangement. Therefore, the study has discovered some possible solutions for these issues and proposes them for regulatory enhancements. It suggests that the SBP as central regulatory authority should specify regulations over the composition of SAC at SBP level to augment the regulatory and advisory process for Shariah governance practice of IBIs. It recommends that the number of the members at SAC as well as at the Shariah boards of IBIs should be maximized. The two bodies should have additional qualified members especially the number of Shariah qualified members need to be increased. It also proposes that the nomenclature of each body should be defined separately because referring with various names for each body

or using their names interchangeably could cause confusion. In addition, the members of SAC and the institutional Shariah boards should be barred from having multiple Shariah boards affiliations through specific regulations. It also recommends that the Shariah boards member must play their supervisory roles independently without any undue influence from the executives. So, a specific set of regulations is required which could guarantee the independence of Shariah boards of IBIs. The proposed recommendations of the study will not only facilitate the regulatory authority to revisit its arrangement and include conclusive measures, but they will also assist the industry to enhance the productivity of their Shariah board members. It will also assist the industry to establish an environment where contribution of the Shariah qualified members and their effective role would strengthen the marketability and credibility of the Shariah governance practice in the Islamic banking industry. Ultimately, a balanced, conclusive and enhanced regulatory arrangement for Shariah governance practice of IBIs would standardize the practice of Shariah governance at the domestic level as well as it could be harmonized with the international best practices of the Islamic banking industry.

Keywords: Islamic Law, Islamic banking, Regulations, Shariah governance, State Bank of Pakistan, Shariah Advisory Committee.

Pakistan'daki İslâmî Bankacılık Kurumlarındaki Uygulamaların Şer'î Uygunluğuna İlişkin Yasal Düzenlemeler: Sorunlar ve Zorluklar

Öz

Şeriat denetim uygulaması, İslami Bankacılık Kurumları'nın iş ilişkilerinin incelendiği, onaylandığı ve izlendiği IBK'ların organizasyonel düzenlemesinin hayati bir bileşenidir. IBK'ların işini meşrulaştırmak için çok önemli bir rol oynar. Pakistan'da Pakistan Devlet Bankası, Şeriat denetim uygulamasının Şeriat Danışma Komitesi'nin yardımıyla özel bir departman aracılığıyla düzenler ve bunu IBK'ların Şeriat kuralları aracılığıyla yürütür. Tanımlayıcı analitik yaklaşım uygulayan çalışma, IBK'ların Şeriat yönetim uygulamasının mevcut durumunu tanımlamıştır. Bu, Pakistan'daki IBK'larında Şeriat yönetiminin uygulamasını standartlaştırmak için SBP tarafından son yirmi yılda yayınlanan düzenleyici kılavuzlar, direktifler, standartlar ve çerçeveler şeklindeki düzenlemelerin sonucudur. Bu çalışma, Pakistan Devlet Bankası'nın rolünü göstermekle birlikte, aynı zamanda Şeriat Danışma Komitesi'nin işlevlerini ve IBK'lardaki Şeriat kurullarının sorumluluklarını da belirleyen düzenlemenin oluşumunu vurgulamaktadır. Çalışma ayrıca IBK'ların sırasıyla Pakistan Devlet Bankası, Şeriat Danışma Komitesi ve Şeriat kurulunun düzenleme, danışma ve denetleme rollerini sınırlandırmaya çalışmaktadır. Düzenleme planları ile tanımlanan bu organların rollerinin analitik bir incelemesi, IBK'ların Şeriat yönetimi için mevcut düzenleme planındaki boşlukları keşfetmeyi kolaylaştırır. Bu konudaki sorunları ele almak için bazı pazarlarca girişimlerde bulunulmuş olsada, Pakistan örneğinde sorunlar henüz tespit edilmemiştir. Bu çalışma, Şeriat denetim uygulamasının düzenleme planının önemli ölçüde Pakistan Devlet Bankası tarafından oluşturulduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak, şeriat organlarının merkez bankası ve kurumsal düzeydeki bileşimi, bağlılığı ve bağımsızlığı mevcut planda düzenleme sorunlarını ortaya çıkaran unsurlardır. Bu nedenle, çalışma bu sorunlar için bazı olası çözümler ortaya koymuş ve düzenlemenin geliştirilmesi için bu çözümlere dayalı öneriler sunmuştur. Bu çalışma, merkezi düzenleyici otorite olarak Pakistan Devlet Bankasının, IBK'ların Şeriat yönetim uygulamalarına yönelik düzenleme ve danışma sürecini artırmak için Pakistan Devlet Bankası düzeyinde Şeriat Danışma Komitesinin bileşimi üzerine düzenlemeler belirlemesi gerektiğini önermektedir. IBK'ların Şeriat kurullarının yanı sıra Şeriat Danışma Komitesindeki üye sayısının maksimize edilmesini tavsiye etmektedir. İki organın ek kalifiye üyeleri olmalıdır, özellikle Şeriat hususunda nitelikli üyelerin sayısı artırılmalıdır. Ayrıca, her bir

gövdenin isimlendirmesinin ayrı ayrı tanımlanması gerektiğini önermektedir, çünkü her gövde için çeşitli isimlerle atıfta bulunmak veya isimlerini birbirinin yerine kullanmak karışıklığa neden olabilir. Buna ek olarak, Şeriat Danışma Komitesi üyelerinin ve kurumsal Şeriat kurullarının, belirli düzenlemeler yoluyla birden fazla Şeriat kuruluna üyelikleri engellenmelidir. Ayrıca, Şeriat kurullarının üyelerinin kendi denetimlerini yöneticilerin herhangi bir usule aykırı etkisi olmaksızın bağımsız olarak yapmalarını tavsiye eder. Bu nedenle, IBK'ların Şeriat kurullarının bağımsızlığını garanti altına alabilecek belirli bir dizi düzenleme gereklidir. Çalışmanın teklif ettiği öneriler, düzenleyici otoritenin düzenlemesini yeniden gözden geçirmesini kolaylaştırmakla kalmayıp kesin önlemler içermektedir, aynı zamanda sektöre Şeriat kurul üyelerinin üretkenliğini artırma konusunda yardımcı olacaktır. Aynı zamanda Şeriat hususunda yetkili üyelerin katkısının ve etkin rollerinin İslami bankacılık endüstrisindeki Şeriat yönetim uygulamasının pazarlanabilirliğini ve güvenilirliğini güçlendireceği bir ortam oluşturmasıyla sektöre yardımcı olacaktır. Nihayetinde, IBK'ların Şeriat yönetim uygulaması için dengeli, kesin ve gelişmiş bir düzenleme planı, yerel düzeyde Şeriat yönetiminin uygulamasını standart hale getirecek ve aynı zamanda İslami bankacılık endüstrisinin en iyi uluslararası uygulamalarıyla uyumlu hale taşıyabilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslami bankacılık, Yönetmelikler, Şeriat denetimi, Pakistan Devlet Bankası, Şeriat Danışma Komitesi.

Introduction

The current financial system is based on a mechanism where the suppliers and utilizers interact through the intermediation of commercial banks, finance companies, saving and loan associations, insurance companies, investment companies such as mutual funds and fund managers. Following the same structure but with a modified version, the Islamic financial system comprising Islamic banks, Islamic investment banks, *takaful* companies, and Islamic mutual funds also evolves in this competing environment. Therefore, to stabilize and standardize the inter-sector or cross-sector operation of these financial institutions, i.e. various financial products, services, and transactions, the regulatory authorities play their role to regulate and supervise their business operations.¹ The tremendous expansion of the Islamic finance industry in the recent competitive financial market shows that it has the potential to become a

¹ Umer Chapra - Tariqullah Khan, *Regulation and Supervision of Islamic Banks*, (Jeddah: IRTI occasional Paper #3, IDB, 2000), 7, 8.

trillion-dollar industry at the global level.² To accomplish that level, it has to follow a specific market discipline. This market discipline is usually crafted through dedicated regulations³ which are issued by the regulatory authorities. In this regard, the regulations are formulated to standardize the conduct of IBIs. The system which is composed by the course of regulations to regulate and standardize the business affair of IBI is called Shariah governance practice. Shariah governance practice provides a legitimate foundation to the business of IBIs because it is the device that requires all business activities of IBI to be in compliance with Shariah rules and principles. To execute this concept, IBI requires a different kind of institutional arrangement where the operation, business, and affairs of IBI are conducted, controlled, and supervised through Shariah governance practice. The Shariah governance practice which is formulated by several organs is meant to regulate and systematize Islamic banking operations. The organs which collectively formulate a Shariah governance practice are the board of directors, the management of the Islamic bank which includes all of its departments such as accounting and auditing departments, and the crucial organ which is the Shariah supervision. The Shariah supervisory function of IBI is supported with Shariah review, Shariah audit, and compliance units in order to ensure that the business of IBIs complies with Shariah principles at every stage. Therefore, the regulations issued by the regulatory authorities ensure that Shariah governance practice is executed with its required spirit through various tools. For that purpose, all the regulations are supervised and monitored at the macro level when they are formulated under the supervision of central Shariah advisory whereas, at the micro level, they are executed through Shariah advisory function at an institutional level.

Based on the said premises, the State Bank of Pakistan (SBP) is entrusted with the statutory role to regulate and supervise the Islamic banking industry in Pakistan.⁴ Therefore, SBP has been performing its statutory role to establish a sound regulatory arrangement to regulate and supervise the practice of Shariah governance of IBIs under the advisory and supervisory function of its Shariah Advisory Committee (SAC). SBP has adopted an evolutionary approach to developing its regulatory arrangements for Shariah governance practice

² Zulkhibri – Ghazal, *Development of Islamic Banking Regulation in Selected Member Countries: A Comparative Analysis*, (Jeddah: IRTI Working Paper Series # 1436-12, IDB, 2015), 3.

³ Chapra – Khan, *Regulation and Supervision of Islamic Banks*, 1.

⁴ Section 54 (1) SBP Act 1956 States that “The Central Board may make regulations consistent with this Act to provide for all matters for which provision is necessary or convenient for the purpose of giving effect to the provision of this Act”.

which reveals that the efforts to enhance these arrangements are constantly being developed to meet the challenges of the dynamics of the Islamic banking industry domestically as well as internationally.⁵

The regulatory arrangement for Shariah governance practice consists of three elements. This arrangement is based on the multi-tiered Shariah compliant arrangements which are aimed to fulfill the clients' and investors' satisfaction. It has been designed to control three levels of the Shariah compliant process. The first stage is the SAC of the SBP which is responsible for approving the policies and regulations regarding Islamic banking and fitting and proper criteria for the Shariah advisors. The second layer is the Shariah board in all IBIs to facilitate the IBIs and to satisfy the customers regarding Islamic banking products and services. The third stage is the Shariah compliance inspection of SBP that examines the Islamic banking operations.⁶ The study in hand is aimed to describe the current state of Shariah governance practice and challenges that are affecting its regulatory and legal arrangements. Beginning with the introduction of the regulatory arrangement for Shariah governance practice in general, the first section of the study explains the origin and conceptual background of Shariah governance, the related literature review, the research problem, and its limitations. The second section describes the current state of the regulatory and supervisory mechanism established by SBP. The third section analyses and highlights the issues in this regard whereas the last section summarizes the discussion and concludes the study.

Origin of Shariah Governance of IBIs

Every financial or business entity needs an organizational arrangement that carries the whole operational system through its managerial tool in order to achieve the set goals for the betterment of any corporation.⁷ The modern corporate governance which is implemented in the Islamic banking institutions is originally derived from the conventional banking system

⁵ In 2008, SBP issued a circular defining the guidelines and instructions for Shariah Compliant business operation of the Islamic banking institutions and Fit & Proper criteria for Shariah advisors for appointment at the IBI. These efforts were primary which evolved and as a result SBP issued a consolidated complete Shariah Governance Framework, defining all the governance and institutional arrangements as well as guiding principles on Shariah compliant business.

⁶ D. Akhtar, "Pakistan—Islamic Banking: Past, Present, and Future Outlook, SBP, Karachi, Pakistan". (2007), 3. Available at: <http://www.sbp.org.pk/about/speech/governors/dr.shams-had/2007/Islamic-Banking-11-Sept-07.pdf>.

⁷ Imran Hussain Minhas, "Shariah Governance Model (SGM) and its Four Basic Pillars", *Islamic Finance News Malaysia*, (Red Money Publication: April 18, 2012), 4. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2153106> (Retrieved on April 6, 2014).

but the features which distinguish it are the conceptual and the operational natures of the Islamic banking business. However, some writer like Qattan elaborates Shariah governance by emphasizing and analyzing the role of Shariah supervisory board in the traditional corporate governance system.⁸ It indicates that he sought the function of Shariah supervision as an integral part of the traditional corporate governance structure. On the other hand, Ayeshat interprets the Shariah governance system with a different opinion. She expresses that corporate governance, which complies with Islamic law, is called Shariah corporate governance. She asserts using the term “Shariah Corporate Governance” justifying that majority of the researchers⁹ used to explain Shariah governance, referring to the role of Shariah supervisory board which was one of the components of the conventional corporate governance structure. Still, the existing Shariah corporate governance encompasses all other organs. It includes Shariah audit, Shariah review, Shariah research, Shariah compliance, and Shariah risk management.¹⁰ From her point of view, it can be understood that the additional organs of Shariah governance enhance its specific recognition and identity parallel to conventional corporate governance. Minhas considers Shariah governance as the alignment of corporate governance according to the Islamic principles, and it is a combination of the organizational arrangement, policies, procedures, rules, and regulations to facilitate the organization on Shariah compliance function which is the only reason for IFI to survive.¹¹ Zulkifli Hasan divides the available literature on corporate governance in Islamic finance into three main phases. The first phase which started from pre-1980s was silent on this topic but in the second phase (1980s-1990s), specific attention was given particularly in 1989 when a survey by Aboumouamer was conducted on Shariah control in Islamic banks and a book entitled “External Audit and Corporate Governance in Islamic Banks” by Banaga et al. was written about external audit and corporate governance of Islamic banks. The third phase (post-2000) witnessed the failure of some IFIs such as Ikhlas Finance House in Turkey, Islamic Bank of South Africa, Investment Companies of Egypt, etc. After these tragic incidents, significant attention had been given to this area and a good number of research were carried out by different individuals and

⁸ Muhammad A. Qattan, “Shariah Supervision: The Unique Building Block of Islamic Financial Architecture” *Islamic Financial Architecture: Risk Management and Financial Stability*, (Jeddah: IRTI, Islamic Development Bank, 2006), 273–287.

⁹ As Qattan explains in his research work, mentioned above his opinion.

¹⁰ Aishath Muneeza, “The Legal Evolution of Shariah Corporate Governance of Islamic Banks in Malaysia”, *Malayan Law Journal*, 2012.

¹¹ Minhas, “Shariah Governance Model (SGM) and Its Four Basic Pillars”, 1.

organizations such as the work by Chapra and Habeeb on corporate governance (2002) and the surveys of IFSB on Shariah boards, etc.¹² This significant consideration about corporate governance of Islamic banks is increasing and the need for academic research is required as the industry's rapid growth is facing new challenges and issues. The specific literature in the field of Shariah governance and its operational relevance can help these issues and challenges to be tackled accordingly.

Research Problem

In contemporary times, considerable attention has been given to the Shariah governance practice of IBIs and a significant number of researches published. Some highlight its theoretical aspects while others explored the operational issues. Much good work has been done regarding its regulatory framework while some researchers have focused on supervisory and operational aspects. Others have explored the Shariah governance system as a whole and discussed its function and how it can be or should be implemented. Some have elaborated on Shariah governance models such as Pakistani and other models which are practiced in different countries briefly and separately. However, no attempt has been made to produce an analytical study of Pakistan's current regulatory arrangement in this regard. Therefore, the research in hand has a specific focus to examine the current regulatory arrangement for Shariah governance practice which has been established by the SBP to cater to the regulatory needs of IBIs in Pakistan. The research also attempts to highlight the issues in the regulatory arrangement which are affecting the current practice of Shariah governance exercised by the IBIs. It will not only enhance the functions of regulatory and supervisory authorities at macro and micro levels, but it will also harmonize their efforts with international best practices.

Conceptual Background of Shariah Governance:

Basically, corporate governance in the Islamic banking system is the same institutional arrangement that is also implemented by conventional organizations but the only element which provides a specific identity to Islamic banking is the Shariah governance arrangement. Shariah governance is the specific institutional arrangement through which all Islamic banking operations are monitored and Shariah non-compliance risks are identified and rectified by Shariah experts. Zulkifli Hasan elaborates that, basically, the concept of corporate governance from an Islamic perspective does not

¹² Zulkifli Hasan, *Shari'ah Governance in Islamic Banks* (Edinburg: Edinburgh University Press, 2012), 21-22.

differ much from the conventional definition as it refers to a system by which companies are managed, directed, and controlled with the purpose of meeting the corporation's objectives mainly to protect all the stakeholders' interests and rights. But because of the different conceptual backgrounds, Islamic corporate governance requires additional distinctions and features compared to the western concept¹³. There is a special case of a broader decision-making theory that uses the premise of Islamic socio-scientific epistemology which is premised on the divine oneness of God¹⁴. This is the reason that many researchers have defined the term 'corporate governance in Islamic banking' rather than emphasizing the term 'Shariah governance' in the earlier available literature. It was the set of guidelines issued by the Islamic Financial Services Board (IFSB-10, 2009) on Shariah governance for Islamic banks that systematically defined the term 'Shariah governance framework' in the first place.¹⁵ Earlier than that IFSB guidelines (IFSB-3, 2006) had also used the term "corporate governance" for institutions offering only Islamic financial services while issuing these guidelines because there was no precedential example.

According to the IFSB-3 definition, corporate governance of Islamic financial institution is "a set of relationships between a company's management, its BOD, its shareholders, and other stakeholders which provides the structure through which the objectives of the company are set and the means of attaining those objectives and monitoring performance are determined"¹⁶. It further suggests that the corporate governance of IFI should encompass "a set of organizational arrangements whereby the actions of the management of IIFS are aligned, as far as possible, with the interests of its stakeholders, provision of proper incentives for the organs of governance such as the Board of Directors, SSB, and management to pursue objectives that are in the interests of the stakeholders and facilitate effective monitoring, thereby encouraging IIFs to use resources more efficiently and compliances with Islamic *Sharī'ah* rules and principles".¹⁷ The above definitions show that corporate governance of IFI is basically based on two main aspects and those are to protect the interests and rights of the

¹³ Hasan, *Shari'ah Governance in Islamic Banks*, 23.

¹⁴ Hussein Elasrag, *Corporate Governance in Islamic Finance: Basic Concepts and Issues*, (LAP LAMBERT Academic Publishing: 2014), 62.

¹⁵ Hasan, *Shariah Governance Islamic Banks*, 46.

¹⁶ IFSB-3: Guiding Principles on Corporate Governance for Institutions offering only Islamic Financial Services, (Excluding Islamic Insurance (Takâful) Institutions and Islamic Mutual Funds, 2006), 33.

¹⁷ IFSB-3, 33.

stakeholders through the set governance structure and to do so, Shariah compliance must be in place.

Later on, the IFSB-10 guidelines entitled “Guiding Principles on Shariah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Services” define the ‘Shariah governance’ as “a set of institutional and organizational arrangements through which an IIFs ensures that there is effective independent oversight of Shari`ah compliance over the issuance of relevant Shariah pronouncements, dissemination of information and an internal Shariah compliance review”.¹⁸ This definition includes all key aspects of Shariah governance which are the Shariah board composition and its related operations. It illustrates the Shariah compliance objectives and the entire Shariah compliance process along with the transparency and the disclosure practice. Another bold initiative was taken by Bank Negara Malaysia when it rolled out its guidelines on Shariah governance in 2010 but the latest Shariah Governance Policy Document that was issued in 2019 is a comprehensive and advanced regulatory arrangement, however, it doesn’t provide a thorough definition on Shariah governance. The AAOIFI standards on Shariah governance have only encompassed the definition of the Shariah board and its function but do not provide a specific definition of Shariah governance. The later writings in this field have started explaining it specifically by using the term “Shariah governance”. Ahmad and Maksuda Khatun explain that the philosophical foundation of corporate governance in Islam requires an additional layer of governance for the purpose of Shariah compliance. With this aspiration, corporate governance in IFIs needs a set of institutional arrangements to oversee the Shariah compliance aspect of their business and operations. In the absence of a specific model of corporate governance in Islamic literature, the Shariah governance system was introduced to complement the existing corporate governance framework in IFIs. That is the main reason that a Shariah governance system is peculiarly exclusive and unique to the corporate governance framework in IFIs, unlike their conventional counterparts¹⁹. Minhas defines it in a general sense by stating that “governance is a method which an organization adopts to ensure that components of the organization follow the set rule, regulation, policies and processes. Governance is said to be good when it primarily ensures achievement of objectives with the existence

¹⁸ IFSB-10, Guiding Principles on Shariah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Services, (2009), 2.

¹⁹ Mahmood Ahmed – M. Khatun, “The Compliance with Shariah Governance System of AAOIFI: A Study on Islamic Banks Bangladesh”, *Journal of Islamic Economics Banking and Finance* 9/3 (July 2013), 2.

of effective risk management system, transparency, fairness, responsibility, accountability and independence. Good governance is termed as corporate governance when a business entity is operated, regulated and controlled by the well-designed risk management policies, processes, corporate regulations, rules and laws that lead the entity to achieve its ultimate goals²⁰. In addition, Minhas specifies that Shariah governance system is simply the alignment of corporate governance that operates according to the Islamic principles. Specifically, Shariah governance is “the set of institutional and organizational arrangements, policies, processes, procedures rules, regulations and laws which leads the organization towards Shariah compliance”²¹. Shariah governance applies to Islamic financial institutions (IFIs) as its compliance is the only reason for an IFI to exist. Shariah governance is based on four pillars which are (i) management and supervision (ii) Shariah advisory (iii) Shariah compliance and review and (iv) transparency and discloser. He adds that this process is monitored, either through the Shariah board or through a dedicated internal Shariah review department, working under the board of directors.²²

The definitions and explanations by different researchers clearly indicate that the recent practice of Shariah governance is basically the complement of the conventional corporate governance but the conceptual background and operational structure reflect its exclusive identity. That exclusive identity demands the Islamic banking institutions to articulate further organizational arrangements in its corporate structure for the purpose of Shariah compliant business operation. The first demand is that IBI has to establish a sound Shariah supervisory authority in the business association. Secondly, the Islamic banking institution has to ensure all of its financial activities comply with Shariah rules and principles. Thirdly, along with the protection of shareholder interests, Islamic banking institutions must consider their responsibility toward all stakeholders and the society to assure that neither the rights of individuals nor the collective social rights are violated. All these aspects of the Shariah governance system complete the true definition of Shariah governance.

²⁰ Minhas, “Shariah Governance Model (SGM) and Its Four Basic Pillars”, 1.

²¹ Minhas, “Shariah Governance Model (SGM) and Its Four Basic Pillars”, 1.

²² Minhas, “Shariah Governance Model (SGM) and Its Four Basic Pillars”, 1.

Limitation of Research

The above literature review offers insights into previous research on Shariah governance in the context of Islamic banking. Interestingly, a good volume of research is available on the Shariah governance practice in general. However, the research in hand is limited to explore the Pakistani model of Shariah governance and its related regulatory and supervisory arrangements. Although, there are various Shariah governance practices available in some leading Islamic countries such as Turkey, Malaysia, Indonesia but the proposed research has to examine specifically the regulatory arrangement of Shariah governance practice crafted by the State Bank of Pakistan. More specifically, the research analyses the composition and roles of the Shariah bodies at a regulatory level as well as at the institutional level. This will provide academic support to the Shariah governance practices in the Islamic banking industry of Pakistan.

Regulatory Arrangement of SBP for Shariah Governance Practice

Regulations are about changing the behavior of regulated institutions because undisciplined market behavior causes low standard social outcomes. Most importantly, regulation secures the banking system from disorder and failure and ensures financial stability. Regulatory roles of the SBP include the regulations implemented for monetary policy as well as prudential purposes.²³ To regulate the Islamic banking industry, SBP has established its three-tiered regulatory arrangement for Shariah governance practice of IBIs. Firstly, the Islamic Banking Department (IBD) of SBP and its associated SAC are entrusted to construct, introduce and issue regulatory guidelines and standards over Shariah governance practice of IBIs. Secondly, Shariah compliance inspection of SBP plays its role to monitor and examine the adoption and compliance behavior of IBIs towards the implemented regulations, guidelines, and standards. Thirdly, Shariah boards at IBIs are responsible to execute and supervise Shariah governance practices as required by SBP's regulatory guidelines²⁴ as well as to facilitate the IBIs and to satisfy the customers regarding Islamic banking products and services.²⁵ All these elements constitute Shariah governance practice for IBIs. The detail of each element is provided hereunder.

²³ Ishrat Husain, "Financial Sector Regulation in Pakistan: The Way Forward", *SBP Research Bulletin* 7/1 (2011), 31-44.

²⁴ Shamshad Akhtar, "Shariah Compliant Corporate Governance", *Annual Corporate Governance Conference Dubai on November 27, 2006*, 7. available at: <https://www.sbp.org.pk/ibd/speeches.htm>.

²⁵ Akhtar, "Pakistan—Islamic Banking: Past, Present, and Future Outlook", 3.

Central Shariah Advisory Committee of SBP

The re-launching of the Islamic banking industry in Pakistan required that there should be a religious authority at the national level to advise and supervise SBP on Shariah related affairs of the Islamic banking industry. For that purpose, on October 24th, 2003 the Central Shariah Board²⁶ was established under the organizational structure of the SBP.²⁷ The establishment of SAC of SBP was initially made under the Judgment of Sharia Appellate Bench of Supreme Court (1999) where the Supreme Court of Pakistan (SCP) advised in its Judgment in Para 7 titled “Establishment of special departments within the State Bank” as it states that: “Shariah Board of scrutiny and evaluation of Board’s procedures and products and for providing guidance for successfully managing the Islamic economics”.²⁸ It has seven members including a director of IBD as a non-member individual who acts as secretary to the committee. It comprises of three Shariah scholar members²⁹ and from the technical fields, it includes a member as a chartered accountant, a member as a lawyer, and a member as an expert of economics, finance, and banking whereas executive director of development finance group of SBP is also included as an ex-officio member. The Director of IBD of SBP acts as ex-officio secretary (non-member) to the SAC.³⁰ The composition of SAC is made of experts from different fields in order to produce sound and balanced Shariah resolution on the Islamic banking operations keeping in view the financial, legal, and business requirements of the country³¹.

The key functions Shariah Board is entrusted with are:³²

Review and approve Shariah compliance on the products/instruments developed by the SBP for conducting its central banking and monetary management functions under the Islamic modes.

²⁶ Initially it used to be called Shari’ah board but later it was renamed which is now called Shari’ah Advisory Committee. see: IBD Circular Letter No. 01 of 2018, Islamic Banking Department, SBP, April 11, 2018, see: www.sbp.org.pk. Visited on 6th March 2019.

²⁷ “Pakistan’s Islamic Banking Sector Review 2003 to 2007”, Islamic Banking Department, *State Bank of Pakistan*, 15.

²⁸ Judgment of Sharia Appellate Bench of Supreme Court of Pakistan, (1999), Para 7(a) at page 1013 of judgment dated the 23rd December, 1999, in civil Shariat Appeals No. 1 of 1992 etc.

²⁹ The criteria for the appointment of Shari’ah scholar members is set same as for the members of Islamic Ideology Council and members of Shariat Court in Pakistan.

³⁰ Shari’ah Advisory Committee of SBP, introduction see: www.sbp.org.pk, accessed on 7th March 2019.

³¹ “Pakistan’s Islamic Banking Sector Review 2003-2007”, 15-16.

³² “Pakistan’s Islamic Banking Sector Review”, 16.

Advise the SBP on prudential regulations developed for the Islamic banking sector.

Approve the fit and proper criteria for appointment of Shariah advisors in institutions conducting Islamic banking activities.

Advise the SBP on Shariah ruling in case of a conflict arising from the Shariah audit of Islamic banking activities under the supervisory control of the SBP.

Advise the SBP on the Shariah rulings in case of a conflicting Shariah opinion on the Islamic banking products.

The central SAC which was established by the IBD of the SBP is the highest authority for any conflict resolution in the Islamic banking product and service operations. Moreover, these are some other functions performed by SAC of the SBP which are:³³

The SAC is entrusted with the role to provide guidance regarding the rules and regulations on Shariah compliant procedures for Islamic banking operations, and the guidelines, instructions, and policies introduced by SBP related to the Islamic banking sector as approved by the SAC.

SAC has to harmonize the Shariah rulings of IBIs when the Shariah board or advisors in IBIs may produce some rulings which may contradict the rulings given by the SAC of the SBP or differ from other Shariah boards of different Islamic banking branches such issues are resolved and managed by the SAC of the SBP. The decision made by the SAC of SBP must be upheld. The SAC of the SBP, being the final authority on Islamic banking practice, is constituted and combined with multi-dimensional expertise.

Although the recent Shariah governance practice is a better arrangement, the composition of the SAC in the SBP is still required reforms. The SAC comprises seven members but only three Shariah scholars are required to be in the SAC. The SAC which has to oversee the overall Islamic banking operations in the country with only three Shariah scholars can cause weak supervision, less diversification of the products and services for the Islamic banking institutions, slow innovation, and introduction of the banking and financial services, etc. In this regard, the composition of SAC at SBP should comprise of more members especially Shariah scholars who have strong Shariah backgrounds along with sound awareness of the Islamic banking industry. This task can also be

³³ <http://www.sbp.org.pk/ibd/2007/Shariah-Practices-07-Aug-07.pdf>.

accomplished by providing academic support and technical training to the Shariah scholars under the supervision of senior experts in the field. Moreover, the members of SAC of SBP can serve in the Shariah boards of IBIs as well due to the absence of specific regulations in this regard. It is a clear sign of conflict of interest which should be managed through regulatory guidelines of SBP.

The regulatory authorities in Pakistan can also take into consideration the composition of the Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia which comprises a total of nine members many of whom are Shariah scholars with diversified exposure. They are selected as members of the Shariah Advisory Council based on their adequate experience in Islamic banking and finance and appropriate ability to produce Shariah ruling. Besides, they are not allowed to be part of any Shariah committee of IBIs. A comprehensive and diversified SAC at the SBP can assure a sound and robust Shariah compliant resolution and diversified Islamic banking operations. This arrangement will not only harmonize Shariah compliance function in IBIs, but it will also protect the reputation of Islamic banks and enhance the public confidence towards the business of IBIs. This is something that the Pakistani Islamic banking system strongly needs because of its unpleasant experiences in the past.

Shariah Boards of IBIs

It is a requirement before obtaining the license for establishing an Islamic bank in Pakistan to have a Shariah supervisory arrangement in the Islamic bank's governance structure.³⁴ The guidelines issued by the SBP in 2008 required at least one Shariah advisor to be appointed in any Islamic banking institution but in spite of this, many Islamic banks, because of market competition and enhancing their Shariah compliant credibility, were forced to hire more than one Shariah advisor. Luckily, after the implementation of the Shariah governance framework of SBP, the requirements for the Shariah supervisory arrangement are augmented. Currently, every IBI must have a Shariah board that consists of at least three members.

The appointment of the Shariah board members must be according to the fit and proper criteria for the selection of Shariah board members issued by

³⁴ Criteria, licensing requirements and operational guidelines for setting up Islamic Banking through Stand-alone branches, can be seen here: <http://www.sbp.org.pk/bpd/2003/C1.htm>. . Accessed on 5th November 5, 2018. Detail Criteria for setting up schedule Islamic commercial bank based on principles of Shari'ah in the private sector and detailed criteria for setting up of Islamic banking subsidiaries by existing commercial banks is given in the circulars: <http://www.sbp.org.pk/ibd/2004/cir02.htm>. and <http://www.sbp.org.pk/bpd/2003/C1.htm>. . Accessed on 5th November 5, 2018.

the SBP.³⁵ The appointment of the members of Shariah board members must be approved by the SAC of SBP. The FAPC of the SBP provides the guidelines on the composition of the Shariah board within the IBIs. The Shariah boards of the IBIs in Pakistan represent the central SAC's role in the individual Islamic banks. Therefore, all IBIs are bound by the regulations and guidelines issued by SBP to operate under the supervision of their respected Shariah boards in order to fulfill the requirements for Shariah compliance while offering the products and services.³⁶ The duties and responsibilities of the SAC have been detailed out hereunder:³⁷

Shariah board of the IBIs are expected to ensure that a proper Shariah compliance function is in place by monitoring the products and services, policies, contracts, and agreements of the IBIs. Any product innovation, its launching, introduction, related terms, conditions, and agreements must be approved by the Shariah board. To fulfill this role, the management of the IBIs is required to facilitate the Shariah board by providing managerial assistance and access to all the necessary information. The Shariah board is also required to produce a Shariah report based on its Shariah reviews and endorsements of the different Shariah compliant products and services provided by IBIs. The report must be published along with IBI's annual progress report. The rulings and endorsements of the Shariah board are binding on the IBIs. Along with that, the Shariah board is also expected to guide the management, BOD, or banking staff on any issue or matter related to their duties.

Notwithstanding, the composition of Shariah board in the IBIs is significantly arranged but there are some issues which raise confusion over the identity and the composition of the Shariah boards at the IBIs. Although, the nomenclature for the central Shariah body has been modified³⁸ but due to the absence of specific regulations for specifying the nomenclature for the institutional

³⁵ In 2008, SBP issued a circular defining the guidelines and instructions for Shari'ah Compliant business operation of the Islamic banking institutions and Fit & Proper criteria for Shari'ah advisors for appointment at the IBI. These efforts were primary which evolved and as a result SBP issued a consolidated complete Shari'ah Governance Framework, defining all the governance and institutional arrangements as well as guiding principles on Shari'ah compliant business.

³⁶ "Pakistan's Islamic Banking Sector Review 2003-2007", 17-18.

³⁷ "Pakistan's Islamic Banking Sector Review 2003-2007", 17-18.

³⁸ IBD has issued a Circular Letter No. 01 on April 11th which made Change in nomenclature of 'SBP Shariah Board' to 'Shariah Advisory Committee. All the Islamic banking institutions, IB subsidiaries and conventional banks with Islamic banking branches are advised to use the new title for the regulatory and supervisory purposes. See: <http://www.sbp.org.pk/ibd/2018/CL1.htm>. Accessed on 29th October, 2018.

Shariah boards, the term “Shariah board” is interchangeably used for Shariah bodies whether it works in the SBP or at IBI. The similarity of the names creates confusion for the researchers and the viewers of the reports published by the institutions in Pakistan. When the “Shariah board” is used, it is always asked which Shariah board, the one of the SBP or the one of the IBI! This confusion can be erased by simply giving each body different regulated nomenclature which can be recognized easily. The BNM has regulated the nomenclature for the two bodies where the national Shariah board is named “Shariah Advisory Council” whereas the Shariah boards of the individual Islamic banks are called “Shariah Committees”. The reference can be easily made by simply giving them different names. The second issue is related to the composition of the Shariah board of IBIs. The SBP regulations require that the Shariah board of the IBI must consist of at least three members³⁹. However, the Shariah board of the IBI should have more than three or at least five members because the additional combination of different expertise would ensure a diversified and sound Shariah ruling. It will be based on considering legal, financial, and banking requirements of the operations which will bring more harmony and credibility to the products and services of the IBIs. The third issue is the affiliation of the Shariah board’s members with multiple Shariah boards of different IBIs which has been allowed by the arrangement of SBP for Shariah governance practice.⁴⁰ Affiliation with multiple IBIs with the same capacity would cause a conflict of interest which is considered a serious operational risk. That is why they must be restricted to serve within single IBIs.

Shariah Compliance Inspections by SBP’s Supervisory Authorities

The SBP has put in place a unique Shariah compliant mechanism. According to that mechanism, there is a Shariah compliant inspection (SCI) practice introduced by SBP. The major task of this inspection is to ensure Shariah compliance in the IBIs. Shariah inspection arrangement is made by the SBP to enhance the credibility of the Shariah compliant function within the IBIs. This kind of arrangement is exclusive to Pakistan where SBP as a regulator sets the Shariah compliant inspection process as a regulatory obligation for all Islamic commercial banks.

To conduct the function of Shariah compliance inspection, SBP has arranged a collaboration of two famous firms. One is a leading international firm

³⁹ “Shari’ah Governance Framework”, IBD, SBP (2018), 3. An updated version of Shari’ah Governance Framework can be seen here: <http://www.sbp.org.pk/ibd/2018/C1-Annex-A.pdf>. Accessed on 6th November 2018.

⁴⁰ FAPC, Annexure- A, SGF, 2018, SBP, 13.

Ernst & Young and the second is locally based and internationally acclaimed consultancy firm Ford Rhodes Sidat Hyder & Co. affiliated with the former. These two firms have compiled the Shariah Inspection Manual, prepared the parameters and procedures for conducting the Shariah compliance inspection process. Through the Shariah Compliance Inspection SBP determines the variety of procedures adopted by the different IBIs and accumulates findings. Based on the findings of SCI, SBP set its strategies to enhance standardized practices of Islamic banking institutions.⁴¹ In addition to SCI, an Enforcement Framework for Shariah compliance also in place which operates under the IBD to monitor the IBI's compliance practice.⁴²

The major function of the Shariah Compliance Inspection is to review the arrangements made by IBIs, their general banking services and operations, financial statements, and accounting records. This inspection aims to ensure that all the operations, transactions, and practices are being conducted according to the Shariah injunctions with letter and spirit.⁴³ It also aims to ensure that the rulings, transactions, *fatwa*, the terms of Islamic contracts, and the sequence for execution of the contracts are duly Shariah compliant. SBP has managed to adopt the AAOIFI's accounting standards so the implementation of these standards has been planned to be conducted through this inspection. All IBIs are bound to undergo the Shariah Compliance Inspection.⁴⁴ In the existence of two other Shariah supervisory authorities i.e. Shariah Compliance Inspection and the Shariah boards at IBIs, it is natural to have a difference of opinions, to rectify the conflict of opinion among them, the issue is referred to the SBP and the decision of SAC of the SBP is considered final.

However, the Shariah Compliance Inspection is an admirable arrangement in caring out effective auditing practice but in the presence of Shariah compliant mechanism of SBP for approving the product development process, the Shariah Compliance Inspection may cause a delay in the operation. If SBP enhances the function of its SAC by adding more knowledgeable and experienced experts from different and relevant fields, the Shariah compliant mechanism would become more effective and sounder. In that case, there will be no need to create additional measures to examine the level of Shariah compliance. And that will

⁴¹ "Process for Standardization of Shariah Practices" <http://www.sbp.org.pk/ibd/2007/Shariah-Practices-07-Aug-07.pdf>. Accessed on November 8, 2018.

⁴² "Pakistan's Islamic Banking Sector Review 2003-2007", 10

⁴³ "Pakistan's Islamic Banking Sector Review 2003-2007", 21.

⁴⁴ Akhtar, "Shariah Compliant Corporate Governance", 4.

allow the IBIs to operate without any regulatory hinder or procrastination in the business.

Issues and Challenges in the Current Arrangement of Shariah Governance Practice

The initial specific regulatory guidelines which governed the Shariah governance practice in IBIs were the minimum Shariah Regulatory Standards⁴⁵ which required the IBIs to establish institutional Shariah supervision according to the SBP's "Fit and Proper Criteria" for the selection of Shariah Advisor.⁴⁶ In 2008, SBP issued detailed guidelines and instructions directing all full-fledged Islamic banks, Islamic banking subsidiaries, and Islamic banking division of conventional banks to arrange a proper Shariah supervisory function in their respected IBIs.⁴⁷ The instructions included the procedures of the composition of Shariah supervision along with its functions. Moreover, the current Shariah governance framework of SBP which was issued in April 2014, provided comprehensive guidelines on the composition and function of the Shariah supervision. It has strengthened the Shariah compliance mechanism by providing a sound Shariah governance arrangement far better than the previous instructions or regulatory arrangements. The arrangement of Shariah supervision as recommended in the current Shariah Governance Framework has been examined and compared with the previous arrangement set by SBP in the following:

Firstly, every Islamic banking institution is required to constitute a Shariah board comprising no less than three Shariah scholars. The previous requirement was to appoint only one Shariah advisor in every IBI. Having a single Shariah advisor has always been questioned as a weak Shariah compliance and a lack of consistency. Secondly, the appointment of the Shariah Board members and the chairman must be approved in advance by the SBP. In addition, IBIs are advised to enhance the function of the Shariah board by aiding different expertise from law, banking, finance, and accounting fields. However, the role of these experts is limited to be advisory. The terms of reference were set

⁴⁵ This policy document contains the requirements which are obligatory to fulfill for obtain the license for the commencement of Islamic banking operation. See; <http://www.sbp.org.pk/ibd/2004/cir02.htm>.

⁴⁶ Islamic Banking Department, IBD Circular No. 2, April 29, 2004, retrieved from; <http://www.sbp.org.pk/ibd/2004/cir02.htm>, accessed on 23th October 2019.

⁴⁷ These regulatory arrangements known as "Guidelines and Instructions for Islamic Banking Institutions" were issued by SBP as a follow up for the earliest regulatory guidelines known as "minimum Shari'ah Standards for Islamic Banking Institutions" which was issued by SBP in 2004 with the primary objective to promote Islamic banking industry in Pakistan.

three years for members of the Shariah board with the flexibility of renewing if necessary. Thirdly, the Shariah board members can work with other Islamic banks as Shariah advisors, but this permissibility is limited to three Islamic banks. The banks are also advised to put some confidentiality clause in the contract to control the Shariah advisors on the secrecy and confidentiality of the institutions they are associated with. Fourthly, IBIs are required to report the SBP on the appointment, expiration, and reappointment of the members or the chairmen of the Shariah board ahead of a certain time, citing the reasons for the arrangements of the IBIs' decision. Fifthly, IBIs are also bound to provide enough and reasonable reports specifying the rationale for the dismissal of any Shariah board member and the SBP's approval on that action. Upon removal, resignation, or termination of any Shariah board member, IBIs are required to fulfill the position within three months. Finally, Shariah Board's members are also required to submit their resignation to the BOD if they work for a domestic bank. In case of working as Shariah advisors with a foreign Islamic bank, they must submit resignation to the country director and a copy of that must be sent to the SBP as well.

These aspects of the regulatory arrangement reveal that the previous instructions in this regard were not rigorous. However, the existing Shariah Governance Framework has put in place sound and comprehensive standards which magnifies the regulatory arrangement for Shariah governance. The major differences of the previous and current regulatory arrangement have been identified in the following:

According to the previous arrangement, only one Shariah advisor was required to assist IBI on its Shariah compliance function but the latest arrangement requires a proper Shariah board comprising at least three scholars to support the Shariah compliance process in the IBIs. Thus, the early instructions were silent on the Shariah advisors' affiliation with multiple IBIs, so they were independent to provide their services to the multiple institutions. Thus, the current regulations restrict them to be part of three IBIs at maximum. In addition, there was no explanation on whether the Shariah advisors can seek the assistance of any other relevant experts on Shariah compliant function or not, but the new arrangement encourages the Shariah board to seek professional support from other relevant experts in the Shariah compliant process. However, the limit of the term remains three years like the previous arrangement but there are many other restrictions put in place for the appointment, dismissal, and resignations or reappointment as mentioned above which make the latest arrangement quite balanced and effective.

Despite all these commendable improvements, the composition of the Shariah supervision for IBIs in Pakistan faces some issues which can be observed even in the existing Shariah Governance Framework. Some of these issues are highlighted by researchers in different governance frameworks as well. Similarly, these issues are adhering to the Pakistani Shariah governance practice which as identified hereunder.

Composition of Institutional Shariah Board

Although the current Shariah governance framework states that Shariah supervision must consist of at least three Shariah advisors as per the AAOIFI's standard requirements, the majority of Islamic banks are still following the early guidelines of the SBP which allows only one Shariah advisor.⁴⁸ Rammal indicates a review that analyzes the existence of Shariah supervision formulated by six banks. Among them, only two Islamic banks have their Shariah supervisory boards comprising three to four Shariah advisors whereas four Islamic banking branches formulated their Shariah supervision comprising a single Shariah advisor.⁴⁹ The current Shariah governance framework has been implemented in a gradual manner but this issue may cause weak Shariah compliant practice. If the new guidelines are followed accordingly and the composition of the Shariah board is enhanced with no less than three members following the international practice, the IBIs will gain more confidence among the customers. This is the reason that some Islamic banking windows have established proper Shariah supervisory boards having more than one Shariah advisor to obtain more confidence and trust of the consumers who concern about Shariah compliant business and competition in the Islamic banking market.⁵⁰

The current Shariah governance practice of Pakistani IBIs would become sounder through SBP's rigorous regulations over the composition of the Shariah board. In this regard, getting insights from the Shariah governance practice established by Malaysian regulatory authorities where BNM requires IBIs to compose Shariah committee comprising at least five members who possess a strong knowledge in Shariah and finance. The increase in number will enhance the Shariah governance practice and will strengthen the credibility and marketability of the business of IBIs.

⁴⁸ G. H. Rammal, *Corporate Governance in the Islamic Banking System in Pakistan: The Role of the Shariah Supervisory Boards*. (Australia: University of Adelaide, Faculty of Professions, Doctoral Thesis, 2010), 147.

⁴⁹ Rammal, *Corporate Governance in the Islamic Banking System in Pakistan*, 143.

⁵⁰ Rammal, *Corporate Governance in the Islamic Banking System in Pakistan*, 147.

Independence of Shariah Board

Productive and professional Shariah rulings can be produced through an independent Shariah board. As it is identified that the board of directors holds the decision-making power while the Shariah board members are appointed and can be dismissed by its approval, this ultimate power can affect the independence of the Shariah supervisory board. Although the appointment and removal of the Shariah advisors are to be reported to the SBP, but it seems to be a formality, and the Shariah advisor who holds the responsibility to supervise the Shariah requirements for the internal Shariah review and audits can possibly be dictated by the board of directors. Chohan and Chohan identify the two sides of this issue; on one hand, most banks in Pakistan are family owned which keeps the governance power in their charismatic directors' hands and allows them to have ultimate executive power to fulfill their maximizing financial needs. On the other hand, the Shariah board bears a different goal which is to safeguard the religious requirements of the Islamic banking operations. In that situation, the two boards may contradict each other's targets and interests. This conflicting situation may cause overlapping in the power which may end up with catastrophic results for the IBI.⁵¹ The overlapping and unbalance of powers between the two boards can produce an inappropriate decision that can affect the deposit, loan sanctioning policy, or risk-taking operations for the IBIs. They suggest that the powers of the two boards must be confined and regulated. In that case, the BOD has to act more responsibly to safeguard the Islamic banking operations from all kinds of risk. Shamshad Akhtar emphasizes the role of BOD by suggesting that the "commitment of dedicated, qualified directors who understand and can assess Shariah compliance would facilitate the effective oversight and protect the industry from overall reputation risks."⁵² This situation can be rectified by the SBP's regulatory specifications to confined the jurisdictions of the two boards and restricting them to coordinate and maintain consistency towards the marketability of the business and Shariah credibility in the operation. As well as regulatory guidelines should also specify criteria for qualified BOD of IBIs. This issue is required to be addressed preferably in the present time to save the industry from any possible danger.

⁵¹ Muhammad Naveed Chohan & Muhammad Waheed Chohan, "Corporate Governance in the Islamic Banking Institutions of Pakistan: Waking Legal and Regulatory Challenges", <http://saicon2011.ciitlahore.edu.pk/Business%20Ethics/11-1039%20m.%20naveed.pdf>, (Retrieved on April 6, 2014), 8.

⁵² Akhtar, "Shariah Compliant Corporate Governance", 2.

Multiple Boards' Memberships

Analyzing the previous instructions and guidelines and the recent Shariah governance framework reveals that the Shariah advisors working with an IBI are allowed to serve in multiple Islamic banking institutions. However, according to the current Shariah Governance Framework, Shariah advisors can provide their services to up to three IBIs. Although it requires IBIs to ensure that Shariah advisors abide by the secrecy and confidentiality of the institution but working in a competing environment, conflict of interest would be an undeniable fact. Bearing in mind that Shariah advisors have been given the right to have unhindered access to all records, documents, and all kinds of information from all related sources including the professional advisors. Additionally, the management of IBI is responsible to enable the Shariah board to form sound Shariah decisions or rulings for the products and services offered by the IBIs. Therefore, permitting the Shariah boards' members to associate with multiple IBIs can create a serious problem regarding conflict of interest and confidentiality. However, a precise set of regulations from SBP can resolve this issue adequately.

Another aspect of the same issue has been highlighted by Rammal as he argues that since the members of the Shariah board receive remuneration from the financial institution, that can create a potential conflict of interest which can force the members of the Shariah board to legitimize dubious operations to ensure that they could secure their position in the board.⁵³ On the other hand, Zulkifli Hasan disagrees with Rammal's assumption, clarifying that the Shariah advisors are known as religious scholars; their decisions are driven by religious and moral values so it is not a solid reason for them to simply follow their greed.⁵⁴ Thus, this aspect should be regulated properly by the regulatory authorities.

Furthermore, there are many countries where Shariah advisors are not restricted from working in multiple IBIs at the same time such as Saudi Arabia, Kuwait, Qatar, etc. Therefore, the issue of conflict of interest and the negative perception about Shariah advisors may emerge. The reason is, if a Shariah advisor is working with the central Shariah board entrusted with the role to supervise the products and services of the IBIs of the country while at the same time he has to perform the same role for any individual IBI, this can naturally cause a conflict of interest. This issue can be rectified by enhancing the

⁵³ H. G. Rammal, "The importance of Shari'ah Supervision in Islamic Financial Institutions". *Corporate Ownership and Control* 3/3 (2006), 204-208.

⁵⁴ Zulkifli, *Shariah Governance in Islamic Banks*, 86.

regulatory arrangement over Shariah governance practice with the support of legal provisions. It can be observed in the BNM's regulatory arrangement where it restricts the Shariah advisors from being part of any Shariah advisory other than the one they represent.⁵⁵ This kind of restriction can be observed in the current Shariah Governance Framework of SBP but it still allows them to serve in up to three IBIs. However, this flexibility should be revoked by adequate regulations. It should specify that Shariah advisors must refrain from being part of multiple Shariah boards of different IBIs and associate to a single IBI in order to enhance the productivity, effectiveness, and credibility of Shariah board. Supporting these regulatory arrangements with adequate legal provisions would augment the practice of Shariah governance of IBIs. The sound regulations and adequate legal provisions are the only guarantees that can improve the effectiveness of the Shariah governance practice of IBIs in Pakistan.

Findings:

Based on the examination of the literature and the regulatory guidelines issued by the SBP, the research has found some key aspects which are needed to be considered in order to enhance the current regulatory arrangement of Shariah governance practice in Pakistani IBIs. They are:

- The number of Shariah qualified members in the central Shariah Advisory Committee are inefficient which needs to be maximized in order to fulfill the regulatory needs of the IBIs.
- The regulatory policy is unclear and unrevealed regarding the qualification, criteria, and scope of the central SAC.
- The nomenclature of the two Shariah bodies is yet to be specified. Although at a macro level it has been specified by SBP but using the same titles for the institutional level usually creates confusion while referring. Therefore, setting regulated two different nomenclature for both bodies will rectify the issue.
- Due to unspecified regulations on the restriction of multiple board memberships, the members of central SAC participate in the Shariah boards of IBIs. The members of central SAC must refrain from holding positions at the institutional level Shariah boards in order to avoid conflict of interest.

⁵⁵ Zulkifli, *Shariah Governance in Islamic Banks*, 88-89.

- The regulatory requirement for the number of institutional Shariah board members is not enough which should be at least five in order to maintain productivity and efficiency for Shariah compliance in business operation.
- There are no specific regulations that guarantee the independence of the institutional Shariah board. Appointments of the Shariah board members at IBIs are made by the board of directors which compromises the independence of the members. Therefore, the appointment must be made by the SBP.

Future Research:

Although, the study provides thorough insights over the regulatory arrangement for Shariah governance practice of the Pakistani IBIs. However, it recommends statistical and empirical field research in order to investigate the effectiveness and performance of the central SAC as well as the institutional Shariah boards.

Conclusion

The regulatory arrangement for Shariah governance practice of IBIs in Pakistan has been constituted significantly by the SBP through various regulatory guidelines, instructions, policies, and frameworks with the advisory aid of its central SAC. However, the critical part of this arrangement is its execution in IBIs through Shariah boards of IBIs. Despite all these regulatory arrangements, there are still some issues adhering with the current regulatory arrangement which questions the future of Shariah governance practice of the Islamic banking industry in Pakistan. Among them is the composition of the SAC of the SBP which itself needs further enhancement whereas the composition of the Shariah board in IBIs also requires reforms. In addition, the independence of Shariah board in IBI and the affiliation of Shariah advisors with multiple IBIs with the same capacity are the issues that need precise regulations to be specified in order to strengthen their role and abilities for a sound Shariah compliance function. In this regard, the BOD should also be held responsible and accountable for the smooth and sound operation of IBIs not only to enhance the profitability but to consider the credibility of the business of IBIs as well. This objective can be achieved if a dedicated and determined BOD becomes part of the governance structure of the IBIs. This kind of regulatory arrangement will ensure that the business operation of IBI runs according to Shariah rules and principles and save the industry from all kinds of risks which adhere to the business of Islamic banking.

References

- Ahmed, Mahmood –Khatun, M. "The Compliance with Shariah Governance System of AAOIFI: A Study on Islamic Banks Bangladesh", *Journal of Islamic Economics Banking and Finance* 9/3 (July 2013).
- Akhtar, D. "Pakistan—Islamic Banking: Past, Present, and Future Outlook, SBP, Karachi, Pakistan". (2007). Available at: <http://www.sbp.org.pk/about/speech/governors/dr.shamshad/2007/Islamic-Banking-11-Sept-07.pdf>.
- Akhtar, Shamshad. "Shariah Compliant Corporate Governance". *Annual Corporate Governance Conference Dubai on November 27, 2006*. Available at: <https://www.sbp.org.pk/ibd/speeches.htm>.
- Chapra, Umer - Khan, Tariqullah. *Regulation and Supervision of Islamic Banks*. Jeddah: IRTI occasional Paper #3, IDB, 2000.
- Chohan, Muhammad Naveed - Chohan, Muhammad Waheed. "Corporate Governance in the Islamic Banking Institutions of Pakistan: Waking Legal and Regulatory Challenges". 2013. <http://saicon2011.ciitlahore.edu.pk/Business%20Ethics/11-1039%20m.%20naveed.pdf> (Retrieved on April 6, 2017).
- Elasrag, Hussein. *Corporate Governance in Islamic Finance: Basic Concepts and Issues*. LAP LAMBERT Academic Publishing: 2014.
- Guidelines and Instructions for Islamic Banking Institution. (2008). Islamic Banking Department, State Bank of Pakistan, available at: <http://www.sbp.org.pk/ibd/2008/cir01.htm>.
- <http://www.sbp.org.pk/ibd/2007/Shariah-Practices-07-Aug-07.pdf>.
- <http://www.sbp.org.pk/ibd/2004/cir02.htm>. and <http://www.sbp.org.pk/bpd/2003/C1.htm>. . Accessed on 5th November 5, 2018.
- Hasan, Zulkifli. *Shari'ah Governance in Islamic Banks*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2012.
- Husain, Ishrat. "Financial Sector Regulation in Pakistan: The Way Forward". *SBP Research Bulletin* 7/1 2011, 31-44.
- IBD Circular Letter No. 01 of 2018, Islamic Banking Department, SBP, April 11, 2018, see: www.sbp.org.pk. Visited on 6th March 2019.
- Islamic Banking Department, IBD Circular No. 2, April 29, 2004, retrieved from: <http://www.sbp.org.pk/ibd/2004/cir02.htm>, accessed on 23th October 2019.
- Islamic Banking Sector Review 2003 to 2007, State Bank of Pakistan, Islamic Banking Department, State Bank of Pakistan, Karachi, Judgment of Sharia Appellate Bench of Supreme Court of Pakistan, (1999).
- Judgment of Sharia Appellate Bench of Supreme Court of Pakistan, (1999), Para 7(a) at page 1013 of judgment dated the 23rd December, 1999, in civil Shariat Appeals No. 1 of 1992 etc.
- Minhas, Imran Hussain. "Shariah Governance Model (SGM) and its Four Basic Pillars". *Islamic Finance News Malaysia*, (Red Money Publication: April 18, 2012). Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2153106> (Retrieved on April 6, 2014).
- Muneeza, Aishath. "The Legal Evolution of Shariah Corporate Governance of Islamic Banks in Malaysia", *Malayan Law Journal*, 2012.

"Pakistan's Islamic Banking Sector Review 2003 to 2007". Islamic Banking Department, *State Bank of Pakistan*.

Process for Standardization of Shariah Practices" <http://www.sbp.org.pk/ibd/2007/Shariah-Practices-07-Aug-07.pdf>. Accessed on November 8, 2018.

Qattan, Muhammad A. "Shariah Supervision: The Unique Building Block of Islamic Financial Architecture". *Islamic Financial Architecture: Risk Management and Financial Stability*. Jeddah: IRTI, Islamic Development Bank, 2006, 273–287.

Rammal, H. G. "The importance of Shari'ah Supervision in Islamic Financial Institutions". *Corporate Ownership and Control* 3/3 (2006).

Rammal, G. H. *Corporate Governance in the Islamic Banking System in Pakistan: The Role of the Shariah Supervisory Boards*. Australia: University of Adelaide, Faculty of Professions, Doctoral Thesis, 2010.

Shari'ah Advisory Committee of SBP, introduction see: www.sbp.org.pk, accessed on 7th March 2019.

Shariah Governance Framework. Islamic Banking Department, State Bank of Pakistan. An updated version of Shariah Governance Framework can be seen here: <http://www.sbp.org.pk/ibd/2018/C1-Annex-A.pdf>. Accessed on 6th November 2018.

Zulkhibri – Ghazal. *Development of Islamic Banking Regulation in Selected Member Countries: A Comparative Analysis*. Jeddah: IRTI Working Paper Series # 1436-12, IDB, 2015.

**ŞEYH HÂMİD KİRİMÎ'NİN TEFSİRÜ ÂYET-İ ER-RAHMÂNU
ALE'L-ARŞİ'STEVÂ İSİMLİ RİSÂLESİ**

**Risâl of Sheikh Hâmid Kirimî Named "Tafsîru Âyah 'Al-Rahmânu
'Ala'l-'Arshi'stawâ"**

HÜSEYİN TOPAL

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İslami
İlimler Fakültesi, Kur'ânı Kerîm Okuma ve
Kıraat İlmî Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

Assist. Prof., University of Ege, Birgivi Faculty
of Islamic Sciences, Department of Reading
the Qur'an and Qıraat Science, İzmir, Turkey

huseyin.topal@ege.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6455-7313

Katkı oranı: %50

EMRAH BAŞ

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî
İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Muş, Türkiye

Res. Asst., Mus Alparslan University, Faculty
of Islamic Studies, Department of Sufism,
Mus, Turkey

e.bas@alparslan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5948-9352

Katkı oranı: %50

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 28 Nisan 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://10.14395/hid.864120>

ATIF/CITE AS:

Topal, Hüseyin; Baş, Emrah, "Şeyh Hâmid Kırımî'nin Tefsîru Âyet-i er-Rahmânu Ale'l-Arşî'stevâ İsimli
Risâlesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 195-232

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Risāl of Sheikh Hāmid Kırımī Named ‘Tafsīru Āyah ‘Al-Rahmānu ‘Ala’l-‘Arshi’sstawā’

Abstract

The issue of how to understand expressions such as yad, wajh, ‘arshi’sstawā, which include in the nass and attribute bodily qualities to Allah, constitutes an important discussion in the history of Islāmīc thought. Various opinions have been put forward on this subject under the heading of Khabarī attributes. While sects such as Mujassimah and Mushabbihah defend that these attributes can be considered for God as well as in creatures, theological sects have claimed that these attributes should be interpreted in accordance with the glory of God, provided that they do not contradict linguistic and rational evidence. Among those defending the second view, some argue that the above-mentioned expressions cannot be fully known, therefore they should be accepted, without interpretation and their real meaning should be left to Allah.

Interpreters emphasize how to understand the verses about Allah is established on the throne, which are considered among khabarī attributes. When looking at the works which are accepted as the main source in the tafsīr, it seems that in the aforementioned verses, the interpreters comment words “‘arsh” as the sovereignty through allegory and “istiwā” as the full implementation of the sovereignty. These verses attracted the attention of Şūfīs, and they interpreted these words and statements based on some spiritual signs. The risālah of Sheikh Hāmid Kırımī (d. 1185/1771 or 1215/1800), who lived in the 18th century, named Tafsīru Āyah «Al-Rahmānu ‘Ala’l-‘Arshi’sstawā» is a product of the efforts of Şūfīs and one of the important example of Şūfī Tafsīr. It seems that in his risālah, Kırımī interprets the issue of God’s establishment on the throne as God’s manifestation of the spiritual throne in the heart after the nafs and spirit are purified in the spiritual journey/sayr u şulūk, His inspirations descend, and the sālīk receives it. To attain these divine inspirations and manifestations, it is needed to reach the level of the purest soul by clearing up the spirit and purifying nafs. For this reason, the Kırımī focuses on how to ensure refinement of the spirit and purification of the nafs in a significant part of risālah. According to Kırımī, it is difficult for sālīk to reach the aforementioned level alone. Therefore, a person must attach to a sheikh, who has completed his spiritual journey/sayr u şulūk and attained higher spiritual levels then must engage in dhikr in tekke. At the end of his risālah, it is understood that Kırımī is an important Şūfī, a member of the Theoretical Sufi School formed with Ibn ‘Arabī (d. 638/1240) since, he evaluates this issue in

terms of wujud/existence levels and uses concepts such as kibrit ahmar, nuzûl-'urûc, 'aql al-maad and 'aql al-meash.

In the introduction of the study, pointing out the lexical meaning of the concepts of "istiwâ" and "'arsh" and their usage in the verses, then opinions of the interpreters on this subject are included briefly. Later, based on the sources we could reach and the information contained in the copies we have, the life of Kırımı and his şûfî environment is mentioned. Afterward, the works are written by Kırımı such as Risâlah fî Hâkîz-Dhikr, and the risâlah of Kırımı titled Nuţuk Sharifs of Sheikh Hâmid Kırımı, in which his son Sheikh Hasan al-Kırımı collected his own words, were analyzed in terms of their contents. Moreover, it was discussed about the belonging of the works named Eţvâr Seb'a, Risâl of Tawhîd, Sharkh Of Yunus Emre's Couplet "I Climbed The Plum Branch" and Mirkât al-ma'rifa, which are attributed to Kırımı in various sources. A special section opened for the risâlah of Kırımı named "Tafsîru Âyah «Al-Rahmânu 'Ala'l-'Arşî'stavâ»", which constitutes the main subject of this study. The name of the risâlah, the reason for its copying, its style, and the outward and spiritual interpretation of the verse were discussed here. Also, the copies of the risâlah in various libraries were included, and about them, detailed information was presented. In the next section of the study, after giving the first and last pages of the manuscripts of the risâlah, translation-writing is started. In the meantime, four different copies of the risâlah obtained from various libraries were compared and the closest one to the copy of the author was revealed. During the translation-writing, differences between copies are indicated in the footnote.

Keywords: Tafsîr, Sûfî Tafsîr, Hâmid Kırımı, Istiwâ, 'Arsh.

Şeyh Hâmid Kırımî'nin Tefsîru Âyet-i er-Rahmânu Ale'l-Arşî'stevâ İsimli Risâlesi

Öz

Nasslarda yer alan ve birtakım cismani vasıfları Allah'a nispet eden yed, vech, arşı istivâ gibi ifadelerin nasıl anlaşılacağı konusu İslâm düşünce tarihinde önemli tartışma konularından birini teşkil etmiştir. 'Haberî sıfatlar' başlığı altında ele alınan bu konu hakkında geçmişten günümüze çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalar bu sıfatların yaratılmışlarda olduğu gibi Allah için de düşünölebileceğini savunurken diğere mezhepler lügavî ve aklî delillere ters düşmemek şartıyla Allah'ın şanına uygun bir şekilde tevil edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise bahsi geçen ifadelerin keyfiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini, dolayısıyla tevil edilmeksizin kabul edilmesi ve nihai olarak gerçek manalarının Allah'a bırakılması gerektiğini savunmuşlardır.

Haberî sıfatlardan sayılan 'Allah'ın arşa istivâ etmesi' ile ilgili âyetlerin nasıl anlaşılacağı konusu müfessirlerin üzerinde durduğu hususlardandır. Tefsirde temel müracaat kaynağı olarak kabul edilen eserlere bakıldığında müfessirlerin söz konusu âyetleri teşbih ve tecsime düşmeden, kinaye yoluyla arşı hükümlanlık, istivâyı ise hükümlanlığın tam olarak uygulanması şeklinde yorumladıkları görölmektedir. Haberî sıfatları konu edinen âyetler mutasavvıfların da dikkatini çekmiş ve bazı işaretlere dayanarak söz konusu ifadeleri tefsir etmişlerdir. XVIII. yy.da yaşayan Şeyh Hâmid Kırımî'nin (öl. 1771/1185 ya da 1800/1215) *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşî'stevâ»* adlı risâlesi, mutasavvıfların söz konusu çabalarının bir ürünü olup önemli işârî tefsir örneklerinden birisidir. Kırımî, söz konusu risâlesinde Allah'ın arşa istiva etmesi meselesini, seyr u sülûkta nefsin ve ruhun arındırıldıktan sonra kalpte bulunan manevî arşa Cenâb-ı Hakk'ın tecelli etmesi, ilhamlarının inmesi ve sâlikin buna mazhar olması şeklinde yorumladığı görölmektedir. Bu ilhamlara ve tecellilere mazhar olmak için ruhun tasfiye ve nefsin tezkiye edilerek ruh-i sultaniyye mertebesine ulaşılması gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki Kırımî, risâlenin önemli bir bölümünde ruh tasfiyesi ve nefis tezkiyesinin nasıl sağlanacağı konusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kırımî'ye göre sâlikin tek başına bahsi geçen mertebeye ulaşması zordur. Dolayısıyla seyr u sülûkunu tamamlamış ve üst makamlara ulaşmış bir şeyhe bağlanması ve tekkede zikirle meşgul olması gerekmektedir. Risâlenin sonunda konuyu varlık mertebeleri bağlamında değerlendirmesi ve kibrit-i ahmer, nüzûl-urûc, akl-ı meâd, akl- maâş gibi kavramları kullanmasından Kırımî'nin, İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240)

teşekkül eden nazârî tasavvuf ekolüne mensup önemli mutasavvıflardan birisi olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmanın girişinde istivâ ile arş kavramlarının sözlük anlamı ve âyetlerdeki kullanımlarına işaret edildikten sonra müfessirlerin bu konu hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilmiştir. Daha sonra ulaşabildiğimiz kaynaklardan ve elimizde bulunan nüshâlarda yer alan bilgilerden yola çıkarak Kırımı'nın hayatı ve tasavvuf çevresine değinilmiştir. Ardından Kırımı'nın kaleme aldığı *Risâle fi hakki'z-zikir* başta olmak üzere oğlu Şeyh Hasan el-Kırımı'nın kendi sözlerini topladığı Şeyh Hâmid Kırımı'nın *Nutk-i Şerîfleri* adlı risâlesi içerik yönünden tahlil edilmiştir. Ayrıca çeşitli kaynaklarda Kırımı'ya nisbet edilen *Etvâr-ı seb'a*, *Risâle-i tevhîd*, *Yunus Emre'nin 'Çıktım Erik Dalına' Beytinin Şerhi* ve *Mirkâtü'l-ma'rife* isimli eserlerin kendisine aidiyeti üzerinde tartışılmıştır. Çalışmanın asıl konusunu teşkil eden Kırımı'nın *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşî'stevâ»* adlı risâlesi için özel bir bölüm açılarak burada risâlenin ismi, telif sebebi, üslûbu, âyetin zahîrî ve işârî yorumu üzerinde durulmuştur. Ayrıca risâlenin çeşitli kütüphanelerde bulunan nüshâlarına yer verilmiş ve bunlar hakkında ayrıntılı bilgiler sunulmuştur. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde söz konusu risâlenin yazma nüshâlarının ilk ve son sayfalarına yer verildikten sonra tenkitli metne geçilmiştir. Bu esnada çeşitli kütüphanelerden temin edilen dört ayrı nüshâ karşılaştırılmış ve müellifin nüshâsına en yakın metin ortaya çıkarılmıştır. Tenkitli metin esnasında nüshâlar arasındaki farklar dipnotta belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşârî Tefsir, Hâmid Kırımı, İstivâ, Arş.

Giriş

İstivâ/استَوَاءٌ kelimesi sözlükte eşit olmak, birbirine denk olmak manalarına gelen s-v-y/سَوِيَ kökünden gelmektedir.¹ İstivâ doğruluk, eşitlik ve denklik manalarını içermektedir.² Araplar, gençliğini tamamlayıp olgunlaşan çocuğun halini ifade etmek için de istevâ/استَوَى fiilini kullanmaktadırlar.³ Üzerinde durduğumuz ayette istevâ fiili ile birlikte kullanılan عَرْشٌ/‘arş ise taht anlamına gelmektedir.⁴ Aynı zamanda Arapça'da çardak, tavan manalarına da

¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi- İbrahim es-Samerrai (Daru Mektebeti'l-Hilal, y.y.), 7/325.

² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 7/325; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidi, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-Hidaye, y.y.), 38/325.

³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 14/410.

⁴ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Daru'l-ilm li'l-Melayîn, 1987), 2/728; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris

gelmektedir. ⁵ تَلَّ عَرْشَهُ ifadesi de “hükümranlığı bitti; mülkü istilâ edildi, yıkıldı, bozuldu” manalarında kullanılmaktadır.⁶ Kur’ân’da istevâ fiili türevleriyle birlikte ele alındığında kastetmek, yönelmek;⁷ istilâ etmek, ele geçirmek, el koymak;⁸ istikrar, yerleşme, devamlılık;⁹ temâsül, birbirine benzeşmek;¹⁰ doğrulmak, ayakta dikilmek;¹¹ binmek;¹² kuvvetlenmek, güçlenmek¹³ anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

İnceleme konumuz olan الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ¹⁴ âyeti müteşabih âyetlerden kabul edilmektedir.¹⁵ Tefsirlerde bu âyetin içeriğiyle ilgili açıklamalar için müfessirlerin, daha önce ele aldıkları ve içerisinde arşa istivanın zikredildiği âyetlere atıf yaptıklarını görmekteyiz.¹⁶ Bununla birlikte arşın hiçbir eksiklik içermeyen, tam bir hükümranlık ve yaratılmış varlıkların en üstünü ve en

b. Zekeriyâ İbn Faris, *Mücmelü'l-luga*, thk. Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/658; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el- Cevheri, *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Daru'l-İlm, 1987), 3/1009.

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/558.

⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi el-Ezheri el- Herevi, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 2001), 1:264; Cevheri, *Sihah*, 3/1010.

⁷ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askeri, *el-Vücuḥ ve'n-nezair*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mek-tebetü's-Sekafe ed-Diniyye, 2007), 116; Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân Ibnu'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevazir fi ilmi'l-vücuḥ ve'n-nezair*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 153.

⁸ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى : “Râhman arşa hükümran olmuştur.” (Tâhâ 20/5); Askeri, *el-Vücuḥ ve'n-ne-zair*, 117; Ibnu'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yün*, 154.

⁹ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ : “Gemi Cûdi'ye oturdu.” (Hûd 11/44); Askeri, *el-Vücuḥ ve'n-nezair*, 117; Ibnu'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yün*, 153.

¹⁰ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرَ : “Murdar/pis ve temiz bir olmaz.” (el-Mâide 5/100); وَالْخَبِيثَ وَالطَّيِّبَ : “Görmeyen ve gören eşit olmaz.” (Fâtır البصير وَالْبَصِيرَ 19/35); “De ki: “Hiç görmeyen ve gören denk olur mu?” (el-En'âm 6/50); Askeri, *el-Vücuḥ ve'n-nezair*, 117.

¹¹ أَو مِرَّةً فَاسْتَوَى : “Akıl ve güç sahibi melek doğruldu.” (en-Necm 53/6); Askeri, *el-Vücuḥ ve'n-nezair*, 118.

¹² فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ : “Sen ve beraberindekiler gemiye bindiğinizde...” (el-Mü'minûn 23/28); ثُمَّ تَذَكَّرُوا نِعْمَةً رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ : “Sonra, üzerine kurulduğunuzda Rabbinizin nimetini anın.” (ez-Zühurf 43/13); Ibnu'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yün*, 153.

¹³ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى : “Güç ve kuvvete erişip olgunlaşınca...” (el-Kasas 28/14); Ibnu'l-Cevzi, *Nüzhe-tü'l-a'yün*, 153.

¹⁴ Tâhâ 5/20.

¹⁵ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn Râzî, *Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 1420), 7/143.

¹⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et- Taberi, *Câmü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Daru Hecr, 2001), 16/11; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/269; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et- Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî (Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388), 7/161.

yücesi olduğu¹⁷; istevâ/ استَوَى filinin ise على استَوَى manasında yani üstün gelmek, istilâ etmek manasında olduğu ve buradaki istivânın, yaratılmışların sıfatı olan 'oturma' manasında anlaşılmasının ise Allah için caiz olamayacağı dile getirilmiştir.¹⁸ Âyette geçen istivânın oturma, kudret ve istilâ manalarını taşıdığı ancak "O'nun benzeri yoktur"¹⁹ âyeti gereği oturma manasının Allah için caiz olamayacağı²⁰ belirtilmiştir.²¹ Zira arşa istiva etmek, hükümdarın tahta oturmasından kinaye olup, hükümranlığı ifade etmektedir.²² Âyetin yorumlanmasında tecsim ve teşbihe düşerek Allah hakkında uygun olmayan nitelermelerde bulunmaktan kaçınma ve âyet hakkında yorum yapmaksızın olduğu gibi iman etme düşüncesini Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) 'istivâ mâlûm, keyfiyeti meçhul, bu konuyu araştırmak bid'attır' mealinde ve farklı lafızlarla aktarılan sözü açık bir şekilde dile getirmiştir.²³

Allah'ın arşa istivâ etmesi Kur'ân'da yedi kez tekrarlanmakta²⁴ ve mevcut sûre tertibine göre ilk olarak A'râf Sûresi 54. âyette geçmektedir.²⁵ İstivâ kelimesi ise ilk olarak Bakara Sûresi 29. âyette²⁶ yer almaktadır. Kimi müfessirler istivânın mahiyeti ve yukarıda zikredilen anlamları üzerinde durmakla birlikte arşa istivâ etmenin keyfiyetinden söz etmemektedir.²⁷ Kimi de Allah'ın arşa istivâ etmesini, hükmünü tam olarak uygulaması ve başkasına ait herhangi bir hükümranlık hakkının bulunmaması olarak izah etmektedir.²⁸ Allah'ın arşa istivâ etmesi, bir hükümdarın saltanat tahtına oturarak hâkimiyetine ait bütün işleri yürütmesi gibi, Allah emrini bütünüyle ve sonuna

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 1/411.

¹⁸ Tûsî, *Tibyân*, 7/159-160.

¹⁹ eş-Şûrâ 11/42: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

²⁰ Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyip, 1998), 1/237.

²¹ Kulların sıfatı olan 'oturma'nın Allah için caiz olamayacağına dair akli ve nakli deliller için bk. Râzi, *Mefatihü'l-gayb*, 22/8.

²² Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil*, 2/357.

²³ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisaburi es- Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. İmam Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Daru İhya'it-Türasi'l-Arabi, 2002), 4/239; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Tefsirü'l-Begavî*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-Arabi, 1420), 1/25; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil*, 2/357.

²⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfhehres li-elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 373, 1990).

²⁵ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْتَخَرَاتٌ بِأَمْرِهِ آلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

²⁶ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

²⁷ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 1/454-457.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 4/452.

kadar uygulamasını ifade ettiği de söylenmiştir.²⁹ Ayrıca Allah'ın semada arşa istivasının malum olduğunu ifade eden Kuşeyrî (öl. 1072/465), yeryüzünde ise Allah'ın arşının tevhid ehlinin kalpleri olduğunu ve kalp tahtını istilâ ederek çepeçevre kuşattığını ifade etmektedir.³⁰

Bütün bu değerlendirmeler ışığında teşbih ve teccime düşmeden kinaye yoluyla arşın hükümlerlik, istivânın ise hükümlerlik tamolarak uygulanması şeklinde yorumlandığını söyleyebiliriz. Bu âyetler mutasavvıfların da dikkatini celbetmiş ve kalplerine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak söz konusu ifadeleri yorumlamaya çalışmışlardır. XVIII. yy.da yaşayan Şeyh Hâmid Kırımı'nın *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşîstevâ»* adlı risâlesi, Tâhâ Sûresi'nin 5. âyetinde yer alan arşa istivâ meselesiyle ilgili olup önemli işârî tefsir örneklerinden biridir.

1. Şeyh Hâmid Kırımı

Şeyh Hâmid Kırımı'nın hayatı ve tasavvuf çevresiyle ilgili bilgilerimiz sınırlı olup Hüseyin Vassâf'ın (öl. 1929) *Sefîne-i Evliyâ* ve Bursalı Mehmed Tâhir'in (öl. 1925) *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* adlı iki eserde yer alan bilgilerden oluşmaktadır. Bu kaynaklardan öğrendiğimiz bilgiler ise müellifin vefattarihi-yeri,bağlı olduğu tarikat,çeşitli eserleriyle ilgili değerlendirmelerden ibarettir. Dolayısıyla bu durum müellifin hayatıyla ilgili genel portrenin ortaya konulması için kaynaklarımızın sınırlı olduğunu göstermektedir. Her ne kadar Süleyman Gür "*Osmanlı Döneminde Yetişen "Kırımı" Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi*" isimli makalesinde Şeyh Hâmid Kırımı'yla ilgili özel bölüm açıp hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermişse de bunlar, nihayetinde söz konusu iki esere dayandığı için -bazı değerlendirmeler istisna tutulacak olursa- bize yeni bilgiler sunmamaktadır. Aşağıda söz konusu iki eserde yer alan bilgiler ve makalede yer alan değerlendirmeler göz önünde bulundurularak müellifin hayatı, tasavvuf çevresi ve eserleriyle ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1.1. Hayatı ve Tasavvuf Çevresi

Asıl adı Şeyh Mahmud Efendi olup Kırım'da dünyaya gelmiştir. Hüseyin Vassâf, kendisine ait *Etvâr-ı seb'a* adında iki risâleyi okuduğunu ve bu risâlelerde kendisini Hâmid-i bî-nevâ-i Kırımı³¹ olarak takdim ettiğini

²⁹ Tûsî, *Tibyân*, 5/335.

³⁰ Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyri, *Letaifü'l-işarat*, thk. İbrâhim Besyuni (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitab, y.y.), 2/446.

³¹ Şeyh Seyyid Hâmid el-Kırımı, *er-Rahmânu ale'l-arşis-teva tasavvufiyen* (Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-1), 27b.

söylemektedir.³² *Risâle fi hakkî'z-zikir* adlı eserinde Hâmid b. Şeyh Abdullah ismini kullanmaktadır.³³ Buradan babasının isminin Abdullah olduğunu öğrenmekteyiz. Oğlunun ismi Seyyid Hasan olup kendisine ait eserleri istinsâh ederek onların bize ulaşmasını sağlamıştır.³⁴ Daha sonra İstanbul'a gelerek Molla Aşkî Dergâhı'nın şeyhlerinden Gürcü Ali Efendi'ye³⁵ (öl. 1776/1190) intisab etmiş ve seyr u sülûkunu tamamlayarak kendisinden hilafet almıştır. Gürcü Ali Efendi, Halvetiyye tarikatının Gülşeniyye kolunun Sezâiyye şubesinin müessisi sayılan Şeyh Sezâî-yi Gülşenî'den (öl. 1738/1151) hilâfet almıştır. Bu da müellifimizin Halvetiyye tarikatına bağlı bir şeyh olduğunu göstermektedir.³⁶ Daha sonra irşad faaliyetlerinde bulunmak için Tekirdağ'a halife olarak tayin edilmiştir. Buraya gelerek ismini tam olarak bilmediğimiz bir tekke inşa etmiş ve faaliyetlerini burada yürütmüştür. Bu haldeyken Bursalı Mehmed Tâhîr'e göre 1771³⁷/1185 ve Hüseyin Vassâf'a göre 1800³⁸/1215 yılında vefat etmiş ve söz konusu tekkenin haziresine defnedilmiştir. Hüseyin Vassâf kendisinden "*Urefâdan ve erbâb-ı kalemden bir zât-ı âli-kadirdir.*"³⁹ şeklinde bahsetmektedir. Yine Hüseyin Vassâf kendisine ait şu dizeyi nakletmektedir:

Verme rahat nefesine dâim gaza-yı ekber et,
Hâne-i dil feth olup Dâru'l-emân etsin seni.⁴⁰

1.2. Eserleri

Şeyh Hâmid Kırımı'ye çeşitli kaynaklarda birden fazla eser nispet edilmektedir. Bu eserlerden bir kısmının Kırımı'ye aidiyeti kesinken, diğer bir kısmının ise kendisine aidiyeti kesin değildir. Ayrıca Kırımı'ye atfedilen ancak günümüze ulaşmayan eserler de söz konusudur. Burada söz konusu eserler, üç başlık altında ele alınıp bunların Kırımı'ye nispeti hususu değerlendirilecektir.

³² Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 3/256, 348.

³³ Şeyh es-Seyyid Hâmid Kırımı, *er-Risâle fi hakkî'z-zikir* (Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490), 3a.

³⁴ Şeyh es-Seyyid Hâmid Kırımı, *er-Risâle fi hakkî'z-zikir*, 19b.

³⁵ Şeyh Sezâî-yi Gülşenî'den (öl. 1151/1738) hilâfet almıştır. İrşad faaliyetlerini yürütmek için İstanbul'a gelmiş ve burada Molla Aşki Dergâhı'nı kurarak faaliyet göstermiştir. 1190/1176 yılında vefat etmiş ve dergâhın sol tarafında bulunan kabristana defnedilmiştir. Kendisinden sonra damadı Hafız Mustafa Efendi (öl. 1206/ 1791/1792) postnişin olmuştur. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/248-256.

³⁶ Bursalı Mehmed Tâhîr, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, nşr. Mehmet Sarı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 11.

³⁷ Tâhîr, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, 11.

³⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/348.

³⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/356.

⁴⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/257.

1.2.1. Kırımî'ye Aidiyeti Kesin Olan Eserler

1.2.1.1. Risâle fi hakkı'z-zikir

Şeyh Hâmid Kırımî'nin görebildiğimiz kadarıyla Arapça olarak kaleme aldığı tek eseri *Risâle fi hakkı'z-zikir*'dir. Risâlenin mukaddimesinde herhangi bir eğitim ve çaba olmaksızın Allah'ın kendisine ilham ettiği zikirleri bir araya getirmek, böylece tarikat ehline bir fayda sağlamak amacıyla eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Risâlenin tek nüshâsı Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde 14490 numaraya kayıtlı olup bir mecmuanın içinde 2b-19b varakları arasında yer almaktadır.⁴¹

1.2.1.2. Şeyh Hâmid Kırımî'nin Nutk-i Şerîfleri

Şeyh Hâmid Kırımî'nin aşk, marifetullah, naat gibi çeşitli konularda söylediği sözlerinin oğlu Şeyh Hasan el-Kırımî tarafından bir araya getirilerek oluşturulan kısa bir risâledir. Sayfanın ilk kısmında '*Hazreti's-Şeyh Hâmid Kırımî Efendi (kuddise sırruhu'l-azîz ve rahmetullahi aleyhi) Hazretleri'nin nutk-i şerîfleri*' şeklinde bir ibâre geçmektedir. Risâle Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde 14490-3 numaraya kayıtlı olup bir mecmuanın içinde 47a-51b varakları arasında yer almaktadır.⁴²

1.2.1.3. Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşı'stevâ»

Kırımî'nin bu eseri çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Eserin ismi, telif sebebi, üslûbu, muhtevası ve yazma nüshalarının tasnifi gibi konular çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

1.2.2. Kırımî'ye Nisbet Edilen; Ancak Günümüze Ulaşmayan Eserler

1.2.2.1. Etvâr-ı seb'a

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserinde müellifin *Etvâr-ı seb'a*⁴³ adında iki eserinin bulunduğunu ve bu iki eserde nefsin yedi tavrıyla ilgili bilgiler verdiğini söylemektedir.⁴⁴ Bu iki eseri mütalaa ettiğini belirten Vassâf, mensubu olduğu Halvetiyye tarikatından bahsetmediğinden dolayı müellifle ilgili şu sözleri kullanmaktadır:

⁴¹ Şeyh es-Seyyid Hâmid Kırımî, *er-Risâle fi hakkı'z-zikir*, 2b-19b.

⁴² Şeyh Hâmid el-Kırımî, *Şeyh Hâmid Kırımî'nin Nutukları Manzûm* (Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-3), 47a-51b.

⁴³ Etvâr-ı seb'anın mahiyeti ve halvetiyye tarikatı ile olan irtibatı hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/527-28.

⁴⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/256.

“Etvâr-ı seb'a adlı risâlesini kemâl-i dikkatle okuduğumda mensûb olduğu tarîkattan bahsetmediğine, tarîkatını tesettüren yazmadığına kâni' olmuş idim.”⁴⁵

Vassâf, 1178/1764 yılında kaleme alındığını belirttiği bu eserde müellifin Halvetiyye tarikatına mensubiyetini gizlemesinin sebebiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Ulaşabildiğimiz mevcut kütüphane kayıtlarında yaptığımız araştırmalar sonucunda bu isimle müellife nispet edilen bir esere rastlamadık.

1.2.2.2. Risâle-i tevhîd

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* isimli eserinde kendisinin *Risâle-i tevhîd* adında bir Türkçe eserinin bulunduğunu ve bu eserde vahdet-i vücûdla ilgili temel konuların ele alındığını söylemektedir.⁴⁶ Ulaşabildiğimiz mevcut kütüphane kayıtlarında yaptığımız araştırmalar sonucunda bu isimle müellife nispet edilen bir esere rastlamadık.

1.2.3. Kırımı'ye Yanlılıkla Nispet Edilen Eserler

1.2.3.1. Mirkâtü'l-ma'rife

Süleyman Gür, Atatürk Kitaplığı'nda *Mirkâtü'l-ma'rife* adında bir eserin bulunduğunu ve bunun Şeyh Hamid Kırımı'ye ait olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Yazar, böyle bir eseri kendisine nispet etmesinin sebebini ise eserin mukaddimesinde müellifin isminin Hâmid ibn es-Seyyid Ahmed⁴⁸ şeklinde geçmesi olarak açıklamaktadır. Ancak böyle bir eserin Şeyh Hamid Kırımı'ye ait olduğunu söylemek zordur. Çünkü müellif eserin ilerleyen kısımlarında kendi silsilesine yer vermektedir. Sözgelimi silsilesi Halvetiyye tarikatının önemli simalarından Sofyalı Bâlî Efendi (öl. 960/1553) üzerinden tarikatın ikinci piri sayılan Yahyâ-yı Şirvânî'ye (öl. 1466/870) dayanmaktadır.⁴⁹ Bu da Şeyh Hamid Kırımı'nın yukarıda verdiğimiz silsilesiyle uyuşmamaktadır. Ayrıca daha önce belirttiğimiz üzere babasının ismi Seyyid Ahmed değil Şeyh Abdullah'tır. Muhtemelen Süleyman Gür, aynı mecmuada bu eserden sonra gelen Şeyh Hamid

⁴⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/348.

⁴⁶ Tâhir, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, 11.

⁴⁷ Süleyman Gür “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kırımı” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13 (2019), 368.

⁴⁸ Bk. Hâmid ibn es-Seyyid Ahmed, *Mirkâtü'l-ma'rife* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_20 ,(02/0296a.

⁴⁹ Söz konusu silsile için bk. Hâmid İbn es-Seyyid Ahmed, *Mirkâtü'l-ma'rife* (Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_0296/02), 49a-49b.

Kırımî'nin *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşi'stevä»* adlı risâlesine bakarak isimlerdeki benzerlikten dolayı böyle bir kaniya varmıştır.

1.2.3.2. Yunus Emre'nin 'Çıktım Erik Dalına' Beytinin Şerhi

Yunus Emre'nin 'çıktım erik dalına onda yedim üzümü' şeklinde başlayan ve şatahat ifadeler içeren beyitleri sûfî çevrelerin dikkatini celbetmiş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır.⁵⁰ Beyitler Şeyhzâde Muslihüddîn Efendi (öl. 951/1544), Niyâzî-i Mısrî (öl. 1694/1105), İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1725/1137),⁵¹ İbrahim Has Halveti (öl. 1175-76/1762), Şeyh Ali Nakşibendî gibi pek çok sûfî tarafından şerh edilmiştir.⁵² Söz konusu beyitlerin Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde 2-14490 numaraya kayıtlı bir mecmuanın içinde 32b-46b varakları arasında yer alan bir şerhi, Şeyh Hâmid Kırımî'ye nisbet edilmektedir.⁵³ Ancak bu şerhin mukaddimesinde "*Hazret-i Yûnus'un (k.s.) ebyâtını Kutbu'l-ârifin Mısrî Efendi Hazretleri'nin şerhidir.*" şeklinde geçen ibâreden de anlaşılacağı üzere eserin Niyâzî-i Mısrî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴

1.3. Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşi'stevä»

1.3.1. Risâlenin İsmi

Şeyh Hâmid Kırımî risâleye herhangi bir isim vermemiştir. Ancak farklı nüshâlarda risâle takdim edilirken çeşitli isimlerin kullanıldığı görülmektedir. Milli Kütüphane'de bulunan nüshâda *«er-Rahmân ale'l-arşi'stevä»* [Bu Şeyh Hâmid Kırımî'nin (k.s.) Risâlesidir],⁵⁵ Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshâda *«er-Rahmân ale'l-arşi'stevä»* [Hâmid Kırımî'nin «er-Rahmân ale'l-arşi'stevä» Âyet-i Kerîmesinin Tefsîri Hakkında Risâlesi]⁵⁶ ve Atatürk

⁵⁰ Bu şerhlerin Şeyh Hâmid Kırımî'nin hariç toplu olarak neşri yapılmıştır. Bk. Emine Sevim, *Yunus Emre Şerhleri; Çıktım Erik Dalına* (Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1991).

⁵¹ Bk. Songül Aydın Yağcıoğlu, "Yûnus Emre'nin Bir Şiiri ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 55/55 (2016), 77-90. Ayrıca ilk üç müellifin şerhlerinin yakın zamanda yeni bir neşri yapıldı. Bk. Suat Ak, *Çıktım Erik Dalına: Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017).

⁵² Beyitlerin yukarıda saydıklarımızın dışında cumhuriyet dönemi sonrasında yapılan şerhler de vardır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Tatçı, "Yunus Emre Şerhleri", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu* (İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010) 26-122.

⁵³ Şeyh es-Seyyid Hâmid Kırımî, *Çıktım Erik Dalına Şerhi* (Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-2), 32b-46b

⁵⁴ Kırımî, *Çıktım Erik Dalına Şerhi* (Konya: Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-2), 33a.

⁵⁵ Şeyh Hâmid Kırımî, *Risâletü tefsîri er-Rahmânü al'l-arşi astevâ*, (Ankara: Milli Kütüphane, 2196), 1b.

⁵⁶ Hâmid b. Seyyid Ahmed, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânü ale'l-arşi'stevä»* (Çorum; Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 159 /2/9223a

Kitaplığı'nda bulunan nüshâda Hazreti'ş-Şeyh es-Seyyid Hâmid Kırımı Efendi Hazretleri'nin «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ» Âyet-i Kerîmesini Tefsîr-i Hakîkileridir şeklinde bilgiler verilmektedir.⁵⁷ Biz de bu bilgilerden yola çıkarak risâleyi Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ» olarak isimlendirmeyi uygun bulduk.

1.3.2. Risâlenin Telif Sebebi

Kırımı, bir müridin Tâhâ Sûresi'nin 5. âyetini tefsir etmesini istemesi üzerine risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir. O'na göre müridin asıl maksadı âyetin işârî yorumu olup rûh-i sultaniyyenin, Allah'ın halifesi olan insanın manevi dünyasında bulunan arşa nasıl istiva edeceği yönündedir.⁵⁸ Ele alınan konunun son derece kapalı olduğunu belirten Kırımı, bu risâleyle konunun açığa kavuştuğunu söylemektedir.⁵⁹

1.3.3. Risâlenin Üslûbu

Risâlede son derece edebî ve sanatsal bir dil kullanılmıştır. Müellif döneminin te'lif üsbûnu yansıtabilecek şekilde Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere çokça yer vermiştir. Hatta bazı yerlerde –“sıfât ise zâttan lâ hüve ve-lâ gayrdır” gibi-⁶⁰ Arapça ifadeyi olduğu gibi aktarmıştır. Bu da son derece zor ve karmaşık olan konunun bir bütünlük içerisinde ele alınmasını zorlaştırmıştır. Müellif risâlede yararlandığı kaynaklara yer vermemektedir. Risâle boyunca yirmi altı âyet, Mâlik b. Enes'in bir sözü ile bir belâğat kaidesi nakletmektedir. Müellifin bu nakillerde dikkatli olduğunu söylememiz zordur. Nitekim dört âyeti metne bağlı kalmaksızın manayı ifade edecek şekilde vermekte ve Mâlik b. Enes'in istiva ile ilgili olarak nakledilen sözünü de Enes b. Mâlik'e (öl. 93/711-12)⁶¹ nispet etmektedir.

⁵⁷ Hâmid b. Ahmed Kırımı, *Er-Rahmân ale'l-arş istevâ Âyetinin Tefsiri* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, 1226 H), 101b.

⁵⁸ Şeyh Hâmid Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, (Ankara: Milli Kütüphane, 2196), 1b.

⁵⁹ Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 7b.

⁶⁰ Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 2a-2b.

⁶¹ Bk. Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 1b.

[ÂYETİN YANLIŞ NAKLİ]	[ÂYETİN DOĞRU YAZILIŞI]
خَلَقَ الْإِنْسَانَ هَلُوعًا	إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ⁶²
أمنت بالله الذي أمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين	أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بُنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ⁶³
إذا جاء الحق وزهق الباطل	جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ⁶⁴
فلما تراء الجمعان نكص على عقبيه وقال بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب	فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقْبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ⁶⁵

1.3.4. Kırımî'nin Âyetin Zâhirî Tefsiriyle İlgili Yorumu

Nasslarda yer alan ve Allah'a birtakım cismani vasıflar nispet eden ifadelerin nasıl anlaşılacağı konusu İslâm düşünce tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Kırımî, Malik b. Enes'in "İstivâ bellidir. Keyfiyyeti meçhûldür. İstivâya imân etmek vâcibtir. Bu husuta soru sormak bidattir." sözünü naklederek bu konuda bu tür ifadelerin tevil edilmemesini ve manaların Allah'a havale edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶⁶

1.3.5. Kırımî'nin Âyetin İşârî Tefsiriyle İlgili Yorumu

Kırımî'ye göre âyet ruhun tasfiye ve nefsin tezkiye edilerek sâlikin ruh-i sultaniyye mertebesine ulaşmasını ve böylece kalpte bulunan manevi arşa oturarak birtakım ilhamlara ve tecellilere mazhar olmasını ifade etmektedir. Kırımî'ye göre ele alınan mesele zor ve karışıktır. Zorluğu ise ruh ve nefis gibi soyut iki kavramın temel özelliklerini ve vasıflarını anlatmayı gerektirmesidir. O'na göre ruhun ve nefsin sırasıyla zât, sıfat ve fiil olarak üç temel vasfı vardır. Ruh-i sultaniyye makamına ulaşmak isteyen sâlik, sırasıyla nefsin ve ruhun fiil, sıfat ve zât vasıflarını yok etmelidir.⁶⁷ İnsanın manevi yapısında var olan arşın alt ve üst olmak üzere iki cihetinin bulunduğunu belirten Kırımî, üst cihetinin âlem-i emre alt cihetinin ise âlem-i halka dönük olduğunu, aşama aşama ile nefsin ve ruhun söz konusu vasıflarını yok eden sâlikin ruh-i sultaniyye

⁶² el-Meâric 70/19.

⁶³ Yûnus 10/90.

⁶⁴ el-İsrâ 17/81.

⁶⁵ el-Enfâl 8/48.

⁶⁶ Kırımî, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 1b.

⁶⁷ Klasik tasavvuf metinlerinde fenâ-yı fiil, fenâ-yı sıfat ve fena-yı zât gibi kavramlarla ifade edilir. Detaylı bilgi için bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 18-217, (2004).

makamına ulaşacağını ve böylece birtakım ilhamlara ve tecellilere mazhar olabileceğini belirtmektedir.⁶⁸

Kırımı, sâlikin nefis tezkiyesi ve ruh tasfiyesini tek başına yapmaktan âciz olduğunu, dolayısıyla bu merhaleleri geçerek seyr u sülûkunu tamamlayan bir şeyhe bağlanması ve tekkede evrad u ezkarla meşgul olması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁹

Kırımı'ye göre ilk önce nefis tezkiyesi sağlanmalıdır.⁷⁰ Sâlik önce nefsin fiil vasfını yok etmelidir. Bunu yok ettikten sonra bütün gücünü nefsin sıfat vasfını yok etmeye harcamalıdır. Bu iki merhalede nefis müellife göre 'akl-ı maâş' olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca iki merhaleyi geçtikten sonra sâlik nefsin 'mülheme' makamına ulaşacaktır. O bundan sonra nefsin zât vasfını yok etmeye gayret göstermelidir. Nefsin zât vasfını yok ettikten sonra nefis-i emmâreyi yenmiş olacak ve birtakım ilhamlara mazhar olup gönlü rahatlayacaktır. Böylece sâlik nefsin 'mutmainne' makamına ulaşacaktır. Bu merhalede nefis müellife göre 'akl-ı meâd' ve 'hubb-i vidâd' olarak isimlendirilecektir.⁷¹ Nefis tezkiyesi sağlandıktan sonra aynı yöntemle ruh tasfiyesi sağlanmalı ve ruhun sırasıyla fiil, sıfat ve zât vasıfları yok edilmelidir. Böylece nefis ve ruhunu her türlü vasıftan arındıran sâlik, rûh-i sultaniyyeye ulaşacak ve manevi arşa oturarak birtakım ilhamlara ve tecellilere mazhar olacaktır.⁷² Buradan Kırımı'nın "*Rahmân olan Allah arşa istivâ etti.*"⁷³ âyetini seyr u sülûkla nefis ve ruhu arındırdıktan sonra kalpte bulunan manevi arşa Cenâb-ı Hakk'ın tecelli ve ilhamlarının inmesi ve sâlikin buna mazhar olması şeklinde anladığı görülmektedir.

Risâlenin sonunda konuyu varlık mertebeleri bağlamında değerlendirmesi ve kibrit-i ahmer, nüzûl-urûç, akl-ı meâd, akl-ı maâş gibi kavramları kullanmasından Kırımı'nın, İbnü'l-Arabî'yle teşekkül eden nazarî tasavvuf ekolüne mensup önemli mutasavvıflardan birisi olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁸ Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 2a.

⁶⁹ Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 3a.

⁷⁰ Nefis tezkiyesinin ruh tasfiyesinden önce geldiği hakkında detaylı bilgi için bk. İmâm-ı Rab-bânî Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, nşr. Molla Hasan Zâreî- Muhammed Eyyüb Gencî (Tahrân: 1425 hk.) 1/386.

⁷¹ Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 4a-5a.

⁷² Kırımı, *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ»*, 5b-7a.

⁷³ Tâhâ 5/20.

1.3.6. Risâlenin Yazma Nüshâları

Kütüphane kayıtlarında yaptığımız araştırmalar sonucunda *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşı'stevä»* risâlesinin dört farklı nüshâsına ulaştık. Bütün bu nüshâlar, müellifin kendi nüshâsı olmayıp başkaları tarafından istinsâh edilmiştir. Risâlenin tenkitli metni hazırlanırken bu dört nüshadan istifâde edildi ve nüshâ farklılıkları çeşitli remizlerle dipnotta belirtildi. Remizler ve nüshâlarla ilgili bilgiler aşağıdaki gibidir.

1.3.6.1. Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 9223/2

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan bu nüshâ, 9223/2 numarada kayıtlı olup bir mecmûanın 159a-165a varakları arasında yer almaktadır. Yazı tipi nesih-ta'lik olup her bir sayfa on dokuz satırdan oluşmaktadır. Arapça ibâreler ve âyet-i kerîmelerin üzeri kırmızı çizgiyle çizilerek belirtilmiştir. 18 Şevvâl 1187/1773 tarihinde istinsâh edilen bu nüshânın müstensihî belli değildir. Şeyh Hâmid Kırımî'nin vefat tarihi -Bursalı Mehmed Tâhir'in belirttiği üzere- 1771/1185 kabul edilecek olursa kendisine en yakın tarihli nüshâ olmaktadır. Ancak vefat tarihi -Hüseyin Vassâf'ın belirttiği üzere- 1215/1800 olarak kabul edilecek olursa nüshâ, kendisi hayattayken istinsâh edilmiştir, diyebiliriz. 210x150/155x80 ebadında olan söz konusu nüshâda metnin tashih edildiği görülmektedir. Bu da nüshânın istinsâh edildikten sonra mütalaa edildiğini göstermekte ve değerini artırmaktadır. Nüshâda herhangi bir yıpranma ve eksiklik söz konusu değildir.

1.3.6.2. Millet Kütüphanesi, nr. 2196.

Millet Kütüphanesi'nde yer alan bu nüshâ, 2196 numarada kayıtlı olup 1b-7a varakları arasında yer almaktadır. Yazı tipi nesih olup her bir sayfa on dokuz satırdan oluşmaktadır. Arapça ibâreler ve âyet-i kerîmelerin üzeri kırmızı çizgiyle çizilerek belirtilmiştir. Müstensihî Merkez Efendi Türbedârı Ahmed Efendi olup 1226/1811-12 yılında istinsâh etmiştir. Elimizde bulunan üç nüshâ içerisinde en çok hata barındıran nüshâdır. Söz konusu hata ve eksikliklerin ÇK nüshâsında yer alıp da ikinci okumada düzeltilen hatalarla aynı olması bu nüshanın ÇK nüshâsından istinsâh edildiği izlenimini vermektedir. Nüshâda herhangi bir yıpranma ve eksiklik bulunmamaktadır.

1.3.6.3. Atatürk Kitaplığı, nr. 1226 H.

Atatürk Kitaplığı'nda bulunan bu nüshâ, 1226 H. numarada kayıtlı olup bir mecmûanın içerisinde 101b-105b varakları arasında yer almaktadır. Yazı tipi nesih olup her bir sayfa yirmi bir satırdan oluşmaktadır. Arapça ibâreler ve âyet-i kerîmelerin geçtiği yerlerde kırmızı mürekkep, geri kalan kısımlarda ise

siyah mürekkep kullanılmıştır. Muhammed Said Efendi tarafından 1226/1811-12 yılında istinsâh edilmiştir. 225x160/165x110 ebadında olan söz konusu nüshâda metnin tashih edildiği görülmektedir. Bu da nüshânın istinsâh edildikten sonra mütalaa edildiğini göstermekte ve değerini artırmaktadır. Nüshâda herhangi bir yıpranma ve eksiklik tespit edilmemiştir.

1.3.6.4. Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, nr. 14490-1.

Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde bulunan bu nüshâ, 14490-1 numarada kayıtlı olup bir mecmuanın içinde 20/b-27/b varakları arasında yer almaktadır. Yazı tipi nesih olup her bir sayfa on üç satırdan oluşmaktadır. Tamamında kırmızı mürekkep kullanılmış olup Arapça ibarelerin üstü çizilerek belirtilmiştir. Şeyh Hâmid Kırımı'nın oğlu Şeyh Seyyid Hasan tarafından 1219/1804-05 tarihinde istinsâh edilmiştir. Nüshâda çeşitli tashihler ve harekeler söz konusudur. Nüshâda herhangi bir yıpranma ve eksiklik görülmemiştir.

1.3.7. Risâlenin Tenkitli Metninde Takip Edilen İlkeler

Risâlenin tenkitli metnini ortaya koyarken çeşitli ilkeler benimsedik. Buna göre; metindeki harflerin yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin imlâ kuralları esas alındı. Tef'îl (تفعل), tefa'ul (تفعّل) gibi ilk harfi te (ت) olarak gelen vezinler, bugünkü ses uyumu dikkate alınarak 'te' veya 'ta' şeklinde belirtildi. Kalın sesli harfler (a-u-i) ile ince sesli harflerin (e-ü-i) sesleri verilmeye çalışıldı. Ayrıca metinde geçen fiil, isim ve ekler bugünkü telaffuzları göz önünde bulundurularak yazıldı. Yazma eserin sayfa numaraları -bir nüshâ esas alınmak üzere- köşeli parantezin içinde [/] koyu bir şekilde gösterildi. Numaralandırma konusunda Millet Kütüphanesi'nde bulunan nüshâ esas alındı. Ayrıca diğer nüshâların varak numaraları yeri geldiğinde dipnotta gösterildi. Müellif tarafından tercümesine yer verilmeyen ibârelerin tercümesine köşeli parantez [] içinde yer verildi. Yazma metinlerde geçen âyet ve hadislerin muteber kitaplardaki doğru rivâyetleri esas alındı ve nüshâdaki farklılıklara dipnotta dikkat çekildi. Âyet, hadis ve diğer nakillerin ilgili kaynaklar dipnotta belirtildi. Ayrıca metinde geçen diyaloglar tırnak içerisinde (" ") yazıldı. Okunması konusunda emin olunmayan kelimeler, sonuna ünlem "!" işareti konulmak suretiyle belirtildi. Kelimelerin doğru telaffuzu ve metinlerdeki okuma yanlışlarını en aza indirmek için çeşitli sözlüklerden istifade edildi.⁷⁴ Nüshâlar arasındaki farklılıklar çeşitli remizler kullanılarak belirtildi:

⁷⁴ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2008); Ferit Develioğlu, *Lügat*, Aydın (Ankara: Kitabevi Yayınları, 2013).

‘ÇK’: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 9223/2

‘MK’: Millet Kütüphanesi, nr. 2196

‘AK’: Atatürk Kitaplığı, nr. 1226 H.

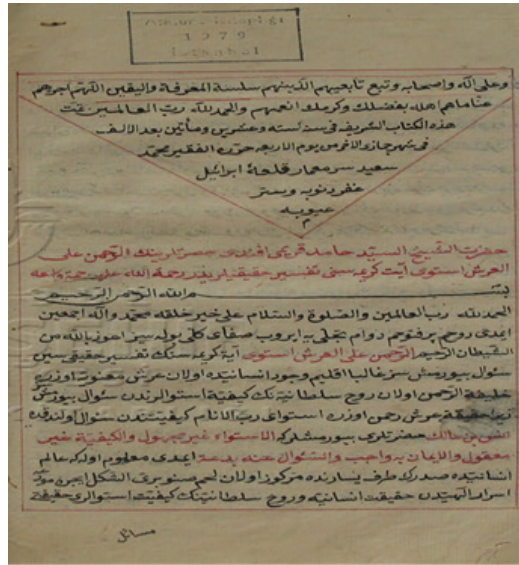
‘KK’: Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, nr. 14490-1.

Sonuç

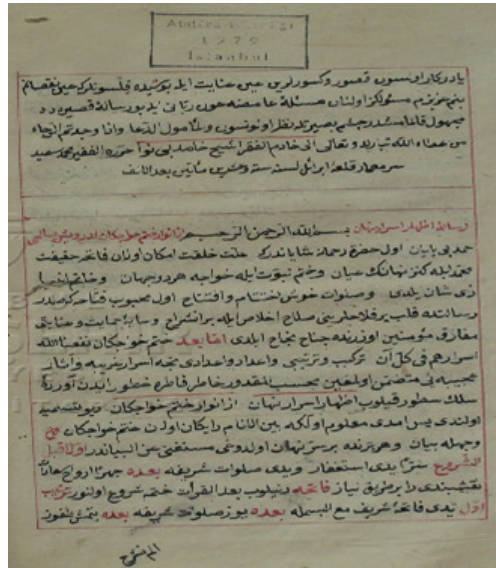
Şeyh Hâmid Kırımî XVIII. yy.da yaşayan önemli mutasavvıflardan birisidir. Kendisi Halvetiyye tarikatının Gülşeniyye kolunun Sezâiyye şubesine mensup olmuş ve yazdığı pek çok eserle tasavvuf literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşi'stevâ»*, *Risâle fi hakki'z-zikir* kendisinin önemli eserlerindedir. Oğlu Şeyh Hasan el-Kırımî, kendisine ait çeşitli sözleri Şeyh Hâmid Kırımî'nin *Nutk-i Şerifleri* adlı risâlede bir araya getirmiştir. Çeşitli kaynaklarda kendisine nispet edilen *Etvâr-ı seb'a* ve *Risâle-i tevhîd* adlı iki eser görebildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca Kırımî'ye her ne kadar *Mirkâtü'l-ma'rife*, *Yunus Emre'nin 'Çıktım Erik Dalına' Beytinin Şerhi* isminde iki eser nispet edilse de bunların kendisine ait olduğunu söylemek zordur.

Kırımî'nin *Tefsîru âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşi'stevâ»* adlı risâlesi önemli işârî tefsir örneklerinden biridir. Risâlenin konusu olan ve Tâhâ Sûresi'nin 5. âyetinde geçen arşa istivâ konusu, müfessirler tarafından kinaye yoluyla hükümlerlik ve hükümlerliğin tam olarak uygulanması şeklinde yorumlanmıştır. Âyeti işârî yönden tefsir etmeyi hedefleyen Kırımî de, söz konusu âyeti ruhun tasfiye ve nefsin tezkiye edilerek ruh-i sultaniyye mertebesine ulaşmak ve böylece kalpte bulunan manevi arşa oturarak birtakım ilhamlara ve tecellilere mazhar olmak şeklinde açıklamıştır. Buradan Kırımî'nin *“Rahmân olan Allah arşa istivâ etti.”* âyetini seyr u sülûkla nefsi ve ruhu arındırdıktan sonra kalpte bulunan manevi arşa Cenâb-ı Hakk'ın tecelli ve ilhamlarının inmesi ve sâlikin buna mazhar olması şeklinde anladığı görülmektedir.

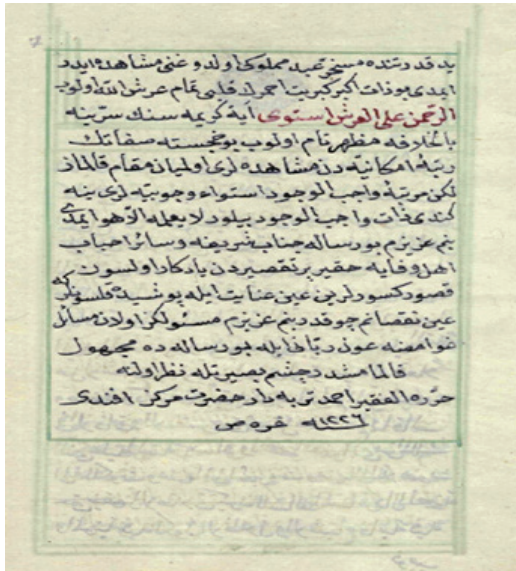
Kırımî, risâlesinde yeri geldiğinde böyle bir seyr u sülûkun zorluklarından bahsetmekte ve bu süreçte bir şeyhe bağlanması gerektiğinin altını çizmektedir. O'na göre bağlanılacak şeyh, nefsin tezkiye ve kalbini tasfiye ederek söz konusu makama ulaşmış ve seyr u sülûkunu tamamlamış biri olmalıdır. Ayrıca Kırımî, seyr u sülûk sürecinde nefsin ve ruhun mertebelerinin nasıl aşıldığı ve manevi arşa ulaşıldığında nelerin yaşandığı gibi konuları betimleyerek aktarmaktadır. Bu da manevi bir tecrübeye dayanan bu yolculuğun anlaşılmasında okuyucuya kolaylık sağlamaktadır.



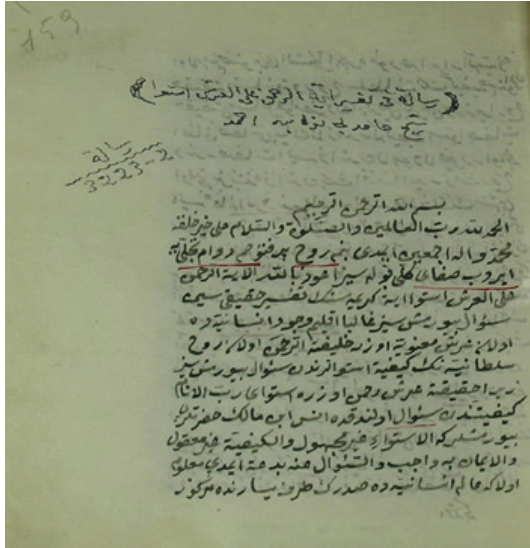
Atatürk Kitaplığı'nda Bulunan Nüşhânın İlk Sayfası



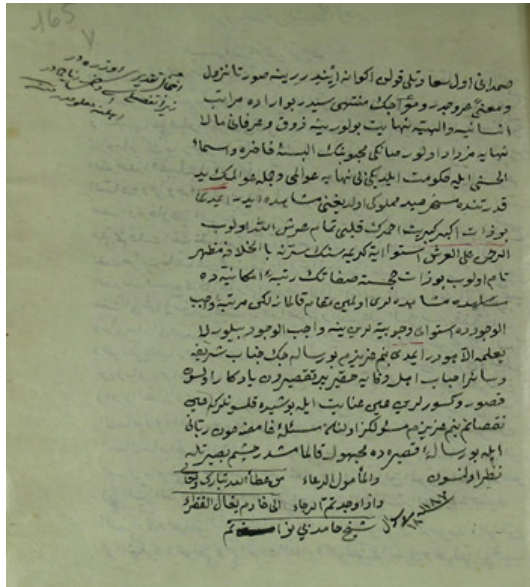
Atatürk Kitaplığı'nda Bulunan Nüşhânın Son Sayfası



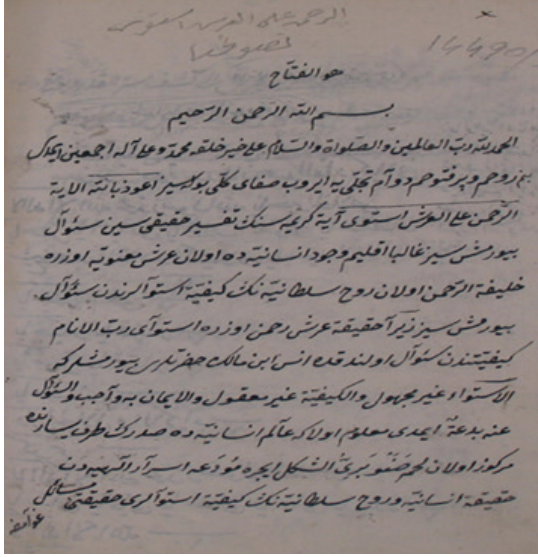
Millet Kütüphanesi'nde Bulunan Nüshânın Son Sayfası



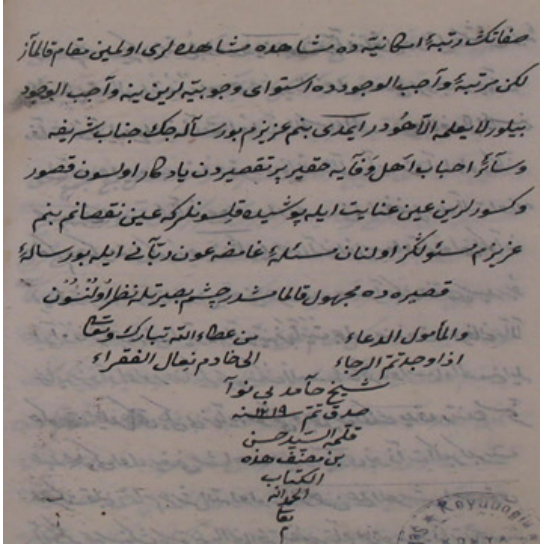
Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşhânın İlk Sayfası



Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşhânın Son Sayfası



Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşhânın İlk Sayfası



Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşhânın Son Sayfası

Tefsîru Âyet-i 'Er-Rahmânu Ale'l-Arşî'stevâ'

Hzretî's-Şeyh Es-Seyyid Hâmid Kırımı Efendi Hzretleri'nin «er-Rahmân 'ale'l-'arşî'stevâ» âyet-i kerîmesini tefsîr-i haķîķileridir. Raħmetu'llâhi 'aleyhi raħmeten vâsi'a.⁷⁵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العلمين، والصّلوة والسّلام على خير خلقه محمد وعلى آله أجمعين.

[Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsûstur. Salât ve selâm yarattıklarının en hayırlısı olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve bütün âlinin üzerine olsun] İmdi! Benim⁷⁶ rûh-i pür-fütûħum,⁷⁷ devâm-ı tecellîye erip şafâ-yı küllî bulasız.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم⁷⁸

“الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” [Rahmân arşa hükümran oldu.]⁷⁹ âyet-i kerîmesinin tefsîr-i haķîķisin suâl buyurmuşuz.⁸⁰ Ğāliba iķlîm-i vücûd-i insâniyyede olan 'arş-ı ma'neviyye üzre ħalîfetü'r-Rahmân olan rûh-i sultâniyye'nin keyfiyyet-i istivâlarından suâl buyurmuşuz.⁸¹ Zîrâ haķîķat-i 'arş-ı Rahmân üzre istivâyı Rabbü'l-enâm⁸² keyfiyyetinden suâl olundukta Enes b. Mâlik (radiya'llâhu 'anhu)⁸³ Hzretleri [(öl. 93/711-12)] buyurmuşlar ki: “والكيفية والاستواء غير مجهول، والكيفية غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة” [İstivâ bellidir. Keyfiyyeti meçhûldür. İstivâyâ imân etmek vâciptir. Bu husuta soru sormak bidattir.]⁸⁴

⁷⁵ MK: هذه رسالة الشيخ حامد قريمي قَسَّ اللهُ سره. / ÇK: رسالة [Bu Şeyh Hâmid Kırımı'nin (k.s) risâlesidir]. / KK: رسالة [Hâmid Kırımı'nin «er-Rahmân ale'l-arşî'stevâ» âyet-i kerîmesinin tefsîri hakkında risâle]. / KK: هو الفتاح [Fettâh olan O'dur].

⁷⁶ AK: - Benim.

⁷⁷ KK: Rûħum ve pür fütûħum.

⁷⁸ MK, ÇK, KK: أعوذ بالله.

⁷⁹ Tâhâ 5/20.

⁸⁰ MK: Buyurmuşsunuz.

⁸¹ MK: Buyurmuşsunuz.

⁸² MK: Risâlâtım.

⁸³ AK, ÇK, KK: - Radiya'llâhu 'anhu.

⁸⁴ Elimizde bulunan bütün nüshâlarda söz konusu söz Enes b. Mâlik'e nisbet edilmiştir. Bu da şu anlık bu nisbetin müellif tarafından yapıldığını göstermektedir. Ancak ilk dönem eserlerine baktığımızda söz konusu sözün Malik b. Enes'e (ö. 179/795) nisbet edildiği görülmektedir. Dolayısıyla isim benzerliğinden dolayı müellif tarafından yapılan bir hata söz konusudur. Detaylı bilgi için bk. İbn-i Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Zemmu't-te'vil*, thk. Bedr b. Abdullah (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1406), 1/13; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Tabakâtul-muhaddisîn*, thk. Abdulğafur Hüseyin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412), 2/214.

İmdi! Ma'lûm ola ki, 'âlem-i⁸⁵ insâniyyede şadrın taraf-ı yesârında merkûz⁸⁶ olan lahm-ı şanevberiyi'ş-şekl içre⁸⁷ mûda' esrâr-ı İlâhiyye'den haqîkat-i insâniyye ve rûh-i sultânîyye'nin keyfiyyet-i istivâları⁸⁸ haqîkatî⁸⁹ mesâil-i⁹⁰ gâmizeden⁹¹ olduğu bedîhîdir. Zîrâ rûh-i izâfî şifâtını beyân lâzımdır; ki keyfiyyet-i istivâ şifâtandır. Şifât **[2b]** ise zâttan lâ hüve ve lâ gayrdır. Öylece olunca bir nebze zâtan bahs iktizâ eder. Zât-ı rûh ise 'âlem-i emrendir. 'Âlem-i emr ise 'âlem-i halkın muntehâsıdır. Hatta 'arş-ı Raḥmân⁹² zü'l-vecheyn olup 'ulüvv ciheti 'âlem-i emre nâzır olup her ne kadar maḳdûrât-ı İlâhiyye⁹³ ez verâ-yı perde-i gayb-ı Kibriyâ zuhûra gelip⁹⁴ ḥukm-i Rabbânî olur⁹⁵ ise cümleden evvel ahz u ḳabûl ve 'âlem-i halka nigeḥbân olan cihet-i süfliyyesine telḳîn edip ehlü's-semâvât⁹⁶ ondan ahz ederler. "ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" [İşte bu üstün ve her şeyi bilen Allah'ın takdîridir.]⁹⁷

İmdi! Zât-ı rûh-i revâniden bahs 'âlem-i ervâhta ḳadem-i râsiḥ bulmaya muhtâttır; ve şifâtından bahs şifât-ı rûhta şebâta ahveçtir ve ef'âl-i rûhtandır. Pes maḳâm-ı ef'âl rûhta temkîne muhtâttır. İmdi! Mertebe-i rûh üç 'aded oldu. Ammâ ednâ⁹⁸ maḳâmını ele götürmek⁹⁹ nefsin a'lâ maḳâmını geçmeye muhtâttır. Zîrâ nefis dahi üç mertebedir: zât ve¹⁰⁰ şifât ve¹⁰¹ ef'âl. Zâtını¹⁰² ve şifâtını ifnâ¹⁰³ etmedikçe olmaz.¹⁰⁴ Şifâtını ifnâ ef'âlini ifnâyâ muhtâttır.

⁸⁵ MK: Vücûd-i.

⁸⁶ ÇK: 160a.

⁸⁷ MK: İcâh.

⁸⁸ MK: İstivâlarının.

⁸⁹ AK: 102b.

⁹⁰ KK: 21a.

⁹¹ AK: Ğavâmizden.

⁹² MK, ÇK, KK: 'Arşü'r-Raḥmân.

⁹³ MK: Zerrât-ı İlâhiyye.

⁹⁴ MK: Zuhûr edip.

⁹⁵ MK: Gelir.

⁹⁶ MK, ÇK: Ehl-i semevât.

⁹⁷ Yâsîn 38/36.

⁹⁸ MK: Evvel.

⁹⁹ MK: Geçmek.

¹⁰⁰ MK - Ve.

¹⁰¹ MK: - Ve.

¹⁰² AK, ÇK, KK: + İfnâ.

¹⁰³ ÇK: 160b.

¹⁰⁴ KK: 21b.

İmdi! Tedrîc ile bunlar¹⁰⁵ fenâ bulmalı¹⁰⁶ ki kâşâne-i rûh-i sulţânîyye'ye vâşıl olmalı¹⁰⁷ ve 'âlem-i mülk vücûd içre icrâ-yı hükûmetini¹⁰⁸ görmeliğe 'arş-ı lâ-hüviyyesi [3a] üzere istivâ-yı şâhâniyyelerin¹⁰⁹ fehm etmeli. Ve bu¹¹⁰ istivâ müşâhede-i meczûm olacak ol 'arş-ı Raḥmân üzere istivâ-yı Sübhân¹¹¹ dahi¹¹² meçhûl kalmaz. "المَجَارُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ" [Mezâz hakikatin köprüsüdür].¹¹³

İmdi! Bir kavle hâme-i 'inâyet-i ezeli çalınıp ve câme-i¹¹⁴ hidâyet-i lem-yezeli verildiyse¹¹⁵ hâb-ı ğaflet şehvet-i nefsâniyyede berdâr ve nekbet-i ṭabî'at-i hayvâniyyede hevâdâr iken nâgâh künc-i fuâdına genç-i bârîden bir kaçre-i semâvî düşüp çeşm-i başîretle¹¹⁶ ahvâl-i nefisten nev'an ittilâ' bulup şabâhatini fehm edip; lâkin¹¹⁷ kendi kendini terbiyeden 'âciz olacak hemân pîrân-ı ṭarîkat-i 'aliyyeden bir pîr-i zamîr-i münîre bende olup hizmet-i¹¹⁸ şerîflerin hüsnuḳabul ile¹¹⁹ kabul¹²⁰ edip âsitâne-i 'aliyyelerinde himmet-i seniyyeleri berekâtıyla evrâd u ezkâra meğûl iken ol çeşm-i a'mâ dîde-i bînâ olup görür ki ol nâzenîn, aḥsen-i taḳvîm olan¹²¹ vücûd-i iklîminin serîr-i Sulţânîyye üzere bir bî¹²²-baḥt, bed-hûy, bed-e'fâl¹²³ tasalluḫ edip zûlm ve cevr ve fesâd ve¹²⁴ 'inâd ile gûnâgûn şehri-vücûdu dolmuş, "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَيْرِ وَالْبَحْرِ" [Karada ve denizde düzen bozuldu].¹²⁵ ile 'âlemi yıkılmış ve dahi ol müsallaḫ şâh-ı bî-intibâh bir vezîr-i¹²⁶ şirrîre sû-i ḳarîn olmuşlar ki ṭama'-ı hâminnede "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً" [Gerçekten insan pek

105 MK, AK: Bunları.

106 MK: Fenâya varmalı ki. / AK: İfnâ etmeli ki.

107 MK: Oluna.

108 MK: Hükümeti.

109 MK: Şâhânelerin.

110 MK: Velev.

111 MK: Sübhânî.

112 MK: - Dahi.

113 MK, KK: + Dır.

114 MK: Hâme.

115 MK: Verildi ise.

116 AK, ÇK: Başîret ile.

117 MK: Lâkin.

118 AK: 103a.

119 MK, KK: - İle.

120 MK, KK: - Ḳabul.

121 KK: 22a.

122 ÇK: 161a.

123 KK: Bed-fa'âl.

124 AK, ÇK: - Ve.

125 el-Rûm 30/41.

126 MK: Vıfḳ-ı.

tahammülsüz bir tabiatta yaratılmıştır.^{127]}¹²⁸ nâzil ve evşâf-ı kabîhesinde [3b] «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٣٦﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَثُوعًا» [Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olduğunda başkalarının da faydalanmasına engel olur.]¹²⁹ münzel olup ‘akl-ı ma’âş ismi ile musemmâ ve ol vezir-i şirrîrin bir hîred-gîr müşîri var ki câme-i telbîs ile pûşîde u¹³⁰ mülebbes¹³¹ ve kabâyı taḥbîs ile âlûde u mülevves gâh ‘ayn-ı ḥaḫḫın ḥilâfı ile işâret eder¹³² ve gâh bâtıllı şûret-i Ḥaḫḫ¹³³ ile¹³⁴ beşâret eder “يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ” [Kötülüğü özendirip iyiliği engellerler.]¹³⁵ ‘ayn-ı libâsları olup dergâh-ı Raḥmân-ı¹³⁶ Raḥîm’den metrûd ve şeytân-ı merdûd-i racîm ismiyle¹³⁷ müsemmâdır. Hâşılı ‘ünvân-ı Rabbi’l-‘âlemîn olan ahsen-i taḫvîmi telvîş edip maḥall-i¹³⁸ esfel-i sâfilîn eylemişler ve ol¹³⁹ iḳlîmin ‘ömr-i girânâyeyin hiçe¹⁴⁰ satıp ḥâibîn, ḥâsirîn¹⁴¹ kalmışlar. Pes sâlik-i bî-çâre bu ḥâlet-i dehşet-nümâyı görecek dîde-i ḥasretten dâne-i firḫat döküp «قَالَ يَا لَيْتَ بَنِيَّ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ» [Keşke seninle benim aramda doğu ile batı kadar uzaklık olsaydı! Sen ne kötü bir yoldaşsın” der.]¹⁴² deyip¹⁴³ hemân ol şâh-ı şûmun aḫkâm-ı kabîhesin¹⁴⁴ men’u ḫahr¹⁴⁵ şadedinde olur; tâ ki vücûd-i iḳlîm bir miḫdâr selîm ola.

Bu üslûb üzre nice eyyâm a’dâsıyla¹⁴⁶ gazâ-yı¹⁴⁷ ekber edip; gâh ḥîzân ve gâh girîzân-ı ceş-i a’dâya seyf-i meslûlü salar iken nâgâh nesîm-i raḫmet-i ezeli

127 Bütün nüshâlarda «خلق الإنسان هلوعا» şeklinde yazılmıştır.

128 el-Meâric 70/19.

129 el-Meâric 70/20-21.

130 MK: - U

131 MK: - Mülebbes.

132 AK: - Eder.

133 MK: Ḥaḫḫa. / AK: Ḥaḫḫıyla.

134 MK: - İle.

135 et-Tevbe 9/67.

136 MK: + Ve.

137 MK: İsmi ile.

138 MK: Maḫfilî.

139 MK: Ol.

140 MK: Netice.

141 KK: 22b.

142 ez-Zuhruf 43/38.

143 MK, KK: - Deyip.

144 MK: Kabîhesinden.

145 ÇK: 161b.

146 AK, ÇK, KK: ‘A’dâ-yı ‘adüvvesiyle.

147 ÇK, KK: Ğazâ-yı ğuzzâ-yı.

ez-¹⁴⁸şubh-i şâdıķ-i lem-yezelî esip¹⁴⁹ mâ-verâ-yı perde-i ğayb-ı İlâhiyye'den "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ صُلٰتًا" [Bizim davamız uğruna üstün gayret sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz.]¹⁵⁰ va'd-i kerîm-i müncez ile ol sâlik-i¹⁵¹ bî-çâre [4a] âvâre iken hemân ğayret edip¹⁵² ol şâh-ı nefsi-i şûmun ef'âl-i kabîha ve a'mâl-i şenî'asını bî'l-külliyeye qahr u iptâl eder; yâhut ekserin ifnâ u izmihlâl eder. Ammâ bî'l-külliyeye qahr-ı kemâl te'yîd-i Şamedâniyye'ye muhtâctır. Zîrâ eķalli bin kere mevt-i irâdî gerektir. Bunun gibi sâlik nevâdir-i rûzgârdandır.

İmdi! Ma'lûm ola ki her ne kadar qahr u ifnâ-yı ef'âl-i nefsi¹⁵³ eyler ise¹⁵⁴ ol miķdâr¹⁵⁵ şıfât-ı nefsi müşâhede eder.¹⁵⁶ Zîrâ şıfât üzere ef'âl hiçâb-ı zûlmânî düşmüş idi. Bu kere sâlik iz'ân eder ki ifnâ-yı ef'âl-i kabîha ile ifnâ-yı evşâf-ı zemîme ele girmez; evşâf-ı zemîme ele girmez ise¹⁵⁷ "يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٦٠﴾" [O gün mal ve çocuk bir faydası olmaz. Ancak imanlı tertemiz bir kalple Allah'ın huzuruna gelenler müstesna.]¹⁵⁸ ğurfesine varılmaz.¹⁵⁹ Hemân bî-emân cüllî himmetini qahr-ı evşâf-ı nefse düşürür. Bu maķâmda şıfât-ı nefse qadem başlar, maķâm-ı mülhemedden ħaberdâr olup "فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" [Ona kötülük duygusunu da sorumlu davranıp sakınmayı da ilham edene.]¹⁶⁰ âyet-i kerîmesine mażhar olup her ne¹⁶¹ kadar¹⁶² ki nefsin şıfâtını ifnâ eder ise ol kadar zât-ı nefsi müşâhede eder. Nefsi-i şûm ef'âl u şıfâttan mu'arrâ olacak 'uryân kalıp ol kadar fazâhatleri nümâyân olur ki hemân sâlik görür ki¹⁶³ nefsin zâtı ümmül-ĥebâis imiş. Bu kadar ezmineden beri ħaşmı¹⁶⁴ olan herîfi tek u¹⁶⁵ tenhâ-yı ceş u sipâh görecek miş-i Ħaydar ol tîĝ-i riyâzeti enderine

148 MK: - Ez.

149 MK: Olup.

150 el-Ankebût 29/69.

151 AK: 103b.

152 AK: - Edip.

153 MK: - Nefsi.

154 MK: Eylese.

155 KK: 23a.

156 MK: Eyler.

157 MK: Fenâya ef'âl-i kabîha ve evşâf-ı zemîme ile girilmez ise.

158 eş-Şuarâ 89-88/42.

159 ÇK: 162a.

160 eş-Şems 8/91.

161 MK: - Ne.

162 MK: Miķdâr.

163 ÇK, KK: - Ki.

164 MK: Ħissesini.

165 MK, ÇK, KK:- U.

havâle edip zât-ı menhûsesinin helâkını kaşt eder. Bu kere [4b] cüllî himmetini zâta düşürünce âvân bu hâl ile vâlih-i ser-gerdân olacak, bir gün sâbıka-i şefkat-i ezeli erişip ol¹⁶⁶ sâlik zât-ı nefsi emmâreye zaferyâb u kahr eder. Pes, ol sâ'at-i müteyeminde¹⁶⁷ kıbel-i Yemen'den¹⁶⁸ bûy-i Rahmânî meşâm-ı câna vâşıl olup¹⁶⁹ bî-çâre sâlike bir miqdâr teselli ve tecelli erip i'tmi'nân-ı kalb¹⁷⁰ eder. Binâen'aleyh bu maqâma mu'tmainne demişlerdir. İmdi! Ol şâh-ı şûm-i bî-felâhın¹⁷¹ serîr-i iklîm-i vücûtta olan etvâr-ı nâ-sezâ ve ahkâm-ı Fir'avn 'âsâları yed-i beyzâ ve 'âsâyı Mûsâ ile¹⁷² bâtıl olup yemm-i vahdette¹⁷³ ğark mahallinde tav'an ve kerhan "أَمُنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ۱۷۰ أَمُنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنْ "الْمُسْلِمِينَ" [İsrâiloğulları'nın iman ettiğinden başka tanrı olmadığına inandım ve ben de artık teslim olanlardanım.¹⁷⁵] demekle bu maqâm-ı dehşet-nümânın¹⁷⁷ nefsi mu'tmainne¹⁷⁸ demek olur.

İmdi! Bâlâda meşûr¹⁷⁹ vezîr-i şirrîrin müşîri¹⁸⁰ "جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ" [Hak geldi ve bâtıl yok oldu.¹⁸¹] işâretini görüp «عَقِبِيهِ وَقَالَ إِنِّي» فَلَمَّا تَرَأَتِ الْجُمُعَانَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي «بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» [İki topluluk birbirini görünce (şeytan) "Şüphesiz benim sizinle ilgim yok. Kuşkusuz ben sizin görmediğinizi görüyorum ve elbette Allah'tan korkuyorum. Allah, cezası çetin olandır" diyerek tabanları üzere geri döndü, kaçtı.¹⁸³] deyip ol maḥal-i qabâḥatte kararî firâra tebdîl edecek, bî-çâre sâlik arz-ı tabî'atı¹⁸⁵ "فَيَذُرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۝ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" [Yerlerini dümdüz, bomboş bırakacak. Orada artık ne bir

166 KK: 23b.

167 AK: Meymenette.

168 MK: Yeminden.

169 MK: + Ol.

170 MK: - Kalb.

171 MK: Ve bed-fe'âlin.

172 ÇK: 162b.

173 MK: Vücûtta.

174 AK: 104a.

175 Bütün nüshâlarda أَمُنْتُ بِاللَّهِ الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ şeklinde geçmektedir.

176 Yûnus 90/10.

177 MK: Dehşet-nümâ.

178 MK: Nefs-i mü'tmainne.

179 MK, KK: Müşîr.

180 MK, KK: Müsteşârî.

181 Bütün nüshâlarda إِذَا جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ şeklinde geçmektedir.

182 el-İsrâ 17/81.

183 Bütün nüshâlarda فَلَمَّا تَرَأَتِ الْجُمُعَانَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ şeklinde geçmektedir.

184 el-Enfâl 8/48.

185 MK: Tabî'atını.

vadi ne de bir tümsek görürsün.]¹⁸⁶ görüp «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ¹⁸⁷» [Yeryüzü başka bir yeryüzü ile, gökler de başka göklere dönüştürüldüğü, insanların tek ve kahhar olan Allah'ın huzuruna çıktıkları gün.]¹⁸⁸ âyet-i kerimesi sırrından neş'e-yâb, arz-ı vücûdunu ve semâ-i¹⁸⁹ kâlbini zûlm u¹⁹⁰ cevrdan hâlî ve fesât u 'inâttan 'ârî bulup secde-i [5a] şükr eder¹⁹¹ ve aydır ki: "Ey mülk üssü Pâdişâh-ı 'âlem-penâh! Bu iklim-i ahsen-i takvîme kim¹⁹² hilâfet¹⁹³ eder?" diye niyâz eyledikte nâgâh¹⁹⁴ mâverâ-yî estâr-ı gayb-ı İlâhiyye'den bir niğâb-pûş hilâfe-i rû-yi zemîn ve bir hâzinedâr-ı genc-i Rabbü'l-'âlemîn "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم" [Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; artık insanlar arasında hükmet.]¹⁹⁵ menşûrun beşâret-nümâsı ile şems-i¹⁹⁶ enver ve kamer-i münevver gibi 'izz u¹⁹⁷ sa'âdetle zuhûr edip serîr-i saltanat üzere kürsi-i 'adâlette kârâr-dâde olup taraf-ı bâhiriş-şereflerinden bir vezîr-i münîr şâhibü't-tedbirlerine¹⁹⁸ 'akl-ı ma'âd ve¹⁹⁹ hübb-i vidâd ile²⁰⁰ müsemmâ ve tercîhu uhrâ 'ale'l-ülâ ile müsteşnâ ve²⁰¹ ol taht-ı sa'âdet-baht maḥfil içre bisât u fers-i 'adl-ı 'adâleti döşeyip sâbıkan²⁰² olan fışk-ı fücûr bi'l-küllîyye mehcûr olup kuvâ-yı re'âyâ-yı berâyâ pâdişâh-ı 'âdile bi't-ṭav' münkâd ve ahkâm-ı münezzel-i Qur'ân-ı Kerîmesine sem'an ve tâtaten ikıyâd²⁰³ edip ol gülşen-i iklim-i âdem bûy-i²⁰⁴ şafâ-yı nesîm cemm ile dolup bî-çâre sâlikin cân-ı meşâmına gûnâgûn bûy-i reyhân-ı rahmânîler ve şadâ-yı cân-fezâ-yı nây-ı sultânîler vâşıl olduḡta derd-mendin derdine dert ve cânına âteş-i germ u serdler düşüp gâh gül ve²⁰⁵

186 Tâhâ 107-106/20.

187 KK: 24a.

188 İbrâhîm 14/48.

189 MK: Simâ-i.

190 AK, ÇK, KK: - U.

191 MK: Edip.

192 MK: Kerîm.

193 MK: + Kim.

194 MK: - Nâgâh.

195 Sâd 26/38.

196 ÇK: 163a.

197 ÇK, KK: - Ve.

198 MK: Şâhib tedbirlerine.

199 AK, ÇK, KK: - Ve.

200 MK: - İle.

201 AK, ÇK: - Ve.

202 MK: Sıpâh.

203 KK: 24b.

204 MK: Nevâ-yı.

205 MK: - Ve.

gülşenden ayrı düşmüş bir bülbül gibi²⁰⁶ şeydâ-menend nâlehâ-yı âh, vâh ve gâh bûy-i 'abîr-i kâkûl-i yâr arzusuyla şahrâ-yı²⁰⁷ Çin'e düşen abdâl-ı bî-tebâh²⁰⁸ gibi eyvah [5b] ederek ol pâdişâh-ı 'âlem-penâhın bir kere cemâlin görmek arzusuna düşer.²⁰⁹

İmdi! Bâlâda mestûrdur ki; ol, hâlıfe-i rûy-i zemîn²¹⁰ cemâli üzre²¹¹ 'âşıklara karşı²¹² niķâb pûşide idi.²¹³ Ol niķâb ol pâdişâhın ef'âl-i 'adliyye²¹⁴ ve evşâf-ı cemîlesine²¹⁵ bu sâlik-i âvârenin²¹⁶ meyl-i²¹⁷ maķabbetidir; ki zât-ı şerîfini müşâhedeye hicâb-ı nârânî olmuşlardır.

İmdi! Bir eyyâmıdan sonra bu sâlik-i pür²¹⁸ 'ibret²¹⁹ farı-ı ğayret ile bu sırr-ı hafıye muţţalı' oldukta tekrar var kuvveti bâzûya götürüp yine cüllî himmetini ifnâ-yı ef'âl-i rûh²²⁰ ve ifnâ-yı şıfat-ı pür-fütûha düşürüp tedrîc ile kâdeme kâdeme kesb-i ķurb-i rûh-i revânî eder iken²²¹ tedârik-i ezeli erişip bir gün bâd-ı şarşar-ı 'ışk-ı İlâhî evc-i âsımân-ı ma'nevîden ebr u²²² bârân-ı mağlûbini²²³ getirip nâgehân şems-i dirahşân²²⁴ ve mâh-ı tâbân gibi cemâli hâlıfe-i Raķmân bî-şekk u gümân nümâyân olur.²²⁵ Ol 'âşık-ı şeydâ nigerân²²⁶ oldukta vâlih ü ğayrân u dembeste-i dehân zâr-i giryân olup "إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ" [Bu ancak değerli bir melektir.²²⁷]²²⁸ deyip vecde gelip secde

²⁰⁶ KK: - Gibi.

²⁰⁷ AK: 104b.

²⁰⁸ MK: Abdâl-ı bende.

²⁰⁹ MK: Arzusuyla.

²¹⁰ MK: Zemîn.

²¹¹ ÇK: 163b.

²¹² AK: - Karşı.

²¹³ MK: Eder.

²¹⁴ MK: 'Adliyle. / AK, ÇK: 'Adli.

²¹⁵ MK: Cemîlesiyle.

²¹⁶ MK: Âvâre.

²¹⁷ MK: Tekmûl-i.

²¹⁸ MK: Bir.

²¹⁹ MK: Ğayret.

²²⁰ KK: 25a.

²²¹ MK: Eyleyerek.

²²² MK, ÇK, KK: - U.

²²³ AK, ÇK: Mağbûbini.

²²⁴ MK: Ruķsâr.

²²⁵ MK: Olup.

²²⁶ MK: Sekerân.

²²⁷ Bütün nüshalarda ما هذا إلا ملك كريم şeklinde geçmektedir.

²²⁸ Yûsuf 31/12.

eyler.²²⁹ Bî-çâre gümân²³⁰ eder ki kemân-ebru ele girdi. Âvâre zann eder ki gonca dehen dil verdi. “هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ” [Bu size söylenenler gerçek olmaktan ne kadar da uzak!]²³¹ Ol sanır ki, cân var iken cânân ele girer. Cânı terk etmedikçe cânân²³² kande olur. Hemân mâ-verâ-yı [6a] perde-i gaybdan gayret-i gayûr-i îlâhî zuhûra gelip şedâ-yı “لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ” [Güneşe de aya da secde etmeyin, onları yaratan Allah'a secde edin.]²³³ ‘âşik-ı şâdıkın gûş-i hûşuna tuş olup bu mecliste bir gûne sekrân olur ki tekrar ol bî-çâre yeniden âvâre²³⁴ oldukta nesîm-i şabâ-yı sâbık-ı²³⁵ ezeli ve²³⁶ ebedî²³⁷ erişip hemân kendini²³⁸ tedârik edip²³⁹ “إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا” [Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.]²⁴⁰ diye niyâz edecek ol feyyâz-ı²⁴¹ bî-niyâz hezâr na'îmi nâz ile ol garîbinin cânına hiţâb-ı müsteţâb edip “يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿١٠٦﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿١٠٧﴾ وَادْخُلِي جَنَّاتٍ” [Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak rabbine dön. Böylece kullarımın arasına sen de katıl. Cennetime gir!]²⁴² emr u va'd-i kerîmi ile hazîre-i²⁴³ Firdevs-i kıuds-i²⁴⁴ cinânı ve²⁴⁵ vesîle-i ravza-i 'adn-i üns-i²⁴⁶ 'iyânî kâşanesine şeref-i nüzul ile izn-i²⁴⁷ ‘âlî “لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَسَفْنَا عَنْكُمْ” [Andolsun ki sen bundan gaflet içindeydin. İşte senden perdeni kaldırdık. Artık bugün senin görüşün keskindir]²⁴⁸ sa'âdetîhânesinde kuhl-i “مَا زَاغَ الْبَصَرُ” [Göz ne kaydı ne de..]²⁴⁹ ile dîde-i cânı mekhûl oldukta ol

229 MK, ÇK: Edip.

230 MK: Şükr.

231 el-Mü'minûn 23/36.

232 ÇK: 164a.

233 Fussilet 41/37.

234 MK: İhyâ.

235 AK, KK: Sâbika-i.

236 AK, KK: - Ve.

237 AK: - Ebedî.

238 KK: 25b.

239 MK: Eder.

240 el-En'âm 6/79.

241 MK: Feyz-i.

242 el-Fecr 89/27-30.

243 MK: - Hâzîre-i.

244 AK: 105a.

245 MK: - Ve.

246 MK: + Ve.

247 MK: Ezel-i.

248 Kaf 50/22.

249 en-Necm 53/17.

‘âşık-ı üftâde vehle-i ûlâda velehe düşüp kıyâs eder ki kavş ele girdi. Belki ceres²⁵⁰ u²⁵¹ nâķūs çalındı. Hemân çâre perde-i nâmûsu yırtıp bir gûne dahi ğamhare olur ki²⁵² bu²⁵³ ‘âlem halkı onu dîvâne sanırlar.²⁵⁴ Zîrâ ol vech-i kerîm zât-ı Raķîm üzre sâyebân olmuş ef’âl-i hüsnâ ve şîfât-ı ‘ulyâ perdeleri ħucub-i²⁵⁵ nûrâniyyelerine²⁵⁶ düşüp mâ-verâ-yı estâr-ı nûrâniyyeden ol ħuceste zâtın cemâl-i bâ-kemâline bin cân²⁵⁷ ile müştâķ [6b] ğâh nesîm-i şabâ ol zûlf-i ‘anber âsâlarını perîşân eyledikçe çeşm-i ‘âşık ol gül-‘izâr ma’şûķa düşer²⁵⁸ oldukça mest-i medhûş ve ğâh şa’şa’a-i pertev-i nûr-i cemâli şu’lesiyile cihât-ı sitteden çeşm-i ğûş olup bu ħâle ħayretle ve bu maķâm-ı dehşette nice ezmine âh-ı sûznâklar çekip, “Âyâ derdime²⁵⁹ dermân ve vuşlata eyyâm bulunur²⁶⁰ mu?” “الَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ” [İçinizde akli başında bir adam yok mu!]²⁶¹ deyü her yola²⁶² yüz sürüp ve her türlü âvâzeye²⁶³ âĝâz²⁶⁴ eder iken yine tederîc ile derece derece ve ķademe ķademe ef’âl ve²⁶⁵ şîfâtı geçip ol zât cihân-ı mir’âta taķarrub kesb eyledikçe şedâ-yı²⁶⁶ “فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ” [Şüphesiz ben yakınlım, bana dua ettiğinde duacının isteĝine karşılık veririm]²⁶⁷ ĝûş-i²⁶⁸ hûşuna²⁶⁹ tuş oldukça zevķine zevķ ve şevķine şevķ bahş ederek²⁷⁰ nâĝâh ĝün gibi sâbıķa-i merĥamet u kerem kâni dest-res olup ol ‘âşık-ı âvâreye ve ol şâdık-ı ğamĥareye ol cemâl-i bîçûn-i²⁷¹ ‘âlî ve ol evĥâm u ukûl²⁷² derkinden müte’âlî ol zât-ı Bârî

250 ÇK: - Ceres.

251 ÇK: - U.

252 ÇK, KK: - Hemân çâre perde-i nâmûsu yırtıp bir gûne dahi ğamĥâne olur ki.

253 KK: İşbu.

254 MH: Belki ‘âlem-i ĥalk zann eder ki dîvânedir.

255 MK: Muĥabbet-i.

256 ÇK: 164b.

257 KK: 26a.

258 ÇK: Düşvar.

259 MK: + Ve.

260 AK: Bulur.

261 Hûd 78/11.

262 MK, ÇK, KK: Yüze.

263 MK, KK: Âĝâzeye.

264 MK, ÇK: Âĝâze.

265 AK, KK: - Ve.

266 MK: - Şedâ-yı.

267 el-Bakara 2/186.

268 MK: ĝuşuna

269 MK, ÇK: - Hevesine.

270 MK: Eder ki.

271 MK: - Bîçûn-i.

272 MK: - U ‘ukûl.

esmâ u şifâtтан 'ârî hüveydâ oldukta bî-çâre gâh²⁷³ mest-i hârâb ve tenevvür-i gayret-i Bârî'de kebab olup²⁷⁴ ateşlere yanar ve gâh bi-lâ-ğadeh şarâb-ı şâf-nâb nûş edip yanmış ciğeri kanar. Şifâ-yı şadr arar iken şifâyı şadrında bulur. Gecesi kâdir, yevmi 'îd, 'ömrü yevmen fe-yevmen mezîd²⁷⁵ olur. Lâkin maķâm-ı hayret ve menzil-i dehşet olmağın cânı ve teni ve cemî'-i erkânı ateşlere düşer²⁷⁶ ve maķfil-i cem'u'l-cem' olmak²⁷⁷ hasebiyle²⁷⁸ halk ile²⁷⁹ Haķķı fark edemez, hayrân u ser-gerdân kalır. Yine bir sırr-ı gayb-ı İlâhî ecelden bu maķâmдан²⁸⁰ 'ubûr iktizâ eder. Şûreten²⁸¹ nuzûl²⁸² [7a] ma'nen 'urûc olup tecellî-i şifâta düşer. Zât ma'a's-şifât Haķķı müşâhede eder. Zevk u şafâsı fevka'l-gâye olur. Sanki maķâm-ı tecellî-i zâtta maķbûbunu 'uryân bulmuş idi. Bu maķâm şifât maa'z-zâtta maķbûbunu elbise-i fâhîra ile müzeyyen görmüş gibi olur. Ve²⁸³ yine²⁸⁴ 'inâyet-i ezeliyye erişip ol şâdıķı²⁸⁵ esmâül-hüsnâ tecellisine indirir. Bu dahi şûreten nuzûl ma'nen 'urûcdur. Bu def'a ol zât-ı Bârî'yi ma'a's-şifâti'l-'ulyâ ve'l-esmâi'l-hüsnâ müşâhede edip²⁸⁶ 'irfânına 'irfân u şafâsına şafâ zamm olunur.²⁸⁷ Sanki maķbûbunu elbise-i fâhîre²⁸⁸ ve ism-i resmiyle görmüş olur. Ve yine 'avn-ı Rabbânî ile²⁸⁹ ol devletli 'aşıkını rûtbe-i ef'âl-i müte'âliye indirir. Bu dahi şûreten nuzûl ve ma'nen 'urûcdur. Hemân zât-ı Mevlâ'yı maa's-şifâti'l-'ulyâ ve'l-esmâi'l-hüsnâ ve'l-ef'âlî'l-üşnâ müşâhede edip yine²⁹⁰ zevk u 'irfân-ı mâ-lâ nihâye müzdâd olur.²⁹¹ Keenehu maķbûbunu elbise-i fâhîre ve esmâül-hüsnâ ile fazl u 'adâlet üzre hükmu u²⁹² hükûmetini görür. Ve yine te'yîd-i²⁹³ Şamedânî

273 MK: - Derkinden müte'âlâ ol zât-ı Bârî esmâ ve şifâtтан 'ârî hüveydâ oldukta bî-çâre gâh.

274 KK: 26b.

275 ÇK: 165a.

276 MK: Düş.

277 MK: Olmakla.

278 MK: Hasebiyle.

279 AK: 105b.

280 MK: Maķâmları.

281 MK: Şûret.

282 MK: Münzel. / AK: Nüzl.

283 MK: - Ve.

284 MK: - Yine.

285 MK: Şafâ âni.

286 MK: - Edip.

287 MK: Olunup.

288 KK: 27a.

289 ÇK, KK: - İle.

290 MK: - Yine.

291 MK: Olup.

292 MK: - U.

293 ÇK: 165b.

ol sa'âdetli kulunu önüne indirir. Yine²⁹⁴ şüreten nüzul ma'nen 'urûcdur. İcmâlî taqdîri üzredir. Zîrâ tafşîli dahi ziyâdedir. Ehline ma'lûmdur²⁹⁵ ve mi'râcın müntehâsıdır. Bu arada merâtib-i insâniyye ve İlâhiyye nihâyet bulur. Yine zevk u 'irfânı mâ-lâ-nihâyet müzdâd olur.²⁹⁶ Sanki maḥbûbunun elbise-i fâhire ve esmâü'l-ḥüsna ile ḥükûmet eylediği bî-nihâye²⁹⁷ 'avâlimi ve cümle 'avâlimin [7b] yed-i kudretinde müsahḥar 'abd-i memlûkü olduğunu müşâhede eder.

İmdi! Bu zât-ı ekber-i kibrit-i aḥmerin ḳalbi tamam-ı 'arşu'llah olup "الرَّحْمَانُ" عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [Rahmân arşa hükümran olmuştur.]²⁹⁸ âyet-i kerîmesinin sırrına bi'l-ḥilâfe maḫhar-ı tâmm olup bu zât-ı²⁹⁹ ḥuceste³⁰⁰ şîfâtın rütbe-i imkâniyyede müşâhedeleri olmayan maḳâm kalmaz. Lâkin mertebe-i vâcibi'l-vücûtta istivâ-i vucûbiyyelerin yine kendi³⁰¹ vâcibu'l-vücûd bilir, "لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ" [Oları Allah'tan başkası bilmez.]³⁰²

İmdi! Benim 'azîzim. Bu risâlecik³⁰³ cenâb-ı şerîfe ve sâir aḫbâb-ı ehl-i vefâya ḫaḳîr-i pür-³⁰⁴ taḳşîrden³⁰⁵ yâdigâr olsun. Ḳuşûr u küsûrların 'ayn-ı 'inâyet ile pûşîde kılsınlar, ki 'ayn-ı noḳşânım benim çoktur.³⁰⁶ Benim azîzim, mes'ûlünüz olan mes'ele-i gâmize 'avn-ı Rabbâni ile bu risâle-i ḳaşîrede³⁰⁷ meḫûl kalmamıştır. Çeşm-i başîretle nazar olunsun.³⁰⁸

والمأمول الدعاء من عطاء الله تبارك وتعالى، إذا وجدتم الرجاء إلى خادم نعال الفقراء.

Şeyḫ Ḥâmid-i Bî-Nevâ

تم سنة ٩١٢١. قلمه السيد حسن بن مصنف هذا الكتاب.

[1219 (m. 1804-05) yılında kitabın musannifinin oğlu Seyyid Hasan tarafından istinsâh edilmiştir.

294 MK, ÇK: - Yine.

295 MK, KK: - İcmâl-i taqdîri üzredir. Zîrâ tafşîli dahi ziyâdedir. Ehline ma'lûmdur.

296 MK: Olup.

297 MK: - Bî-nihâye.

298 Tâhâ 5/20.

299 MK: - Zât-ı.

300 KK: 27b.

301 AK, ÇK, KK: - Yine.

302 el-En'âm 6/59.

303 MK: Risâle.

304 AK: - Pür.

305 AK: 106a.

306 ÇK: Noḳşânım.

307 MK: Risâlede.

308 MK: Oluna.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. Salt el-. Şî'rü'l-Ahtal. Ed. Rivaye Ebû Cafer Muhammed b. Habib. 3. Baskı. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1996.
- Ak, Suat. Çıktım Erik Dalına: *Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Askeri, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Vücuḥ ve'n-nezair*. thk. Muhammed Osman. Kahirre: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, 2007.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli* Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı, 2008.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Tefsirü'l-Begavî*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 1420.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihah tacü'l-luga ve Sihahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Develioğlu, Ferit. *Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2013.
- Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Muhaddisîn*. thk. Abdülğafur Hüseyin. 2/214. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Yetişen "Kırımı" Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 357-395.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumi & İbrahim es-Samerrai. Daru Mektebetü'l-Hilal, y.y.
- Hâmid ibn es-Seyyid Ahmed. *Mirkâtü'l-ma'rife*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_0296/02.
- Herevi, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi el-Ezheri. *Tehzibü'l-Luga*. thk. Muhammed İvaz. Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 2001.
- Ibnu'l-Cevzi, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Nüzhëtü'l-a'yüni'n-nevazir fi ilmi'l-vücuḥ ve'n-nezair*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekî. Beyrut: Daru'l-'ilm li'l-Melayîn, 1987.

- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mücmelü'l-luga*. thk. Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Kırmî, Hâmid b. Ahmed. *er-Rahmân ale'l-arş isteavâ* Âyetinin *Tefsîri*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, 1226.
- Kırmî, Hâmid b. Seyyid Ahmed. *Tefsîru Âyet-i «er-Rahmânu ale'l-arşî'steavâ*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 9223/2.
- Kırmî, Şeyh Hâmid. *Risâletü tefsîri er-Rahmânu al'l-arşî isteav*. Ankara: Milli Kütüphane, 2196.
- Kırmî, Şeyh Hâmid. Şeyh Hâmid *Kırmî'nin Nutukları Manzûm*. Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-3.
- Kırmî, Şeyh Hâmid. *Tefsîru âyet-i «er-Rahmân ale'l-arşî'steavâ»*. Ankara: Milli Kütüphane, 2196.
- Kırmî, Şeyh Seyyid Hâmid. Çıktım Erik Dalına Şerhi. Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-2.
- Kırmî, Şeyh Seyyid Hâmid. *er-Rahmânu ale'l-arşîs-teva tasavvufiyen*. Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490-1.
- Kırmî, Şeyh Seyyid Hâmid. *Risâle fi hakkî'z-zikir*. Konya: Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14490.
- Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. *Letaifü'l-işarat*. thk. İbrâhim Besyuni. 3. Baskı. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitab, y.y.
- Makdisî, İbn-i Kudâme. *Zemmu't-te'vil*. thk. Bedr b. Abdullah. 1/13. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1406.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilatu ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Bekkat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzil ve hakai-kü't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyip, 1998.
- Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn. *Mefatihü'l-gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 1420.
- Sa'lebi, Ebü İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisaburi es-. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. İmam Ebü Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 2002.

- Sevim, Emine. *Yunus Emre Şerhleri; Çıktım Erik Dalına*. Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1991.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. nşr. Molla Hasan Zâreî, Muhammed Eyyüb Gencî. Tahran: 1425.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Daru Hecr, 2001.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kıyım Müellifleri*. nşr. Mehmet Sarı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Tatçı, Mustafa. "Yunus Emre Şerhleri". *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu*. İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010, 122-26.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî. Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/527-528.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefine-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yağcıoğlu, Songül Aydın. "Yunus Emre'nin Bir Şiiri ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhi". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 55/55 (2016), 77-90.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Zebidi, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidaye, y.y.

**REFLECTIONS OF SELJUK BOOKBINDING STYLE ON THE
15TH CENTURY OTTOMAN BINDINGS**

(EXAMPLES OF ÇORUM HASAN PASHA MANUSCRIPT LIBRARY)

**Selçuklu Cilt Üslûbunun 15. Yüzyıl Osmanlı Ciltlerine Yansımaları
(Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi Örnekleri)**

FATMA ŞEYMA BOYDAK

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Res. Asst. Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Divinity Faculty, Islamic History and Arts, History of Turkish Islamic Arts Department, Konya, Turkey

seymaboydak@outlook.com

orcid.org/0000-0002-5111-7239

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 14 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 30 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.880211>

ATIF/CITE AS:

Boydak, Fatma Şeyma, "Reflections of Seljuk Bookbinding Style on the 15th Century Ottoman Bindings (Examples of Çorum Hasan Pasha Manuscript Library)", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 233-262

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Reflections of Seljuk Bookbinding Style on the 15th Century Ottoman Bindings (Examples of orum Hasan Pasha Manuscript Library)

Abstract

Binding is the general name of the book covers, which both have protective qualities and give aesthetic pleasure to the eyes with the decoration applied on it. According to the binding fragments found in Chotscho, the Turkish binding art must have started in Central Asia. These bindings set an example for Turkish bindings produced after it, both technically and in terms of decoration. Seljuk Turks, who came to Anatolia from Central Asia, brought this art with them and developed it here. The bookbinders of the period produced many decorated bookbindings during this period and formed the Seljuk style of binding. The medallion is generally in circular form and is located at the center point of the cover. From an ornamental point of view, the decoration of the front and back cover in a different way is the main feature that distinguishes Seljuk binding from other period bindings. The preference for different types of decoration in the border decorations is also one of the distinguishing features of the Seljuk binding style. Seljuk bindings also attract attention in terms of the material used in the inside of covers and the motif applied. Generally, the inside of the cover is covered with leather. There are full geometric and rűmĭ patterns on the inside of the cover. The effect of Seljuk binding style on Anatolian Principalities, especially Karamanids, has been determined by various studies. These effects and reflections continued in Turkish-Islamic bindings until the end of the 15th century.

The theme of the article is 15th century Ottoman bindings in which these reflections can be seen. The orum Hasan Pasha Manuscript Library, which has not been the subject of any study in this regard, has been determined as the research area. As a result of the researches carried out in this library, five examples from the 15th century were identified. The first of the examples is the binding of the work with inventory number 3374, with the copying date of 839/1435. This binding reflects the Seljuk binding style in terms of double-row border decoration, medallion form, and decoration technique applied with nails. The second example is the binding of the manuscript with inventory number 4064 and dated 850/1445. The waqf seal of Sayyid Ahmad Fayzĭ, the mufti of orum, is found on various pages of this work. The binding of the manuscript shows the Seljuk influence with different medallion designs on its front and back cover. In addition, the type of decoration of the corner piece

is also a reflection of the same style. The third example is the binding of the manuscript dated 842/1438 with inventory number 4117. This binding is one of the important examples where the Seljuk style on one cover and the Ottoman early period binding style on the other cover come together in one binding. The fourth example is the binding of the manuscript with inventory number 4115, which was completed in the month of Muharram of 885/1479. The medallion of this binding is in narrow pointed oval form. This binding reflects the Seljuk style especially in terms of border decorations and technique. The fifth example is the binding of the manuscript with inventory number 4933. In the manuscript, there is the waqf seal dated 1201 (1786) in the name of Suleyman Feyzi and an ownership record written Muhammed b. Ahmad al-Shāfiī 934 (1527). The binding of the manuscript was decorated with Seljuk patterns using the gold-ink dyeing technique. The border decoration is also the type that stands out in the Seljuk decoration repertoire. In our article, it was determined that the Seljuk binding style continued to show its effect partially after the 15th century. Two bindings (4768, 4062) dated the 16th century are also available in the library. The binding of the manuscript, like 4117, has the characteristic of different decoration types of the front and back cover, which is the most typical feature of the Seljuk binding.

As a result, it has been determined that the binding subject to the article coincides with the Seljuk bindings in terms of decoration types and production techniques and bears the reflections of this style. Reflections have also been compared with similar examples from the 15th century. According to this; the 15th century is a period in which the Seljuk State continued its continuity in terms of binding art, even if not in an administrative sense. Previous period effects that can be observed in every branch of art were also valid for 15th-century bookbinders who produced works in Anatolia.

Keywords: History of Turkish Islamic Arts, Seljuk bookbinding art, 15th-century Ottoman binding art, Çorum Hasan Pasha Manuscript Library, Reflection.

Selçuklu Cilt Őslûbunun 15. Yüzyıl Osmanlı Ciltlerine Yansımaları (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi Örnekleri)

Öz

Cilt, hem koruyuculuk vasfı olan hem de üzerine uygulanan tezyînatla göze estetik zevk veren kitap kaplarının genel adıdır. Karahoço'da bulunan cilt parçalarına göre Türk cilt sanatı, Orta Asya'da başlamış olmalıdır. Bu cilt parçaları, kendinden sonra üretilen Türk ciltlerine gerek teknik gerekse tezyîni yönden örnek olmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Selçuklu Türkleri, beraberlerinde bu sanatı da getirmiş ve onu burada geliştirmişlerdir. Dönemin mücellitleri, bu süreç içerisinde çok sayıda tezyînatlı cilt üretmiş ve Selçuklu cilt üslûbunu oluşturmuşlardır. Tezyîni açıdan bakıldığında ön ve arka kapağın farklı şekilde süslenmesi Selçuklu cildini diğerk dönem ciltlerinden ayırt eden temel özelliktir. Kenar bezemelerinde farklı türde bezemenin tercih edilmesi de yine Selçuklu cilt üslûbunun ayırt edici özelliklerindedir. Selçuklu ciltleri, kapak içlerinde kullanılan malzeme ve uygulanan motif bakımından da dikkat çeker. Genellikle kapak içleri deriyle kaplıdır. Deri üzerine tam zemin geometrik ve rûmî desenler işlenmiştir. Selçuklu cilt üslûbunun Karamanoğulları başta olmak üzere Anadolu Beylikleri ciltlerine tesiri, çeşitli çalışmalarla tespit edilmiştir. Bu tesir ve yansımalar, 15. yüzyıl sonlarına kadar Türk İslâm ciltlerinde de devam etmiştir.

Makalenin temasını da bu yansımaların görüldüğü 15. yüzyıl Osmanlı ciltleri oluşturmaktadır. Araştırma sahası olarak, şimdiye kadar bu bakımdan herhangi bir çalışmaya konu olmamış Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi belirlenmiştir. Burada yapılan araştırmalar neticesinde 15. yüzyıl tarihli beş örnek tespit edilmiştir. Örneklerin ilki, istinsâh tarihi 1430/839 olan 3374 envanter numaralı eserin cildir. Bu cilt, çift sıra kenar bezemesi, Şemse formu ve çivilerle uygulanan tezyînatı bakımından Selçuklu cilt üslûbunu yansıtmaktadır. İkinci örnek, 850/1445 istinsâh tarihli 4064 envanter numaralı eserin cildir. Bu eserin çeşitli varaklarında Çorum müftüsü Seyyid Ahmed Feyzî'nin vakıf mührü yer almaktadır. Eserin cildi, ön ve arka kapağındaki farklı Şemse tasarımlarıyla Selçuklu etkisini göstermektedir. Ayrıca köşebentlerin süsleme türü de yine aynı üslûbun yansımasıdır. Üçüncü örnek, 842/1438 istinsâh tarihli 4117 envanter numaralı eserin cildir. Bu cilt, bir kapağında Selçuklu, diğerk kapağında Osmanlı erken dönem cilt üslûbunun tek eserde bir araya geldiği önemli örneklerdendir. Dördüncü örnek, yazımı 885/1479 yılının Muharrem ayında tamamlanmış olan 4115 envanter numaralı eserin cildir. Bu cilt, dar

mekik formda şemseli olup özellikle kenar bezemeleri ve tekniği bakımından Selçuklu cilt üslûbunu yansıtmaktadır. Beşinci örnek, 4933 envanter numaralı eserin cildir. Eserde, Süleymân Feyzî adına 1201 (1786) tarihli vakıf mührü ve Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî 934 (1527) yazılı temellük kaydı yer almaktadır. Eserin cildi, zermürekkep boyama tekniği kullanılarak Selçuklu desenleriyle tezyîn edilmiştir. Kenar bezemesi de yine Selçuklu bezeme repertuarında öne çıkan türdendir. Makalemizde, Selçuklu cilt üslûbunun 15. yüzyıldan sonra da etkisini kısmen göstermeye devam ettiği tespit edilmiştir. Bunu teyit eden 16. yüzyıl tarihli iki eser (4768, 4062) yine Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde mevcuttur. Eserin cildi, tıpkı 4117 envanter numaralı örnek gibi, Selçuklu cildinin en tipik özelliği olan ön ve arka kapağın farklı türde tezyîn edilmesi vasfını taşımaktadır.

Sonuç olarak, makaleye konu olan ciltlerin tezyînât türleri ve yapılış teknikleri bakımından Selçuklu ciltleri ile örtüştüğü ve bu üslûbun yansımalarını taşıdıkları tespit edilmiştir. Yansımalar aynı zamanda 15. yüzyıla ait benzer örneklerle de mukayese edilmiştir. Buna göre; 15. yüzyıl, Selçuklu Devleti'nin idârî anlamda olmasa bile cilt sanatı açısından devamlılığını sürdürdüğü bir dönemdir. Her sanat dalında gözlemlenebilecek önceki dönem etkileri, Anadolu'da eser veren 15. yüzyıl mücellitleri için de geçerli olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları Tarihi, Selçuklu cilt sanatı, 15. yüzyıl Osmanlı cilt sanatı, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Yansıma.

Introduction

Binding art is an important art branch that comes to the forefront in Turkish Islamic manuscript arts (calligraphy, illumination, miniature, marbling, etc.) with the characteristics of enveloping and protection. Protecting the manuscript and decorating has always been the primary task of the binding. With this function, the bookbindings have been turned into a work of art by decorating them like jewels in the hands of binders in history. In this regard, the binding is a material that provides both technical and aesthetic benefits. The bindings, which are defined as protective covers that are worn on books or magazines, are generally made of leather-covered cardboard since they have high endurance. However, there are also slim wood, leather, and bindings made of cloth or paper-covered cardboard.¹

¹ Georges Marçais - Louis Poinssot, *Objets Kairouanais IX au XIII Siècle* (Tunis: 1948); Ursula Dreiholz, "Some Aspects of Early Islamic Bookbinding from Great Mosque of San'a Yemen",

The history of Turkish binding art goes back to Central Asia. Leather-covered binding fragments found in the Turfan are considered to be the first Turkish bookbinding.² In the examination made on one of the binding fragments (Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz: MIKIII 6268), it is thought that the binding has a rectangular envelope flap and it may have been fully decorated.³ These bindings in Central Asia affected the Turkish bookbindings produced after those in terms of technically and decoration and the bindings set an example for them. Such effects and reflections can be observed in every period of Turkish binding art history.⁴ Especially Seljuk bindery in Anatolian geography attracts attention in this respect. The Seljuk bookbinding style developed in the 13th century and served as a bridge between the past and the future. It was determined with the examples that the Seljuk bookbinding style affected the bindings of Anatolian Principalities especially Karamanids since the 14th century. These effects and reflections continued in the Turkish-Islamic bookbindings until the late 15th century.⁵ The theme of this article is the 15th-century bookbindings with these reflections.

Since it was not mentioned before, Hasan Pasha Manuscript Library was designated as a research area.⁶ Hasan Pasha Manuscript Library is located in Çorum and was formed by combining the manuscripts of the three libraries here. These libraries are the Suleyman Fayzî Pasha Library which was founded in 1787, the Kurtoglu Madrasa Library which was founded in 1878 by the Çorum Mufti Ahmad Fayzî Efendi, and the Hacı Hasan Pasha Library which was established in the courtyard of the Great Mosque in 1895. These libraries were merged with the adoption of the Law of Tawhid-i Tadrîsât in 1924 and turned

Scribes et Manuscrits du Moyen-Orient, ed. François Déroche, Francis Richard (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997), 18, 23.

² Albert von Le Coq, *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien, Die Manichäische Miniaturen* (Berlin: Verlag Dietrich Reimer Ernst Vohsen, 1923), 17.

³ Zsuzsanna Gulácsi, *Mediaeval Manichaean Book Art: A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th-11th Century East Central Asia* (Netherlands: Brill Academic Publishers, 2005), 84.

⁴ For information on the reflections of Islamic bindings on European binding, please see Richard Ettinghausen, "Near Eastern Book Covers and Their Influence on European Bindings: A Report on the Exhibition "History of Bookbinding" at the Baltimore Museum of Art, 1957-58", *Ars Orientalis* 3 (1959), 113-131.

⁵ Ahmet Saim Arıtan, "Selçuklu Cildî'nin Osmanlı Cildî'ne Etkileri", *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Araştırmaları Sempozyumu*, haz. Sema Alpaslan (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2001), 1/32.

⁶ For detailed information about Seljuk bindings and bookbinders in this library, please see Fatma Şeyma Boydak, "Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Anadolu Selçuklu Cildleri ve Mücellidleri", *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*, ed. Zekeriya Işık (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016), 1/511-536.

into a provincial public library under the name of the National Library.⁷ As a result of various transportations and transports, the library started to serve in its own building in 1963 under the name of Çorum Library and was named after Hasan Pasha. In 2012, it was moved to the historical building built during the reign of Mutasarrif Nurettin Bey (1913-1915) and still continues to serve here. There are 3693 manuscripts and 6440 printed books in the library. As a result of detailed examinations on manuscripts, 5 examples from the 15th century, with reflections of the Seljuk binding style were identified. In addition, two examples from the 16th century, with the same effects, were also included in the article. These examples are important in terms of showing the effect in the 16th century. Apart from these bindings belonging to the 15th and 16th centuries, in the library, there is no binding in which reflections of the Seljuk binding style can be seen.

It is thought that the article is important in terms of developing this subject, which has been dealt with only within the scope of one article⁸ until now and contributing to the bookbinding art literature. With the determinations in the article, it can be understood from what aspects the Seljuk style of binding had an effect on the 15th century Ottoman bindings.

In the article, firstly the sections and prominent features of the Seljuk bookbinding art are explained. Afterwards, examples with reflections of the Seljuk bookbinding style included in the article were examined in terms of content and binding characteristics. Then these bindings were evaluated and compared with similar contemporary examples.

1. Seljuk Bookbinding Art

Seljuk bookbinding was defined as '*It is an important ring in the Turkish binding art chain and its origin is based on Uyghur binding.*' by Professor Arıtan who has contributed with important academic publication to this field.⁹ Seljuk dominated Anatolia from the second half of the 11th century.¹⁰ In the 12th and

⁷ İlhan Tekeli, "1950-1980 Döneminde Kentin Faaliyetlerindeki Gelişmeler", *Çorum Tarihi*, haz. Mustafa Ercan, İrfan Yiğit (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 1980), 270.

⁸ Arıtan, "Selçuklu Cildi'nin Osmanlı Cildi'ne Etkileri", 1/29-40.

⁹ Ahmet Saim Arıtan, "Anadolu Selçuklu Cild San'atı'nın Özellikleri", I-II. *Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 1993), 182.

¹⁰ Faruk Sümer, "Selçuklular (III. Anadolu Selçukluları)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/380.

13th centuries, they developed Turkish Islamic binding by producing very beautiful bookbindings here.¹¹

As a result of his research in various libraries, Arıtan identified a hadith book dated 549/1154 covered with Seljuk binding.¹² This binding is considered to be the earliest dated bookbinding ever identified among Seljuk bindings. The reflections of the Turkish bindings produced before it is immediately noticeable in the binding of this manuscript which is registered with the 105 inventory number in the 3rd Ahmad Library of the Topkapı Palace Museum.¹³ The decoration of the bookbinding decorated with stamping technique was made with knotting and rümī motifs. Its medallion is circular form which is the most commonly used type of medallion in Seljuk bookbinding.

1.1 Sections of Seljuk Bookbinding

Seljuk bookbindings consist mainly of covers, fore-edge flap (sertāb), and envelope flap (mikleb), just like other Turkish Islamic bindings. The inner side of the covers is called the inner of cover or inner cover. The fore-edge flap is the part between the back cover and envelope flap and it covers the front part of the manuscript. The envelope flap is the extension with a triangular end and attached to the back cover.¹⁴

The Seljuk binding cover usually has a medallion (şemse), pendant (salbek), corner piece (köşebend), and border decoration (kenar bezemesi). The medallion is located at the central point of the cover and is usually in circular form. The circular form has evolved over the centuries to become elliptic. A pendant is a small decoration item on the upper and lower ends of the medallion. Pendants of Seljuk binding are generally knitting and tepelik (a kind of rümī motif). Corner pieces are the element on the four corners of the cover. The corner pieces in the Seljuk binding are generally triangular or circular in a ratio of ¼. The border decoration is the decoration element surrounding the cover by turning the four edges. Seljuk binding has a wide variety of edging decorations.

¹¹ Ahmet Saim Arıtan, "Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/933.

¹² Arıtan, "Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı", 934.

¹³ For a different example please see, Francis Richard, *Splendeurs Persans, Manuscrits du XII e XVII e Siècle* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997), 19.

¹⁴ For detailed information about envelope flap of Seljuk binding and its decoration please see, Fatma Şeyma Boydak, "Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 13. Yüzyıl Selçuklu Cildlerinde Mikleb Tasarımları", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yü. Medeniyet Merkezi Konya (II)*, ed. Dilaver Gürer vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 493-514.

Chain (zencerek) and rûmî border decorations are the most common.¹⁵ All of these ornamental elements (medallion, corner piece, etc.) on the cover are also found in the envelope flap of the Seljuk binding.

1.2 Important Features of Seljuk Bindings

The characteristics that distinguish Seljuk bindings from other Turkish Islamic bindings are observed in their decoration and construction techniques. Different decoration of front and back cover is the main feature that distinguishes Seljuk binding from other period bindings. This difference is largely seen in the medallion. For example, while the medallion of the front cover is circular form, the back cover is fully decorated.¹⁶ To be preferred different types chain (zencerek) in border decoration is a common situation. Decoration elements are commonly geometric, knotting-braiding, and rûmî motifs. Stamping and gold inlaying techniques were used on the cover surfaces of Seljuk bindings. Stamping is the technique of removing the pattern by pressing the mold, nails, and other hand tools without using gold. In the gold inlaying technique, glue is applied on the leather, then the gold leaf is adhered, then the gold leaf is shot on a round hand tool and the gold leaf is glued to the leather. Seljuk bindings also attract attention in terms of the material used in the covers and the decorations applied. Usually the inner of covers are covered with leather. Full ground geometric and rûmî designs are applied on the leather. On inner of covers, stamping technique is generally used. As a covering material, in the Seljuk bindings, sahtıyan in other words processed goat leather was preferred. Leather colors are usually brown and tones.

2. Bookbindings with Seljuk Binding Style Reflections and Features

As a result of our examinations in Hasan Pasha Manuscript Library, which has been determined as a research area, 5 bookbindings with reflections of the technical and decorative style of the Seljuk binding art have been identified. These bindings are from the 15th century. The content and binding features of these bindings are as follows:

2.1 Hasan Pasha ML: 3374

The name of this manuscript is *al-Kashshaf 'an haqa'iq al-tanzil* and it is the first volume of the manuscript. It is about tafsir. Its language is Arabic. His author is Abū al-Qāsim Mahmūd ibn Umar al-Zamakhsharī (467-538/1075-1144).

¹⁵ Ahmet Saim Arıtan, "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslûbu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemisi", *İstem* 1 (Haziran 2003), 102-149.

¹⁶ Arıtan, "Anadolu Selçuklu Cild San'atı'nın Özellikleri", 184.

According to what we have learned from the recording of the colophon, the writing of the book was completed by Ahmed b. Isaac in the middle of Dhu al-Hijjah of 839/1435 (Photo 3). The manuscript consists of 227 pages and is written in naskh calligraphy. The size of lettering/inscription is 200x120 mm. There are some explanations in the manuscript.

The binding of the manuscript is covered with brown goat leather. Its measure is 280x190 mm. Cover edges and back of the binding are quite worn. There are wormholes in its various parts. Its envelope flap is broken and lost. The inner of covers are covered with paper. The front and back cover decoration of the binding is the same (Photo 1-2). The edges of the covers are surrounded by spiral and wide knitted chain border decoration between straight lines. Gradual braids are located at the four corners of both covers as corner pieces. Cover medallions of the binding are in pointed oval form. There are pendants shaped tepelik at the ends. The medallion is surrounded by reverse slices, a short crochet needle (tıđ) and spiral decoration between lines. Inside of the medallion is decorated with a knitting pattern made with nails as seen on Seljuk bindings. The decorating technique of the binding is the stamping/pressing technique. This technique is the most widely used one in Seljuk binding.

2.2 Hasan Pasha ML: 4064

The name of this manuscript is *Hāshiyah 'alā Sharh Tajrīd al-'aqāid*. It is based on kalām. Its language is Arabic. His author is al-Sayyid al-Sharīf Ali ibn Muhammad al-Jurjani (740-816/1340-1413). The manuscript, which consists of 195 pages, is written with taliq calligraphy. The size of lettering/inscription is 125x82 mm. The waqf seal of the Çorum Mufti Sayyid Ahmad Fayzī is located in the 1r and 190r pages of the manuscript (Photo 6-7). The manuscript was written in 850/1445 according to the colophon, which was involved in 190r. However, the name of the writer (copying) is not included in this colophon.

The binding of the manuscript is covered with dark brown. It is made of goat leather. Its measure is 177x132 mm. The edges of the cover and back, like the other example, are quite worn. Its envelope flap is lost. There are wormholes in its various parts. The inner of covers are covered with paper. Decorations of the front and back cover are the same except for medallions (Photo 4-5). The covers are surrounded by spiral border decoration between lines. There are decorations consisting of six slices like fish scale in the cover corners. The medallion of the front cover is pointed oval form and has pendants like crochet needles at the ends. The medallion of the back cover is circular form. The medallions are surrounded by slices and a crochet needle. The interiors of

the medallion are decorated with a pattern resembling interlocking rings. The pattern was made with the stamping technique.

2.3 Hasan Pasha ML: 4117

The name of this manuscript is *Hāshiyah 'alā Lawāmi' al-asrār fi Sharḥ al-maṭāli'*. The book is based on logic and its language is Arabic. His author is al-Sayyid al-Sharīf Ali ibn Muhammad al-Jurjani (740-816/1340-1413). Composed of 114 pages, the manuscript is written in naskh calligraphy. There is a colophon at 114v of the manuscript (Photo 10). According to the colophon, the writing of the manuscript was completed in 842/1438. The writer (copying) of the manuscript is Hussein b. Abbas. There are some explanations in the manuscript.

The binding of the manuscript was made with brown and black color goat leather. The back and cover edges were repaired with leather. There are wormholes in its various parts. The covers of the binding were decorated with different designs (Photos 8-9). The front cover edges are surrounded by spiral border decoration. The corners of the cover are decorated with crochet needles. The medallion of the front cover is circular form. The medallion is surrounded by three rows of slices and crochet needles from the outside, and the spiral intermediate border decoration with dots between them inside. The interior of the medallion is decorated with knitting reminiscent of a straw weave. Pendants consist of a tepelik placed on a crochet needle. The back cover edges are surrounded by frame ornament. The cover corner and the middle of the edges are decorated with three slices like fish scales. The back cover medallion is in the form of sliced pointed oval. The interior of the medallion is decorated with a plant pattern consisting of leaves and flowers (penç). It doesn't have a pendant. The covers are covered with paper.

2.4 Hasan Pasha ML: 4115

The name of this manuscript is *Hāshiyah 'alā Sharḥ Hikmat al-'ayn*. The book is based on philosophy and its language is Arabic. His author is al-Sayyid al-Sharīf Ali ibn Muhammad al-Jurjani (740-816/1340-1413). Composed of 108 pages, the manuscript is written in taliq calligraphy. The size of lettering/inscription is 120x50 mm. The seal of ownership is found on the 1r of the manuscript (Photo 15-16). According to the seal, the book belonged to a person named Mustafa in 1831. There is an inscription of colophon on 108v of the manuscript (Photo 17). According to the colophon record, the writing of the manuscript was completed in the month of Muharram in 885/1479. However, the name of the writer (copying) is not included in the record.

The binding of the manuscript was made with burgundy color goat leather. The measure of binding is 180x120 mm. Its back, fore-edge flap, and cover edges were repaired with leather. There are wormholes in its various parts. The front and back cover decoration of the binding is the same (Photo 11-12). The edges of the covers are surrounded by spiral and chain border decoration between straight lines. There are three slices and crochet ornaments on four corners on both covers. Cover medallions are in narrow pointed oval form. The medallions are surrounded by slices, short crochet needles, and spiral decoration between lines. Insides of medallions are decorated with a knitting pattern made with nails. The fore-edge flap is intermittently decorated with four-armed knits. The decoration of the envelope flap is the same as the covers. The inside of the front cover is covered with green leather (Photo 13). Its edges are surrounded by straight lines. In the middle of the cover inner, there is a medallion in the form of a gradual braid (Photo 14). The inside of the back cover is covered with paper. All the decoration of the binding is made by stamping without gold.

2.5 Hasan Pasha ML: 4933

The name of this manuscript is *Hāshiyah 'alā Tafsir al-kashshāf*. The book is based on tafsir and its language is Arabic. His author is al-Sayyid al-Sharīf Ali ibn Muhammad al-Jurjani (740-816/1340-1413). Composed of 176 pages, the manuscript is written in taliq calligraphy. The size of the inscription is 140x90 mm. The manuscript has the seal of waqf and ownership. The seal of waqf found on pages 1r and 176v of the manuscript is in the name of Sulayman Fayzī and is dated 1201 (1786) (Photo 22). The seal of appropriation on the page of 1r shows that the book belonged to a person named Muṣṭafa in 1831, as in our fourth example. On the upper part of this seal, it is stated that the book belongs to Tuzcuzade/Tozcuzade Muṣṭafa, the first imam of Őehzade Mosque. In another ownership record, Muhammad b. Ahmad al-Shāfiī 934 (1527) is included (Photo 21).

The binding of the manuscript was made with dark brown color goat leather. The measure of binding is 190x140 mm. Its back and cover edges were repaired with leather. The inside of the covers is covered with paper. The front and back cover decoration of the binding is the same (Photo 18-19). The covers are surrounded by border decoration of tepelik between lines. On the four corners of the covers, there is 3-armed wheel of fortune-like ornaments painted with gold ink. The covers are framed by golden lines that surround the corner piece from inside. Medallions are in a circular form close to an oval. It has 14 slices. Slices are double gold striped. The middle of each slice is curved. The interiors

of the medallions are decorated with 7 rows of chain (zencerek) decoration. Some parts of chain knotting are painted in gold ink. Pendants consist of tepelik motifs attached to a medallion by means of a crochet needle. Pendants are also painted with gold ink. Both stamping and gold-ink dyeing techniques were used together in the binding decoration.

2.6 Hasan Pasha ML: 4768

It was found that the Seljuk bookbinding style continued to show its effect partially after the 15th century. Two manuscripts dated the 16th century are also available in the Hasan Pasha Manuscript Library. The first of these examples with book-binding originality is the library's 4768 inventory numbered manuscript. The name of this manuscript is *Sharḥ-i Gulistān*. The language of the book on Persian literature is Arabic and Persian. His author is Ya'qūb ibn Sayyid 'Alī Bursavī (d.931/1524). The book was written in the months of Shaban and Ramadan and was completed on Saturday, the month of Shawwal in 948/1540, as understood from the colophon record of the work in 134r (Photo 25). The name of the writer (copying) is Vali ibn 'Alī ibn Dāvūd ibn Khalīl ibn Ahmad. Composed of 134 pages, the manuscript is written in taliq calligraphy. The size of lettering/inscription is 120x70 mm.

The binding of the manuscript was made with brown color goat leather. The measure of binding is 175x127 mm. Its back is repaired with leather. The edges of covers and fore-edge flap are much worn. The inside of the covers is covered with paper.

The front and back cover decoration of the binding is the same (Photo 23-24). The cover and envelope flap are surrounded by chain border decoration between lines. Corner pieces are in the form of a quarterly sun disc. There are plain crochet needles on the edges. Medallions of cover and envelope flap are in pointed oval form. The interior of the medallion is decorated with a nail used for border decoration. There are plain crochet needles at around and end of the medallions. The fore-edge flap is divided into four sections with the same style of chain decoration. The inside of the sections is decorated with a crochet needle. In the middle of the edge flap, the paper with the title of the book is affixed.

2.7 Hasan Pasha ML: 4062

The second example dated 16th century, whose binding reflects the Seljuk style, is the library's 4062 inventory numbered manuscript. The name of this manuscript is *Hāshiyah 'alā Sharḥ al-Mawaqif*. The language of the work

on kalām is Arabic. His author is Hasan ibn Muhammad Shah al-Fanari (840-886/1436-1481). Composed of 270 pages, the manuscript is written in taliq calligraphy. The size of the inscription is 135x80 mm. The writing of the book was completed in 972/1564, according to the colophon record on 270r (Photo 28). The name of writer (copying) is Mustafā ibn Ilyās Balıkesrevi. The waqf seal of the Çorum Mufti Sayyid Ahmad Fayzı is located in this page (Photo 29).

The binding of the manuscript was made with brown and burgundy color goat leather. The measure of binding is 180x135 mm. There are wormholes in various parts of highly damaged leather. The inside of the covers is covered with paper. The front and back cover decorations of the binding are different. The front cover is surrounded by a spiral border decoration between lines (Photo 26). Corner pieces are plain, triangular in shape, and hollow. Corner pieces and lines are limited with gold-line. Its medallion is in oval form with 14 slices. It has pendants in the form of tepelik. Slices of medallion and corners of the pendant are painted with gold ink. The interior of the medallion is decorated with spirals on which leaves and flowers are located. There are no corner pieces and border decoration on the back cover. Its medallion is in pointed oval form (Photo 27). The medallion is surrounded from the outside with a thin spiral intermediate ornament, painted in gold ink, between the gold and without gold line, respectively. The interior of the medallion is decorated with a pattern formed by stamping a nail like 'V' in a certain order. Pendants are in the form of an interlaced braiding dyed in gold ink. An ornamental element cannot be chosen because the fore-edge flap is much worn. There is no corner piece in the envelope flap. Its medallion is in the style of a back cover medallion.




3. Comparative Evaluation of Examples with Contemporary Similar Bindings

When the techniques and decorations of the bindings subject to our research are examined as a whole, the similarity of the bindings with the Seljuk bindings can be seen. The evaluation in terms of border decoration, corner piece, medallion, pendant, inside cover, and technic and comparison with similar bindings are as follows:

The spiral border decoration is seen in 5 examples (3374, 4064, 4117, 4115, 4062) examined in this article. This type of decoration is frequently used on Seljuk bindings. We can see the primitive form of the spiral border decoration in Uyghur binding, which is one of the earliest Turkish bindings (Photo 30).¹⁷

¹⁷ Mehmet Ađaođlu, *Persian Bookbinding of the Fifteenth Century* (Michigan: University of Michigan Publications, 1935), 3.

Table 1: Examples of Border Decorations

 <p>Spiral border decoration</p>	 <p>Chain border decoration</p>	 <p>Rūmī border decoration</p>
---	--	--

Another common border decoration in Seljuk bindings is chain decoration (zencerek). On four examples (3374, 4117, 4115, 4768), there is chain border decoration created with different designs. In two of these examples (3374, 4115) double row border decoration was applied. There are other bindings with the same application (Photo 31).¹⁸

Rūmī border decoration of 4933 inventory numbered binding is the kind seen in 13th century Seljuk bindings. The Seljuk bindings have the same border decoration of two different bindings dated 644/1246 (Kastamonu Manuscript Library: 20) and 669/1270 (İnebey Manuscript Library Haraççioğlu: 43).

When corner pieces of the examples are examined, the corner piece type formed with slices like fish-scale comes to the fore. This decoration, seen in 3 examples (4064, 4117, and 4115) was also frequently used in Seljuk bindings (see Amasya Manuscript Library: 791, 621/1224). The corner piece with braiding seen in 3374 inventory numbered binding is very similar to the braidings in Seljuk bindings.

In five of the examined bindings (3374, 4064, 4115, 4768, 4062) the pointed oval medallion is shown. This medallion type is a species that has been seen in the last period of Seljuk bindings. The shapes and techniques used in the ornaments rather than the forms of the medallions bear the reflections of the Seljuk bindings. Patterns are not made with single molds. It was made with nails with various geometric motifs 'V' and '()' etc. The pattern is obtained by repeatedly stamping the nails vertically or horizontally. These nails were used in chain border decorations for some examples. This decoration technique is one of the most obvious features of the Seljuk binding (see photo 32). The fact that the medallions of the front and back cover of the 4064 inventory numbered binding are in different forms (pointed oval-circular form) is also common in Seljuk binding.

¹⁸ Julian Raby - Zeren Tanındı, *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style* (London: Azimut Editions, 1993), 122.

While the front cover medallion of 4117 inventory numbered binding (842/1438) is in Seljuk style, the back cover medallion is close to the Ottoman classical medallion form. With this style, the bookbinding is an example showing that the Seljuk binding continues to have an effect on the 15th-century binding. A similar application can be seen in the 4062 inventory numbered binding dated back to 972/1564. Thus, it is seen that the tradition of applying different decorations on Seljuk binding covers continued in the two centuries after it.

4933 inventory numbered binding with its medallion approaching the classical Ottoman binding style, and the chain border decoration and corner pieces bearing the Seljuk binding style is an example of the fusion of the old tradition with the Ottoman. Another binding dated 883/1478 (Amasya Manuscript Library: 1245) similar to this example was identified (photo 33). This binding is also important with a form of the medallion and corner pieces, and decorations in terms of showing the effect of Seljuk binding style on bindings dated to the 15th century.

In the examined bindings, plain crochet needles were generally used as a pendant. The tepelik form pendants on the front cover of 4117 inventory numbered binding and the braiding pendants on the back cover of 4062 inventory numbered binding reflects the Seljuk binding style (for another similar example, see photo 34).

There is only one example (4115) with inside cover decoration. The braided medallion seen on the inner cover of this binding is a technique seen after the Seljuk period. A similar application can be seen on the cover of the binding dated 760/1359 registered in Mevlana Museum: 67 (photo 35).

In all examples, the decoration was mostly made by the stamping/pressing technique without gold. This technique is the most commonly used in Seljuk binding. Gold inlaying was not found. The example of a gold-ink painting (4933) reflects its own period. Because it is known that the use of gold in Seljuk binding is only in the inlaying technique.

Conclusion

In Anatolian geography, the 15th century is a period when the Seljuk State has long since withdrawn from the stage of history. However, this extinction occurred in terms of administration for the Seljuk and its existence continued with its cultural and artistic reflections. This situation, which can be observed from many angles, has been handled in terms of art in this article.

Bookbinder of Seljuk, who brought their Central Asian binding art knowledge to Anatolia and developed it here, has been a kind of guide for the binders who produce in the next generations. Seljuk binding, which became a style in the process, started to show its effect on bindings in the Anatolian geography from the 14th century in terms of both technique and decoration. This effect continued in the 15th century. As a result of the influence, features unique to the Seljuk binding style were seen in 15th-century binding.

In this article, the reflections on the 15th century Ottoman bindings as a result of this influence have been tried to be dealt with in the Hasan Pasha Manuscript Library examples. As a result of the examinations made on the manuscripts, it was determined that all samples have manuscript-bindings originality. All of the five examples from the 15th century that we examined overlap with the Seljuk bindings in terms of decoration types and construction techniques. The preference of different medallion forms on the front and back cover, types of chain border decoration, and modular decoration with nails are indicators of this. In some examples, the Seljuk style was preferred on one cover and the Ottoman style on the other cover. With these examples, the binders became the creators of the early examples of the Ottoman binding style and partially continued its reflections in the 16th century. It seems that the binders who produced binding in the 15th century continued the tradition from previous generations and developed it by adding new features to it. The knitted ornament inside the cover can be considered as an example of this.

The previous period effects that can be observed in every branch of art have also been valid for bookbinding artists who work in Anatolia, and the Seljuk binding style has changed with their additions and transformed into the style of the Principalities.

References

- Ađaođlu, Mehmet. *Persian Bookbinding of the Fifteenth Century*. Michigan: University of Michigan Publications, 1935.
- Arıtan, Ahmet Saim. "Anadolu Selçuklu Cild San'atı'nın Özellikleri". *I-II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*. 181-197. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Arıtan, Ahmet Saim. "Selçuklu Cildinin Osmanlı Cildi'ne Etkileri". *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Araştırmaları Sempozyumu*. haz. Sema Alpaslan. 1/29-40. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- Arıtan, Ahmet Saim. "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslubu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemsi". *Istem 1* (Haziran 2003), 102-149.
- Arıtan, Ahmet Saim. "Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 7/933-943. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Boydak, Fatma Şeyma. "Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Anadolu Selçuklu Cildleri ve Mücellidleri". *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*. ed. Zekeriya Işık. 1/511-536. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016.
- Boydak, Fatma Şeyma. "Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 13. Yüzyıl Selçuklu Cildlerinde Mikleb Tasarımları". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya (II)*. ed. Dilaver Güner vd. 493-514. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Dreibholz, Ursula. "Some Aspects of Early Islamic Bookbinding from Great Mosque of San'a Yemen". *Scribes et Manuscripts du Moyen-Orient*. ed. François Déroche, Francis Richard. 15-34. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997.
- Ettinghausen, Richard. "Near Eastern Book Covers and Their Influence on European Bindings: A Report on the Exhibition "History of Bookbinding" at the Baltimore Museum of Art, 1957-58". *Ars Orientalis 3* (1959), 113-131.
- Gulácsı, Zsuzsanna. *Mediaeval Manichaean Book Art: A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th-11th Century East Central Asia*. Netherlands: Brill Academic Publishers, 2005.
- Le Coq, Albert von. *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien, Die Manichäischen Miniaturen*. Berlin: Verlag Dietrich Reimer Ernst Vohsen, 1923.
- Marçais, Georges - Poinssot, Louis. *Objets Kairouanais IX au XIII Siècle*. Tunis: 1948.
- Raby, Julian - Tanındı, Zeren. *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style*. London: Azimut Editions, 1993.
- Richard, Francis. *Splendeurs Persans, Manuscripts du XII e XVII e Siècle*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997.
- Sümer, Faruk. "Selçuklular (III. Anadolu Selçukluları)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tekeli, İlhan. "1950-1980 Döneminde Kentin Faaliyetlerindeki Gelişmeler". *Çorum Tarihi*. haz. Mustafa Ercan, İrfan Yiğit. 233-284. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 1980.

Photos

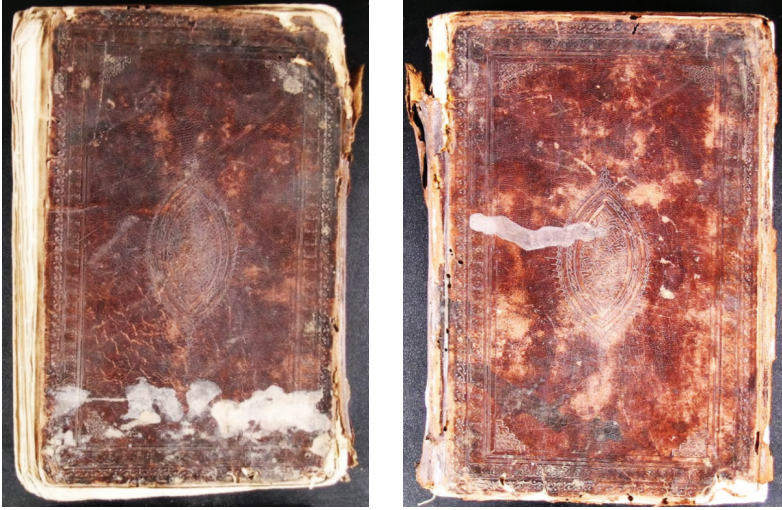


Photo 1-2: Hasan Pasha Manuscript Library: 3374, front-back cover.

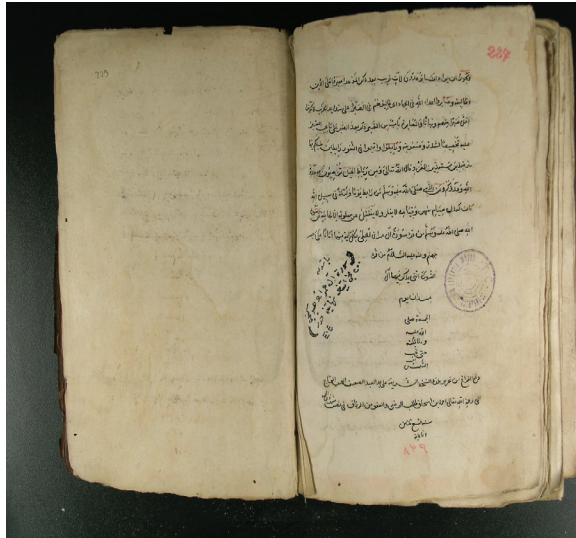


Photo 3: Hasan Pasha ML: 3374, inscription of colophon (p.227v).



Photo 4-5: Hasan Pasha Manuscript Library: 4064, front-back cover.

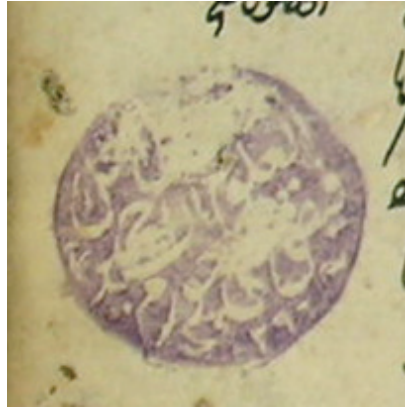
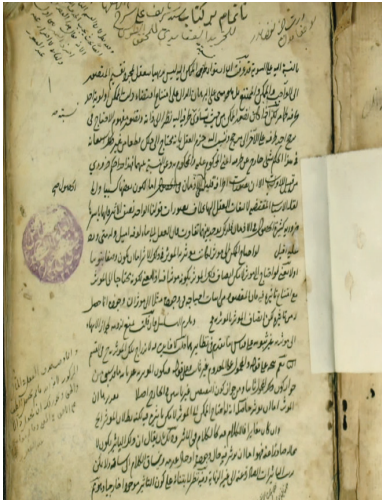


Photo 6-7: Hasan Pasha Manuscript Library: 4064, p.1r, seal of waqf: Vekafehu alâ ehli'l-ülüm es-Seyyid Ahmed Feyzî Müftü Çorum 1296.

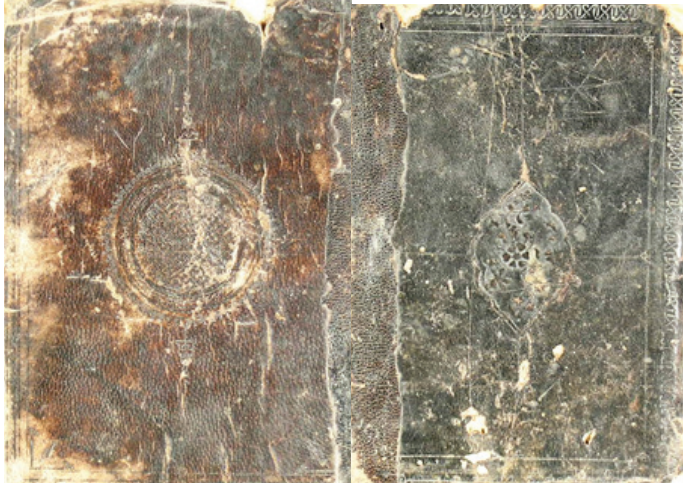


Photo 8-9: Hasan Pasha Manuscript Library: 4117, front-back cover.

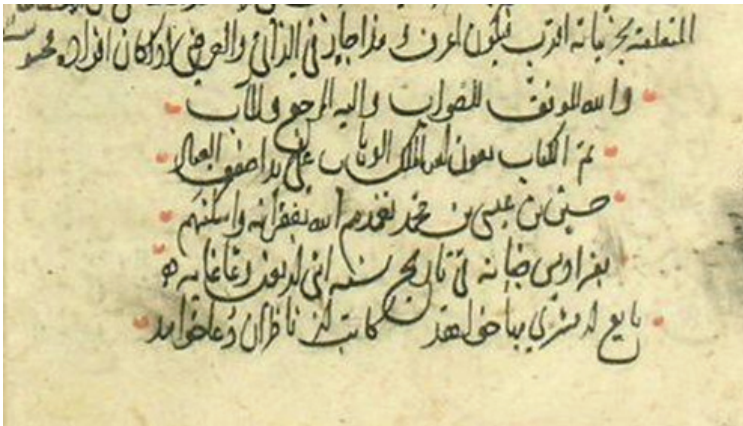


Photo 10: Hasan Pasha Manuscript Library: 4117, inscription of colophon (p.114v).



Photo 11-12: Hasan Pasha ML: 4115, front-back cover and envelope flap.



Photo 13-14: Hasan Pasha Manuscript Library: 4115, inner of front cover and braid medallion.

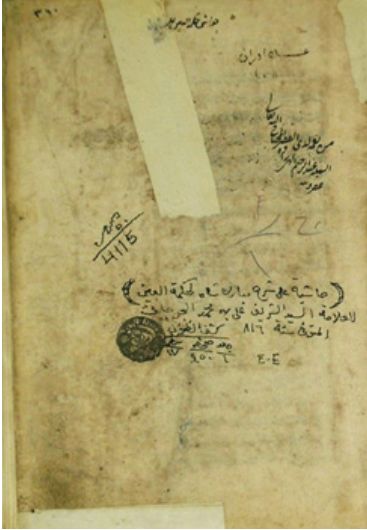


Photo 15-16: Hasan Pasha ML: 4115, p.1r, seal of ownership: Abduhû Mustafa 1249.

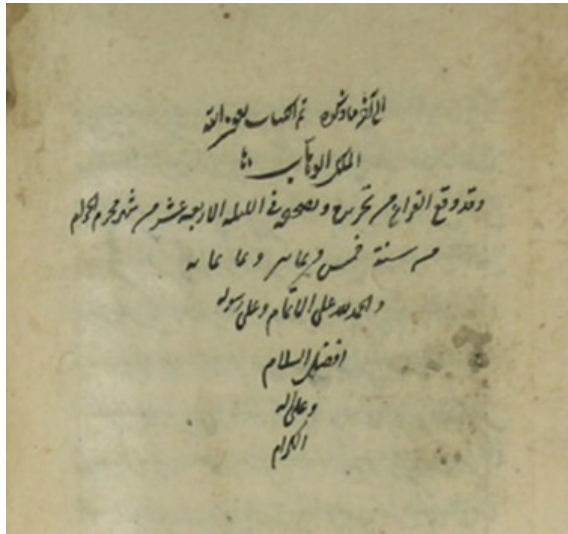


Photo 17: Hasan Pasha Manuscript Library: 4115, inscription of colophon (p.108v).



Photo 18-19: Hasan Pasha Manuscript Library: 4933, front-back cover.

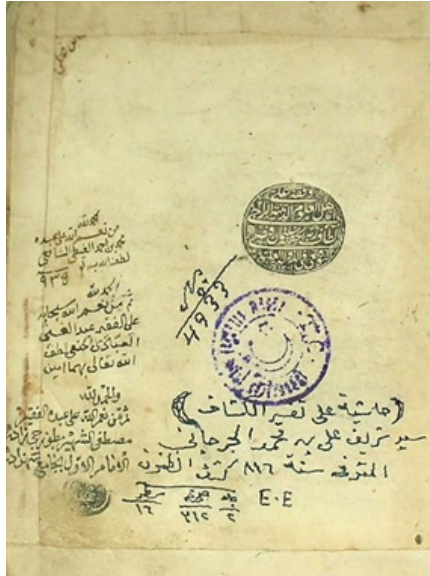


Photo 20: Hasan Pasha Manuscript Library: 4933, p.1r.

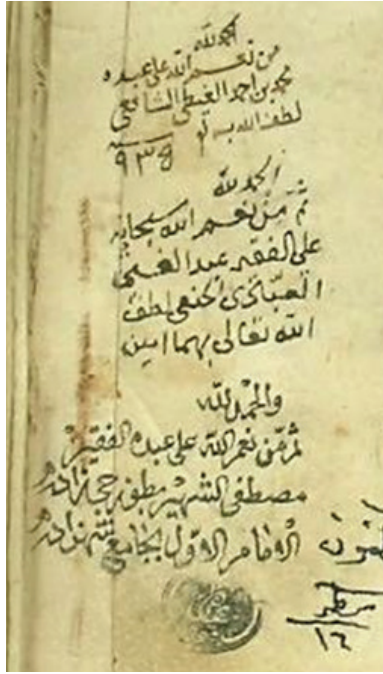


Photo 21: Hasan Pasha Manuscript Library: 4933, inscription and seal of ownership: Abduhû Mustafa 1249.



Photo 22: Hasan Pasha Manuscript Library: 4933, seal of waqf: Vekafehu alâ ehli'l-ulûmi'd-diniyyeti'r-râcî et-tâfî rabbehu'l-hafeyyehu Süleymân Feyzî et-Tevfikî fi'd-Devleti'l-Âliyye 1201.



Photo 23-24: Hasan Pasha ML: 4768, front-back cover, fore-edge flap and envelope flap.



Photo 25: Hasan Pasha Manuscript Library: 4768, p.134r.



Photo 26-27: Hasan Pasha ML: 4062, front-back cover and envelope flap.

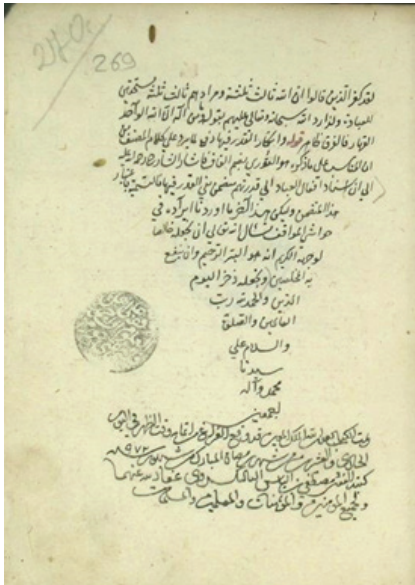


Photo 28-29: Hasan Pasha Manuscript Library: 4062, p.270r, seal of waqf: Vekafehu alâ ehli'l-ulûm es-Seyyid Ahmed Feyzî Müftî Çorum 1296.

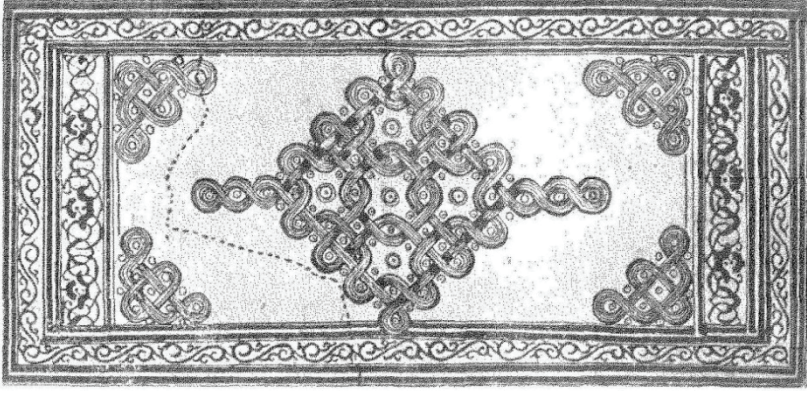


Photo 30: St. Petersburg Hermitage Museum (Ađaođlu, *Persian Bookbinding of the Fifteenth Century*, 3).

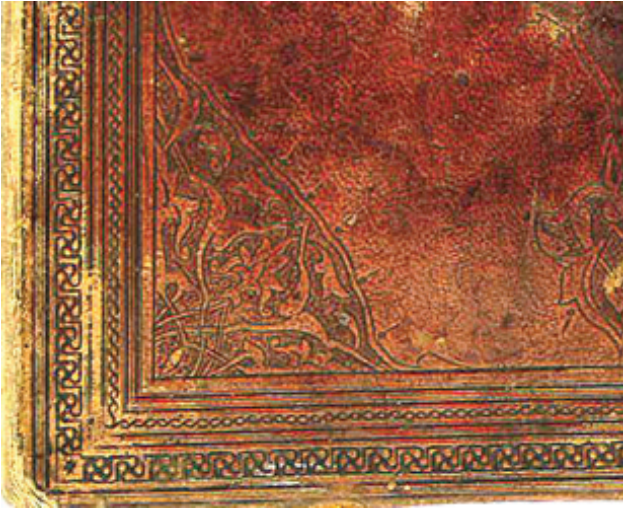


Photo 31: Inebey Manuscript Library Ulu Cami: 435 (Raby, Tanındı, *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style*, 122).

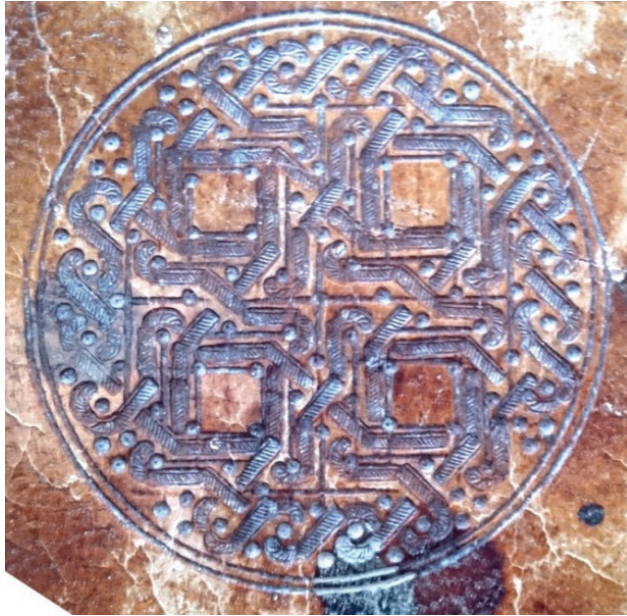


Photo 32: Yusuf Aga Manuscript Library: 4733.

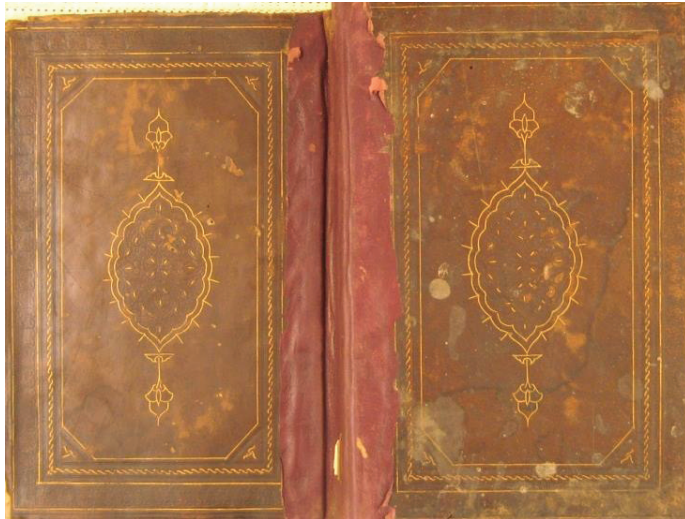


Photo 33: Amasya Manuscript Library: 1245, 883/1478.



Photo 34: Sivas Ziya Bey Manuscript Library: 57



Photo 35: Mevlana Museum Hasan Pasha: 67, Inners of front and back cover.

WILLIAM WHEWELL'İN AHLAK FELSEFESİ

William Whewell's Moral Philosophy

METİN AYDIN

Doktor Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Ph.D., Sakarya University Faculty of Theology, Department of History of Philosophy

metina@sakarya.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4918-7270

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.864337>

ATIF/CITE AS:

Aydın, Metin , "William Whewell'in Ahlak Felsefesi,
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 263-290

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

William Whewell's Moral Philosophy

Abstract

This article focuses on the moral development ideal of William Whewell, one of the most important intellectual figures of the 19th century Britain. According to Whewell, morality is an ideal of development. This is a process that continues throughout human life in which there is true happiness at the end. In every moment we live, we have the opportunity to be a more virtuous and better person. According to him, the most important task of human beings is to realize this ideal of development. The motivation behind this ideal is to bring morality, science and religion together in a rational system in harmony with each other. The source of this motivation is the criticism of irrationality and inconsistency directed by utilitarian thinkers (especially, John Stuart Mill), the most important opponents of ethical intuitionism. As a way of making these three areas consistent with each other, Whewell bases morality and science on a theological basis. Accordingly, God, the creator of the universe and human beings, has laid down certain principles that will regulate both nature and human actions. The duty of morality and science is to discover these principles. Therefore, morality and science are simply a process of discovery. Whewell argues that the basic principles of morality can only be known intuitively. The main reason why Whewell is considered within the ethical intuitionist tradition is this view. But this process of knowing the basic principles does not in any way imply an irrationality. The basic power that intuitively perceives these principles is reason. Conscience is a faculty that approves the judgments of reason. However, in Whewell's philosophy, conscience corresponds to an aspect of reason rather than being a faculty separate from reason. Thus, Whewell is distinguished from the intuitive moral thinkers who regard conscience as a faculty separate from reason, which grasps the basic principles of morality. According to Whewell, conscience is the guide of a human being but the judgments of conscience can sometimes be mistaken. Therefore, conscience must be constantly controlled and developed by reason. This point is where Whewell bases his moral philosophy. Because one's duty is to continuously improve their conscience and make all their judgments in accordance with the highest rule. This corresponds to moral development. The concepts of the highest good, duty, and virtue are extremely important in moral development. The ultimate rule in Whewell's philosophy expresses the will of God. The obligation to obey God's commands corresponds to duty, and fulfilling the duty corresponds to virtue. Thus, any violation of duty is a violation of God's

command. Failing to do the duty is to go against the will of God. In a religious context, this corresponds to sin. Whewell argues, however, that the ideal of moral progress cannot be fulfilled by reason alone. The main reason for this is the limited structure of reason. Therefore, reason needs the help of revelation in this process. Nevertheless, in order to preserve the rational ground of his moral philosophy Whewell prioritizes reason over revelation and natural religion over revealed religion. However, Whewell still argues the help of revelation necessary for the fulfillment of the ideal of progress. He even says that those who do not accept this help of revelation and do not believe in revelation should be condemned. Because, according to him, this ideal of development can be completed with the information beyond the reach of reason that can only be bestowed by revelation. Whewell goes so far as to argue that no one was able to complete their moral evolution before Jesus Christ descended on earth. He also shows that revelation did not occur at that time as a justification. The question of whether Whewell's claim has an impact on the rationality of his philosophy is the main problem of this article. Here I argue that Whewell's approach that the ideal of moral development cannot be completed without the help of revelation makes his philosophy controversial, even if it does not completely remove the rational ground of moral theory.

Keywords: Moral Philosophy, William Whewell, Intuitionism, Conscience, Reason

William Whewell'in Ahlak Felsefesi

Öz

Bu makalenin konusunu 19. yüzyıl Britanya'sının en önemli entelektüel figürlerinden birisi olan William Whewell'in ahlaki gelişim ideali oluşturmaktadır. Whewell'e göre ahlak bir gelişim idealini ifade eder. Bu gelişim ideali, sonunda gerçek mutluluğun bulunduğu, insan yaşamı boyunca devam eden bir süreçtir. Çünkü yaşadığımız her an daha erdemli, daha iyi bir insan olma imkânımız vardır. Ona göre insanın en önemli görevi, bu gelişim idealini gerçekleştirmektir. Bu gelişim idealinin altında Whewell'in ahlak, bilim ve dini birbirleriyle uyumlu olacak şekilde rasyonel bir sistem içerisinde bir araya getirme motivasyonu yatar. Bu motivasyonun kaynağı ise o dönemde en önemli muhalifleri olan faydacı düşünürlerin özellikle de John Stuart Mill'in sezgici ahlaka yönelttiği gayri rasyonellik ve tutarsızlık eleştirileridir. Bu üç alanı birbirleriyle tutarlı hale getirmenin yolu olarak Whewell, tıpkı dinde olduğu gibi ahlak ve bilimi de teolojik bir temele dayandırmakta görür. Buna göre evrenin ve insanın yaratıcısı olan Tanrı, hem doğayı hem de insanların eylemlerini düzenleyecek belirli ilkeler vaz etmiştir. Burada ahlak ve bilime düşen görev bu ilkeleri keşfetmektir. Bu nedenle ahlak ve bilim temelde bir keşif sürecini ifade eder. Whewell, ahlakın temel ilkelerinin ancak sezgisel olarak bilinebileceğini savunur. Whewell'in sezgici ahlak geleneği içerisinde değerlendirilmesinin temel nedeni de bu kabulüdür. Fakat temel ilkelerin bu bilinme aşaması, herhangi bir şekilde gayri rasyonel bir süreci ifade etmez. Bu ilkeleri sezgisel olarak kavrayan temel yeti akıldır. Vicdan ise aklın yargılarını onaylayan bir yetidir. Ancak Whewell'in sisteminde vicdan, akıldan ayrı bir yeti olmaktan ziyade aklın bir yönüne tekabül eder. Böylelikle Whewell, vicdanı ahlakın temel ilkelerini kavrayan akıldan ayrı bir yeti olarak kabul eden sezgici ahlak düşünürlerinden ayrılır. Whewell'e göre vicdan insanın rehberidir fakat vicdanın yargıları zaman zaman yanılabilir. Bu nedenle de vicdanın sürekli olarak akıl tarafından kontrol edilip geliştirilmesi gerekir. İşte Whewell'in ahlaki gelişim idealini temellendirdiği nokta da burasıdır. Çünkü insana düşen görev, vicdanını sürekli olarak geliştirip tüm yargılarını en üstün kurala uygun hale getirmektir. İşte bu da ahlaki gelişime tekabül eder. Ahlaki gelişimde en yüksek iyi, ödev ve erdem kavramları son derece önemlidir. Whewell'in sisteminde en üstün kural ise Tanrı iradesini ifade eder. Tanrı'nın emirlerine itaat etme yükümlülüğü ödev, ödevi yerine getirmek ise erdeme karşılık gelir. Bu nedenle ödevin ihlali bir anlamda Tanrı'nın emrinin ihlalidir. Ödevi yerine getirmemek, Tanrı'nın iradesine karşı gelmektir. Dinî bağlamda ise bu, günaha tekabül eder.

Fakat Whewell, ahlaki gelişim idealini aklın tek başına gerçekleştiremeyeceğini savunur. Bunun temel nedeni, aklın sınırlı yapısıdır. Bu nedenle akıl, bu süreçte vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Fakat Whewell, sisteminin rasyonel zeminini muhafaza edebilmek için vahiy karşısında akla, vahyedilmiş din karşısında akla dayanan doğal dine öncelik verir. Ancak Whewell, yine de gelişim idealinin tamamlaması için vahyin yardımını zorunlu görür. Hatta öyle ki vahyin bu yardımını kabul etmeyen, vahye inanmayan kişilerin kınanması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre bu gelişim ideali, aklın ulaşamayacağı ve ancak vahiy tarafından verilebilecek bilgilerle tamamlanabilecektir. Whewell, bu noktada o kadar ileri gider ki İsa Mesih'in yeryüzüne inişinden önce hiçbir insanın ahlaki tekamülünü tamamlayamadığını ileri sürer. Buna da gerekçe olarak vahyin o dönemlerde olmamasını gösterir. Whewell'in bu iddiasının kendi sisteminin rasyonelliğini etkileyip etkilemediği makalenin temel tartışma alanını oluşturmaktadır. Kanaatimizce Whewell'in vahyin yardımı olmaksızın ahlaki gelişim idealinin tamamlanamayacağı şeklindeki yaklaşımı, ahlak teorisinin rasyonel zeminini tamamen ortadan kaldırmaya bile ciddi biçimde tartışmalı hale getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, William Whewell, Sezgicilik, Vicdan, Akıl

Giriş

William Whewell (1794-1866), 19. yüzyıldan sonra unutulmaya yüz tutmuş önemli bir düşünürdür. Bugün bile Whewell ismine modern ahlak tartışmalarında çok sık rastlamak pek mümkün değildir. Bugünkü unutulmuşluğunun aksine Whewell, 19. yüzyıl İngiltere'sinin en önde gelen düşünürlerinden biriydi.¹ Whewell, önemli bir bilim ve ahlak filozofu olmasının yanında mekanik, mineroloji, jeoloji, astronomi, siyasal iktisat, eğitim, uluslararası hukuk ve mimari gibi birçok alanda eserler kaleme almış çok yönlü bir düşünürdür. *British Association for the Advancement of Science*'ın kurucu üyeliğini ve başkanlığını yapmıştır. Aynı zamanda *Royal Society*'nin de bir üyesi olan Whewell, *Geological Society*'nin başkanlığını yürütmüş ve uzun süre *Cambridge Trinity College*'da hocalık yapmıştır. Cambridge'deki bu kariyeri onun John Grote (1813-1866), Henry Sidgwick (1838-1900), George Edward Moore (1873-1958), Charlie Dunbar Broad (1887-1971) gibi ünlü ahlak filozofları üzerine derin etkiler bırakmasına vesile olmuştur. Bunun yanında

¹ Henry West, "Mill and Utilitarianism in the Mid-nineteenth Century", *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, ed. Ben Eggleston - Dale E. Miller (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 65.

Whewell, Michael Faraday (1791-1867), John Herschel (1792-1871), Charles Darwin (1809-1882), Charles Lyell (1797-1875) gibi ünlü bilim adamlarına kendi alanlarıyla ilgili olarak yeni terimlerin üretilmesinde yardım etmiştir. Bugün modern bilimde kullanılan bazı önemli kavramlar Whewell'in icadıdır. Mesela, "anot", "katot", "ion" gibi kavramları Faraday için türetmiştir. Özellikle bir kavram vardır ki bugün tüm bilim dünyasında en yaygın kullanıma sahiptir. Bu kavram, Samuel Taylor Coleridge (1771-1834) ile girdiği bir iddianın sonucunda türettiği "bilim insanı (*scientist*)" kavramıdır. Bu kavramdan önce bilim dünyasında yaygın olarak "doğa filozofu (*natural philosopher-man of science*)" kavramı kullanılmaktaydı.²

Whewell'i dönemin İngiltere'sinde önemli bir figür yapan yukarıdaki entelektüel yeteneklerinin yanında o dönemde ahlak alanında cereyan eden canlı bir tartışmanın da taraflarından biri olmasıdır. Faydacılık (*Utilitarianism*) ve Sezgicilik (*Intuitionism*) arasındaki tartışmada Whewell, sezgici geleneğin en etkili figürlerinden biri olarak yerini almıştır. Muhatabı ise genellikle faydacılığın en önemli temsilcisi olan John Stuart Mill (1806-1873) olmuştur.³ Hemen belirtmek gerekir ki Whewell ile Mill arasındaki tartışma yalnızca ahlak alanıyla sınırlı değildir. Bu muhalefet diğer birçok alana da yayılmıştır.⁴ Mill, sezgiciliği genel olarak, tutarsız ve gayri rasyonel olmakla, gerçeklerin deney ve gözlemden bağımsız olarak sezgiyle bilinebileceğini ileri sürmek suretiyle, sahte felsefi doktrinlere meşru zemin temin etmekte suçlar. Ona göre bu sahte teorilerden kurtulmanın yolu, sezgiciliğin dayandığı bu temeli yıkmaktır.⁵ Buna karşılık Whewell de faydacılığı, hazzı en yüksek iyi kabul etmekle suçlar. Whewell, bu kabulün ahlak alanında sadece teoride değil pratikte de çok ciddi sorunlara neden olacağını düşünür ve bu nedenle faydacılığı düşük (*low*) bir ahlak teorisi olarak nitelendirir. Hâlbuki ona göre ahlak, ulvi olana yönelmeli ve bu tür ilkelere yönelen yüksek (*high*) ahlakı yeniden inşa etmenin

² Laura J. Snyder, "William Whewell", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 05 Mayıs 2020); Bart Schultz, "Whewell, William", *International Encyclopedia of Ethics* (Wiley&Sons, 2017), 1; Struan Jacobs, "Whewell's Philosophy of Science and Ethics", *Routledge History of Philosophy Volume VII - The Nineteenth Century*, ed. C.L. Ten, dizi ed. G.H.R. Parkinson - S.G. Shanker (London and Newyork: Routledge, 2003), 7/44.

³ Harold T. Walsh, "Whewell and Mill on Induction", *Philosophy of Science* 29/3 (Temmuz 1962), 279.

⁴ Bu tartışmalardan biri için bk. Laura J. Snyder, "Deney ve Zorunluluk: Mill-Whewell Tartışması", çev. Mehmet Ali Sarı, *Bilim Felsefesi*, ed. James Robert Brown (Ankara: Fol Yayınları, 2020).

⁵ John Stuart Mill, "Autobiography", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Mancel Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 1/233; Snyder, "Deney ve Zorunluluk: Mill-Whewell Tartışması", 34.

yollarını aramalıdır.⁶ Faydacılıkla ve özellikle de Mill ile yaşadığı tartışmalar Whewell'in ahlak felsefesini ciddi biçimde etkilemiştir. Whewell, Mill'in özellikle deney ve gözlem yerine sezgiye dayanan ahlak teorilerinin tutarsız ve gayri rasyonel olduğu iddiasını⁷ sürekli olarak göz önünde bulundurmıştır. Bu nedenle, Whewell'in temel motivasyonu bilim, ahlak ve dinin birbirleriyle uyumlu oldukları, birbirlerini dışlamadıkları bir sistem kurmak olmuştur. O, bunun mümkün olduğunu göstermek suretiyle faydacılığın İngiltere'deki etkisini azaltmayı amaçlamıştır.⁸ Çünkü ona göre faydacılık muhafazakâr düşünce için İngiltere'deki en büyük tehditti.⁹ Sadece Whewell böyle düşünmüyordu. Başını Thomas Carlyle (1795-1881) ve Charles Dickens (1812-1870)'in çektiği muhalifler tarafından faydacılık “domuzlara yaraşır bir felsefe (*pig philosophy*)” olarak nitelendiriliyordu.¹⁰

Makalemizin konusunu Whewell'in ahlak, bilim ve din arasında tutarlı bir sistem inşasını mümkün gören bu iddiası oluşturur. Biz burada ahlak, din ve bilim arasındaki ilişkide daha çok ahlak ile din arasındaki ilişki üzerinden konuyu tartışacağız. Dolayısıyla ahlak ile bilim arasındaki ilişkiye ancak konumuzla ilgili olan yönleriyle temas edeceğiz. Whewell'in ahlak ve din ilişkisindeki en temel yaklaşımı, ahlaki bir gelişim ideali olarak ortaya koyması ve bu idealin gerçekleştirilmesinde ise dine vazgeçilmez bir rol biçmesidir. Whewell için bu idealin gerçekleştirilmesi, failin ahlak alanındaki en temel görevidir. Çünkü ahlakın nihai amacı olan gerçek mutluluğu elde etmenin tek yolu budur. Bu gelişim tamamlanmadığı sürece söz konusu gerçek mutluluğu elde etmek mümkün değildir. Ahlaki gelişim, ona göre nihayeti olmayan, yaşam devam ettiği sürece devam etmesi gereken bir süreçtir. Çünkü yaşadığımız her an daha ahlaklı, daha erdemli olma ve daha iyi eylemlerde bulunma imkânımız vardır.¹¹ Whewell, bununla birlikte ahlaki faile yüklediği bu görevin tamamlanabilmesi için aklın yeterli olmayacağını, bu sürecin ancak dinin (vahyin) yardımıyla nihayete erdirilebilecek bir süreç olduğunu iddia eder. Bu durumda da Whewell'in sisteminde Tanrı'ya iman, mutluluğun elde edilmesinde zorunlu bir şart haline gelmektedir. İşte bu makalede odaklanacağımız,

⁶ Jerome B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2007), 105.

⁷ John Stuart Mill, “Whewell on Moral Philosophy”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10/169.

⁸ Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, 101.

⁹ Francis Ethelbert Louis Priestley, “Whewell”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Merce Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).

¹⁰ Francis Ethelbert Louis Priestley, “Introduction”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John M. Bowring (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 1/xxxiv.

¹¹ William Whewell, *Elements of Morality* (London: John W. Parker, 1845), 1/226.

tartışacağımız temel mesele, Whewell'in bu görüşünün teorisinin rasyonel temelini ortadan kaldırıp kaldırmadığı olacaktır. Bunu da iki bölümde yapacağız. İlk olarak, teori için oldukça önemli olan akıl ve vicdan kavramları üzerinden bu gelişim idealinin temelini ortaya koyacak, ikinci bölümde ise bu gelişim idealinin rasyonel zeminini, tutarlılığını sorgulayacağız. Kanaatimizce, Whewell'in ahlaki gelişim idealinde Tanrı'ya imanı zorunlu kılması, sisteminin rasyonel temelini tamamen ortadan kaldırmaya bile ciddi biçimde tartışılır hale getirmektedir. Dolayısıyla bize göre, Whewell, ahlak, din ve bilimi tutarlı bir biçimde bir araya getirme amacına ulaşamamış görünmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde hakkında doğrudan bir çalışma yapılmamış olan Whewell'in ahlak anlayışını ele alan bu makalenin, sezgici ahlak geleneğinin en etkili düşünürlerinden birini konu edinmesi açısından önemli olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte bu çalışmanın ahlak-din ve hatta bilim ilişkisine yönelik içeriği dolayısıyla, ahlak alanındaki bu tür tartışmalara da farklı bakış açıları kazandırması mümkündür. Fakat bizce çalışmamızın en önemli yanı, 19. yüzyıl İngiliz ahlak geleneğinin en etkili figürlerinden birini ele alması nedeniyle dönemin ahlak geleneğinin özellikle de en büyük muhalifi olan faydacılığın anlaşılmasında işlevsel olmasıdır.

Bu girişten sonra şimdi Whewell'in ahlak teorisinin temelini ele alacağımız birinci bölüme geçebiliriz.

1. Ahlaki Gelişim İdealinin Temeli

Whewell, sisteminin inşasında ilk adım olarak teorisinin temelini oluşturacak olan ahlaki ilkelere odaklanır. Ona göre gündelik yaşantımıza yön veren ahlaki ilkelere baktığımızda, bazılarının daha temel ahlaki ilkelere çıkarımlandığını görürüz. Bununla birlikte diğer bazı ilkeler ise böyle değildir. Bu ilkeler daha temel başka ilkelere dayanmaz. Whewell, bu durumu geometri ile ahlaki önermeler arasında bir benzerlik kurarak ifade eder. Buna göre, geometri pozitif ve kesin önermelerden oluşur. Bu önermeler sıkı akıl yürütmeler neticesinde elde edilir ve bunların tamamı belirli "tanımlar"a ve "kendinde açık (*self-evident*)" aksiyomlara dayanır.

Bu aksiyomlar zorunlu doğrulardır ve “sezgisel (*intuitive*)” olarak kavranırlar.¹² İşte Whewell, bahse konu olan temel ahlaki ilkeleri bu geometrik aksiyomlara benzetir ve tıpkı geometride olduğu gibi ahlak alanında da sezgisel olarak bilinen kendinde açık önermelerin var olduğunu kabul eder ki¹³ zaten Whewell'in bu kabulü, teorisinin sezgici ahlak geleneği içerisinde değerlendirilmesinin temel nedenidir. Fakat Whewell, ahlak alanında söz konusu sürecin geometride olduğu kadar kolay olmadığını da hemen belirtir. Zira ona göre ahlak alanında bir doğrunun açık ve seçikliğinin fark edilmesi çok daha zordur. Bu nedenle ahlak alanında geometride olduğu gibi bütünlüklü ve tutarlı bir sistem inşası, başarılması hiç de kolay olmayan bir iştir. Diğer taraftan ona göre ahlak filozofunun karşılaştığı bu zorluk, ona bir hoşgörü de sağlar. Bu görevi başarma noktasında tam bir başarı sağlayamasa bile kalıcı değere sahip bir sonuca ulaşması mümkündür. Çünkü ahlak düşünürünün ortaya koyduğu bu sonuç, kendisinden sonraki düşünürler tarafından tamamlanabilir.¹⁴

Whewell, bu temel ahlaki ilkelerle ilgili olarak iki hususa dikkat çeker. Bunlardan ilki, kendinde açık ahlaki ilkelerin varlığının zorunluluğudur. Whewell, bu ilkelerin hangi ilkeler olduğu konusunda tartışmanın makul olduğunu kabul eder. Ona göre gerçekten de “Verilen söz tutulmalıdır.”, “Herkes hak ettiği verilmelidir.”, “İnsanlar insan oldukları için sevimlidir.”

¹² Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/vi.

¹³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/vi. Whewell, *Elements*'in sonraki edisyonunda bu analojinin yanlış anlaşılmalara neden olduğunu ifade eder. Ahlaka ilişkin hiçbir tartışmasının bu analojinin sonucuna dayanmadığını belirten Whewell, bu noktadaki tüm tartışmaları isteyerek geri çekmeye hazır olduğunu belirtir. Buna ek olarak ahlakın temel ilkelere dair “Doğru ol.”, “Adil ol.”, “Nazik ol.”, gibi emirlerin aksiyom olduklarını da söylemediğini, bunlarla geometrik aksiyomlar arasında herhangi bir analoji kurulamayacağını çünkü bunların önerme değil emir olduğunu da belirtir. Whewell, bununla birlikte bu tür ahlaki emirlerin doğruluklarına ilişkin ortaya konan kanıtlar tam anlamıyla kabul edildiğinde, bunların aksiyom olarak isimlendirilip isimlendirilmemesinin çok da önemli olmadığını düşünür. Bunlar aksiyom olarak kabul edilseler de herhangi bir sorun ortaya çıkmaz. Çünkü bunlar daha temel ahlaki bir ilkedен çıkarılmamışlardır. Bunlar birincil ilkelerdir ve zihnimizde basit bir biçimde ahlaki doğamızın temaşası tarafından inşa edilmişlerdir. Biz bunları sezgi ile kavrarız. Bu tür emirlerden bazılarının akıl yürütme tarafından desteklenebilecekleri ve bu nedenle de aksiyom olamayacakları şeklindeki bir itiraz da Whewell'e göre doğru değildir. Çünkü geometrik aksiyomlar da kendinde açıktır ancak bunlar da akıl yürütmeyle desteklenirler ve bu durum geometrik aksiyomların aksiyom olmaları önünde herhangi bir engel teşkil etmez. Bk. Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 9-11; Whewell aynı şekilde *Systematic Morality*'de de ne zaman geometri ile ahlak arasında bir analoji kursa saldırıya uğradığından yakını. Bu nedenle matematik ve doğa bilimlerindeki ilkelerin açıklığı ile ahlaki ilkelerin açıklığının birbirinden ayrı tutulması gerektiğini bir kez daha hatırlatmak ihtiyacı hisseder. Çünkü doğa bilimlerinde doğanın yasaları, ahlakta ise eyleme ilişkin yasalar ele alınır. Bu iki sınıfın dili birbirlerinden ayrıdır. Biri “-dır (olgu)”lı yapıları kullanırken diğeri ise “-meli (değer)”li yapıları kullanır. Birinin dili kategorikten diğerininki emperatiftir. Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 44-45.

¹⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/vii.

gibi ahlaki önermelerin kendinde açıklığını ortaya koymak çok mümkün değildir. Whewell, bu noktada sorulan “Çağlar boyunca ve birçok ülkede insanlar, bu ilkelerin kendinde açıklığına karşı oldukça duyarsız kalmamışlar mıdır?”, “İnsanlar sıklıkla düşmanlarımıza karşı sözümüzde durmanın gerekli olmadığını söylemezler mi?” gibi soruların makul olduğunu kabul eder.¹⁵ Aslında Whewell’in buradaki amacı, bu ve benzeri ilkelerin hangilerinin kendinde açık olduğunu ortaya koymak değildir. Onun insanlara kabul ettirmek istediği asıl şey, ilkeler her ne olursa olsun bu ya da buna benzer kendinde açık ilkelerin varlığının zorunluluğudur. Dolayısıyla o, hangi ilkelerin kendinde açık olduğu konusundaki tartışmayı makul karşılar fakat bir ahlak sisteminin bu türden temel ahlaki ilkelere olan ihtiyacı hususunda tartışmayı anlamsız bulur. Çünkü ona göre bu tür temel ilkeler olmaksızın bir ahlak sistemi inşası mümkün değildir.¹⁶

Whewell’in dikkat çektiği ikinci husus ise sezgisel olarak kavranan bu temel ahlaki ilkeler arasında rasyonel bir ilişkinin var olduğudur. Fakat bu rasyonel ilişkileri insanlara göstermek çok da kolay değildir. Bunun için belirli bir entelektüel seviyeye ihtiyaç duyulur. Whewell bu noktada yine geometriden yardım ister ve tıpkı geometri hakkında hiçbir bilgisi olmayan insanlar için, nasıl ki geometrik aksiyomlar hiçbir şey ifade etmiyorsa, aynı şekilde belirli entelektüel seviyenin altındaki kişiler de bu temel ahlaki ilkeler arasındaki rasyonel ilişkileri kavrayamazlar.¹⁷

Whewell’in dikkat çektiği bu ikinci husus oldukça önemlidir. Zira Whewell’e göre, sezgisel olarak kavranan bu temel ahlaki ilkeler arasında herhangi bir rasyonel ilişkinin olmaması durumunda ahlakın temeli akıl değil duygu olacaktır. Bu durumda da ahlakın rasyonel zemini ortadan kalkacaktır. Çünkü ona göre duygu ve hisler gayri rasyonel olduklarından insanın ahlaki eylemlerine rehberlik etmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla ahlakın bu rasyonel zeminini kaybetmemesi için bu temel ilkeler arasındaki rasyonel ilişkinin ortaya çıkarılması gerekir. Whewell bunun da ahlak filozofunun görevi olduğunu düşünür. Ona göre ahlak filozofu bu ilişkileri müphemlikten kurtarmalı, açığa çıkarmalıdır. Kendi düşüncelerimiz üzerine ışık tutmalı, içsel doğamızda sahip olduğumuz şeyler olarak kabul edilecek ilkelerin neler olduğunu insanlara göstermelidir. Ahlakın ta en başından itibaren rasyonel varlıkların işi olduğunu, insanların amacının rasyonel biçimde eylemde bulunmak olduğunu net biçimde ortaya koymalıdır.¹⁸

¹⁵ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 33.

¹⁶ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 9-11.

¹⁷ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 39-42.

¹⁸ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 20.

Whewell'in temel ahlaki ilkelere bu yaklaşımı baştaki amacıyla yakından ilişkilidir. Hatırlanacağı üzere amacı ahlak, din ve bilimi tutarlı bir şekilde bir araya getiren bir sistem inşa etmektir. Özellikle geometrik aksiyomlarla ahlaki ilkeler arasında kurmuş olduğu analogi bunun bir sonucudur. Aslında Whewell, bilim felsefesinde benimsemiş olduğu yaklaşımı ahlak alanına taşımaya çalışır. Zira ona göre tüm bilimler de nihayetinde kendinde açık aksiyomlara dayanırlar ve bunlar sürekli olarak konu üzerinde araştırma yapan bilim insanlarının akıl yürütme, hipotez ve spekülasyonlarında yer alır. Bu aksiyomların zorunluluğunu görmek için bilimin temel fikirleri hakkında bir açıklığa sahip olmamız gerekir. Bir fikre dair örtük kavrayışımızı gözlemlediğimiz olguları organize etmek için, bu aksiyomları kullanırız. Organize edilen bu fikirler bizi, teorinin daha temel ve ileri yönlerini gösterir ve böylece olguya ilişkin daha açık bir görüşe sahip oluruz. Bunlar tekrar daha ileri gözlemlere ve bu gözlemler de teorinin kapalı kalan diğer yönlerini bize açık kılar. İşte Whewell, bilgi edinme sürecinin ve aksiyomların kendinde açıklığının kavranma sürecinin fikir ile olgu, teori ile gözlem arasındaki bu ilişkiden ortaya çıktığını savunur. Nihayetinde Whewell için bilim alanındaki uğraşların nihai hedefi, o bilimin temel aksiyomlarına ulaşmaktır. Bu temel aksiyomlar doğal olarak zorunlu, *a priori* doğrulardır. Doğru oldukları için de saf bir düşünce eylemi ile kavranabilirler. Bunlar, başka türlü olmaları mümkün olmayan, aksini düşünemediğimiz doğrulardır.¹⁹ Dolayısıyla bilim bir inşa değil, keşif sürecidir. O, bu süreci aynıyla ahlak alanına taşımamızın ahlakın rasyonel temeli için önemli olduğunu düşünür.²⁰ Whewell'in bilim ile ahlak arasında kurmaya çalıştığı bu bağlantı, özellikle de bilim ve ahlakın inşa değil de keşif olduğunu vurgulaması oldukça önemlidir.²¹ Çünkü aşağıda değineceğimiz üzere bilim ve ahlakı Whewell'in dine bağlayacağı nokta tam da burasıdır. Ona göre hem ahlakta hem de bilimdeki keşif süreci, evrenin yöneticisi olan Tanrı'nın koyduğu kuralların keşfinden başka bir şey değildir. Bu durumun ortaya çıkardığı en temel problem ise bilimin ve ahlakın nihai doğrularının, tıpkı geometride olduğu gibi zorunlu değişmez doğrular olmasıdır. Bu da Whewell'in epistemolojik olarak rasyonalizm ile empirizm arasında bir orta yolu benimsediğinin işaretidir. Çünkü bir tarafta bilimin temelindeki zorunlu, değişmez doğrular saf bir düşünce eylemi ile keşfedilirken, dış dünyadaki olguların bilgisi ise deneyle elde edilmektedir.

¹⁹ Snyder, "Deney ve Zorunluluk: Mill-Whewell Tartışması", 41.

²⁰ Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, 103.

²¹ Whewell, bu noktada bilimsel bilgi ile ahlaki bilginin gelişimi arasındaki bir ayrımı işaret eder. Ona göre bilimsel bilgi yığılarak ilerler, oysaki ahlaki bilgi ise sürece vahyin dâhil olmasıyla tek bir seferde elde edilir. Çünkü Tanrısal vahiy ahlakın ihtiyaç duyduğu tüm her şeyi ihtiva eder. Bk. William Whewell, *Elements of Morality* (London: John W. Parker, 1845), 2/97-98.

Bir başka deyişle, sezgiyle kavranan söz konusu temel ahlaki ilkeler, hem insanların gündelik deneyimleri ve bu deneyimlerin insanlık tarihi içerisinde geçirdiği tarihsel süreçler açısından hem de empirik olarak test edilebilirdir.²² Devamında da deneyden elde edilen bilgi ile salt düşünce ile elde edilen zorunlu bilgi arasında bir mutabakat ortaya çıktığında, deneyin bilgisi de doğrudan zorunlu bir doğruya dönüşmektedir.²³ Burada açık bir Kant (1724-1804) etkisi kendisini hissettirmektedir. Whewell'in temel ilkeler hususundaki yaklaşımı Kant'ın *sentetik a priori* doğruları ile son derece büyük benzerlik göstermektedir. Zaten Whewell üzerindeki Kant etkisinin de araştırmacılar tarafından sıklıkla dile getirilen²⁴ bir olgu olduğu düşünüldüğünde, bu benzerlik çok şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla buradan hareketle ahlak alanında da benzer bir sürecin işlediği düşünülürse, zorunlu ahlaki doğrularla, bunlara mutabık olan ikincil ilkelerin de aynı zorunluluğa sahip olduğunu, böylece de ahlak alanında doğruluğu tartışamayacak kesin ilkelerin varlığının temellendirildiği ifade edilebilir. Whewell'in bu tür bir orta yol benimseyerek iki şeyi birden başarmayı amaçladığı söylenebilir: (1) hem bilim hem de ahlak için teolojik bir temel sağlayarak ahlaki duyguya, kişisel yargılara indirgeme tehlikesinden kurtulmak ve böylece ahlaki yargıları tümel, nesnel bir forma kavuşturmak hem de (2) en baştaki amacı olan ahlak, bilim ve dinin tutarlı bir biçimde birbirleriyle uyumlu hale getirmek. Açıkçası benimsediği bu yaklaşım son derece işlevsel ve zekice bir hamle olsa da birçok sorunu da beraberinde getirir. Konumuz açısından bu sorunlardan en önemlisi, bu yaklaşım ile ahlaki gelişim idealinin nasıl uyumlu hale getirileceğidir. Bu sorunu ele almadan önce Whewell'in ahlaki gelişim idealinin temelini oluşturan akıl-vicdan ilişkisini ele alalım.

1.1. Akıl-Vicdan İlişkisi

Akıl, Whewell'in ahlak sisteminin şüphesiz en önemli kavramıdır. Çünkü bizi ahlaklı yapan temel yeti akıldır. İnsan ancak aklın yönetimi altında bulunduğu insan gibi davranmış olur ve böylece ahlakın muhatabı haline gelir. Bunun temel nedeni, ahlaki olarak doğru ve yanlışın akıl sayesinde keşfedebiliyor olmamızdır.²⁵ Whewell için akıl, bahsi geçen temel ahlaki ilkeleri kavrayan, kavramakla da kalmayıp bunların *a priori* doğruluklarını görmemizi ve bunlardan diğer ikincil ilkeleri çıkarımlamamızı sağlayan yetidir.²⁶ Dolayısıyla

²² Schultz, "Whewell, William", 1.

²³ Snyder, "Deney ve Zorunluluk: Mill-Whewell Tartışması", 37-43.

²⁴ Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, 107.

²⁵ Alan Donagan, "Whewell's Elements of Morality", *The Journal of Philosophy* 71/19 (1974), 50.

²⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/4-5; Schultz, "Whewell, William", 2.

Whewell'in ahlak sisteminin temelinde akıl bulunur. Fakat onun vicdandan bahsediyor olması ve sezgici gelenek içerisinde kabul edilmesi akıl ile vicdan arasındaki ilişkinin müphemleşmesine neden olmaktadır. Çünkü Whewell'in aklın yanında vicdandan da bahsediyor oluşu sanki temel ilkeleri aklın değil de vicdanın sezgisel olarak kavradığı intibasını uyandırmaktadır. Bu durumda da vicdan akıldan ayrı bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aslında durum bundan farklıdır. Zira Whewell, her ne kadar sezgici gelenek içerisinde yer alsada Shaftesbury (1671-1713) ve Francis Hutcheson (1694-1746) gibi bazı sezgici düşünürlerin yaptığına benzer biçimde vicdanı bir duyu organı gibi kabul ederek "ahlak duygusu (*moral sense*)" olarak adlandırılmasına karşı çıkar. Çünkü durum böyle olduğunda karar verme süreçleri gayri rasyonel bir hale gelmektedir. Bu durum şuna benzer; yağmur yağarken yağmuru cildimizde hissettiğimizde gayri rasyonel biçimde yağmurun yağdığını bildiğimiz gibi ahlaki doğruları da aynı şekilde bildiğimizi varsaymamız gerekir.²⁷ Ahlakın rasyonel temelini muhafaza etmek isteyen Whewell için bu, kabul edilemez bir pozisyonudur. Çünkü ahlaki doğrulara ilişkin bu tür bir bilinme süreci kabul edilirse, ne yapmamız gerektiğine ilişkin tartışmanın imkânı yoktur. Çünkü burada verilebilecek tek cevap "öyle hissediyorum"dan öteye geçemeyecektir. O halde Whewell'in sisteminde vicdan neyi ifade eder?

Whewell, "kalbe yazılmış yasa (*the law written on the heart*)"²⁸ olarak tanımladığı vicdanın, bir kimsenin kendi eylemlerine ilişkin zihnindeki ahlaki doğruluk-yanlışlık ölçütünü ifade ettiğini belirtir. Ona göre vicdanın iki yönü vardır: (1) ahlaki ölçüt olma yönü, (2) bilinç olma yönü.²⁹ Vicdan ilk yönüyle eylemlere ilişkin temel ilkelerin içsel bilgisini ifade ederken, ikinci yönüyle ise genel ahlaki ilkelerin tikel durumlara uygulanma kapasitesini ifade eder. Bir başka deyişle vicdan, bir yönüyle içimizdeki yasa, diğer yönüyle de davacı, şahit ve yargıçtır. Zihnimizde oluşturduğumuz içsel yasa olarak vicdan, en üstün kuralla uyum halindedir ki ahlak için ölçüt olma niteliği buradan ileri gelir. Zihnimizde inşa ettiğimiz bu içsel yasayla en üstün ahlaki ilkeye uygun olan eylemleri doğrudan tanır ve onaylarız.³⁰ Bir şahit ve yargılayıcı olarak vicdan, ödev ihlallerinde ortaya çıkan yaptırımların da kaynağıdır. "Kendini kınama"

²⁷ Snyder, "William Whewell" (05 Mayıs 2020).

²⁸ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 147.

²⁹ Whewell, vicdanın bu iki yönünü Orta Çağ Hristiyan düşüncesindeki *synderesis* - *syneidesis* ayırımına benzetir. Burada ilk kavram temel ahlaki ilkelerin içsel bilgisini, ikincisi ise genel ahlaki ilkeleri tikel durumlara uygulama kapasitesini ifade eder. Bk. Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/235.

³⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/235.

şeklinde tezahür eden bu süreç, pişmanlığa, vicdan azabına dolayısıyla da acıya neden olur.³¹

Whewell'in vicdanı akıldan ayrı bir yeti olarak kabul etmemesinin altında yatan temel neden, eylemlerin ahlaki bir kurala uygunluğunu keşfetmenin, herhangi bir duyunun işleyişinden tamamen farklı bir süreç olmasıdır. Whewell bu konuda şöyle söyler: "Biz, ahlaki kuralların zorunluluğunu görmeyi ve bu kuralların eylemlere uygulanmasını sağlayan yeti anlamında insanın ahlaki bir yetiye (*moral faculty*) sahip olduğunu söyleyenleri onaylıyoruz. [Fakat] biz burada bir Ahlaki Duyu'dan (*Moral Sense*) bahsetmiyoruz. Çünkü eylemlerin bir kurala uygunluğunun keşfi herhangi bir duyunun işleyişinden tamamen farklı bir süreçtir. Biz Vicdan'a referansla konuşurken, Vicdan ile eylemlerimizi doğru ya da yanlış olarak şekillendirdiğimiz yargıyı kastediyoruz."³² Dolayısıyla Whewell'in sisteminde eylemlerin ahlaka konu olan niteliklerini keşfeden ve açıklayan asıl yeti akıldır. Bu anlamda zannedildiği gibi bize ahlaki kuralları keşfettiren sezgi, gayri rasyonel bir süreç değildir. Vicdan Whewell'in sisteminde aklın bir işlevidir: "Aslında Vicdan, doğru ve yanlış meselesinde istifade edilen ve insanın doğası gereği doğru ve yanlışla ilişkin görüşüne ayrılmaz biçimde bitişen onaylama ya da kınama duygularının eşlik ettiği akıldır."³³ Kısacası biz akılla doğru olan şeyi görürüz, vicdanımız da bu gördüğümüz şeyin doğruluğunu onaylar.³⁴

Whewell'in vicdana ilişkin bu yaklaşımı çeşitli soruları gündeme getirir. Bu sorulardan ilki, akıl ve vicdan arasındaki hiyerarşik ilişkidir. Whewell, bu konuda son derece net biçimde vicdanın otoritesinin en üstün otorite olmadığını altını çizer. Ona göre vicdan, aklın rehberliğine ve yönlendirmesine sürekli olarak ihtiyaç duyar: "Ahlakın yeri kalptir, başla ilişkisini sürdürdüğü müddetçe. İnsanın gerçek rehberi Vicdan'dır; Akıl, Vicdan'ın rehberi olduğu sürece."³⁵ Çünkü ona göre her ne olursa olsun vicdanın yargılarında yanılması her zaman ihtimal dâhilindedir. Vicdan, kararları değerlendirirken kendisine ölçüt olarak aldığı en üstün ahlaki kuralı, tikel eylemlere yanlış biçimde uygulayabilir. Bu durumda da vicdanın, akıl tarafından düzeltilmesi gerekir.³⁶

³¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/236.

³² William Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (London: John W. Parker, 1852), xx.

³³ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 144.

³⁴ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 149.

³⁵ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xx.

³⁶ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xx.

İkinci soru, vicdanına uygun davranan kişinin eyleminin doğruluğundan emin olunup olunamayacağıdır. Bu bağlamda “Kendi vicdanına danışarak eylemde bulunan kişi bütün suçlamalardan beri midir?”, sorusu oldukça anlamlıdır. Whewell, bu soruya olumlu cevap vermenin ahlak alanında tutarsızlıklara neden olacağını düşünür. Çünkü bu durumda tutkular, önyargılar ve eğitimin etkisi devreye girecek söz konusu bu ölçütün bunlar tarafından belirlenme tehlikesi baş gösterecektir. Zira insanlar zaman zaman cinayet, dolandırıcılık, yalan söylemek gibi şeyler yaparlar. Bunların doğru olduğunu düşünürler ve gerçekten de bu eylemlere ilişkin herhangi vicdani bir pişmanlık da duymazlar. Oysaki Whewell'e göre bütün ahlakçıların yanlış olarak niteleyeceği eylemlerdir bunlar.³⁷ Eğer her insanın böylesi bir ölçüte sahip olduğu kabul edilirse, bu insanlar söz konusu eylemlerini vicdanlarına danışarak yaptıklarını, vicdanlarının da müsterih olduğunu söylediklerinde, bu eylemler ahlaki açıdan doğru olacaktır. Böylesi bir durum kabul edilemez olduğu için kişinin eylemini vicdanına dayanarak yapıyor olması onun eylemini nihai anlamda ahlaki kılmaz. Eylemin akıl ve en yüksek ilke ile de uyumlu olması gerekir.

Üçüncü soru ise vicdanın kişiye özgü olup olmadığıdır. Whewell, tıpkı akıl gibi vicdanın da kişiye özgü olduğunu düşünür. Ona göre her bireyin arzuları nasıl kendine özgü ise vicdanı da kendisine özgüdür. Nasıl ki insanların kendilerine özgü bireysel akılları varsa, insanoğlunun da ortak bir akli vardır ve fail kendi bireysel aklıyla bu ortak akla katılır, aynı şekilde her birey de insanoğlunun ortak vicdanına kendi vicdanı aracılığıyla katılır. Whewell'e göre en üstün yasa, birey üzerindeki otoritesini vicdan aracılığıyla ortaya koyar.³⁸ Whewell'in vicdanın kişiye özgü olduğuna ilişkin yaklaşımının ortaya çıkaracağı en temel problem ise bireylerin vicdanlarının çatışmasıdır. Bir diğer deyişle, birbirinin zıddı iki eylemi yapan failin de eylemlerini vicdanlarına dayanarak yaptıklarını ifade ettiklerinde ortaya çıkacak durumdur. Sorunun farkında olan Whewell, muhaliflerin bazen birbirine zıt iki yargının ortaya çıkmasından hareketle kimin vicdanının temel alınacağı eleştirisini, popüler ve aldatıcı bir argüman olarak niteler. Ona göre muhaliflerin iddia ettiği gibi vicdanı nihai ve en üstün otorite olarak kabul eden, vicdan bir şeye karar verdiğinde daha ileri bir nedene ihtiyaç duyulmadığını savunan sistemlere karşı bu eleştiri makuldür. Fakat kendi sistemi açısından böyle bir durum söz konusu değildir.³⁹ Whewell burada haklıdır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi onun sisteminde vicdan

³⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/237.

³⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/239.

³⁹ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 143-144.

en üstün otorite değildir. Vicdan, akıldan yardım aldığı sürece, yargılarını temel ahlaki zorunlu ilkelere dayandırdığı sürece herhangi bir sorun ortaya çıkmayacaktır. Dolayısıyla vicdan aklın da yardımıyla gerekli gelişimleri kaydettiğinde bu tür yargı çatışmaları ortaya çıkmayacaktır, çünkü temel ahlaki ilkeler zorunlu doğrulardır. Bunlara dayalı olan yargıların da zorunlu olarak doğru olması gerekir. Bu nedenle eğer bahsedilen türden bir çatışma varsa, yargılardan biri yanlıştır. Bu da yargısında yanılan kişinin vicdanının akıl tarafından düzeltilmesi gerektiğinin bir işaretidir.

İşte tam bu nokta Whewell'in ahlaki gelişim idealinin temellendiği noktadır. Ona göre ahlak alanında karşımıza çıkan bu tür çatışmaların temelinde vicdanların gelişim aşamalarının farklı olması yatmaktadır. Zira zorunlu doğrular temelinde geliştirilen ve aklın rehberlik ettiği vicdanlar arasında herhangi bir çatışmanın ortaya çıkması Whewell'in sistemi düşünüldüğünde mümkün değildir. Bu nedenle onun faile ahlak alanında biçtiği en önemli görev, vicdanını en üstün yasa ile uyumlu hale getirmektir. Bunun uzun ve zor bir süreç olduğunu kabul eden Whewell, söz konusu sürecin nihayeti olmayan, ömür boyu sürecek bir kendini geliştirme süreci olduğunu belirtir. İşte bu süreç, ahlaki gelişim idealidir.⁴⁰

Whewell'in gelişim idealinin temelini ortaya koyduktan sonra şimdi bu gelişim idealini ele alalım.

2. Ahlaki Gelişim İdeali

Whewell, ahlakın bir gelişim ideali olması konusunda şunları söyler: "Bu ahlaki ilerleme, biz yeryüzünde var olduğumuz sürece asla sona eremez. Yaşadığımız sürece, kendimizi daha iyi ve daha akıllı yapma; iyilikseverliğimizi arttırma, kalplerimizi arındırma, düşüncelerimizi yükseltme, kendimizi gitgide daha erdemli kılma imkânımız olacaktır. Bunu yapmak ahlaki bir gelişme ve yetiştirmedir. Doğal yaşamımız devam ederken ahlaki yaşamımız asla sona ermez."⁴¹ Whewell'in bahsettiği bu ahlaki gelişim idealinin amacı, gerçek mutluluğu elde etmektir. Mutluluk, diğer tüm amaçları içeren en üstün ve nihai amaçtır. Bu nedenle mutluluğu elde eden insan artık başka herhangi bir şeyi arzulamaz. Mutluluk bizim var oluş amacımızdır.⁴² Hemen ifade etmek gerekir ki Whewell'in gerçek mutluluk ile kastettiği şey, bu dünyadan ziyade bundan sonraki yaşamdaki mutluluktur. Bu dünya ona göre sonraki yaşama bir hazırlıktır. Çünkü yalnızca bu dünyanın var olabileceği fikri insanı tatmin

⁴⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/237.

⁴¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/227.

⁴² Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/359.

etmez.⁴³ Zira ahlaki ve entelektüel gelişimin gerçekleştiği yer ruhtur ve gerçek mutluluğu elde edecek olan da ruhtur.⁴⁴

Whewell, bu noktada mutluluğun hazla olan ilişkisine dikkat çeker. Muhalifi olduğu faydacılar gibi hazzın doğal olarak kendinde bir amaç olduğunu kabul eden Whewell, akıl tarafından yönlendirilmeyen tüm eylemlerin doğal olarak hazza meyyal olduğunu belirtir. Fakat buradan hareketle hazzı ahlakın nihai hedefi haline getirmek ahlak açısından son derece sakıncalıdır. Çünkü eğer hazzın en yüksek amaç haline gelmesine izin verilirse haz, ahlak alanındaki tek ölçüt haline gelecektir. Bu durumda da erdemler de dâhil olmak üzere ahlak alanının birçok temel unsuru kendinde değil, hazza aracılık ettiği oranda bir değere sahip olabilecektir.⁴⁵ Bu nedenle Whewell, mutluluğun hazdan çok daha geniş olduğunu, hazzın mutluluğu meydana getiren unsurlardan yalnızca birisi olduğunu ifade eder.⁴⁶

Bununla birlikte o, ahlakın amacının mutluluk haricinde başka bir şey olamayacağını da söyler. Her ne kadar zaman zaman insanlar mutluluğu değil de başka şeyleri nihai amaç olarak edindiklerini düşünseler de Whewell'e göre bu durumun olması çok mümkün değildir. Çünkü insanlardan bu amaçlarını tanımlamaları istendiğinde bunu ancak mutluluğa işaretleyebileceklerdir. Ahlaki varlıklar olarak mutluluğu ahlaki gelişimimiz içerisinde bulmak zorundayız ve ahlaki ilerlememizin nihai durağında bizi mutluluk bekliyor olmalıdır. Bu nedenle Whewell, insanların erdemli olmak suretiyle mutlu olmayı kendilerine nihai amaç haline getirmelerini ahlaklı olmanın zorunlu şartı olarak görür.⁴⁷ Ona göre ahlak kuralları da insanları mutluluğa ulaştırdığı ölçüde değerlidir. Eğer bir ahlaki kural bizi mutluluğa sevk ediyorsa, insanlar bu kurala riayet noktasında istekli olurlar ve kural bu istek oranında ahlaki fail üzerinde yaptırım gücüne sahip olur. Aksi durumda insanlar kendilerini mutluluğa ulaştırmayan kurallara uymazlar ve kurala riyeti terk ederler.⁴⁸ Bundan dolayı Whewell, insanlardan mutluluklarını azaltacak şeyler istemenin doğru olmadığını düşünür.⁴⁹ Ahlak açısından buradaki temel zorluk, doğal olarak hazza yönelen bireyin bu arzusunu dizginlemesini sağlamak, kendi çıkarının hilafına olsa bile ahlaki olarak doğru olan eylemleri yapmaktan

⁴³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/11.

⁴⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/10.

⁴⁵ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/355.

⁴⁶ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 131.

⁴⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/359.

⁴⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/359.

⁴⁹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/361.

haz alır duruma getirmektir. Bu sorun aslında mutluluk ile ödev arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorunudur.

Whewell, bu sorunun farkındadır ve bunun ahlak açısından çok büyük bir sorun olduğunu düşünür. Çünkü mutluluk ile ödevi bir filozofun zihninde bile bir araya getirmek son derece zorken, bunu sıradan insanın zihnine yerleştirmek çok daha zordur. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere Whewell, insandan tatmin durumunu azaltacak herhangi bir şeyi talep etmenin doğru olmadığını savunur. Fakat gündelik yaşama baktığımızda insanlardan bu minvalde birçok şeyin beklendiği de çok açıktır. Bu zorluğu ortadan kaldıracabilecek tek çözüm, mutluluk ile ödevin uyumlu hale getirilmesinden geçer. Whewell'in bu sorunu çözmede müracaat ettiği şey dindir. Çünkü ona göre ancak din, bize ödev ile mutluluk arasındaki özdeşliği tam anlamıyla, açık ve ikna edici biçimde sunabilir. Sadece bununla da kalmaz, bu ilişkiyi her seviyeden zihnin kavrayacağı şekilde yapar. Bu noktada Whewell'e göre bireylerin zihnine bu uyumu yerleştirmede özellikle dinî eğitim son derece işlevsel bir araçtır.⁵⁰

İşte tam bu nokta Whewell'in ahlak teorisinin en önemli aşamasına geçtiği ve makalenin temel sorusunun kendisini izhar ettiği noktadır. Çünkü Whewell bu aşamadan sonra hem ahlakın hem de bilimin ilkelerinin dayandığı *a priori* doğrularının teolojik temelini inşa etmeye başlar. Bu teolojik temel inşasında ortaya çıkan temel soru ise failin dinin yardımı olmaksızın ahlaki gelişim idealini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği, bir diğer ifadeyle bu gelişim idealinin sonunda kendisini bekleyen gerçek mutluluğu elde edip edemeyeceğidir. Bu soruya cevap aramanın en işlevsel yolu, ilk olarak Whewell'in sisteminde en yüksek iyinin ne olduğunu tespit etmek, erdem ile ödevin en yüksek iyi ile ilişkisini ortaya koymak ve ikinci olarak ise bu en yüksek iyinin ahlaki gelişim idealindeki rolüne odaklanmaktır.

2.1. En Yüksek İyi, Erdem ve Ödev

Whewell'in sisteminde "en yüksek iyi (*summum bonum*)", Tanrı'dır, O'nun emirleri ve iradesidir. Ona göre, Tanrı'ya insanların yöneticisi olarak inanırız ve bu anlamda ahlak yasası O'nun emirlerinden başka bir şey değildir. Tanrı, açık ve gizli tüm davranışlarımızı görür, bilir.⁵¹ Whewell'e göre Tanrı, sadece doğal şeylerin fiziksel nedeni değil, fakat insanların kişisel olarak öyle oluşlarının, sosyal ilişkilerinin, kanaatlerinin, eylem kurallarının, eylemlerin doğru ve yanlış olmalarının da nedenidir.⁵²

⁵⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/360.

⁵¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/83.

⁵² Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 150.

Whewell'in en yüksek iyiyi Tanrı olarak belirlemesi, "ödev" ve "erdem" kavramlarını gündeme getirir. Whewell "ödev" kavramını, en üstün kurala uygun davranma yükümlülüğü olarak tanımlar.⁵³ Ödev, temelde Tanrı emrini ifade eder. Bu nedenle ödevin ihlali bir anlamda Tanrı'nın emrinin ihlalidir. Ödevi yerine getirmemek, Tanrı'nın iradesine karşı gelmektir. Dinî bağlamda ise bu, günaha tekabül eder. Çünkü Tanrı kendi yasasını ödül ve cezalarla destekler.⁵⁴ Söz konusu acı ve mutluluk bu dünya ile sınırlı değildir, ölümden sonra da devam eder.⁵⁵ "Erdem" ise ödevlerin yerine getirilmesinden ortaya çıkan zihin alışkanlıklarıdır. Whewell'e göre ödevin yerine getirilmesi erdemi ifade ederken, ödevin ihlali ise rezilete karşılık gelir.⁵⁶

Whewell, bazı erdemlerin diğerlerine nazaran daha temel olduğunu düşünür ve bunların sayısını beş olarak belirler: (1) İnsanlık (*humanity*) ya da yardımseverlik (*benevolence*) yani insanları insan olarak sevmek ve bütün insanların iyiliğini amaçlamak, (2) Adalet (*Justice*) yani kişinin kendisine ait olana rıza göstermesi, kendisine ait olmayana göz dikmemesi, (3) Doğruluk (*Truthfulness*) yani kişinin konuşmalarında herkesin anladığı anlamı gözetmesi, (4) İffet (*Purity*) yani doğamızın yüksek kısmının alçak kısmını yönetmesi, bedeninin ruha itaat etmesi ve (5) Düzen (*Order*) yani ahlakın zorunlu şartı olarak kişinin pozitif yasalara itaat etmesi.⁵⁷

Whewell, bunları "Beş Temel Erdem (*Five Cardinal Virtues*)" olarak isimlendirir. Bu isimlendirmeyi Antik Yunan'dan gelen "Dört Temel Erdem" isimlendirmesinden esinlenerek yaptığını ifade eden Whewell, Antik Yunan'daki bu dört temel erdem olan adalet, bilgelik, ölçülülük ve cesaret erdemlerinin, insan eylemlerini tasnif etmede son derece başarısız olduğunu savunur. Çünkü bu dört erdem ahlakın ihtiyaç duyduğu erdem ve ödevlerin tamamını türetme noktasında eksiktir, oysaki kendi saymış olduğu beş erdem diğer tüm erdem ve ödevlerin kaynağıdır.⁵⁸ Burada hemen ifade etmek gerekir ki çok ilginç bir şekilde Whewell, Orta Çağ Hıristiyan ahlak düşüncesinde sıklıkla karşımıza çıkan teolojik erdemlere (iman, sevgi ve umut) yer vermemiştir. Bize göre

⁵³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/37.

⁵⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/48.

⁵⁵ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/3.

⁵⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/48.

⁵⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/6; Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 108. Whewell, *Lectures*'ta beşinci erdem olarak "Düzen"i yerine Aristoteles ve diğerleri tarafından entelektüel bir erdem olan "Bilgelik (wisdom)"i de sayılabileceğini belirtir. Çünkü düzen, açık biçimde hem doğru kuralların keşfedilmesinde hem de kuralların onaylanmasında kendisini gösterir. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xxii.

⁵⁸ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 91.

Whewell her ne kadar bu teolojik erdemleri temel erdemler arasında açıktan zikretmese de bunlar özellikle de iman onun sisteminde örtük biçimde yer alır. Bu konuya aşağıda temas edeceğiz.

Belirli entelektüel seviyeye ulaşamamış kişilerin bu temel erdemlerin kendinde açıklığını göremeyebileceğini belirten Whewell, entelektüel gelişimin sağlandığı oranda bu erdemlerin açıklık ve doğruluklarının net hale geleceğini ifade eder. Bu beş temel erdem herhangi daha temel bir aksiyomdan çıkarımlanmadığı gibi akıl yürütmeye elde edilmiş de değildir.⁵⁹ Whewell'e göre bunları sezgisel olarak biliriz. Dolayısıyla bu erdemlere daha ileri bir temel aramak felsefi açıdan bir hatadır.⁶⁰ Whewell'in zihninde bu erdemler temelde insanın Tanrı'ya benzeme gayretine işaret eder. Zira bahse konu erdemler en mükemmel şekilde Tanrı'da bulunur ve dolayısıyla da Tanrısal mükemmelliğin birer ifadesidir.⁶¹

Buraya kadar en yüksek iyi olan Tanrı ve Tanrı'nın iradesi temelinde açıklanan ödev ve erdem kavramlarını ele aldık. Şimdi ise bu teolojik temelin, ahlaki gelişim idealine odaklanabiliriz.

2.2 Ahlaki Gelişim İdeali ve Din

Whewell'e göre ahlakçılar insanlara doğru olan şeyi öğrettiklerinden failin bilgisi ile tutarlı biçimde eylemde bulunmasını beklerler. Fakat sıklıkla bu beklentiler boşa çıkar. Bu durum ahlakçıların sahip olduklarının ötesinde başka bir güce ihtiyaç duyduklarını gösterir. Bir diğer deyişle, insanları rasyonel biçimde eyleyen varlıklar haline getirmek yalnızca ahlakçının gücü ile başarılacak bir şey değildir. İşte Whewell, ahlak alanında dine olan ihtiyacın temellendiği nokta olarak burayı gösterir. Din, bireye aklın ışığının yetersiz olduğu durumlarda doğru olan şeyin ne olduğunu gösterir. Ona göre burada iki soru gündeme gelir: "Fail ne yapmalıdır?" ve "Bu eylemi niçin yapmalıdır?". Whewell, ilk sorunun ahlakçının cevaplaması gereken soru olduğunu ikincisinin ise dinin cevaplaması gereken soru olduğunu belirtir. Ahlak ile dini bu kadar iç içe soktuğunuzda akıllara hemen bu durumun ahlakın rasyonelliğini etkileyip etkilemediği sorusu gelir. Fakat Whewell bu konuda oldukça net biçimde söz konusu bu durumun ahlakın rasyonelliğini muhafaza etmesinin önünde herhangi bir engel teşkil etmeyeceğini iddia eder. Zira ona göre din, belki yeni bir yön, yeni temeller verebilir fakat bu durum ahlakı daha az rasyonel yapmaz.⁶²

⁵⁹ Schultz, "Whewell, William", 3.

⁶⁰ Donagan, "Whewell's Elements of Morality", 729.

⁶¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/6.

⁶² Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 23-24.

Fakat Whewell, verdiği bu tartışmalı cevabın devamında “doğal din (*natural religion*)” ile “vahyedilmiş din (*revealed religion*)” arasında bir ayrım yapar. Whewell'e göre kişinin akıl yürüterek kendisini yaratan bir Tanrı'nın var olduğunu bilmesi, bu Tanrı'nın kadir-i mutlak bir varlık olarak evreni yönettiğini, emirlerine itaatın mutluluğu, ihlalin ise acıya neden olduğunu bilmesi doğal dini ifade eder.⁶³ Bununla birlikte Tanrı emirlerini ihlal ettiğimizde, O'ndan nasıl af dileyeceğimizi, işlenen günahın cezasını nasıl çekeceğimizi ve bu suretle de ahlakımızı geri nasıl kazanacağımızı bize öğreten din de vahyedilmiş dindir.⁶⁴ Bu bağlamda Whewell için ahlakın iki boyutu vardır: aklın ahlakı ve vahyin (Hıristiyan) ahlakı. Her ikisi de bize Tanrı'nın iradesini verir.⁶⁵

Bu ayrımın temelinde aklın sınırlı yapısı yatar. Zira akıl doğası gereği her şeyi bilemez, akli aşan durumlar vardır ve bu noktada aklın bir yardımcıya ihtiyacı vardır. Whewell şöyle der: “İnsan eylemlerine yönelik Tanrı iradesi, kısmen akılla kısmen de vahiyle bilinir.”⁶⁶ Dolayısıyla Whewell, bu şekilde ahlak alanında aklın tek başına yeterli olamayacağını vahiye olan ihtiyacı ortaya koymuş olur. Whewell'in akla ilişkin bu yaklaşımı sisteminin rasyonelliğini son derece şüpheli bir hale getirmektedir. Fakat nihai kararı vermek için vahyin akla hangi noktalarda destek olduğunu bilmek önemlidir. Şu aşamada Whewell'in sisteminin rasyonelliğini muhafaza edebilmesi için vahyin aklın yanında ikinci bir temel unsur olmaktan çok akla yardımcı bir unsur olması gerekir. Peki, durum gerçekten böyle midir?

Whewell, burada çok zekice bir yaklaşımla Tanrı'ya imanı vahiyle değil akılla temellendirir ve vahiy vurgusunun aklın önüne geçmesine izin vermez. Yukarıda görüldüğü üzere süreç akılla temellenen doğal dinden vahyedilmiş dine doğru gider. Böylece akılla temellendirilen Tanrı'ya iman reddi vahyi inkâr değil, akli inkâr haline getirilmektedir. Zaten devamında vahyin ahlaka yönelik temel içerimleri olan; erdemlin karşılığının mutluluk, reziletin ve günahın karşılığının ise mutsuzluk olduğu, sonraki yaşamda ödül ve cezanın olacağı fikrini, ruhun ölümden sonra da hayatta kalacağını, Tanrı'nın ödül ve cezasının muhatabının ruh olduğu fikrini insanın zaten akıyla bildiğini ileri sürer. Ona göre vahiy bunlara ek olarak, Tanrı'ya yönelik birçok ödevden bizi haberdar eder ve erdemli olmaya ilişkin en iyi yolları gösterir. Dolayısıyla Whewell'e göre Tanrı'nın İsa Mesih'e vahyettiği iradesini ifade eden Hıristiyan ahlakı, rasyonel ahaktan çok farklı değildir. Onun temel işlevi, akli vahyin

⁶³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/3.

⁶⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/4.

⁶⁵ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/53.

⁶⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/83.

ışığıyla aydınlatmak ve onu dinî yaptırımlarla desteklemektir. Bir başka deyişle rasyonel ahlakın yaptırımlarını çok daha kesin ve güçlü yapmaktır. Hıristiyan ahlakı, akıl temelinde ortaya konan ödev ve erdemleri, özellikle de beş temel erdemi kabul eder.⁶⁷ Bununla birlikte Whewell, vahiyle insanlığa bildirilen ödev ve erdemlerin İsa Mesih'te vücut bulduğunu düşünür. İsa Mesih'in karakteri olabilecek en yüksek seviyede iyiliksever, adil, saf bir insan karakterini temsil eder. Onun karakterinde ahlak mükemmel halini alır. Böylece tanrısal mükemmelliğin bir insanda gerçekleştiğinin şahidi olunur. İşte Whewell'e göre ahlak alanında insanlara düşen görev, bu mükemmelliği takip etmektir. Bu amaç Hıristiyanlık tarafından insanlara ahlaki kariyerlerinin nihai amacı ve gayesi olarak verilir.⁶⁸

Görüldüğü üzere Whewell, bu noktaya kadar akli öncelemeye, vahyin dolayısıyla da dinin, aklın ulaştığı temel doğruları tasdikleme ve daha da detaylandırma konusunda yardım ettiğini ısrarla vurgulamaya devam eder. Burada hala temelde akıl bulunur, zira kendi sisteminin temelini oluşturan Tanrı'nın varlığı ve iradesi hala aklın bilme sınırları dâhilindedir. Dolayısıyla buraya kadar yaptığı şey, temelde akıl ile Tanrı iradesi arasında bir paralellik inşa edip, vahyi aklın sadık bir yardımcısıymış gibi sunmaktır. Dikkat edilirse vahyin akla yardım ettiği belirtilen hususlar temel değil, daha çok tali hususlardır. Açıkçası Whewell'in bu noktaya kadar ahlaka hem teolojik bir temel sağlayıp hem de ahlakın rasyonelliğini muhafaza etmeyi başardığını söylemek mümkündür. Fakat bu noktadan bir adım sonrasına geçtiğimizde konumuz açısından çok temel bir aşamaya ulaştığımız oluruz. Burada Whewell'in cevaplaması gereken belki de en zor soru vardır: "İnsan aklıyla Tanrı iradesi arasında bir özdeşlik varsa, bu durumda insanın ahlaki gelişim idealini gerçekleştirebilmesi için Tanrı'ya inanması bir zorunluluk mudur, vahiyden yardım almaksızın bu süreç tamamlanamaz mı?"

Whewell, bu soruya tereddütsüz şekilde olumsuz cevap verir ve bize göre burası onun ahlak sisteminin rasyonel zeminini kaybettiği noktadır. Zira Whewell, Tanrı'nın ahlak için önemine binaen, Tanrı'ya inanmayan birinin mazur görülemeyeceğini savunur. Çünkü Hıristiyanlık ve İsa Mesih, tarihi bir olgu olmasının yanında Tanrısal yönetimin gerçekleşmesinin tarihidir. Tanrı'nın kudret, insan ruhlarının kurtuluşu gibi Hıristiyanlığa ait görüşler insanların pişmanlıkları için zorunluluktur ve sürekli olmak zorunda olan ahlaki gelişim için de bunlar elzemdir. Bu nedenle vahiy tarafından ortaya

⁶⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/17.

⁶⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/13.

konulan gerçeklerle muhatap olan ve bunlara inanmayan kişiler suçlanırlar ve bunlar mutsuz olmaya mahkûm kişilerdir.⁶⁹ Whewell, Hıristiyanlığın, vahyin, İsa Mesih'in inişinin, Tanrı'nın insanlarla yaptığı anlaşmanın bir olgu olduğunu ve bu olguların sadece akılla bilinemeyeceğini savunur. Bu noktada ona göre vahiyden haberi olmayan kişi suçlanamaz. Ancak vahiyden haberi olduğu halde bilerek vahyin buyruğuna girmeyenler Tanrı katında suç işlemiş olurlar. Hıristiyan vahyi kendilerine kanıtlarla gelen insanlar bu manada mazur görülemezler. Bu tür insanlar, olgulara ilişkin kanıtları reddeden ya da kasten görmezden gelen kişiler gibidirler. Çünkü onlar hayatlarına ilişkin doğru davranışın ne olduğunu söyleyen en önemli ve doğru kaynağa sırtlarını dönmüşlerdir.⁷⁰ Whewell, Hıristiyan vahyini kabul etmeyen kişileri bugün tüm bilimsel verilere rağmen dünyanın düz olduğunu savunan insanlara benzeterek, onları gerçeğe yüz çevirmekle suçlar. Ona göre bugün dünyanın düz olduğunu savunan insanları nasıl aptal ve kör olmakla suçlarsak, benzer suçlamaları bu kişilere de yöneltebiliriz. Çünkü Whewell, bir meselede kanıtlar inkâr edilemez şekilde serdedildiğinde bilgeliğin o fikri kabul etmek olduğunu savunur. Aksi takdirde rasyonel düşünce ödevi ihlal edilmiş olur.⁷¹ Dolayısıyla Whewell'e göre sadece akıl temelinde oluşan bir Tanrı inancı insanı tam anlamıyla tatmin edemez. İsa Mesih'in yeryüzüne gelişi, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiye açıklık getiren ve insanın manevi doğasının ihtiyaçlarını gideren merkezi bir olaydır. Bu olay gerçekleştiğinde ancak doğal din tamamlanmıştır. Doğal din bu nedenle vahye ihtiyaç duymuştur. Tanrı'ya inanılmadığı sürece ahlak tam olamaz. Bu, hiçbir amacı olmayan bir Tanrı'ya inanmak gibidir. Bu durum bir Hıristiyan'a göre ahlaki ve entelektüel gerilemedir. Çünkü bir insan Tanrı'ya inanmadığı sürece Tanrı'nın bir araya getirdiği insanlara faydalı olamaz. Bu anlamda İsa Mesih'e inanmayan kişi de bu kutlu ışıktan nasiplenmediği için ateistlerden farksızdır.⁷² Kısacası Whewell'e göre ahlaki gelişim, dinî gelişim olmadan tamamlanamaz. Tanrı'ya iman ahlaki ve entelektüel gelişimimizin olmazsa olmaz bir unsurudur.⁷³ Whewell'in buradaki düşüncesinin temelinde insanın ahlaki gelişimi için elzem olan bir şeye kasten sırt çevirmesi, görmezden gelmesi vardır. Ona göre bu insanlar ahlaki gelişimlerini bir sonraki safhaya taşıyacak ve yerine herhangi bir şekilde başka bir şeyin koyulamayacağı unsurdan istifade etmeyerek, ahlaki gelişim görevlerini bilerek ihmal etmektedirler.

⁶⁹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/91.

⁷⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/92.

⁷¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/94.

⁷² Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/104.

⁷³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/2.

Görüldüğü üzere Whewell'in yukarıdaki soruya verdiği cevap, rasyonelliğin yitirildiği ve tamamen teolojik olan bir temele dayanmaktadır. Burada karşımıza çıkan en temel kavram artık "iman"dır. Akıl, bu noktada yerini yetersizliğinden ötürü imana bırakmıştır. Okuyucunun hatırlayacağı üzere yukarıda Whewell beş temel erdem sayarken, iman, sevgi ve umut erdemlerini saymamıştı. Fakat bu noktada açıkça görülmektedir ki Tanrı'ya duyulan iman, sevgi ve umut, bu beş temel erdem zeminini teşkil etmektedir. Zira Tanrı'ya iman etmeyen, O'nu sevmeyen, dolayısıyla O'nun irade ettiğini istemeyen ve O'nun merhametine ulaşacağını umut etmeyen insanın ahlaki gelişimini tamamlaması, gerçek mutluluğu elde etmesi mümkün değildir. Bu nedenle Whewell'in sisteminde her ne kadar teolojik erdemler görünür değilse de sistemin arka planında çok önemli bir rol oynamaktadır.

Eğer durum buysa, yukarıda zikredilen sorunun bir devamı niteliğinde başka bir sorun daha karşımıza çıkar. Buna göre gerçekten doğal dinin tamamlanması İsa Mesih'in yeryüzüne inişiyle gerçekleşmişse ve tarihî bir olgu ise bu olaydan önceki dönemde yaşamış insanlar, ahlaki gelişimlerini nasıl tamamlamışlardır ya da tamamlayabilmişler midir? Whewell, açık bir şekilde Hıristiyanlığın insanlara ahlaki gelişimleri için verdiği şeylerin, insanların Hıristiyanlık öncesinde hiçbir surette asla ulaşamayacakları şeyler olduğunu ve söz konusu bu şeylerin ahlaki gelişim için en uygun araçlar olduğunu söyler. Bununla birlikte vahye muhatap olduğu halde, vahyi reddedip yeterli ahlaki gelişim gösteremeyen bireylerin Hıristiyanlık öncesi duruma düşeceğini belirterek⁷⁴ reddedilmez biçimde Hıristiyanlık öncesi ahlaki gelişim idealinin mümkün olmadığını savunur.

Bu noktada son olarak da bizim cevaplamamız gereken nihai bir soru vardır: "Temelinde Tanrı'nın bulunduğu ve Tanrı'ya imanın zorunlu tutulduğu bir teorinin rasyonel olmadığı iddia edilebilir mi?" Bize göre bu soruya doğrudan "evet" cevabı vermek mümkün değildir. Çünkü burada hala açık kalan son bir kapı vardır ki o da Tanrı'nın aklın temel ilkelerine mugayir şeyleri irade edip etmeyeceğidir. Çünkü akıl ile Tanrı'nın iradesi arasında ancak böyle zorunlu bir ilişki inşa edilirse rasyonellikten bahsedilebilir. Söz gelimi, faydacı gelenekte buna benzer bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Jeremy Bentham (1748-1832), akıl ile Tanrı iradesi arasındaki asıl meselenin Tanrı iradesini bilmek değil, doğruyu bilmek olduğunu düşünür. Çünkü ona göre doğrunun ne olduğu bilindiğinde zorunlu olarak Tanrı'nın da iradesi bilinebilecektir. Zira Tanrı, zorunlu olarak doğru olanı irade etmek zorundadır. Eğer bir Tanrı

⁷⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/93.

doğruyu değil de yanlış irade ediyorsa o, iyi bir Tanrı değildir.⁷⁵ Whewell'in de buna bir itirazı olduğu söylenemez. Zaten şu ifadeleri de bunu onaylar: "Tanrı iradesini, doğruyu bilmek suretiyle biliriz."⁷⁶ Fakat onun burada daha temel bir yaklaşımı vardır ki bu da yukarıdaki soruya verilen "evet" cevabını makul hale getirir. Zira Whewell, doğrunun Tanrı iradesini değil, Tanrı iradesinin doğruyu belirlediğini net biçimde ifade eder. "Tanrı, insanların yalnızca fiziksel doğalarının değil, ahlaki doğalarının da nedenidir. O, insandaki irade ve kişiliğin en üstün nedenidir."⁷⁷ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Tanrı, istediği durumda sınırsız kudretiyle insanın fiziksel doğasını değiştirebileceği gibi, ahlaki doğasını da değiştirebilir. Dolayısıyla insan için gayri ahlaki olan bir eylem, Tanrı tarafından ahlaki bir hale getirilebilir. Bu da Whewell'in sistemi açısından son derece normaldir. Zira iyilik ve doğruluğun kaynağı bu sistemde Tanrı'dır. Tanrı'nın fiilleri herhangi nedensel bir sürece dâhil olamaz. Aksi takdirde Tanrı kadir-i mutlak olamaz. Bu nedenle de Tanrı iradesi ile nedensellik arasındaki ilişki ortadan kalktığında aklın bilebileceği herhangi bir şey de kalmamış olur. Bu yaklaşımı ahlaki gelişimin nihai amacı olan mutluluk konusunda da gözlemlemek mümkündür. Zira Whewell şöyle der: "Tanrı'nın ahlaki bir varlık olan insanın efendisi olduğuna inanırız. Ahlak yasası O'nun emridir, vicdan O'nun sesidir; O, içimizdeki her şeyi bilir ve görür. Her birimizin mutluluk ya da mutsuzluğunu belirler, [çünkü] sınırsız güce sahiptir."⁷⁸ Whewell'in bu yaklaşımı mutluluğun temelde bir inayet meselesi olduğunu ima eder. Bu nedenle mutluluk konusunda Whewell'e göre insana düşen şey, erdemli olup ödevi yerine getirmek, bir başka deyişle Tanrı'ya itaat etmektir. Bunun ötesi artık Tanrı'nın inayeti ile ilgilidir. Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Whewell'in sisteminde Tanrı'nın erdemli insanı zorunlu olarak ödüllendirmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Kadir-i Mutlak olan Tanrı, her şeyi yapma kudretine sahiptir. Buna insanları sebepsiz yere ödüllendirmek ya da cezalandırmak da dâhildir. Kısacası Whewell'in sisteminde mutluluğun gerekir şartı Tanrı'ya itaat etmektir fakat bu durum insanın mutluluğunu garanti etmez. Çünkü Tanrı iradesi tüm nedensel ilişkilerin dışındadır, üstündedir.

Gelinen nokta itibarıyla görülmektedir ki Whewell daha işin başında vadettiği ahlak, bilim ve dini tutarlı bir sistem içerisinde biraya getirme planına sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışmıştır. Bu bağlamda genel olarak vahiy karşısında aklı, vahyedilmiş din karşısında doğal dini, vahyin ahlaki

⁷⁵ Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), 176.

⁷⁶ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 150.

⁷⁷ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 149.

⁷⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/3.

karşısında aklın ahlakını ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Açıkçası bunu da bir noktaya kadar oldukça başarılı bir biçimde yapmıştır. Özellikle hem ahlakı hem de bilimi teolojik bir temele oturtup, bu temele dayanan ahlaki ve bilimsel aksiyomların tamamen rasyonel bir süreçle akıl tarafından bilinebileceği düşüncesi, Whewell'in amacı açısından son derece işlevseldir. Bu noktaya kadar da sistemi tamamen rasyonel bir yapıya sahiptir. Fakat iş, ahlak ile dini uyumlu hale getirmeye geldiğinde, aklı aşan hususların olduğu ve bunun da ancak vahiyle bilinebileceğini ifade ettiğinde Whewell, sisteminin rasyonel zeminini kaybetmeye başlar. Özellikle vahyin akla olan yardımını zorunlu görüp, imanı ahlaki gelişim idealinin bir şartı olarak ileri sürdüğünde bu rasyonel zemin tamamen ortadan kalkmaktadır. Artık, kadir-i mutlak Tanrı'nın sınırsız gücüyle herhangi bir nedensel zorunluluğa bağlı kalmadan tamamen kendi iradesiyle düzenlediği bir ahlaki dünya ile karşı karşıyayızdır.

Son tahlilde, Whewell'in Tanrı iradesine dayandırdığı bu sistemi, Tanrı'ya inanmayan, ruhun varlığına inanmayan, ölümden sonraki yaşama inanmayanlar vb. için hiçbir anlam ifade etmez. Hâlbuki rasyonel bir sistemin insanların ortak noktası olan akla dayanması ve dolayısıyla da tüm insanlara hitap etmesi gerekir. Bu yönüyle Whewell'in sisteminin son derece sorunlu olduğu açıktır. Sisteminin diğer bir önemli sorunlu yanı ise ahlakı bir inşa değil, keşif olarak kabul etmesidir. Bu keşfin de bilimsel bilgide olduğu gibi yığılarak değil de vahiyle bir anda elde edilen bir mahiyet arz etmesi, açık biçimde ahlakı donuklaştırmaktadır. Böylece ahlak, üzerine yeni herhangi bir bilginin eklenemeyeceği tamamlanmış bir yapıya bürünmektedir. Hâlbuki sürekli olarak değişen yaşam koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan yeni sorunlar karşısında bu tür sabit bir yapının işlevsiz kalacağını ifade etmeye lüzum yoktur.

Değerlendirme

Whewell'in ahlak sistemini genel olarak özetleyecek olursak karşımıza şöyle bir tablo çıkar: İlk olarak sistemin merkezinde her şeyin ölçütü olarak, en yüksek iyi olan Tanrı bulunur. Tanrı, evrenin yaratıcısı olarak hem doğayı hem de doğanın bir parçası olan insanların eylemlerini düzenleyecek belirli ilkeler vaz etmiştir. Bu ilkeler sezgisel olarak kavranırlar ve *a priori* olarak doğrudurlar. Mezkûr ilkelerin kaynağının Tanrı olması bu ilkeleri konu edinen bilim ile ahlak arasında ortak bir zemini teşkil ederken, bu ikisine daha sonra vahiy de katılır ve böylece Whewell, faydacılığa muhalefet etmek için çıktığı bu yolda aradığı ahlak, bilim ve din arasındaki tutarlı bir sistem inşa etme imkânını yakalamış olur. Çünkü ahlak ve bilimde yapılması gereken tek bir

şey vardır, Tanrı'nın vaz ettiği bu temel ilkeleri, bu ilkelerden çıkarılmış olan ikinci ilkelerin izini sürerek keşfetmektir. Bilimde süreç tamamen akıl yürütme, deney ve gözlem üzerinden yürürken, ahlakta ise bunlara ek olarak vahiy de sürece dâhil olur. Böylece sınırlı bir yapıya sahip olan akıl, doğası gereği ulaşamayacağı bilgileri de vahiy aracılığıyla elde etmiş olur. Böylece gerçek mutluluğun elde edilmesinin hedeflendiği ahlaki gelişim idealinde bireyin ihtiyaç duyduğu nihai yardımda sisteme eklenmiş olur. Çünkü bu gelişim ideali salt akılla tamamlanabilecek bir süreç değildir. İnsanlar Tanrı'dan gelen bu yardımı kabul etmekle yükümlüdürler. İsa Mesih'in getirdiği vahiy olmadan ahlaki tekâmülün tamamlanması mümkün değildir. Bu nedenle, İsa Mesih'in yeryüzüne gelmesinden önceki dönemde hiçbir insanın ahlaki tekâmülü tam olmamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın bu yardımını kabul etmeyenler, kendilerine en büyük ödev olarak yüklenen ahlaki gelişim idealini tamamlamayı reddetmiş olurlar ve kınanmayı hak ederler.

Böylesi bir ahlaki sistem inşa eden Whewell, yola çıkarken hedeflediği, teolojik bir temele sahip rasyonel bir ahlak inşasına ulaşamamış görünür. Her ne kadar amacına uygun olarak ahlak sisteminde vahiy karşısında sürekli olarak akli ön plana çıkarmaya, vahye aklın tamamlayıcısı rolü vermeye çalışsa da bunda çok başarılı olduğu söylenemez. Çünkü Whewell, akli vahyin kendisine sunduğu yardımları kabul etmede zorunlu tutar. Bu durum da meseleyi rasyonel zeminden tamamen kopararak bir iman meselesi haline getirir. Bu aşamadan sonra sistem, vahyin doğrularını kabul edenlerin ahlaki gelişim idealini tamamlayabildiği, vahye sırt çevirenlerin ise bu noktada başarısızlığa mahkûm olduğu ve hatta vahye karşı bu tutumları dolayısıyla kınandıkları bir yapıya bürünür. İşte bu aşama da onun sisteminin rasyonel zeminini yitirdiği noktadır. Ahlak, bu şekilde bir iman meselesi dolayısıyla da bir keşif sürecine dönüştüğünde bunun zorunlu sonucu da sistemin donuklaşması olmaktadır. Bu anlamda Whewell'in sistemi gelişen ve değişen dünyanın şartlarına cevap verme açısından oldukça sınırlıdır. Fakat tüm bunlara rağmen, ahlakın tüm bileşenlerini tek bir sistem içerisinde tutarlı bir hale getirme gayreti ve bunu da bir noktaya kadar kısmen başardığı için Whewell, bir ahlak düşünürü olarak, takdiri hak etmektedir.

Kaynakça

- Donagan, Alan. "Whewell's Elements of Morality". *The Journal of Philosophy* 71/19 (1974), 724-736.
- Harrison, Ross. *Bentham*. London: Routledge, 1983.
- Jacobs, Struan. "Whewell's Philosophy of Science and Ethics". *Routledge History of Philosophy Volume VII - The Nineteenth Century*. ed. C.L. Ten. dizi ed. G.H.R. Parkinson - S.G. Shanker. 7/32-61. London and Newyork: Routledge, 2003.
- Mill, John Stuart. "Autobiography". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. J. M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. "Whewell on Moral Philosophy". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Priestley, Francis Ethelbert Louis. "Introduction". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John M. Bowring. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Priestley, Francis Ethelbert Louis. "Whewell". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Mercel Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Schneewind, Jerome B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Schultz, Bart. "Whewell, William". *International Encyclopedia of Ethics*. 1-6. Wiley&Sons, 2017.
- Snyder, Laura J. "Deney ve Zorunluluk: Mill-Whewell Tartışması". çev. Mehmet Ali Sarı. *Bilim Felsefesi*. ed. James Robert Brown. Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Snyder, Laura J. "William Whewell". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/whewell/>.
- Walsh, Harold T. "Whewell and Mill on Induction". *Philosophy of Science* 29/3 (Temmuz 1962), 279-284.
- West, Henry. "Mill and Utilitarianism in the Mid-nineteenth Century". *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. ed. Ben Eggleston - Dale E. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Whewell, William. *Elements of Morality*. London: John W. Parker, 1845.
- Whewell, William. *Elements of Morality*. Cambridge: Deighton, Bell and Co, 4. Basım, 1864.
- Whewell, William. *Lectures on Systematic Morality*. London: John W. Parker, 1846.
- Whewell, William. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. London: John W. Parker, 1852.

**İSLAM SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE SİYASAL BASKI UNSURU
OLARAK BİAT -EBÛ HANİFE ÖRNEĞİ-**

**Allegiance As A Political Pressure Element In Islamic Political Thought
-Abû Hanîfa Example-**

ŞABAN ERDİÇ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi
Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University Divinity Faculty, Philosophy and Religion Sciences,
Department of Sociology of Religion

serdic07@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9453-2072

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 3 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.874137>

ATIF/CITE AS:

Erdiç, Şaban, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 291-316

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Allegiance as a Political Pressure Element in Islamic Political Thought -Abū Ḥanīfa Example-

Abstract

In Islamic political thought, allegiance defines a contract between the ruler and the ruled. When Abū Ḥanīfa lived, allegiance was transformed into a political mechanism that strengthened the political positions of the ruling elites by moving away from the founding meaning set significantly. Thus, allegiance as an element of political action and pressure, as in all institutional structure of Islam, had to face a rationalization process to a great extent.

The study is based on the basic assumption that allegiance is preferred by Abū Ḥanīfa to be institutionalized in terms of control of politics, a civil initiative and opposition. The research problematized that Abū Ḥanīfa transformed allegiance into a sacred construction based on which religious-symbolic universes and social conditions. Focusing on the subject of allegiance as an element of political pressure for Abū Ḥanīfa, the article aimed to reveal the basic components of the meaning that Abū Ḥanīfa attributed to the concept of allegiance. Therefore, methodologically, the subject has been handled as a singular case study in the context of the works and literature based on Abū Ḥanīfa. The research has been tried to be understood in terms of phenomenological sociology of knowledge in Abū Ḥanīfa's own unique nature.

When looking at the design of Abū Ḥanīfa regarding allegiance as an element of political pressure, it can be clearly seen that his theoretical point of view, the Qur'an, circumcision, the practices of the companions and the sociological conditions in his period have decisive effects. Above all, Abū Ḥanīfa has built her world-construction and world-maintenance strategy on two different levels, interrelated with each other, in an entity hierarchy based on unity. For this reason, Abū Ḥanīfa's categorical distinctions such as religion-sharia, faith-action are very important in order to evaluate the meaning he attributes to the relationship between religion and politics. According to him, religion is a universal principle that should be morally and consciously attached outside of mere human conditions and in this context carry values for the regulation of individual and social spheres. Politics as a social output is a construction related to the human world where responsibilities are arranged according to the macrocosm. In other words, politics is a religious interpretation about society.

Of course, epistemologically, one of the main elements on which Abū Ḥanīfa relies on allegiance is the basic sources of religion. Especially here, Abū Ḥanīfa accepted the Qur'an, prophet as a religious and political leader against the Qur'an, and the stance of the Companions against this accumulation as important data in terms of his own inferences. Finally, the religious, social and political conditions of the period he lived with them were another factor that determined the meaning of allegiance in Abū Ḥanīfa. Especially at this point, Abū Ḥanīfa's own life and socialization environment had a special importance. As a matter of fact, he faced a social marginalization against the founding Arab politics due to the ethnic identity of his family. In addition, he had an intellectual relationship with a qualified and wide epistemic group and carried out a profession that he earned a lot.

In addition to all this ontological and epistemological background, his life stance has revealed a very unique structure in Abū Ḥanīfa's relationship with political powers. Justice, social consensus and taqwa created a special design in Abū Ḥanīfa's political attitude regarding allegiance in the election of the caliph. However, if we put aside Abū Ḥanīfa's allegiance to the first 'Abbāsī Caliph, Abū l-'Abbās whom he hoped would abide by the universal law after the collapse of the Umayya reign, almost his entire life was in a crisis in this sense. The rulers, who had gone through difficult times in political terms, wanted to benefit from his religious authority. However, in order not to approve the political powers that he believed to be contrary to the founding values, Abū Ḥanīfa refused their job offers and gifts. He even made propaganda as a method of political pressure against the administrations he did not consider fair, financially supported the opposition, conducted lobbying activities, and participated in wiretapping administration and boycott activities. Abū Ḥanīfa did not pursue absolute disobedience in politics. The most striking characteristic of his understanding of allegiance can be to intervene in case the political power violates the religious and social agreement, to confront any threat that may come from the political authority, and to stop cooperating with politics. Because of, Abū Ḥanīfa has displayed a rational and dynamic attitude towards the revolutionary and static models in Islamic political thought.

Keywords: Sociology of Religion, Abū Ḥanīfa, Allegiance, Political Pressure Group, Islamic Political Thought.

İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanîfe Örneği-¹

Öz

İslam siyaset düşüncesinde biat, yönetenle yönetilen arasında bir akdi tanımlamaktadır. Bu kavramın ontolojik bakımdan değerlendirilmesi genel olarak İslam'ın din ile dünya arasında kurduğu ahlaki ilişkinin anlaşılmasına bağlıdır. Daha sonra ise önemli sosyal değişimler bağlamında İslam düşüncesinde başta dini olmak üzere siyasi, ekonomik, kültürel alanlarda yaşanan gelişmeler dikkate alınmak durumundadır. Biat, dinin ana kaynaklarında teorik ve pratik olarak anlaşılmasını kolaylaştıracak şekilde açık bir anlam ortaya koymuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse bu anlam, yöneten ile yönetilenlerin temel hakları koruma konusunda evrensel yasa adına ahlaki sonuçlar doğuracak şekilde bir sözleşmeyi iktiza etmiştir. Fakat dinî grubun doğası gereği karizmatik dini liderin vefatının ardından İslam teorik, pratik, sosyal ve ahlaki yönden önemli gelişmeler yaşamıştır. Bu arada, kurucu dinî liderin yokluğunda yaşanan kriz, daha ilk dönemden itibaren siyasal sistemde de birtakım dönüşümlerin ciddi işaretlerini vermiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme gelindiğinde biat, kurucu anlam setinden çok önemli ölçüde uzaklaşarak adeta yönetici elitlerin siyasal pozisyonlarını güçlendiren siyasal bir mekanizmaya dönüştürülmüştür. Fırkalar nezdinde yaşanan tartışmalar literatürde kavrama dair geniş bir anlam repertuarı inşa etmiştir. Böylece İslam'ın bütün kurumsal yapısında olduğu gibi siyasal bir eylem ve baskı unsuru olarak biat da çok büyük ölçüde bir rasyonalizasyon süreci ile yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Çalışma biatın Ebû Hanîfe tarafından siyasetin kontrolü, sivil bir girişim ve muhalefet açısından kurumsallaştırılmak istendiği temel varsayımından hareket etmiştir. Araştırmada Ebû Hanîfe'nin biatı hangi dini-sembolik evrenler ve toplumsal şartlardan hareketle kutsal bir inşaya dönüştürdüğü sorunsalı üzerinde durulmuştur. Ebû Hanîfe'de siyasal bir baskı unsuru olarak biat konusuna odaklanan makale, bu araştırma ile Ebû Hanîfe'nin biat kavramına yüklediği anlamın temel bileşenlerini açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla metodolojik bakımdan konu Ebû Hanîfe'ye dayandırılan eserler ve literatür bağlamında bir tekil olay incelemesi olarak ele alınmıştır. Araştırmada

¹ Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (CÜBAP) tarafından İLH-039 proje numarası ile desteklenmiştir. (This work is supported by the Scientific Research Project Fund of Sivas Cumhuriyet University under the project number İLH-039)

Ebû Hanîfe'nin biata yaklaşımı kendi özgün doğasında fenomenolojik bilgi sosyolojisi açısından anlaşılmalı çalışılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin siyasal bir baskı unsuru olarak biat ile ilgili ulaştığı tasarıma bakıldığında bu konuda onun teorik bakış açısının, Kur'an, sünnet, sahabe uygulamaları ve kendi dönemindeki sosyolojik şartların belirleyici etkileri olduğu açıkça görülebilir. Her şeyden önce Ebû Hanîfe *dünya kurma* ve *dünya koruma* stratejisini tevhit eksenli bir varlık hiyerarşisi içinde birbiriyle ilişkili olmakla birlikte iki ayrı düzlem üzerine kurmuştur. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin din-şariat, iman-amel gibi kategorik ayrımları onun din ve siyaset ilişkisine yüklediği anlamı değerlendirmek için oldukça önemlidir. Ona göre din salt beşeri şartların dışında ahlaki ve şuurlu olarak bağlanması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel ilkelerdir. Toplumsal bir çıktı olarak siyaset ise sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği beşeri âlemle ilgili bir inşadır. Başka bir ifadeyle siyaset toplumla ilgili dinsel bir yorumdur.

Elbette epistemolojik olarak Ebû Hanîfe'nin biat konusunda dayandığı ana unsurlardan birisini de dinin temel kaynakları oluşturmaktadır. Özellikle burada o; Kur'an'ı, Kur'an karşısında dinî ve siyasi bir lider olarak peygamberi ve bu birikim karşısında sahabenin duruşunu kendi çıkarımları açısından önemli birer veri kabul etmiştir. Nihayet bunlarla birlikte yaşadığı dönemdeki dini, sosyal ve politik şartlar Ebû Hanîfe'de biatın anlam bagajını belirleyen başka bir unsur olmuştur. Özellikle bu noktada Ebû Hanîfe'nin kendi hayatı ve toplumsallaşma çevresi özel bir öneme sahip olmuştur. Nitekim o, ailesinin etnik kimliği sebebiyle kurucu Arap siyaseti karşısında toplumsal bağlamda bir ötekileştirme ile karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca nitelikli ve geniş bir epistemik grup ile entelektüel ilişki içinde olmuş, çok kazandığı bir meslek yürütmüştür.

Bütün bu ontolojik ve epistemolojik arka plan yanında onun hayat duruşu, Ebû Hanîfe'nin siyasal iktidarlarla ilişkisinde oldukça özgün bir yapı ortaya çıkarmıştır. Ebû Hanîfe'nin biat ile ilgili siyasal tutumunda adalet, halifenin seçiminde toplumsal mutabakat (meşveret) ve takva özel bir tasarım yaratmıştır. Fakat Ebû Hanîfe'nin Emevi saltanatının yıkılmasından sonra evrensel yasaya bağlı kalacağını ümit ettiği ilk Abbasi Halifesi Ebu'l-Abbas'a biatını bir kenara koyarsak neredeyse ömrünün tamamı bu anlamda bir kriz içinde geçmiştir. Siyasal anlamda zor günlerden geçen iktidarlar onun dini otoritesinden faydalanmak istemişlerdir. Fakat Ebû Hanîfe kurucu değerlere aykırı davrandıklarına inandığı siyasal iktidarları onaylamamak adına onların görev tekliflerini ve sundukları hediyeleri kesin olarak reddetmiştir. Hatta

siyasal bir baskı yöntemi olarak adil görmediği yönetimler aleyhine propaganda yapmış, muhalefeti maddi olarak desteklemiş, lobi faaliyeti yürütmüş, yönetimi telin ve boykot faaliyetlerine katılmıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe biat konusunda İslam siyaset düşüncesindeki devrimci ve statik modeller karşısında akılcı ve dinamik bir tavır ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ebû Hanîfe, Biat, Siyasal Baskı Grubu, İslam Siyaset Düşüncesi.

Giriş

İslam siyaset düşüncesinde *biat*; devlet başkanını seçme, belirleme ve hukuk çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamında idare edenle idare edilenler arasında yapılan sosyopolitik bir akitir. Bir bakıma bu akitleşme -ilk kez- devlet başkanını belirleme akdinin taraflarından biri olan halkın, yönetilme hakkını diğer bir taraf olan devlet başkanına devretmesi, devlet başkanının da hukuka riayet etmek kaydıyla bunu ödemesini iktiza eden bir anlam seti etrafında siyasal bir değer olarak şekillenmiştir.² Kelimenin Arapça karşılığı *bey'at* Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte aynı kökene sahip türeviyle ayetlerde peygambere biat etmenin Allah'a biat etmek olduğu; ahdi bozmanın, bozanın aleyhine olacağı ve ahit üzere olmanın ise büyük bir mükâfatı getireceği³ anlamları çerçevesinde kullanılmıştır. Başka bir ayette ise peygamberden Allah'a ortak koşmama ve elçisine karşı gelmeme gibi itikadi sorumluluk başta olmak üzere amelî, sosyal ve hukuki ödevler konusunda kendisine biat eden kadınların biatlarını alması ve onlar için mağfiret dilemesi⁴ istenmiştir. Hadislerde ise kelime sözlük ve terim anlamında kullanılmış olup Hz. Muhammed'in (as) Akabe biatları ve *bey'atü'r-rıdvanda* olduğu gibi İslam'ı kabul eden kimselerle ilk kez görüştüğünde veya önemli dini ve siyasi olaylar arifesinde muhataplarından *biat* aldığı bilinmektedir.⁵

Öte yandan burada *biat* kelimesinin Kur'an'da çok daha yaygın kullanılan *itaat* kelimesiyle kimi yönden bir anlam ilişkisine sahip olduğu ifade edilebilir. İslami terminolojide *itaat* mülkün sahibi olan ve ona bir düzen veren Allah'a ve resulüne karşı kullarının duygusal ve fiili anlamda bağlılıklarını ifade eden ahlaki bir kavramdır. İtaat temelde Allah'ın egemenliği ile ilgili kullanılırken onun dünyevi iktidarla da güçlü sembolik bir ilişkisi vardır. Kur'an-ı Kerim'de

² Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/121.

³ el-Fetih 48/10, 18-19.

⁴ el-Mümtehine 60/12.

⁵ Kallek, "Biat", 6/121.

Allah ve resulü başta olmak üzere itaat, buyruk sahipleri için de geçerli ahlaki bir sorumluluk olarak ortaya konmuştur.⁶ Bununla birlikte kimi ayetlerde Hz. Muhammed'in hakemliğine vurgu yapılmış;⁷ iktidar, toplumu temsilen kullanılan bir yetki alanı görülmüştür.⁸ Yine hadiste de dinin Allah'a, kitaba ve resulüne karşı samimi olmak yanında Müslümanların kendilerini yönetenlere ve halka karşı sorumlu davranmak olduğu ifade edilmiştir.⁹ Adil devlet başkanının Allah tarafından mükâfatlandırılacağı ve kıyamet günü Allah'a en yakın kişi olacağı, onun adaletle geçen bir gününün altmış yıl namaz kılmaktan daha üstün olduğu, masiyeti emretmediği sürece ona itaat etmek gerektiği şeklinde yine hadislerde belirlenen normlar sadece halifenin değil; bununla birlikte *biat*'ın da genel anlam repertuarı açısından fikir vericidir.¹⁰

Bu ontolojik ve kurucu siyasal tasarıma karşılık karizmatik dini liderin vefatının ardından, otoritenin hem dini hem siyasi bakımdan yeniden inşası sürecinde *biat* kavramı yeni paradigmatik evrenler keşfetmiş ve nitekim Sünnî, Şîf ve Haricî mukabil tipolojiler etrafında¹¹ bir dizi teorik ve pratik gelişmeler kaydetmiştir.¹² Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in nübüvvetinde dinin itikadî, amelî, sosyal ve hukuki ilkelerine bağlı olmayı ifade eden kavram Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden itibaren bir devlet başkanını seçme, seçilmiş veya bu makama herhangi bir yolla gelmiş devlet başkanına bağlılık sunma anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹³ Kavram Sünnî paradigma çerçevesinde sınırlandırılacak olursa Mekke'nin sosyal ve siyasi bakımdan kabile asabiyetini de içine alan birtakım desenlerle Ebû Hanife'nin yaşadığı döneme kadar ciddi bir *rasyonalizasyon* süreci ve makuliyet sorunu¹⁴ ile karşı karşıya kalmıştır. Başlangıçta *tevhid*'in makrokozmosla mikrokozmos arasındaki ilişkiselliği çerçevesinde Allah adına topluma karşı sorumlu olmak gibi ahlaki bir öze sahip olan *biat* böylece hiyerarşiyi de bozacak şekilde egemenler lehine fiili durumları yasallaştıran salt sembolik politik bir değere dönüşmüştür.

⁶ en-Nisâ 4/59, 64; Âl-i İmrân 32/3; Nûr 54/24.

⁷ en-Nisâ 4/61, 65.

⁸ Âl-i İmrân 104/3; en-Nisâ 59-58/4.

⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerle Gerçekler 3* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 162-163.

¹⁰ Casim Avcı, "Hilafet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/539.

¹¹ bk. Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995) 227-117.

¹² Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 216-234.

¹³ Kallek, "Biat", 6/121.

¹⁴ Sekülerizasyon ve makul olma sorunu ile ilgili teorik bir tartışma için bk. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 111-156.

Biat, içerdiği kozmik anlam bagajı çerçevesinde ilkesel düzlemde bugünden düne bakıldığında İslam siyaset düşüncesinde siyasal bir baskı unsuru olarak denetim işlevi görme potansiyeline sahip dini-politik bir araç görülebilir. Nitekim söz konusu sembolik evrenin dünya düzeyinde bir karşılığı olmuştur. Kur'an pek çok ayette peygamberin, mülkün sahibi tarafından bir denetim üzerinde olduğuna doğrudan ve dolaylı işaret etmiştir.¹⁵ Ebû Bekir karizmanın henüz ciddi bir farklılaşmaya uğramadığı ve her bakımdan kurucu dini liderin bıraktığı mirasın canlılığını koruduğu bir ortamda halife seçildikten sonra yaptığı ilk konuşmada, Allah ve resulünün yolundan ayrılması durumunda Müslümanların kendisine itaat borcunun olmadığını söylemiştir.¹⁶

İnsanın *zoon politikon* olması bir tarafa Ebû Hanîfe'nin teoriden pratiğe bütün dinî sermayesinin gündelik hayatı kuşatan politik rekabet ve çatışmalar içinde şekillendiği bir gerçektir. Fenomenolojik din sosyolojisinin kavramlarıyla ifade etmek gerekirse Ebû Hanîfe'de *dünya kurma* ve *dünya koruma* stratejisi¹⁷ *tevhid* eksenli bir varlık hiyerarşisi içinde birbiriyle ilişkili; fakat ayrı birer düzlem içinde kendini göstermiştir. Dolayısıyla *din-şariat* ve *iman-amel* gibi temel kategorizasyonlar, onun inşa ettiği dünya içinde özel bir yere sahip olmuştur. Ebû Hanîfe din ile yorumu; yani yerel sosyal şartların bir çıktısı olan şeriatı özdeşleştiren bakış açısı çerçevesinde dinin güvenilir bir parametre olamayacağını düşünmüştür. Ona göre din, salt insani ve toplumsal inşanın dışında sorumlu ve şuurlu olarak bağlanılması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel ilkeler bütünüdür. Şeriat ise sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği beşeri âlemlerle ilgili bir kavramsallaştırmadır. Başka bir ifadeyle şeriat toplumla ilgili dinsel bir yorumdur.¹⁸ Konu ile ilgili doğrudan değerlendirmeleri bir yana bu yaklaşım bize Ebû Hanîfe'nin politik bir tutum olarak *biatı* din ve şeriat/dünya dikotomisinde nereye yerleştirdiği hakkında önemli değerlendirmeler sunmaktadır. Ancak sahip olduğu dinsel otoritesinin etkisiyle hayatı boyunca siyasetin hedefi olmuş birisi olarak Ebû Hanîfe'nin özellikle bu konudaki görüşleri başta siyaset kurumunun ulema üzerindeki etkileri olmak üzere Ehl-i Hadis'in *nassçı* söylemi sebebiyle bir *yabancılaşmaya* maruz kalmıştır.

¹⁵ el-Hâkka 69/44-47;

¹⁶ Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/159.

¹⁷ bk. Berger, *The Social Reality of Religion*, 13-60.

¹⁸ Ebû Hanîfe, "El-Âlim Ve'l- Müteallim", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11-10 ,(2017).

Bu makale Ebû Hanîfe'nin kendisine nispet edilen eserleri ve genel siyaset kuramı çerçevesinde siyasal bir eylem ve baskı unsuru olarak *biat* ile ilgili görüşlerinin bir değerlendirme konusu olabileceği varsayımı üzerine kurulmuştur. Yine Ebû Hanîfe'nin bütün ilmi çabasını Allah-insan, insan-insan, insan-eşya ilişkilerindeki sorumluluğa dayalı tecrübeyi bir bilgi kapsamında toplumla irtibatlandırdığı temel kabulü bu çalışmanın diğer bir sayılısidir. Dolayısıyla biat İslam siyaset düşüncesinde gittikçe ve çok hızlı bir şekilde rasyonelleşme sürecine girerken burada bu siyasal eylemin Ebû Hanîfe tarafından siyasetin kontrolü, sivil girişim ve muhalefet açısından kurumsallaştırılmak istendiği düşünülmüştür.

Çalışma Ebû Hanîfe'nin siyasal tutumu içinde *biat*'ın hangi dini-sembolik evrenlerden beslenerek nasıl bir kutsal inşaya dönüştüğü temel problemi üzerinde durmuştur. Araştırma Ebû Hanîfe örneğinden yola çıkarak İslam siyaset düşüncesinde siyasal bir baskı unsuru olarak *biat*'ı konu edinmiştir. Araştırmanın amacı elbette farklı tipolojik karakteristikleri içinde *biat*'ın Ebû Hanîfe özelinde hangi sosyolojik birikimden hareketle nasıl bir inşaya konu olduğunu anlamaya yarayacak bir tartışma ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışma Ebû Hanîfe'nin *biat* ile ilgili yaklaşımını kendi doğası ve bireyselliği içinde bir tekil olay incelemesi olarak ele almayı planlamıştır. Bunun için kendisine nispet edilen eserler ve hakkında yazılan literatürün yardımıyla bu somut bağlamın çeşitli bağıntıları karmaşık ilişkileri içinde fenomenolojik bir yaklaşımdan görülmeye çalışılacaktır.

1. Tarihsel Arka Plan: Raşit Halifelerden Abbasilere Sosyopolitik ve Dini Bir İnşa Olarak Biat

Esasen Ebû Hanîfe'de siyasal bir eylem olarak *biat*'ın çeşitli bağıntılarına bakıldığında çok kabaca biri tarihi diğeri kendi dönemiyle ilgili iki çevreden söz edilebilir. Burada birincisine bir makale sınırları içinde ancak işaret edilebilir ki bu, Kur'an'ın geldiği asırda İslam'ın kurucu şehirleri başta olmak üzere bütün Arap yarımadasındaki dini, siyasi, ekonomik, kültürel gerçeklik karşısında vahyin tutumundan bütün bu olup bitenler karşısında Hz. Muhammed'in tavrına ve sahabenin bu noktadaki pozisyonuna kadar oldukça geniş ve karmaşık bir anlam bagajıyla ilgilidir. Nitekim onun yukarıda da işaret edildiği gibi din-şeriat, iman-amel gibi kategorik ve aynı zamanda diyalektik ayrımları bahse konu sosyolojik sahanın teorik etüdünün bir yansımasıdır. İkincisine; yani Ebû Hanîfe'deki *biat* anlayışının kendi dönemi ile ilgili bağıntılarına bakıldığında ise içinde toplumsallaştığı ailesi, mevâli etiketlendirmesinden kaynaklı sosyal pozisyonu, Kûfe şehrinin dini ve sosyal karakteristiği, yürüttüğü mesleği ve

nihayet oldukça çarpıcı ve renkli entelektüel kökeni¹⁹ önemli dinamikler olarak değerlendirilebilir. Burada Ebû Hanîfe'nin *biat* yaklaşımıyla ilgili tarihsel bağlam Hulefâ-yi Râşidîn Döneminden Abbasiler'in ilk yıllarına kadar geçen sürede kavramın sosyopolitik ve dini uğraklarıyla sınırlı tutulmuş olup güncel bağlam, sonraki başlıklarda ele alınacağı gibi onun yaşadığı dönemin kimi dini ve politik gelişmeleridir. Bu tarihsel bağlamlara yönelik ilgi tamamen Ebû Hanîfe'nin *biat* özelinde söz konusu toplumsal gerçekliği kendi gündelik hayatında nasıl içselleştirdiğini anlamaya dönüktür.²⁰ Şayet buraya Ebû Hanîfe'de *biat* algısına bir üçüncü alan ilave edilmesi gerekirse o da sosyolojik bakımdan din ve siyasetin insanlık tarihi kadar eskiye dayanan kadim ilişkileri olurdu. Nitekim din ve siyaset arasında bir yakınlık var ve bu yakınlık her ikisinde de *gücün* kullanımından kaynaklı korku, büyülenme ve kendini fedaya hazır olma özelliği yanı sıra insanın *düzen* içinde yaşama gibi köklü ve ontolojik arzusundan ortaya çıkmıştır.

Din ilk çağlardan itibaren gücün meşrulaştırılması için güçlülerin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir. Mevcut sosyopolitik sistemin Tanrı ya da yarı tanrıların eseri olduğu üzerinde duran mitolojiler, krallığa kutsal anlamlar yükleyen krallık ideolojileri, mutlakıyetçi devlet anlayışında kralların ilahi hakka sahip olduğu kuramı ve hatta demokratik yönetimlerdeki Tanrı vergisi hep bu meşrulaştırımın birer örneğini sunmaktadır. Gücün din tarafından meşrulaştırılması, iktidarın bireylerden ölümüne bir şeyler talep etmesi durumunda daha önemli hale gelir. Aslında resmi şiddet içeren bu çağrılarını dini bir sembole dökülmesi, olayların dehşetli tarafını örtterek mutlak birer doğru haline gelmesine sebep olur. Neticede din insanı içine alan ve aynı zamanda aşan, mutlak anlamlar ve değerlere göre bütün varlık âlemiyle ilgili düzenleyici prensiplere sahip bir sistemdir.²¹ Siyaset ise insanlar arasındaki çatışmaların giderilmesi ve aynı zamanda toplumdaki kaynak ve değerlerin dağıtılması süreci etrafında yapılaşmış bir kurumdur.²² O halde siyaset kurumu insanın bir düzen ve istikrar içinde yaşama ihtiyacının toplumsal bir çıktısı ise din de bunu birtakım değerler üzerinden sağlama iddiasında olan bir dünya tasarımıdır.

¹⁹ Geniş bir değerlendirme için bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 57-96.

²⁰ Bilgi sosyolojik bağlamda gerçekliğin içselleştirilmesi hakkında bk. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Middlesex: Penguin Books, 1991), 149-193.

²¹ bk. Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 430-439.

²² Kayhan Delibaş ve Emin Yiğit, "Siyaset Kurumu", *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, ed. Sevinç Güçlü (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005), 143.

Böylece siyasal otorite için din bir istikrar, doğruluk ve meşruiyet kaynağı olarak düzenleyici, kontrol edici ve yapılandırıcı bir rol üstlenmiş olmaktadır.²³

Tarihsel bağlama geri dönecek olursa peygamberin vefatından sonra o güne kadar inşa edilen ve yukarıda belirtilen bilgi gövdesi etrafında *biat*, arkasına kurucu dini liderin politik vasfını da alarak ilk defa Hulefâ-yi Râşidîn ile birlikte halifenin kamuoyu nezdinde meşruiyet kazanmasını ifade eden sosyopolitik bir forma ulaşmıştır. Nitekim Hz. Muhammed'in vefatının hemen ardından ensardan bazıları Beni Saide avlusunda bir araya gelmişler ve Hazrec kabilesi reisi Sa'd b. Ubade'ye *biat* etmek istemişlerdir. Ancak olayın haber alınmasından sonra Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde toplantı yerine gitmiş ve yapılan tartışmalardan sonra Ebu Bekir'e *biat* edilmiştir. Bu tartışmalarda muhacirler Kureyş kabilesinin Araplar arasındaki nüfuzunu, ensar ise kendilerinin İslam'a olan hizmetlerini öne çıkarmıştır. Bu toplantıda Haşimiler aktif rol almamakla birlikte halifenin belirlenmesinde Hz. Muhammed'e nesep yakınlığının ölçü alınması gerektiğini zaman zaman dile getirmişlerdir. Özellikle işaret edilmelidir ki bu tartışmalarda Sünnilerle Şiiler arasında kesin bir farklılığı ifade eden nassla tayin veya veraset usulü gündem oluşturmamıştır. Neticede Hz. Ebu Bekir'e Beni Saide avlusunda ilk *biatlar* yapılmış (el-bey'atü'l-hassa) ve daha sonra Medineliler Mescid-i Nebevi'ye gelerek ona *biatlarını* (el-bey'atü'l-âmmе) sunmuşlardır. Bu *biatta* ashap tarafından Ebu Bekir'in dini koruma, Müslüman cemaatı toplarlama ve düzeni yeniden tesis etme kabiliyetine sahip birisi görülmesi, Hz. Muhammed'in en yakın dostu, hicrette yol arkadaşı ve İslam'ı ilk kabul edenlerden biri olması, Kureyş'e mensubiyeti, yaş ve deneyiminin birer ölçü olarak alınmış olabileceği değerlendirilmiştir. Sa'd b. Ubade Ebu Bekir'e ömrü boyunca *biat* etmemiştir. Hz. Ali, Abbas, Zübeyr b. Avvam, Ebu Zer el-Gıfari, Ammar b. Yasir, Übey b. Ka'b, Selman-ı Farisi, Utbe b. Ebu Leheb gibi kimi sahabiler Ebu Bekir'e daha sonra *biat* etmişlerdir. Fakat kaynaklar seçimden sonra Hz. Ali'nin halifelik iddiasında bulunmadığını da belirtmişlerdir.²⁴ Bütün bunların yanında Hz. Ebu Bekir'in şahsında yapılan bu ilk *biat* zamanla halifenin/devlet başkanının toplumsal meşruiyetini sağlaması açısından kavrama ontolojik bir anlam yüklenmesine sebep olmuştur. Bu anlam şebekesi ile birlikte bu arada yaşanan söz konusu olaylar bir taraftan da İslam siyaset düşüncesinde siyasal bir eylem olarak *biat*ın teşkilatlanması açısından işlevsel olmuştur. Dolayısıyla siyasi otoritenin

²³ Berger, "Dini Kurumlar", 431-436, Ayrıca bir değerlendirme için bk. M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 37-45.

²⁴ Avcı "Hilafet", 17/540-541.

meşruiyeti bakımından gerekli şartlarla ilgili literatürde yapılan tartışmalar²⁵ ve bunlarla ilgili tavırlarda bu olayların bir izi olduğu açıktır.

Hız. Ebu Bekir'in doğrudan *biat*, Hız. Ömer'in atama ve Hız. Osman'ın bir şûra heyeti tarafından seçimi mevcut yapıda ashap tarafından bir sorun olarak görülmemiştir. Ancak Hız. Ömer'in atanması aralarındaki mahiyet farkına rağmen daha sonraki süreçte soy ve nesebe bağılı atamalara, Hız. Osman'ın altı kişilik bir şûra tarafından seçimi ise halifenin ancak *ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından seçilmesiyle meşruiyet kazanacağı görüşlerine dayanak yapılabilmektedir. Hız. Osman'ın kimi uygulamalarının muhacir, ensar ve bedeviler arasında rahatsızlık yaratması ile başlayan iç çekişmeler isyancıların onu öldürmesine kadar uzanmıştır. Fakat bu olay, halifenin adaletten sapmasıyla hal edilip edilmeyeceği veya meşruiyetini yitirip yitirmeyeceği, isyan, siyasi muhalefet konularında sonraki dönemleri de içine alacak şekilde Müslümanlar arasında yeni bir tartışma başlatmış, siyasal meşruiyet ve *biat* ile ilgili İslam siyaset düşüncesinin gelişim ve yönünü doğrudan etkileyecek bir zemin yaratmıştır. Öte yandan Hız. Osman'dan boşalan hilafet makamına Hız. Ali'nin getirilip isyancıların ısrarı ile ona *biat* alınması, bu arada Muaviye'nin Hız. Osman'ı bahane ederek giriştiği iktidar mücadelesi, sahabenin ileri gelenlerinin de katıldığı çatışmalar ve bu karışıklıklarda binlerce Müslümanın ölümü halifenin meşruiyeti ve *biat* sorunu ile ilgili tartışmaları daha ileri boyutlara taşımıştır. Bununla birlikte ölüm döşeginde iken Hız. Ali'den, kendisinden sonraki halifeyi belirlemesi istendiğinde onun *hayır, sizi Resulullah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum. Allah sizi onun vefatından sonra birleştirdiği gibi birleştirir demesi ve aynı şekilde oğlu Hasan'a biat edilmesi ile ilgili de bunu size ne emrederim ne de yasaklarım; siz daha iyi bilirsiniz* şeklinde görüş beyan etmesi siyasal meşruiyet ve *biat* meselesine yeni bir anlayış daha getirmiştir.²⁶

Emevilerle birlikte halifenin seçilme usulü, meşruiyeti ve *biat* meselesi farklı bir yöne kaymıştır. Babasının vefatından sonra Kûfe'de kendisine *biat* edilmesine rağmen Hasan, yeni iç savaş endişesiyle Muaviye b. Ebu Süfyan'a halifeliği bırakmış ve Kûfe Mescidi'ndeki umumi *biata* katılmıştır. Muaviye kılıç kuvveti neticesinde elde ettiği üstünlükle kendinden önceki halifelerin seçilme usullerinden tamamen farklı bir şekilde iktidara gelmiş, oğlu Yezid'i velayet göstererek siyasal meşruiyeti soy ve neseb üstünlüğüne dayanan veraset sistemine bağlamıştır. O, Hulefâ-yi Râşidîn Dönemindeki seçim ve *biat* ilkesini tamamen reddetmemekle birlikte Yezid'in halifeliğini garantiye almak ve aynı

²⁵ bk. Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 5-25.

²⁶ Avcı, "Hilafet", 17/541.

zamanda buna dinsel bir meşruiyet kazandırmak için kendi kontrolünde *ehlü'l-hal ve'l-akd* uygulaması getirmiş ve böylece seçimden ziyade kayıtsız şartsız itaat anlamı içeren bir *biat* usulünü devreye sokmuştur. Ancak bu fiili durum toplumun geneli tarafından içselleştirilememiş ve bir dizi dini-anlam sorunları etrafında yeni kargaşa zeminleri yaratmıştır. Nitekim Hz. Hüseyin Yezid'in bu şekilde halifelikliğini kabul etmemiştir. Küfelilerden gelen taleple Müslim b. Akil'i göndererek onların *biat*ını almış; fakat Kûfe'ye ulaşmadan Kerbela'da öldürülmüştür. Aynı şekilde Abdullah b. Zübeyr başta olmak üzere Yezid'e karşı başka halifelik iddiasında bulunup *biat* alanlar olmuşsa da bunlar bertaraf edilmiş ve saltanat İslam siyaset düşüncesine yerleşmeye başlamıştır.²⁷

*Biat*ın rasyonelleşme süreci Abbasi Hanedanı döneminde de sürmüştür. Halife Harun Reşid'in talebi ile Ebu Yusuf'un yazdığı *Kitabu'l-Haraç*'ta yazılanlar o dönemde siyasal iktidarın meşruiyetle ilgili sorunlarını göstermesi bakımından önemlidir:

Bina; adalet ve doğruluk harcından mahrum temeller üzerine kurulduğu vakit, Allah o binanın temellerini bozar, yapanların ve yapılmasına yardım edenlerin üzerine yıkar. Bu sebeple bu ümmetin ve reâyânın işlerinden Allah'ın sana tevdi ettiği vazifeleri ihmal edip hakların zayi olmasına sebep olma! ...Ey Mü'minleri Emiri! Sana, Allah'ın korumanı istediği şeyleri koruman, bakıp gözetmeni istediklerini gözetmeni ve bu vazifeleri Allah rızası için yapmanı tavsiye ederim.²⁸

2. Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset İlişkisinin Doğası

Ebû Hanîfe'nin siyaset kurumuna bakışında Kur'an ve sahabenin uygulamalarını içine alan *sünnet* yanı sıra içinde bulunduğu toplumun verili dini, sosyal, politik ve kültürel birikimlerinin de etkili olduğu tartışmasız bir gerçektir. O, siyasete geçmiş İslam siyaset düşüncesinin temel bileşenleri üzerinden bir yaklaşım sergilemiştir. Bu; Kur'an, sünnet ve sahabenin bu temel kaynakların sosyal hayata entegrasyonunda ulaştıkları deneyimlerin bir bileşkesidir. Daha açık bir şekilde Ebû Hanîfe'deki siyaset anlayış ve düşüncesini Kur'an ve sünnet bağlamında ortaya konan Allah-evren, özel olarak da Allah-insan ilişkilerinin oturduğu sembolik düzlemde aramak gerekmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin elbette siyasal toplumsallaşma çevresi ile yakından ilgili siyaset perspektifinin olgunlaşmasında adalet, hak, doğruluk, emniyet

²⁷ Avcı, "Hilafet", 17/541-542.

²⁸ Ebû Yusuf, *Kitabu'l Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973), 27-30.

gibi doğrudan tanrısal çağrışımlar yaratan kavramların özel bir yeri olmuştur. Bu kavram şebekesi orada açıkça görüldüğü gibi Allah'ın mutlak egemenliği karşısında insanın yaratılmış, birbirine muhtaç olduğu öncüllerine dayanan bir paradigmaya eşlik etmiştir. O halde Ebû Hanîfe'ye göre tıpkı diğer sosyal kurumlardaki insan ilişkileri gibi siyasal anlam taşıyan her türlü tutum, davranış ve uygulamalar da ahlaki bir bağlılıkla Allah'a karşı sorumluluk çerçevesinde bir değer ortaya koymalıdır. O böylece sorumlu bir varlık olarak insanın siyasete dair bütün olay, olgu ve süreçlerle ilişkisini bunlara çok zengin sembolik anlamlar sağlayan ilahi düzenle ilişkili kılmak istemiştir. Bu asla siyaseti belli normatif birtakım kalıplara ya da yasama gücüne indirgemek olarak anlaşılmalıdır. Onda din tanımıyla yakından ilişkili söz konusu siyasal yaklaşım biçimi aslında adalet ve temel hakların korunması anlamında evrensel değerlere bağlılık kaydıyla kendi yerel şartlarında yeni siyaset yapma biçimlerinin geliştirilmesinde bir mahzur görmemektedir. Örneğin sosyal değişmeye yüklediği anlam çerçevesinde²⁹ ifade etmek gerekirse Ebû Hanîfe farklı dönemlerdeki siyasal ilişki ve antlaşmalarla ilgili eylem ve tavırların kendi şartlarını bağladığının farkında olarak sonraki dönemde ya da başka coğrafyalarda durumun farklı işleyebileceği ile ilgili dinamik görüşlere sahip olmuştur. Dolayısıyla o diğer sosyal kurumlarda olduğu gibi siyaset anlayışı içinde de ahlakilik ilkesini öne çıkarmış ve siyasete adalet, güven ve temel hakların belirlediği ahlaki bir dinamizm içinden yaklaşmıştır.

Ebû Hanîfe'nin siyaset kurumuna bakışını onun bu konuda derli toplu bir eserinden değerlendirme imkânına sahip değiliz. Ancak onun hayatına siyasi bir kişilik olarak bakabileceğimiz pek çok sebep vardır. Her şeyden önce her kişi genel olarak bir sosyal kişiliğe özelden de siyasal bir kişiliğe sahiptir. Ebû Hanîfe'nin eserlerine de yansıyan yönüyle hayatında en fazla etkili olan iki kurumdan birinin din, diğerinin siyaset olduğu açıkça görülmektedir. Anlaşıldığına göre zaman zaman o, düşük profilli bir siyasal katılım içindeymiş gibi görülüyorsa da sahip olduğu hayat duruşuyla yüksek düzeyde bir siyasi duyarlılık ortaya koymuştur.³⁰ Zaten güç ve iktidarı başka kurumlarla paylaşma gibi bir niyete sahip olmayan siyaset kurumu karşısında o, tabii olarak siyasetle hep karşı karşıya olmuştur.

3. Ebû Hanîfe'de Siyasal Bir Baskı unsuru Olarak Biat

Siyasal baskı grupları kavramı modern dönemlerde siyaset biliminin tartışma alanlarına girmiş olup bu yapılar bugün sistematik bir şekilde; fakat

²⁹ bk. Ebû Hanîfe, "El-Âlim ve'l- Müteallim", 8.

³⁰ bk. Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 189-274.

yine toplumların siyasal işleyişlerine göre onların siyasal hayatlarında önemli bir role sahiptir. Bazen örgütlenmiş bazen örgütlenmemiş bazen kurumsal ve bazen de örgütsel bir yapıya sahip olmamakla birlikte sürekliliği de bulunmayan anomik gruplar şeklinde görülen baskı grupları siyasal partilerden farklı olarak siyasal iktidarı ele geçirme amacı taşımazlar. Onlar siyasal iktidar üzerinde çeşitli yöntemlerle baskı uygulayarak grup üyelerinin beklentileri ve menfaatleri doğrultusunda karar alınmasına yönelik girişim ve tavır içinde bulunurlar. Lobıcılık, propaganda, tehdit, para yardımı, rüşvet, grev, boykot ve gösteri gibi yöntemler baskı gruplarının siyasal iktidarları etkileme kanalları olarak görülmüştür.³¹

Tartışmasız modern döneme ait bu siyasal değerın izlerini sistematik şekilde olmasa da gelenekte görme olanağına her zaman sahibiz. Ebû Hanife'nin genel anlamda din kurumunu daha özeldede ise *biat* ve onunla yakın anlam ilişkisine sahip ulu'l-emre itaat meselesini siyasal bir baskı unsuru olarak nasıl işlevselleştirdiğine geçmeden önce belirtilmelidir ki İslam siyaset düşüncesine göre siyasal otoritenin yürütme, yargı ve belirli ölçüde de yasama yetkileri göz önüne alındığında iktidar sınırlı bir iktidar olarak karşımıza çıkmıştır. Gerçi genel İslam tarihi içinde doktrininin pratik görünümüleri, çoğunlukla siyasal otoritenin mutlak iktidara sahip bir otokrat tarafından temsil edildiği kanaatlerini güçlendirmiştir. Fakat yine de teori ve pratik arasında analitik bir ayırmadan hareket edilirse İslam devletinde iktidarın mutlak değil, sınırlı olduğu görülebilir. Her şeyden önce iktidarı sınırlayan en önemli faktör esas itibariyle yasamanın Kur'an ve sünnete ait olmasıdır. İslam halifeye bu konuda ancak hakkında açık *nass* bulunmayan idari, adli ve sosyal alanlarda yasa koyma hakkı tanıdıysa da bu yetki aynı şekilde İslam hukukunun genel prensipleri ile sınırlandırılmıştır. Halifenin bu sınırlı yetkisi yürütme ve yargı alanlarını da etkilemiş ve zorunlu olarak iktidarın sınırlandırılması sonucunu doğurmuştur. Öte yandan siyasal anlamda halifeyi bağlayan bu hukuki yapı yasama, yürütme ve yargı alanlarındaki yetkilerinin çerçevesini çizmiş ve ona bu yapıyı değiştirecek adli ve idari bir ayrıcalık tanımamıştır. Şayet halifeler hukuka aykırı fiili durumlar yaratmışlarsa bunlar hukuki bir geçerlik kazanmamıştır. Müçtehit bir hukukçu olarak taraf olduğu davalarda kazai bir dokunulmazlığa sahip olmadığı gibi hukuki uyumsuzluk durumlarında da kendisine özel bir yargılama hakkı verilmemiştir. Bununla birlikte onlar daha geniş yetkilere sahip oldukları yürütme alanında da açık sınırlamalarla karşı karşıya kalmışlar ve yetkilerini aşma veya kötüye kullanma durumlarında *fisk* gibi siyasal anlamda azli haklılaştırın şeri bir yaptırıma açık hale gelmişlerdir.

³¹ Davut Dursun, *Siyaset Bilimi* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016), 288-298.

Böyle bir durumda hakkın nasıl kullanılacağı doktrinde çeşitli tartışmalara boğulmuşsa da sonuçta İslam hukuku fasık halifeye karşı direnme hakkı vermiş olup bu konuda peygamberin, meşru olmayan konularda kimseye itaat edilmeyeceğini bildiren hadisi bir prensip olarak kabul edilmiştir.³²

Ebû Hanîfe modern siyaset kurumunda özel yere sahip siyasal baskı gruplarının işlevini, kendi döneminde evrensel bir yorum çerçevesinde sunduğu genel din ve şariat kavrayışı, iman ve amel yaklaşımı ve yine dinin kendi temel değerleri olan *adalet*, *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker*, *biat*, *itaat* gibi anlam desenleri etrafında örgütlü sayılamayacak siyasal bir tutumla karşılaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin genel siyasi kişiliği içinde bu anlam onun *biat* ve -bu kavramın bir rutinizasyona uğramasının ardından- *ulu'l-emre itaat* yaklaşımı çerçevesinde kristalize olmuştur. Fakat yine de bu son noktanın yöneten ile yönetilen arasında ontolojik bir sözleşmeyi önceleme sebebiyle burada konuyu *biat* kavramı çerçevesinde sürdürmenin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Monarkların tersine halifeler yaptıkları işlerden Allah'a ve topluma karşı sorumlu olduklarını bilmektedirler. Her şeyden önce onlar yasama, yürütme ve yargı sorumlulukları bağlamında böyle bir dinsel baskı altında siyaset üretmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla doktrinindeki ontolojik anlamı dışında bu epistemolojinin, Ebû Hanîfe'nin siyasal otoriteye karşı *biatı* halifelerin yasama, yürütme ve yargı sorumluluklarının takibi anlamında işlevselleştirmesini anlamlı kılan başka bir araç olduğu ifade edilmelidir.

Ebû Hanîfe'nin *biat* konusunda tutumunun anlaşılması daha önce belirtildiği gibi kavramın ontolojik ve epistemolojik seyri yanında kendisinin etkileşim içinde bulunduğu dini, sosyal, politik ve tarihi çevresinin de dikkate alınmasına bağlıdır. O, Müslüman bir ailede doğmasına rağmen etnik kökeni sebebiyle Arap siyasetindeki ululuk kodunun etkisiyle sosyal bakımdan hep mevali statüsünde kalmıştır.³³ Ancak özellikle *Kûfe rey okulu* olarak literatürde

³² Aydın, "Anayasa", 3/161-162.

³³ Ebû Hanîfe bu dönemde aile çevresi ve muhiti ile bir mevalilik baskısı altında kalmıştır. Halife Ebû Cafer el-Mansur tarafından kendisine yapılan kadılık teklifini zalim gördüğü idareyi onaylamamak için reddetmiş ve dönemin mevcut politik bakış açısını açığa çıkaracak şekilde huzurunda ona şöyle demiştir: *Ben aslında emir kuluyum (mevaliyim). Eğer bana kadılık verersen Kureys ve Ensardan oluşan Kûfe halkı beni taşlarlar. Yaşadığı dönemde Ebû Hanîfe'nin üzerindeki mevalilik baskısını ulema çevresinde de görmek mümkündür. Nitekim İbn Uyeyne bid'at olarak gördüğü reyî mevaliye bağlayarak şöyle demiştir: Ebû Hanife meydana çıkana kadar Kûfe ehlinin durumu mutedildi. Musa dedi ki, Ebû Hanife ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir... Reyî ihdas edenler üçtür ve hepsi de köle çocuklarıdır. Medine'de Rebia, Basra'da Osman el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanife. Zühri de aynı şekilde mevalinin rey ile hüküm vererek halkı ifsat ettiği görüşünü dile getirmiştir. bk. Kerderî, İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri, çev. Mustafa S.*

isim yapmış bir epistemik grup çevresinde ulaştığı dini otoritesi ve mesleği sebebiyle sahip olduğu zenginlik onu her zaman siyasetle ilişkileri bağlamında farklı bir statüye yerleştirmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin *biat* konusundaki değer mekanizması önemli ölçüde kendisine özgülükler taşımıştır.

Ebû Hanîfe *biat* ile ilgili Müslüman toplumun o döneme kadar ortaklaşa inşa ettiği genel normatif yapının dışında bir duruş ortaya koymuş ve bu durum siyasal bağlamda kendisiyle ilgili bir sosyalizasyon sorunu yaratmıştır. Mutekit bir kişilik olarak Ebû Hanîfe gelenekteki bilgi çevresi etrafında Allah'a *itaati*, sınırları belirli bir ahlak sistemi içine yerleştirmiştir. Onun dünyevi iktidar karşısında durumu da bu ahlak sisteminin bir parçası olmuş ve bir devlet başkanına *biat* Ebû Hanîfe'de ancak bahse konu ahlak sisteminin yasallaştırdığı ölçüde bir değer ifade etmiştir. Nitekim onun siyasal kişiliği içinde *biat*'in nasıl anlam kazandığı ile ilgili oldukça net görüntülere sahip olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Ebû Hanîfe'nin Emevi saltanatının yıkılmasından sonra dinin temel haklar kapsamındaki evrensel değerlerine bağlı kalacağı umuduyla ilk Abbasi Halifesi Ebu'l-Abbas'a *biat*'ını bir kenara bırakırsak ömrünün neredeyse tamamı bu anlamda bir kriz içinde geçmiştir. Bunun bir kriz olarak tanımlanması kuşkusuz *biat*'ın o günkü toplumda sahip olduğu konumla ilgilidir. Çünkü *biat* sadece somut bir kabulü değil; bundan öte bir devlet başkanı için hayati öneme sahip bireysel ve toplumsal bir meşruiyeti tanımlamaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu ekonomik statüsü ve genel yaşam duruşunun sağladığı güvenle pekiştirdiği ve yöneticiler açısından oldukça sıkıntılı dinsel otoritesi böyle bir ortamda onun *biat*'ını oldukça önemli hale getirmiştir. Sosyal, politik ve dini anlamda zor bir süreçten geçen toplumda düzenin hızla yeniden inşa edilebilmesi için yöneticiler Ebû Hanîfe'nin açık desteğine her zaman ihtiyaç duymuşlar, açıktan mümkün olmadığında da toplumun gözünde bunu sembolik olarak karşılayacak birtakım görevler, hediyeler ve kendisinden beklenen fetvalarla telafi etmek istemişlerdir. Fakat Ebû Hanîfe yönetimi tanıma ve meşrulaştırma anlamına gelebileceği için bunların hiçbirini kabul etmemiştir. Sebep açıktır: Dini-evrensel düzlemle toplumsal düzlem arasındaki hiyerarşik ilişkinin siyaset erki tarafından ters yüz edilmesi ve tevhit teorisine bağlı ahlaki sorumluluğun açıkça istismar edilmesidir.

Aslında *biat* meselesi Hulefâ-yi Râşidîn Dönemindeki yönetici seçimine yansıyan birbirinden farklı usuller bir kenara bırakılırsa sonraki dönemlerde -Şia hariç- bir ya da birkaç fakihin içtihadı ya da önceki bir yöneticinin onayı ile

Kaçalin (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), 2: 18; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/523.

siyasal otoriteye meşruiyet sağlayan, diğerlerinin şartsız kabulünü gerektiren ve nihayet dinsel, sembolik bir metaya dönüştürülmüştür. Dolayısıyla bu aynı zamanda yönetime karşı her türlü muhalefet ve boykotu bir kalkışma olarak değerlendirmeye sevk edecek bir anlam setini de kendi içinde barındırmış olmaktadır. Şüphesiz Ebû Hanîfe'nin *biat* konusunda yaşadığı sorunlar tam da buradan kaynaklanmıştır. Her ne kadar siyasal otoriteye karşı onun sivil muhalif tavrı birer yöneticilik vasfı olarak gördüğü *adalet*, *meşveret* ve *takvaya* dönük eleştiriler içeriyorsa da *biat*'ın yeni anlam seti Ebû Hanîfe açısından hep hırpalayıcı olmuştur. Ebû Hanîfe siyasal iktidara ahlaki ve hukuki eleştirilerde bulunmayı bir itaatsizlik ve başkaldırı olarak kabul etmiş değildir. Aksine o, insanın doğası gereği bu hatırlatmalara ihtiyaç duyan bir varlık olduğu kabulüne yakın durmuştur.

Ebû Hanîfe halifeliğin *nassla* tayin edilmediği görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre meşveret halifeye *biat*'ın önemli bir unsurudur ve iktidar olmazdan önce yapılması gerekli bir eylemdir. Bu sebeple iktidara geçtikten sonra *biat* edilmesi suretiyle halifelik meşruiyet kazanmış olmaz. Ona göre halifelik vasiyet ve kendini halife ilan etmek suretiyle de olacak bir şey değildir. Yönetim zorlamayla ele geçirilemeyeceği gibi zor kullanarak da yürütülemez. Ebû Hanîfe hilafeti insanın insana bir tahakkümü değil; bilakis yeryüzünün imarı ve adaletin inşa edilmesi için insanların özgür iradelerine göre kamu adına bir baş belirlemesi olarak görmüştür.³⁴

Nass yanı sıra içinde bulunduğu dini ve sosyopolitik çatışma ortamını dikkate alan Ebû Hanîfe -adı ne olursa olsun- yönetim bağlamında geniş bir siyasal katılımı halkın *biat*'ının alınmasından yana tavır koymuştur. Fakat bu, seçilmiş halifeye bağlılığı bildirme şeklinde formaliteye dayalı bir toplumsal onama anlamında değil; bilakis bir genel seçimi ifade edecek şekilde gerçekçi bir toplumsal tercihtir. Meşveret esas olmak kaydıyla Ebû Hanîfe'nin bu konudaki siyasal katılım şekli ve yöntemi dogmatik bir yasaya bağlı olmayıp tamamen insan ve toplum odaklı dinamik bir düzenleme hüviyetine sahiptir. Bunun anlamı şudur: Kur'ani bir belirleme olarak meşveret ve bunun yasallaştırdığı *biat* Ebû Hanîfe'de bir yönüyle evrensel-dini bir düzenlemenin ilahi kaynağına işaret ederken diğer taraftan kamu yönetimi açısından ümmete idari hakimiyet tanıyan dinamik ve üretken bir anlam ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin Emevi ve Abbasi halifelerine itirazının, onların saltanatla yarattıkları fiili durumla mı veya halifelerin seçim yöntemi ile mi yoksa ilkesel anlamda *adalet*, *meşveret* ve *takva* ile mi ilgili olduğu meselesi önemlidir. Halifelerin seçim yöntemiyle ilgili

³⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 190-191.

yarattıkları fiili duruma -en azından içine sinmese de- toplumsal bir maslahat güderek karşı çıkmadığı, adaleti sağlayacağı konusunda güven beslediği Ebu'l-Abbas Muhammed'e yaptığı söz konusu biattan anlaşılmaktadır. Bu biatı basit bir *uyarlanma* davranışı kabul etmek zordur.³⁵ Çünkü daha sonra özellikle Mansur ile yaşadığı sorunlara bakılırsa Ebû Hanîfe'de *biat*'ın bir fatalizm yerine aktif bir sabırla anlam kazandığı görülmüştür.

Ebû Hanîfe, halifelüğün ancak mü'minlerin bir araya gelmeleri ve meşveretle mümkün olabileceği görüşünü benimsemiştir. Bu konuda kendisinden halifelіği hakkında görüş talep eden Mansur'a, Hz. Ebu Bekir'in Yemen halkı gelip kendine *biat* edene kadar altı ay boyunca hüküm vermediğini söylemiştir.³⁶ Yine Mansur meşruiyeti hakkında ne düşündüklerini öğrenmek için aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bir âlim heyetini huzura çağırması ve Ebû Hanîfe yönetimin meşruiyeti ile ilgili soruya şöyle cevap vermiştir:

Dinde doğruyu arayana kızmamalıdır. Eğer siz kendi kendinize öğüt verirseniz, bu içtihadımız Allah için değil demektir. Siz umuma şunu anlatmak istiyorsunuz ki biz korktuğumuzdan, nasıl nice sizin istediğiniz şeyi söyleyelim. Siz hilafet makamına geçtiniz. Halbuki ehl-i fetvadan iki kişi bile bu işte birleşmemiştir. Hakikatte ise hilafet mü'minlerin içtimai ve meşveretiyle olur.³⁷

Meşruyetlerini genel anlamda tevhit ve adalet gibi yönetsel ilkelerden aldıkları bilinci içinde görülen Hulefâ-yi Râşidîn sonrası dönemde din siyasal otorite tarafından yeni güvenlikçi politikaları yasallaştırmada bir araç olarak kullanılmıştır. Aslında Muaviye'nin *halifetullah* ünvanı ile siyasi otoriteyi temsili, bir yönüyle Allah-insan ilişkisindeki tevhide dayalı hiyerarşinin dünyevi otorite ile özdeş kılınmasının habercisi gibidir. Ebû Hanîfe şüphesiz siyasal otorite ile ilgili pozisyonunu teorik ve pratik düzeyde toplumsal karşılığa sahip bu geleneği ve yanı sıra kendi siyasal şartlarını dikkate alarak belirlemiştir. İşte bu metodik farklılık onun Ehl-i Hadis ve Şia'dan farklı bir *biat* teorisi geliştirmiş olmasının da temel gerekçesini açıklamaktadır. İlk ikisinde *biat*, aralarında temel ayrılık noktaları olmakla birlikte siyasetin kendi toplumsal şartlarını dinselleştirme ile karakterize olmuşken Ebû Hanîfe'de bu, toplumun evrensel siyaseti bağlamında bir işlev kazanmıştır. Yani iktidara yönelik hukuk ve adalet

³⁵ Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 229-230.

³⁶ Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*, 2/15-16.

³⁷ Ali b. Hüseyin es- Saymeri, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu* (Beyrut: 1405), 59; Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menakıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981),137; Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*, 2/16.

temelinde bir eleştiri fırsatı tanıyıp ıslah, değişim ve düzene kapı araladığı oranda bu *biat* anlamlı ve değerli kabul edilmiştir. Böylece Ebû Hanîfe genel din-toplum modelinin bir parçasını ifade eden siyasal kültür ve özel olarak da *biat* konusunda genel sistemiyle bir bütünlük sağlamış olmaktadır. Aslında bu dinamik ve şartlı bakış açısı bize özsel anlamda Ehl-i Beyt ile farklı ontolojik temellere dayanmasına rağmen iktidara *biat*ları konusunda niçin aynı düzleme geldiklerinin de bir açıklamasını sunmaktadır. Mesele Ehl-i Beyt açısından bir yönetim gaspı olarak değerlendirilirken Ebû Hanîfe buna belli ölçüde katılmış; fakat onu daha çok içlerinde Ehl-i Beyt'in de bulunduğu geniş toplum çevresi açısından bir adalet sorunu olarak görmüştür.

Ebû Hanîfe *biat* konusunda bilgi, inanç ve eylem arasında fıkıh temelli bir süreklilik ortaya koymuştur. Dolayısıyla o; yerine göre lobi faaliyeti, propaganda, para yardımı, boykot ve tel'in gibi yöntemlerle İslam siyaset düşüncesinde *biata* siyasal bir baskı unsuru olarak birtakım anlamlar yüklemiştir. Ebû Hanîfe adalet şartının ileri derecede zulümle ihlal edildiğini düşündüğü için Zeyd b. Ali'nin isyanını desteklemiştir. Hatta Zeyd'in Hişam b. Abdülmelik'e karşı bu isyanını, Hz. Muhammed'in Bedir Savaşı'na çıkışına benzetmiştir. Bu mücadelesinde yanında olduğunu göstermek için Zeyd'e finansman desteğinde bulunmuş ayaklanmanın haklılığı ile ilgili fetvalar vermiştir.³⁸ Hatta Zeyd Ebû Hanîfe'yi kendisi ile birlikte ayaklanmaya davet etmiş; mektubu getiren elçiye o, şayet insanların onu yardımsız bırakmayacağını ve gerçekten onunla birlikte olacaklarını bilsem, ona uyar ve ona muhalefet edenlere karşı birlikte savaşırđım diyerek bu konuda bir tutum belirlemiştir.³⁹ Abbasi Halifesi Mansur döneminde de Muhammed Nefsüzzekiye ve kardeşi İbrahim'in başkaldırı sonrası öldürülmesinin ardından Ebû Hanîfe iktidarı tel'in etmiştir. Derslerinde Abbasi yönetimine karşı ihtilalcilere destek olunması gerektiğini söylemiş, Mansur'un kimi kumandanlarını ihtilalcilere karşı savaşmaktan vazgeçirmiştir. Mansur Ebû Hanîfe'nin devlete sadakatini denemek için Bağdat kadılığını teklif etmiştir. Bu teklif Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmeyince halife onun peşini bırakmayacağına yemin etmiş; Ebû Hanîfe Mansur'un yemini yerini bulsun diye o sıralar inşaat işleri devam eden Bağdat'ta tuğla kontrol işlerini yapmıştır.⁴⁰

³⁸ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990); 290; Zehra, *Ebu Hanife*, 45-46; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/133.

³⁹ Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 290.

⁴⁰ Zehra, *Ebu Hanife*, 52-55.

Ebû Hanîfe Zeyd'in isyanı ile karşılaştırıldığında Nefsüzzekiyye ve kardeşinin ayaklanmalarında ihtilalcilerin hazırlık bakımından daha iyi konumda olmaları sebebiyle daha kuvvetli bir siyasal tutum almıştır. İnsanları İbrahim ile birlikte ayaklanma yapmak ve ona biat etmek üzere cesaretlendirmiş ve teşvik etmiştir. Hatta o, İbrahim ile ayaklanmaya katılmanın elli veya yetmiş defa haccetmekten daha üstün olduğu fetvasını vermiştir. Bu şekilde Ebû Hanîfe zalim yönetime karşı mücadele konusunda devrim ile teslimiyet arasında *aktif bir sabır* olarak da ifade edilebilecek *temekkün* tavrı içinde görülmüştür.⁴¹

Ebû Hanîfe'nin *biat* ile ilgili tavrı bilgi sosyolojisi bakımından bir anlama sahiptir. Yönetime *biat* etmeyip açıkça bir muhalefet ortaya koyması yukarıdaki bilgi gövdesi ve siyasal toplumsallaşma çevresiyle uyumlu bir tavidir. Her şeyden önce metodik perspektifinden hareketle söylemek gerekirse siyaset konusunda onu bağlayan şey, Mekke aristokrasisine Kur'an'ın hangi mesajları getirdiği olmuştur. Yönetimle ilgili bir gelenek olmakla birlikte bu tamamen güçlünün hukukunun egemen olduğu bir sistem olmuştur. Orada siyaset belli çıkar odaklarının yücelik ve mürüvvet kodu haline gelmiş; toplum kabilevi ve iktisadi bakımdan ayrıştırılmıştır. Bu sosyopolitik ortama Kur'an'ın sunduğu mesaj en başta *adalet* olmak üzere *eşitlik*, *şûra* ve *takva* olmuştur. Öte yandan bu Kur'ani perspektif *sünnette baştaki kişinin Habeşli bir köle dahi olsa adil olduğu sürece ona itaat edilmesi* ile bir toplumsal pratiğe yansımış, âmâ Abdullah ibn Mektum peygamberin yokluğunda defalarca devlet başkanlığına vekil bırakılmıştır. Her türlü siyasal tasarrufla ehliyet ve liyakat öne çıkarılmış, istişare etkin bir siyasal mekanizma olarak kullanılmıştır. İslam siyaset düşüncesinin temelini oluşturan bu siyasal kültürün Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde de önemli karşılıklar bulduğu bir gerçektir. Bütün bunların Ebû Hanîfe açısından anlamı hepsinin bir *nass* değeri taşımasıdır. Açıkça anlaşılacağı üzere o, bu *nass* çevresinin kendi siyasi şartları ile ilişkisini gözden geçirmiştir. Kendisinin ve ailesinin de muhatap olduğu keskin bir mevali politikası, ilk dönem İslam siyaset deneyimindeki katılımcı siyasete yabancılaşma ve hatta cahiliye dönemi erlik siyasetine dönüş, din ve hukuku siyasi ikbal için araçsallaştırma gibi pek çok politik sorun Ebû Hanîfe'nin teorik ve pratik düzeyde *biatla* ilgili yaklaşımını belirleyen temel bilgi çevresi olmuştur. Bilgi ve eylem, iman ve amel arasında güçlü bir bağ kuran; fakat bununla birlikte onların özerk kimliklerinin de farkında birisi olarak Ebû Hanîfe'nin ölümü pahasına da olsa adil olmayan yönetime karşı *biatı* ima edecek bir tavır ve davranış içine girmemiş olması bu bakımdan anlamlıdır. Böylece Ebû Hanîfe'nin *biata* yaklaşımı dünyevi bir

⁴¹ Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 290-293.

formalite, basit bir bağlanma olmak yerine şuurlu ve temel evrensel haklarla ilgili ahlaki bir değerlendirmeyi içermiştir.

Ebû Hanîfe teorik olarak meşru ve adil bir yönetime *biat* etmeyi gerekli görmüştür. Şayet buna rağmen isyan ve taşkınlık olursa tarafların arasının bulunmasını, bunun da mümkün olmaması durumunda isyan edenlere karşı savaşılmaması gerektiğini düşünmüştür. Nitekim o, bu konuda şöyle demiştir:

Mütecaviz kimselerle, küfürlerinden dolayı değil, haddi tecavüzlerinden dolayı savaş et. Âdil zümre ve zâlim sultanla beraber ol. Fakat mütecavizlerle beraber olma. Cemaat ehlinde fasit ve zalimler mevcut olsa bile, onların içinde sana yardımcı olacak salih insanlar da vardır. Eğer cemaat zâlimler ve mütecavizlerden teşekkül ediyorsa, onlardan ayrıl. Çünkü Allah 'Allah'ın arzı geniş değil miydi? Hicret edeydiniz.⁴², 'Ey mü'min kullarım, benim arzım geniştir. Ancak bana kulluk edin'⁴³ buyurmaktadır... Bize Hammad'ın İbrahim'den, onun da İbnu Mes'ud'dan rivayet ettiğine göre (Allah hepsinden razı olsun) Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bir yerde ma'siyetler zuhur edip onu değiştirmeye gücün yetmezse, oradan başka yere git, orada Rabbine kulluk et." Ebû Hanîfe şöyle devam etti: Bana ilim ehlinde birinin Hz. Peygamber'in ashabından birisinden verdiği habere göre, Hz. Peygamber "fitneden korktuğu yeri bırakıp, fitneden korkmadığı bir yere giden kimse için Allah yetmiş siddîk ecri yazar" buyurdu.⁴⁴

Genel siyasi tavır olarak Emevi ve Abbasi halifelerine karşı tutumu belli iken Ebû Hanîfe'nin buradaki *imam zalim de olsa adil zümre ile beraber olmayı* salık veren dolaylı itaati çelişkili görülebilir. Aslında Ebû Hanîfe açısından bir kafa karışıklığına mahal bırakmayacak kadar şeffaf zihniyet dünyası içinde başka bir neden yoksa bu tutum bir yönüyle -genel siyasal kişiliği ile de uyumlu şekilde- *isyankâr topluluğa karşı* adil zümre ve onun başındaki zalim sultan tarafında yer almak, *maslahatı* öne çıkarmak olarak anlaşılabilir.

Selef arasında *biatla* ilgili olarak siyasal iktidarla ilişkiyi fiili mücadelelere taşıyan ve yanı sıra siyasi ihtilaf ve anarşiye karışmayıp halifeye kayıtsız

⁴² en-Nisâ 4/97.

⁴³ el-Ankebût 29/56.

⁴⁴ Ebû Hanîfe, "El- Fıkhü'l- Ebsat", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 38-39, 43.

itaat eden siyasal katılım modelleri karşısında⁴⁵ Ebû Hanîfe daha farklı bir modeli temsil ederek evrensel ve dini bir değer olan adaleti ihlal ettiği gerekçesiyle zalim yöneticiye *biatı* uygun görmemiştir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin yönetimine isyanı meşru görmemiş, Muaviye ve Haricilerin kalkışmalarını da onaylamamıştır. Gerçi sonraki dönemlerde kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin zalim yöneticiye itaat ve biat konusunda olumlu düşündüğü ile ilgili kayıtlara rastlanılmışsa da bunun siyasi saiklerle dönüştürülmüş gerçek dışı bir bilgi olduğu söylenmiştir.⁴⁶ Ebû Hanîfe'nin epistemolojik birikimi, paradigmatik bakış açısı ve siyasal iktidarlarla olan genel ilişki biçimi dikkate alındığında bu yaklaşım daha nesnel durmaktadır.

Ebû Hanîfe her zaman baskı ve muhalefetin işe yaramayabileceğini bizzat kendi hayatında görmüştür. Bilfiil hocası Hammad'ın vefatından sonra ders halkasının başına geçmesini takip eden süreçte siyasetin evrensel ve genel ilkelere dayanmayan siyaset yapma biçimine siyasal iktidarla tamamen ilişkisini kesmeden hep muhalefet etmiştir. Gerçi onun siyasal erkle ilişkisini kesmemesi daha çok dini otoritesi sebebiyle siyasetin ona ilgi duyması ile ilgili bir durumdur. Ancak muhalefet *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkerin* kasdını aşıp doğrudan temel bir hak olarak canın korunmasına halel getirecek bir aşamaya geldiğinde ve diyalog yolları tamamen kesildiğinde ise Ebû Hanîfe temelde siyasal anlama sahip *hicreti* bir çare olarak görmüş ve bunu *biatın* anlam repertuarına dahil etmiştir. Risaletin ilk yıllarında hicretin dini, politik ve sosyal olgunlaşma şartlarında olduğu gibi Ebû Hanîfe de başlangıçta din-siyaset ilişkilerinin evrensel bir düzleme gelmesi için bir mücadele ve aksiyon ortaya koymuş, uzlaşıl aramıştır. Bu çerçevede o, Emevilerin son döneminde politik bir gerginlikle girdiği hapisneden çıkınca, gördüğü siyasal ve toplumsal tıkanmayı da dikkate alarak İslam kültüründeki itikadi, sosyal, siyasi anlam setleri üzerinde Bağdat'tan Mekke'ye *hicret* etmiştir. Dolayısıyla *hicret* Ebû Hanîfe'de kaçma değil; genel ahlaki bakışı ile uyumlu dinamik siyasal bir tepkinin sembolü olmuştur.

Sonuç

Ebû Hanîfe din ve siyaset ilişkilerine dini ve felsefi bakış açısı içinde ortaya koyduğu din ve toplum kuramı çerçevesinde ahlaki bir yaklaşım sergilemiştir. Bu çerçevede din bütün peygamberlerin ortaklaşa taşıdıkları temel, değişmez

⁴⁵ Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, 261-262, 275-276.

⁴⁶ Abdulhamit Sinanoğlu, "Kelâm İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Siyasî Görüşleri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015), haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015), 579.

evrensel yasaları tanımlarken şeriat veya toplum düzlemi -konu açısından ifade etmek gerekirse siyaset- kendi şartları içinde değişken; fakat evrensel yasaya karşı insan ve toplum adına yasaya karşı ahlaken bağımlı bir sorumluluk alanını ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin siyasal bir baskı unsuru olarak *biata* yüklediği anlam da böyle bir paradigmatik bakış açısı etrafında şekillenmiştir.

Biat ontolojik anlamda yönetenle yönetilen arasında yasa adına bir akdi tanımlıyorsa da İslam siyaset düşüncesinde giderek doğasından uzaklaşmış, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ise çoktan ciddi bir rasyonalizasyon süreci ile karşı karşıya kalmış ve bu sebeple yeni anlamsal üsler kazanarak dini ve siyasi manipülasyonlara açık kullanışlı bir araç haline getirilmiştir. Denilmek istenen odur ki Ebû Hanîfe'nin *biatı* yasa ile toplum arasındaki diyalektik ve ahlaki sorumluluk ilişkisi çerçevesinde kutsal bir inşaya oturtma ve daha sonra bunu kamu adına koruma konusundaki siyasal tutum ve eylemleri bu ontolojik ve epistemolojik zemin üzerinde anlaşılacak zorundadır.

Biat'ın dini-politik bir unsur olarak siyasal iktidarı denetim işlevinde yaşanan anlamsal kriz doğal bir şekilde Ebû Hanîfe'de siyasal kültür bağlamında bir sosyalizasyon sorununu beraberinde getirmiş, diğer pek çok sorunla birlikte bu konudaki tavrı onu siyasal iktidarla sürekli karşı karşıya getirmiştir. Ebû Hanîfe'nin Emevi ve Abbasi halifelerinin dogmatik siyasal tavırlarına karşı ortaya koyduğu siyasal kültürün şüphesiz başta Kur'an ve sünnet olmak üzere sahabe deneyimi ile yakın ilişkisini kurmak zor değildir. Dolayısıyla onun epistemolojisi açısından bu kurucu unsurlarla kendi dönemindeki dini, etnik, kültürel farklılıklara dayalı rekabetçi ve yerine göre çatışmacı toplum şartları onda yöneticilere *biat* ve itaat etme disiplini konusunda bir tasarım yaratmıştır. Adalet, meşveret ve anlaşıldığı kadarıyla takva bu tasarımın kurucu öznelere olarak karşımıza çıkmıştır. Öte yandan o, örgütlü olmaksızın *biatı* siyasal iktidara karşı bir baskı unsuru olarak işletirken propaganda, lobi faaliyeti, maddi yardım, boykot gibi bazı yöntemleri de bilfiil uygulamak suretiyle teorik anlamı yanı sıra kavrama pratik anlamlar da yüklemiştir. Aynı şekilde o, zalim olarak nitelediği sultana karşı uygulanabilecek baskı yöntemlerini kullandıktan sonra mevcut siyasal durumun değişmemesi durumunda gelenekle uyumlu bir şekilde bu konuda *hicrete* dinamik siyasal bir anlam katmıştır.

Sünni İslam'ın en azından teorik olarak halifenin seçimi ve yönetiminin *biat* yoluyla halk tarafından kabulü ilkelerinden hiçbir zaman vazgeçmemesinde Ebû Hanîfe'nin tavrının önemli olduğu ifade edilmelidir. Nitekim kendi dönemindeki yöneticilerin istişareyi göstermelik bir danışma heyetine ve *biatı* da siyasal bir formaliteye dönüştürüp doktrinindeki anlamının ve uygulamaların

aksine hareket etmeleri Ebû Hanîfe'nin onlarla mücadelesinin her zaman can alıcı noktasını teşkil etmiştir. Hatta yönetimsel ilkelere riayet etmeyen devlet başkanının görevden zorla el çektilmesi konusunda Ehl-i Sünnet'in Hâricî yaklaşımına bazı noktalarda kesişmesi de onun söz konusu epistemolojik çevresiyle ilişkili olabileceğini düşünmek zor değildir.

Kaynakça

- Avcı, Casim. "Hilafet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Akif. "Anayasa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/153-164. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Berger, Peter L. "Dini Kurumlar". çev. Adil Çiftçi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 425-465.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Middlesex: Penguin Books, 1991.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerle Gerçekler 3*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.
- Dabaşî, Hamid. İslâm'da Otorite. çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Delibaş, Kayhan – Yiğit, Emin. "Siyaset Kurumu". *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. ed. Sevinç Güçlü. 137-248. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005.
- Dursun, Davut. *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016.
- Ebû Hanîfe. "El- Fikhu'l- Ebsat". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe. "El-Âlim Ve'l- Mûteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Yusuf. *Kitabu'l Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 1973.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kerderî. *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkibeleri*. çev. Mustafa S. Kaçalin. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Köktaş, M. Emin. *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Mâverdî *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mekki, Muvaffak b. Ahmed. *Menakıbu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Mustafa, Nevin A. *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Saymeri, Ali b. Hüseyin. *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu*. Beyrut: 1405.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Kelâm İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Siyâsî Görüşleri". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu*. haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden. 573-585. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebu Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1994.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.

MAKÂSİD İCTİHAD İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on the Relationship Between Maqâsid and İjtihad

FATİH ÇİNAR

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

Asst. Prof., Osmaniye Korkut Ata University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Islamic Law Department, Osmaniye, Turkey

fatih11982@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5901-3135

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 22 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.864344>

ATIF/CITE AS:

Çinar, Fatih, "Makâsîd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 317-346

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

An Evaluation of the Relationship between Maqāsīd and Ijtihad

Abstract

In this study, the relationship between maqāsīd (purpose) and ijtiḥād (physical or mental effort) is discussed from various aspects. Qualitative research method was used as the procedure. Many old and new sources were scanned for the study by doing thematic reading. Obtained findings were recorded and analyzed under appropriate headings. In addition to the forms of signification of words, the faqīḥs (i.e., Islamic jurist) attached great importance to maqāsīd which is general purpose of the Shari in making the decrees. They established a strong connection between these two concepts by referring to maqāsīd in the ijtiḥād activities in order to reach the aims of the Shari. In recent years, this connection has been concretized with the concept of ijtiḥād of maqāsīd. In fact, it has been realized that ijtiḥād is locally used synonymously with maqāsīd. Many studies focusing on the subject of maqāsīd have been addressed to the issue of ijtiḥād of maqāsīd. In this context, many important issues have been clarified. However, in these studies, it is seen that some important issues in the context of the relation between maqāsīd and ijtiḥād are not clarified enough. The problem of whether the expression of ijtiḥād of maqāsīd differs from the established concept of ijtiḥād or not sets an example for this.

Since Islamic law places human at the center, it aims at fulfilling the benefits of the servants. Despite this reality, it has been suggested that the idea of maqāsīd was generally neglected in the classical period. The fact that the field of maqāsīd was born and developed in a late period supports this claim. However, the claim that maqāsīd is generally neglected in fiqh (Islamic jurisprudence) does not fully account for the truth. Because, as a result of some researches, it has been understood that maqāsīd is very valuable in terms of the fiqh method. In addition, maqāsīd has been taken into account in the Quran and Sunnah, which are the two basic sources of fiqh, within the framework of the practical fiqh issues. The same situation has manifested itself in the ijtiḥād activities of the companions, tābi'ūn (followers of the Companions) and faqīḥs. It is an undeniable fact that some faqīḥs, who are too preoccupied with the literal meanings of religious texts, neglect the idea of maqāsīd. These faqīḥs are known to represent the Zāhirī school of thought. However, it is understood that some faqīḥs other than Zāhirīes also displayed the same attitude. In this

respect, it would be more appropriate to say that maqāsīd is partially neglected in al-furu fiqh (Islamic jurisprudence).

It is seen that maqāsīd, which has a decisive position in the ijtiḥād studies of the faqīhs, performs an important task. Because the faqīhs stated that Allah's will can only be achieved in this way. Accordingly, the mystery/secrets of sharia can only be reached by understanding maqāsīd. Otherwise, it is obvious that fatwas and decrees that are contrary to the intention of Allah are emanated. Nowadays, with the effect of increasing studies on the subject of maqāsīd, it has been mentioned among the conditions of ijtiḥād. As a matter of fact, it is possible to see this in the works of many authors. In fact, in the classical period, even if indirectly, maqāsīd was taken into account in the context of the ijtiḥād competence. However, it should be stated that knowing maqāsīd is not directly mentioned among the competence requirements in mujtahid (diligent). On the other hand, it is unanimously acknowledged that al-Shātībī, who considered maqāsīd as a main condition in terms of ijtiḥād, has a special place. It should be especially noted that al-Shātībī's efforts have been partially neglected. With his evaluations in this direction, al-Shātībī got the attention and interest he deserved in our age, albeit late. al-Shātībī, who followed a tolerant way in the conditions of ijtiḥād, except Istinbat (inference), made a great contribution to the idea of ijtiḥād of maqāsīd.

It is seen that the religious provisions, most of which are obtained through the ijtiḥādī activities, are also within the scope of maqāsīd. In addition to improving the fiqh method, there are opinions that maqāsīd is an independent field. The views that it will replace the fiqh method are far from acceptable. Because maqāsīd is a source within the sharia, not outside of it. In the final analysis, we are of the opinion that maqāsīd is within the scope of the fiqh method, despite its evaluation in the individual works.

Keywords: Fiqh, Maqāsīd, İjtiḥād, Religious Provision, Fatwa.

Makâsîd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Bu çalışmada, makâsîd ile icthad arasındaki ilişki çeşitli açılardan ele alınmıştır. Metot olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Tematik okuma yapılarak çalışma için pek çok eski ve yeni kaynak taranmıştır. Elde edilen bulgular uygun başlıklar altında kaydedilerek tahlil edilmiştir. Fakihler, lafızların delâlet şekilleri yanında Şâri'in hükümleri teşri kılmasındaki umumi gayeleri olan makâsîd son derece önem vermişlerdir. Şâri'in maksadlarına ulaşma adına icthad faaliyetlerinde makâsîd başvurarak bu iki kavram arasında güçlü bir bağ kurmuşlardır. Son yıllarda bu bağ makâsîd icthadı kavramıyla somut hale getirilmiştir. Hatta yer yer icthadın makâsîdla eş anlamlı kullanıldığı tespit edilmiştir. Makâsîd konusuna odaklanan pek çok çalışmada makâsîd icthadı meselesine temas edilmiştir. Bu çerçevede önemli birçok meseleye açıklık getirilmiştir. Ancak söz konusu çalışmalarda makâsîd ile icthad ilişkisi bağlamında bazı önemli hususlara yeterince açıklık getirilmediği görülmektedir. Makâsîd icthadı ifadesinin yerleşik icthad kavramından farkının olup olmadığı vb. hususlar buna örnek teşkil etmektedir.

İslam hukuku, insanı merkeze aldığından kulların maslahatlarını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bu realiteye rağmen klasik dönemde makâsîd fikrinin genel olarak ihmal edildiği yönünde görüşleri sürülmüştür. Makâsîd nazariyesinin geç bir dönemde doğduğu ve geliştiği gerçeği bu iddiayı destekler nitelik taşımıştır. Bununla birlikte makâsîdın fıkıhta genel olarak ihmal edildiği iddiası tam olarak doğruyu yansıtmamaktadır. Zira yapılan araştırmalar neticesinde makâsîdın fıkıh usûlü açısından gayet değerli olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca makâsîd, fıkıh usûlünün temel iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'te amelî fikhî meseleler çerçevesinde uygulamalı olarak dikkate alınmıştır. Aynı durum sahâbe, tâbiîn ve fakihlerin icthad faaliyetlerinde de kendini göstermiştir. Dinî metinlerin literal anlamlarıyla gereğinden fazla meşgul olan kimi fakihlerin makâsîd fikrini ihmal ettiği ise yadsınamaz bir gerçektir. Bu fakihlerin Zâhirî ekolünü temsil ettiği bilinmektedir. Fakat Zâhirîler hâricindeki kimi fakihlerin de aynı tavrı sergilediği anlaşılmaktadır. Bu itibarla makâsîdın fûrû-i fıkıhta kısmen ihmal edildiğini söylemek daha isabetli olacaktır.

Fakihlerin icthad çalışmalarında belirleyici bir konumda olan makâsîdın önemli bir görev icra ettiği görülmektedir. Çünkü fakihler, Allah Teâlâ'nın muradına sadece bu şekilde ulaşabileceğini ifade etmiştir. Buna göre şeriataın esrarına / sırlarına ancak makâsîd anlamakla ulaşılabilir. Aksi durumda

Allah Teâlâ'nın maksadına muhalif fetvaların ve hükümlerin sâdir olacağı aşikârdır. Günümüzde makâsîd düşüncesi hususunda artan çalışmaların da etkisiyle makâsîdî bilmek ictehad şartları arasında zikredilmiştir. Nitekim pek çok müellifin eserinde bunu görmek mümkündür. Esasında klasik dönemde de -dolaylı da olsa- makâsîd, ictehad ehliyeti bağlamında dikkate alınmıştır. Bununla birlikte müctehidde aranan ehliyet şartları arasında makâsîdî bilmenin doğrudan zikredilmediği ifade edilmelidir. Diğer yandan makâsîdî ictehad açısından temel şart olarak zikreden Şâtıbî'nin ayrı bir yeri olduğu ittifaqla kabul edilmektedir. Şâtıbî'nin çabalarının kısmen ihmal edildiğini özellikle belirtmek gerekir. Şâtıbî, bu yöndeki değerlendirmeleriyle geç de olsa çağımızda gereken ilgi ve alakayı görerek hak ettiği konuma gelmiştir. İstinbat dışındaki diğer ictehad şartlarında müsamahalı bir yol izleyen Şâtıbî, makâsîd ictehadı fikrine büyük katkı vermiştir.

Çoğunluğu ictehadî faaliyetlerle elde edilen şer'î hükümlerin aynı zamanda makâsîd kapsamında olduğu görülmektedir. Makâsîdîn fıkıh usûlünü geliştirmesinin yanında müstakil bir ilim olduğu şeklinde görüşler varit olmuştur. Fıkıh usûlünün yerini alacağı şeklindeki görüşler ise kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Zira makâsîd, şeriatın hâricinde değil, dâhilinde bir kaynaktır. Son tahlilde makâsîdîn, -müstakil eserlerde değerlendirilmesine karşılık- fıkıh usûlünün kapsamında olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Makâsîd, İctihad, Dini Hüküm, Fetva.

Giriş

Fıkıhın alt dallarından biri olan makâsîd düşüncesi, insanların maslahatlarını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Makâsîd fikrinin asıl gayesi, salih bir Müslüman şahsiyetinin, tabiatıyla salih bir toplumun inşasıdır.¹ Bu itibarla insanın, yeryüzünü Allah Teâlâ'nın maksadına uygun olarak imar etme gibi bir sorumluluğu vardır.² “Biz peygamberlerimizi belgelerle gönderdik, beraberlerinde vahiyler indirdik ve insanlar arasında adâleti tesis edecek ölçüler belirledik.”³ ayeti peygamber gönderilmesi ve şeriatlar indirilmesinin asıl gayesinin, insanlığı faydasına olan şeylere yönlendirmek ve onların sorumlu kılındığı görevleri yerine getirmesini sağlamak olduğunu göstermektedir.⁴

¹ Abdurrahman Abdulhâlîk, *el-Makâsîdu'l-âmmæ li'ş-şer'ati'l-İslâmiyyæ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Sahveti'l-İslâmiyyæ, 1985), 11.

² Allâl Muhammed Fâsî, *Makasîdu'ş-şer'ati'l-İslâmiyyæ ve mekârimuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 8.

³ el-Hadîd, 57/25.

⁴ Fâsî, *Makasîd*, 47.

“Din kolaylıktır.”⁵ ve “Zarar vermek de zarara karşılık muhabelede bulunmak da yoktur.”⁶ hadisleri bu sorumluluk ve görevin icrası sırasında insan için rehber mesabesindedir. Makâsıdın fikrî dayanakları arasında yer alan bu rivayetler kulların maslahatlarının sağlanmasının ve onlardan zararların kaldırılmasının önemini açıkça izhar ettirmektedir.⁷

Binâenaleyh fakihlerin, Şâri’in hükümleri teşri kılmasındaki umumi gayeleri bilmeleri gerekmektedir. Şeriatın asıl maksadı olan kulların maslahatlarını gerçekleştirmek bunu gerekli kılar. Bu maslahatların sadece insanların görüşlerine göre değil şer’î ölçülere göre maslahat olarak kabul edilmesi gerekmektedir.⁸ Makâsıd bilme yanında tafsili delillerden hüküm çıkaracak bilgi ve tecrübeye sahip olmak gerekli görülmüştür. Zira İslam şeriatının evrensel olduğu yadsınamaz bir hakikat olup bunu sağlayan en önemli etken ictihaddır. Şâri’in maksadını anlamak temel gaye olduğundan ictihaddaki önemli faktör de makâsıddır. Bu açıdan ictihadla makâsıd arasında doğrudan bir ilişki vardır. İslam şeriatı ilâhî nitelik taşısa da Şâri’in hükümleri teşri kılarken bilinçli boşluklar bırakması ulemâ ve ümeraya ictihad yapma imkânı vermiştir. Muaz hadisi⁹ gibi pek çok misal bu yetkinin meşru olduğunu göstermektedir. Rasûlullah’ın (a.s.) teşvikiyle sahabîlerin ortaya koyduğu bu gayretler, fakihleri ictihad yapma hususunda teşvik etmiştir.¹⁰ Fukaha da makâsıd-ş-şer’î’ye fikrini merkeze alarak yoğun bir şekilde ictihad faaliyetinde bulunmuştur.¹¹

⁵ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “İman”, 28.

⁶ Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Ahkâm”, 17.

⁷ Ömer Yılmaz, *Makâsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 24 ,2010).

⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 378.

⁹ Muâz hâdisesi şu şekilde cereyan etmiştir: “Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel’i Yemen’e göndermek istediği zaman ona şöyle demiştir: Sana bir mesele arz edildiği vakit neyle hüküm vereceksin? Muâz şöyle demiştir: Allah’ın kitabıyla hükmederim. Hz. Peygamber şöyle sormuştur: Eğer Allah’ın kitabında bulamazsan ne yaparsın? Muâz, Allah’ın Rasûlü’nün sünnetiyle hükmederim, demiştir. Hz. Peygamber, Allah’ın Rasûlü’nün sünnetinde ve Allah’ın kitabında bulamazsan ne yaparsın?’ demiştir. Muâz şöyle ifade etmiştir: Kendi görüşümle ictihad ederim, (hüküm vermekten) geri durmam. Bunun üzerine Rasûlullah (Muâz’ın) göğsüne vurarak: Allah Rasûlü’nün elçisini Allah Rasûlü’nün dileğine muvaffak kılan Allah’a hamdolsun, demiştir.” Bk. Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Akziye”, 11; Ebû İsa Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî* (Şirketü Mektebeti ve Matba’atı Mustafâ el-Bâbî, 1977-1962), “Ahkâm”, 3. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Korkmaz, “Şii Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri”, *Eskiye* 42 (2020), 909-925.

¹⁰ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İlâmu'l-muvakkı’in ‘an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/166.

¹¹ Fâsî, *Makâsıd*, 58.

İslam dünyasında son yarım yüzyılda İbn Âşûr ile birlikte yaygınlık kazanmaya başlayan makâsîd çalışmalarının¹² etkisiyle doksanlı yıllardan itibaren ülkemizde de makâsîd merkezli müstakil çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu eserlerde makâsîd ile ictihad arasındaki ilişki somut olarak vurgulanmaya çalışılmıştır. Hatta bu ilişkinin yakınlığı kimi kaynaklarda *makâsîd ictihadı* tabiri kullanılarak somut hale getirilmiştir. Bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılması da bu minvalde değerlendirilmiştir.

Makâsîd ictihadı tabiri üzerinde ilim ehli arasında ittifak bulunmamakla birlikte bu kavramın yaygınlık kazandığını söylemek gerekir. Makâsîd merkezli bazı eserlerde makâsîd ile ictihad arasındaki ilişkinin boyutuna dair bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Çalışma konumuza benzerlik gösteren ve aynı zamanda kaynaklarımız arasında da yer alan bu çalışmalardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

I- *el-İctihâdu'l-makâsîdî*,¹³ Nureddin Hâdimî tarafından kaleme alınan bu eserde kısmen genel makâsîd teorisi hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca makâsîd ictihadının şer'î bir delil olup olmadığı hususuna, kurallarına ve güncel bazı fikhî meselelerde nasıl işletileceğine temas edilmektedir.

II- "Makâsîd ve İctihad"¹⁴ adıyla tercüme edilen makale Ahmet Raysûnî'ye ait olup müellifin *Nazariyyetü'l-makâsîdî 'inde'l-İmâmi's-Şâtıbî* eserinden bir bölümü ifade etmektedir. Söz konusu çalışmada Şâtıbî'ye (öl. 790/1388) göre makâsîd anlayışı merkeze alınmakta olup tabiatıyla makâsîd ictihad meselesine de temas edilmiştir.

III- Ahmet Yaman'ın "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"¹⁵ başlıklı makalesinde makâsîd ve ictihad ilişkisine kısmen temas edildikten sonra makâsîd ictihadının delil olarak kullanılabilmesi için dikkat edilmesi gereken otuz beş ilke üzerinde durulmuştur.

IV- Abdurrahman Haçkalı tarafından hazırlanan, İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi,¹⁶ isimli eserde gayeci ictihadın fıkıh usûlündeki gelişimi ve tarihi seyri ele alınmıştır. Tabiatıyla makâsîdada ciddi manada katkı veren fakihlerin görüşlerine kronolojik olarak yer verilmiştir.

¹² Bu çalışmaların bir kısmı için bk. Muhammed Sad Yûbî, *Makâsîdu's-şer'î'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'îyye* (Riyad: Dâru'l-Behce, 1998), 71-72.

¹³ Nureddin b. Muhtâr Hâdimî, *el-İctihâdu'l-makâsîdî; hücciyetuh, davâbituh ve mecellâtuh* (Devha: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1988).

¹⁶ Abdurrahman Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004).

V- Yine Haçkalı'nın, "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihi Seyri",¹⁷ çalışmasında makâsîd icthadı konu edinilmiştir. Esasında bu çalışmada klasik makâsîd anlayışı, eski âlimlerden günümüz araştırmacılarının görüşlerine kadar genel olarak ele alınmıştır.

VI- "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği",¹⁸ keza Haçkalı'ya ait olan bu makalede genel maslahat ve makâsîdla ilgili konulara temas edilmiştir.

VII- M. Rahmi Telkenaroğlu'nun, "Makâsîd İctihadına Dayanan Külli Kaideler",¹⁹ başlıklı makalesi genel makâsîd bilgileri yanında makâsîd ve icthad ilişkisine de değinmiş daha sonra ağırlıklı olarak makâsîd icthadı bağlamında küllî kaidelere açıklık getirmiştir.

VIII- "Maksadi Yorum",²⁰ Yunus Vehbi Yavuz tarafından kaleme alınan bu çalışmada maksadi yorumun İslam hukuk tarihindeki önemine açıklık getirilmektedir. Günümüz âlimlerinden örneklerin de yer aldığı çalışmada fakihlerin fikhî çalışmaları sırasında maksadı nasıl gözettikleri bilhassa Ebû Hanîfe'nin bazı görüşleri çerçevesinde uygulamalı olarak izah edilmeye çalışılmıştır.

IX- Mehmet Aziz Yaşar'ın, "Makâsîdü's-Şeri'ânın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi"²¹ adlı makalesinde genel makâsîd anlayışına değinildikten sonra makâsîdın İslam hukukunda delil olup olmadığı meselesine odaklanılmıştır.

X- Ahmet Yaman editörlüğünde *Makâsîd ve İctihad*²² adıyla yayımlanan kitap, çeşitli makaleleri ihtiva etmektedir. Bunlar içerisinde telif yanında tercüme makaleler de bulunmaktadır. Söz konusu eserde yer yer makâsîd icthadına değinilmektedir.

Zikri geçen çalışmalardan pek çoğu değişen yoğunlukta makâsîd icthad ilişkisine temas etmiş, hatta bazıları makâsîdın, bir diğer ifadeyle makâsîd icthadının delil olma yönüne açıklık getirmiştir. Ancak bu çalışmalarda makâsîd icthad ilişkisi bağlamında bazı önemli hususların bulunmadığı görülmektedir. Bunlar, makâsîd icthadı ifadesinin klasik icthad kavramından

¹⁷ Abdurrahman Haçkalı, "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihi Seyri", *Makâsîd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 259-303.

¹⁸ Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 451-466.

¹⁹ Rahmi M. Telkenaroğlu, "Makâsîd İctihadına Dayanan Külli Kaideler", *Usûl: İslam Araştırmaları* 10 (2008), 37-76.

²⁰ Yunus Vehbi Yavuz, "Maksadi Yorum", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 41-78.

farkının bulunup bulunmadığı, makâsîd icthadı kavramının genel makâsîd düşüncesi yerine kullanılıp kullanılmayacağı ve makâsîdın fıkıh usûlünden bağımsız bir ilim olup olmadığı şeklinde sıralanabilir. Söz konusu çalışmaların bu hususlara yer vermemiş veya yeterince temas etmemiş olmasının kendileri açısından eksiklik doğurduğu iddiasında değiliz. Zira her bir çalışma, problem olarak telakki ettiği meselelere odaklanmıştır.

Çalışmamızda makâsîd icthad ilişkisine çeşitli açılardan açıklık getirilerek makâsîd düşüncesinin, söz konusu problemler bağlamında durduğu yer açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Çünkü özellikle de makâsîd icthadının usûl ilminden bağımsız olduğu, hatta onun işlevini yerine getirdiğine dönük ifadelerin birtakım problemler barındırdığı aşikârdır. İlk anda makâsîd fikrinin vardığı nokta açısından olumlu bir durum gibi gözüken bu son yaklaşımın fıkıh usûlünü işlevsiz kılacağı aşikârdır. Bu itibarla amacımız, makâsîd ile icthad arasındaki çeşitli boyutlardaki ilişkiyi ele alarak son tahlilde bu iddiaların doğruluğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Zikri geçen problemlerin çözümüne yardımcı olacağı umulan bu çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

a. Makâsîd: Makâsîd kelimesi lügatte, bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek manasındaki *kasd* kökünden türemiştir. İsm-i mekân olan *maksîd* veya aynı fiil sigasından türeyen *maksad* sözcüğünün çoğulu olan makâsîd, niyetler ve amaçlar gibi anlamlarda kullanılır.²³ Muhammed Bekri, makâsîdın maksıddan değil maksad lafzından türemiş olmasının evla olduğunu belirtir.²⁴ Maksîd lafzını tercih eden Raysûnî, maksûd lafzının da aynı manada kullanıldığını ifade eder.²⁵ Buna göre maksad, maksîd ve maksûd kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.²⁶

Esasında makâsîd genel olarak dinin gayeleri anlamına gelse de onun ekseriyetle fakihler tarafından kullanılması zamanla fikhî hükümlerin gayelerine hamledilmesine sebep olmuştur.²⁷ Makâsîdın klasik dönemde

²³ Abdülkerîm Hâmîdî, *Makâsîdu'l-Kur'ân min teşrîi'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2008), 20.

²⁴ İsmail Habib Muhammed Bekri, *Makâsîdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen* (Mekke: Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427), 15.

²⁵ Ahmed Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh* (b.y.: el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999), 13.

²⁶ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 32.

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

terim olarak sistematik tanımının yapılmadığı ifade edilmiştir.²⁸ Bu çerçevede makâsı, Şâri'in özel ve cüzî hükümlerde değil de küllî hükümlerde teşri kıldığı manaları ve hikmetleri ifade eder şeklinde tanımıyla teknik açıdan ilk tarif edenin İbn Âşûr olduğu yolunda ibareler bulunmaktadır.²⁹ Allâl el-Fâsî onu, Şâri'in İslam ahkâmından her bir hükümde vaz' ettiği sırlar şeklinde tanımlar.³⁰ Raysûnî'nin, şeriatın kulların maslahatını gerçekleştirmek için vaz' ettiği gayelerdir³¹ tanımı ise klasik tanımla örtüşmektedir. Zira Haçkalı'nın da kaydettiği gibi klasik eserlerde makâsı genellikle *kulların maslahatını sağlamak*³² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu itibarla makâsıdan klasik dönemde sistematik tanımının yapılmadığı yönündeki ifadelerin tartışmaya açık olduğu kanaatindeyiz.

b. Maslahat: Makâsıd ictihadı bağlamında sıklıkla kullanılan maslahat kavramı lügatte, "düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk" gibi anlamlar barındıran salâh lafzından türemiştir. Bu çerçevede fesadın zıddı olan maslahat, "bir şeyin maksada uygun özellikte olması, iyi, uygun, elverişli, yararlı ve iyi olana ulaştıran" anlamlarına gelir. Onun çoğulu mesâlihtir.³³ Gazzâlî (öl. 505/1111) maslahatı, *menfaatin sağlanması zararların def edilmesi* olarak tanımlar. Ancak maslahatla asıl kastettiği şeyin Şâri'in maksûdunu korumak olduğunu belirtir.³⁴ Allâl el-Fâsî, Gazzâlî'nin kasdının maslahat-ı mutebere olduğunu belirterek onun hakkında delil bulunduğunu kaydeder. Allâl el-Fâsî'nin kaydına göre bu tür maslahatın geçerli olduğu hususunda ulemâ arasında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.³⁵ Bûtî'nin ifadelerine göre *maslahat/menfaat lezzetin elde edilmesi veya ona vesile olanın temini ve muhafazası, zararın giderilmesi acının giderilmesi veya ona vesile olanın def edilmesi* anlamına gelir.³⁶ Maslahat dikkate alınıp alınmama yönünden muteber, mürsel ve merdûd olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.³⁷

²⁸ Abdulkadir İbn Hırzullah, *Davâbitu itibâri'l-makâsıd fî mehalli'l-ictihâd ve eseriha'l-fikhî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 27.

²⁹ Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 96.

³⁰ Fâsî, *Makâsıd*, 7.

³¹ Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmâmi's-Şâtibî* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 17.

³² Haçkalı, *Gayeci İctihat*, 22.

³³ Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/383-384.

³⁴ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/416-417.

³⁵ Fâsî, *Makâsıd*, 142-143.

³⁶ Ramadân Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fî's-Şeriatü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 23.

³⁷ Muhammed Mustafa Şelebi, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, ts.), 297.

c. İctihad: Konu çerçevesinde açıklık getirilmesi gereken bir diğer kavram ictihaddır. Sözlükte *güç* ve *meşakkat* gibi anlamlara gelen ictihad, şer'î-amelî hükmü istinbat yoluyla elde etmek için bütün gücü kullanmak şeklinde tanımlanabilir.³⁸ Bununla birlikte ictihadın ortak bir tanımından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim ictihad kavramı mezheplerin ve zamanın etkisiyle muhtelif şekillerde tanımlanabilmektedir. Örneğin Cessâs'ın (öl. 370/981) kaydından -sarih bir şekilde olmasa da- ictihadın, *müctehidin gayret sarf etmesi ve zann-ı galibe ulaşmak için mükellef kılınması* şeklinde tanımlandığı anlaşılmaktadır.³⁹ Şîrâzî (öl. 476/1083) onu *ictihad ehlinin amelî-şer'î hükmü elde etmek için bütün çabayı kullanması* olarak tanımlar.⁴⁰ Gazzâlî ise *müctehidin şer'î hükmü elde etme adına ilim talebi için gayret göstermesi* şeklinde tarif eder.⁴¹ Tâceddin es-Sübki (öl. 771/1370) *fakihin zannî hükmü elde etmek için bütün çabayı göstermesi* olarak tanımlar.⁴² Keza *müctehidin herhangi bir amelî şer'î* konuda zannî bilgiyi elde etmek için bütün gücünü kullanması⁴³ tanımı da onlardan biridir. Yapılan tanımlardaki ortak anlam, ictihad ehlinin şer'î hükmü elde etmek için büyük çaba harcaması noktasında birleşmektedir. Fakat mezkûr tanımlarda elde edilen bilginin katî mi yoksa zannî mi olduğu hususu tartışma konusu olmuştur. Bu tanımlar dikkate alındığında şer'î-amelî ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik çaba ve gayretin alelade değil, üst düzey olması gerektiği anlaşılır.

İctihad yaygın olarak hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm çıkarmak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda ictihad, kıyas vb. yollarla hüküm çıkarmak manasına da gelmektedir.⁴⁴ Serahsî (öl. 483/1090), ictihadın kıyas olarak isimlendirilmesinin mecazen olduğunu belirtir.⁴⁵ Esasında ictihadın, kıyas yanında maslahat, istihsân, re'y, istidlâl, istinbât ve örf gibi unsurlardan hareketle de yapıldığını söylemek gerekir.⁴⁶ Hallâf'ın da ifade ettiği gibi bu

³⁸ Bedreddin Muhammed Zerkeşi, *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/197.

³⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 4/11.

⁴⁰ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/1043.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/382.

⁴² Tâceddin Sübkî, *Cem' u'l-cevâmi' fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 118.

⁴³ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 432/21, 2000).

⁴⁴ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV, 14, 1996).

⁴⁵ Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/143.

⁴⁶ Âdil Şüveyh, *Ta'lîlü'l-ahkâm fi ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-ULûm, 2000), 222.

unsurlarla yapılan ictihadda genel maslahatlar dikkate alınır.⁴⁷ Hakkında nas bulunmayan meseleler yanında ictihad, Kitap ve Sünnet hakkında yürütülen ilmî çabayı da ifade eder. Bu yönden ictihad, şer'î deliller üzerinden bütün meseleler hakkında gerçekleşir. Bu açıdan genel ictihad kavramı *mesâilü'l-ictihad* olarak da ifade edilir.⁴⁸

2. Makâsıdın İctihadda Dikkate Alınmasının Dayanağı

İslam dini ile insan fıtratı arasında uyum bulunmaktadır. Nitekim bir hadiste “İslam fıtrat dinidir.”⁴⁹ buyrulmuştur. Bu sebeple fikhî hükümler insan odaklıdır ve böylelikle insanın takatini aşan bir yön içermez. “Allah her nefsi, ancak gücünün yettiği oranda sorumlu tutar.”⁵⁰ ayeti bunu ifade etmektedir. Bu sebeptendir ki Allah Teâlâ insanların işlerini kolaylaştırmıştır. Kur'an-ı Kerim'de “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”⁵¹ buyrulması kolaylığın ilkesel olarak benimsendiğini göstermektedir. Aynı şekilde “Din kolaylıktır.”⁵² ve “Allah'a en sevimli olan din, müsamahakâr olan Haniflik dinidir.”⁵³ hadisleri bu ilkenin Sünnet'te de yaygın olarak işletildiğine işaret etmektedir.

Yukarıda zikredilenlerden açıkça anlaşıldığı üzere Şâri', hükümleri vaz' ederken makâsıdı dikkate almıştır. Bu fikrin tatbikini Râşid halifelerin ve selefin ictihadlarında da sıklıkla görmek olağan bir hal almıştır. Sünnet'ten örnek vermek gerekirse Rasûlullah hüküm verirken şahısların ve ortamın durumunu gözetmiştir. Rasûlullah'ın Hicr-i İsmail'i Kabe'ye alma fikrini Kureys'in yeni Müslüman olması nedeniyle tehir etmesi⁵⁴ makâsıdın Sünnet'te gözetildiğinin açık göstergelerinden sadece biridir.⁵⁵ Karâfi'nin kaydettiği gibi Rasûlullah'ın fetva, tebliğ/risâlet, kaza ve imamet/siyaset vasıflarıyla hüküm vermesi⁵⁶ maslahatin gözetildiğinin bir diğer tezahürüdür.⁵⁷ Meseleye temas eden Fâsî, Rasûlullah'ın her şeyden önce risâlet vasfını haiz olması hasebiyle kendisinden

⁴⁷ Abdulvahhab Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'l-İslâmî fimâ lâ nassa fih* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 17.

⁴⁸ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/6.

⁴⁹ Buhârî, “Tefsir”, (Hicr).

⁵⁰ el-Bakara, 2/286.

⁵¹ el-Bakara, 2/185.

⁵² Buhârî, “İman”, 28.

⁵³ Buhârî, “İman”, 28.

⁵⁴ Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 41/327.

⁵⁵ Mehmet Selim Aslan, “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'ti-bâru'l-Meâlât)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 186-187.

⁵⁶ Ebu'l-Abbas Karâfi, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtul-kâdi ve'l-imâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1995), 99.

⁵⁷ Fâsî, *Makâsıd*, 114; Boynukalın, *Gaye Problemi*, 128.

sadır olan sözlerin çoğunluğunun fetva ve hükümlerin teşri kabilinden olduğunu belirtir.⁵⁸ Bununla birlikte diğer vasıflarıyla hüküm vermiş olduğu yönündeki bilgi meselenin önemini göstermesi açısından değerlidir.

Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Irak'ın fethiyle ele geçen arazileri, "*Ganimet olarak ele geçirdiğiniz herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resulüne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.*"⁵⁹ ayetine rağmen müminler arasında bölüştürmediğine dair rivayet⁶⁰ de makâsîd icthadının dayanakları arasında zikredilebilir. Bu örneği aktaran Karadâvî, Hz. Ömer'in böyle bir tasarrufta bulunmasıyla makâsîdı gözettiğini açık bir şekilde vurgular.⁶¹ Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) emriyle Kur'an'ın iki kapak arasında toplanarak kitap haline getirilmesi, Hz. Ömer'in kıtlık yıllarında el kesme haddini uygulamaya bir süre ara vermesi, çıkan görüş ayrılıkları nedeniyle Hz. Osman'ın (öl. 35/656) talimatıyla muhtelif lehçe farklılıklarının İmam Mushafı'nda birleştirilmesi gibi Rasûlullah'ın yapmamasına karşılık ümmetin maslahatı gözetilerek sahabenin yaptığı pek çok fiil de zikre değer önemli hususlardandır.⁶² Buna göre onlar nazarında makâsîd fikrinin muteber olduğu şeklindeki görüşlerin güçlü dayanaklara sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

3. Makâsîdın İctihad Açısından Önemi

Son dönemlerde usûl-i fikhın bir cüzü olarak nitelenen makâsîd düşüncesi son derece ehemmiyet arz eder. Usûl-i fikhın diğer ilimler içindeki ehemmiyeti ne derece önemli ise makâsîd fikrinin önemi de usûl-i fikh içinde o derece bir öneme sahiptir dense mübalağa edilmiş olmaz. Nitekim icra ettiği işlev açısından makâsîd, müctehidlerin kiblesi olarak nitelenmiştir.⁶³ Şâtıbî'nin ifade ettiği gibi makâsîdu's-şerî'aya ancak icthadla ulaşılabilir.⁶⁴ İctihad, delâleti açık ve anlaşılır olmayan meselelerde gerçekleşir.⁶⁵ Raysûnî'nin, icthadın alanının makâsîd olduğunu belirtmesi aynı bakış açısının sonucudur.⁶⁶

⁵⁸ Fâsî, *Makasîd*, 116.

⁵⁹ el-Enfâl, 8/41.

⁶⁰ Ebû Ömer İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 7/38.

⁶¹ Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 46.

⁶² Hâdimî, *el-İctihâdu'l-makâsîdî*, 96-97; Fâsî, *Makasîd*, 56.

⁶³ Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 90-91.

⁶⁴ Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru İbni Affân, 1997), 5/43-44.

⁶⁵ Yusuf Hâmid Âlim, *el-Makâsîdu'l-âmmeh li's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994), 107.

⁶⁶ Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, 92.

İctihadda dikkate alınacak temel saik Şâri'in maksadına uygun hüküm vermektir. Çünkü makâsîd bilhassa fetva ve ictehad açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu sebeple İbn Âşûr, ictehad faaliyetini ifa edecek müctehidin makâsîdu'ş-şerî'ayı bilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁷ Zira Sünnet'i, selef-i sâlihînin sözlerini anlama noktasında makâsîd etkin bir rol oynamaktadır.⁶⁸ İbn Âşûr başka bir bahiste ümmetin fıkıh ve makâsîdı bilen âlimlere ihtiyacı olduğunu belirterek ictehad ile makâsîd arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır.⁶⁹ Nitekim Zuhaylî, müctehidin nasları anlaması ve onlardan hüküm çıkarması yanında müctehid olmayanların da şeriatın sınırlarını anlaması için insanların makâsîdı bilmeye muhtaç olduklarını ifade eder.⁷⁰

Her zaman ve mekânda yaşayan milletlerin ihtiyaçlarını karşılayacak değişimin varlığı, hatta vucûbiyeti yadsınamaz bir hakikattir. Zira Allâl el-Fâsî'nin de ifade ettiği gibi bütün asırlardaki halklar ve milletler için evrensel olarak gelen İslam şeriatının gelişim ve değişime açık olması ancak ictehadla mümkün olabilmektedir. Yalnız bu ictehadın genel ve özel maslahatla işlevsel bir hal alması gerekir. Buna göre İslam'ın statik olduğu iddiası ispattan yoksun bir temenniden öteye gitmez.⁷¹

Bununla birlikte fakihlerin makâsîd fikrini ictehadta yeterince işlevsel olarak kullanmadığı yönünde birtakım değerlendirmeler bulunmaktadır.⁷² Bu da makâsîd fikrinin genel manada ihmal edildiği gibi bir algı oluşmasına neden olmaktadır. Zikri geçen tartışmaya temas eden Karadâvî, usûl âlimlerinin lafızlarla gereğinden fazla meşgul olduklarını belirterek bu algının kısmen doğru olduğunu ihsas ettirir.⁷³ Erdoğan'ın, makâsîdın yaygınlık kazanmasını, nasların lafzî/literal açıdan yorumlanma fikrinin günümüzde işlevselliğini giderek kaybetmesine bağlaması⁷⁴ bu minvalde değerlendirilebilir.

Mezkûr iki değerlendirme makâsîd anlayışının -en azından teorik açıdan- gereken ilgi ve alakayı mütakaddimûn döneminde görmediği noktasında birleşmektedir. Karadâvî, bunun iki gerekçeyle izah edilebileceğini

⁶⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2011), 19.

⁶⁸ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 23.

⁶⁹ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 245.

⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir-Dâru'l-Fikr, 1999), 218; Zeydan, *el-Vecîz*, 405.

⁷¹ Fâsî, *Makâsîd*, 168-169, 173.

⁷² Boynukalın, *Gaye Problemi*, 176.

⁷³ Karadâvî, *el-İctihâd*, 44.

⁷⁴ Mehmet Erdoğan, "Makâsîd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar 2003), 391.

kaydeder. Birincisine göre icihadın şartlarından olan Kur'an ve Sünnet ilminde uzmanlaşmak bu âlimlerin makâsîdu's-şerî'ayı bilmeleri gibi bir sonucu sağlamış olabilir. İkincisi, fakihlerin küllî şer'î kaidelerin önemine işaret etmiş olmalarıdır. *Lâ darara ve lâ dirâr/zarar vermek ve zarar zararlı mukabele bulunmak yoktur, el-meşekkatü teclibü't-teysîr/zorluk kolaylığı sağlar* gibi küllî kaidelere atıfta bulunan Karadâvî bunların esasında makâsîdu's-şerî'a başlığı altına dâhil edilebileceğini söyler.⁷⁵ Şer'î metinlerde hükümlerin kulların makâsîdı gözetilerek teşri kılındığı şeklindeki yaygın kanaat dikkate alındığında Karadâvî'nin ilk tespiti yerindedir. Keza küllî şer'î kaidelerin öneminin makâsîd fikrinin varlığından kaynaklandığı şeklindeki ikinci tespit de isabetlidir. Zira fakihlerin bu vb. kaideleri zikretmeleri kulların maslahatını gözetken fıkıh anlayışlarından neşet etmektedir.

Makâsîd nazariyesinin teorik zemindeki konumuna karşılık fûrû-i fıkıhta genel olarak ihmalinden söz etmek isabetli gözükmemektedir. Bu noktada ancak makâsîdın kuramsal yönden doğup gelişmesinin geciktiği söylenebilir. Bir diğer ifadeyle makâsîd icihadının teorik ve sistemli hale gelmesinin uzun bir zamana yayıldığı ifade edilebilir.⁷⁶ Öte yandan genel değil de kısmî bir ihmalden söz edilebilir. Nitekim Karadâvî'nin ifadelerinden de makâsîdın icihad bağlamında fûrû-i fıkıh yönünde -en azından bir kısım âlim tarafından- ihmal edildiği şeklinde bir anlam çıkmaktadır.

Makâsîdı bilmek nasları doğru yorumlayarak hem Şâri'in maksadlarını hem de kulların maslahatlarını gözetmek gibi ulvî bir fayda sağlar.⁷⁷ İster kadı ister müftü olsun müctehidin makâsîdı bilmesi Şâri'in muradının hilafına bir hükme ulaşmaması adına büyük önem arz eder. Allâl el-Fâsî'nin asrımızda kimi âlimlerin makâsîda mugayir fetva verdiklerini zikretmesi bu minvalde değerlendirilebilir.⁷⁸ Son tahlilde makâsîdı bilmenin dine, bilhassa fikhî meselelere bütüncül bakmaya yaradığı söylenmelidir.

4. İctihadın Şartları Açısından Makâsîdın Tarihi Serüveni

Makâsîd icihadının içinde yer aldığı makâsîd düşüncesinin çerçevesinin teorik olarak belirlenmesi Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlamıştır. Nitekim makâsîdu's-şerî'a terkinini kullanan ilk isim Cüveynî olmuştur.⁷⁹ Yine makâsîdla

⁷⁵ Karadâvî, *el-İctihâd*, 44-45.

⁷⁶ İzzeddin İbn Zugaibe, *el-Makâsîdu'l-âmmeh li's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru's-Safva, 1996), 53.

⁷⁷ Ali Pekcan, "Makâsîdu's-Şerîa Bilgisinin Önemi", *Marife: Bilimsel Birikim* 2/2 (2002), 225-226.

⁷⁸ Fâsî, *Makâsîd*, 168-169.

⁷⁹ Ebu'l-Me'âlî Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/94.

ilgili ilk kaideleri koyan âlim de odur.⁸⁰ Cüveynî, makâsıdla maslahat-ı mürsele kavramlarını birbirinden farklı değerlendirerek makâsıdı kıyas başlığı altında, maslahat-ı mürseleyi ise istidlâl mevzuunda işlemiştir.⁸¹ Bu teoriyi ilk tesis edenin ilk usûl kitabı *er-Risâle*'yi yazmış olması hasebiyle İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğu iddia edilmiş⁸² olmakla birlikte bunun zorlama bir söylem olduğu aşikârdır. Zira onda makâsıda dair herhangi bir değerlendirmeye rastlanmamıştır.⁸³

Cüveynî, hükümleri makâsıd teorisine göre beş kategoriye ayırarak incelemiştir. I- Manası akılla kavranabilen ve aynı zamanda insan için zarûrî bir duruma dönüşen muallel hükümler. II- Umumi bir hâceti ifade etmekle birlikte zarûret derecesine ulaşmayan hükümler. III- Zarûret ve hâcet mertebesine ulaşmasa da ahlakî bir erdemi sağlamaya, onun zıddına olanların kaldırılmasına dönük hükümler. IV- Zarûret ve hâcetten kaynaklanmamakla birlikte cari olması güzel ve hoş kabul edilerek genel bir kuralın istisnası olarak değerlendirilen hükümler. V- Zarûret, hâcet ve mekremeye teşvikinin nasıl gerektiği tam olarak anlaşılamayan hükümler.⁸⁴ Cüveynî hükümleri beş sınıfa ayırsa da aslında ta'lîl edilebilirlik açısından ilk iki sınıfın muallel, diğer üçünün gayr-i muallel, yani taabbudî olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵

Gazzâlî, Cüveynî'den sonra makâsıd teorisinin sistemli hale getirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.⁸⁶ Hocası Cüveynî'ye ait olan beş kategoriye zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçe indirerek *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* şeklinde beş zarûrî maksad tespit etmiş ve her birine dair değerlendirmeler yapmıştır.⁸⁷ Temellerini Cüveynî'nin attığı Gazzâlî'nin ise sistematik hale getirdiği makâsıd fikrine Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209),⁸⁸ Âmidî (ö.

⁸⁰ Bk. Abdurrahman Haçkalı, *Şatibî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, 59; Boynukalın, *Gaye Problemi*, 16; İsmâil Hasenî, *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 41; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 35.

⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/79-160.

⁸² Daha geniş bilgi için bk. Yûsuf Ahmed Bedevî, *Makâsıdu's-şerî'a 'inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000), 75-76.

⁸³ Abdurrahman Haçkalı, "Makasıd Teorisi Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 117.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/79-80.

⁸⁵ Haçkalı, *Şatibî'de Makâsıd*, 63.

⁸⁶ Pekcan, *Gaye Problemi*, 103 ; Hasenî, *Nazariyyetü'l-makâsıd*, 46.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/417-418; Ebû Hâmid Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl fi beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl* (Bağdad: Matbaatu'l-İrşad, 1971), 159-161.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/160.

631/1233),⁸⁹ İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249),⁹⁰ İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262),⁹¹ Karâfî (ö. 685/1286),⁹² Tûfî (ö. 1316/716),⁹³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328),⁹⁴ Hanefî Sadruşşerîa (ö. 747/1346)⁹⁵ ve Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579)⁹⁶ gibi daha pek çok fakih katkı vermiştir.⁹⁷ Onların çabaları dikkate alındığında makâsîd düşüncesinin önemli bir ivme kazandığı söylenebilir.

Makâsîda ictihad açısından Şâtıbî'nin verdiği katkılara bilhassa temas etmek gerektir. Çünkü makâsîd teorisinin sistemli bir biçimde alınması konusu zikredilince akla gelen ilk isim olmuştur. Şâtıbî, kendinden önceki fakih ve usûlcülerin genellikle "kıyas, istinbat ve istidlâl gibi başlıklar altında konu edindikleri makâsîda ilişkin meselelere *el-Muvâfakât* adlı eserinde müstakil bir bölüm tahsis etmiştir. "Makâsîd" başlığı altında, önceki fakihlerden uzun denilebilecek bir kısım ayırarak bu meseleler hakkında kıymetli değerlendirmeler yapmıştır.⁹⁸ Makâsîdı fıkıh usûlü ana konuları arasına eklemesi ise ona ayrı bir meziyet kazandırmıştır. Bu bağlamda makâsîd teorisinin ictihadla işlevsel olarak kullanılmasını sarih bir şekilde ilk ifade eden o olmuştur.⁹⁹ Buna rağmen yakın döneme kadar ihmal edilmiş, değeri ancak Abduh gibi âlimlerin çabalarıyla anlaşılmıştır.¹⁰⁰

Makâsîdı, ictihadın şartları arasında açıkça güçlü bir şekilde zikreden ilk fakih Şâtıbî olmakla birlikte ondan önce de makâsîdı, fıkıh usûlü literatüründe ictihadın şartları arasında -zımnem de olsa- zikreden fakihler bulunmaktadır. Örneğin Şîrâzî ictihad bahsinde, teşri kılınan hükümleri anlamak için Arap

⁸⁹ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1406), 3/274.

⁹⁰ Ebû Amr İbnü'l-Hâcib, *Münteha's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 227.

⁹¹ İzzeddin Abdulaziz İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/10.

⁹² Ebu'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973), 392-393.

⁹³ Necmeddin Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/11.

⁹⁴ Ebu'l-Abbas Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 32/234.

⁹⁵ Ubeydullah b. Mesûd Sadruşşerîa, *et-Tenkîh fi usûli'l-fikh (et-Telvîh'in içinde)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 2/136, 149.

⁹⁶ Muhammed Emîn Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 4/89.

⁹⁷ Bk. Mustafa Türkan, "Makâsîdü'ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtn Tertibi Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 439-459.

⁹⁸ Mehmet Erdoğan, "el-Muvâfakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 406/31, (2006).

⁹⁹ Hammâdî Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve Makâsîdu'ş-Şerîa* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992), 181.

¹⁰⁰ Fehmi Muhammed Ulvan, *el-Kıyemü'z-zarûriyye ve makâsîdu't-teşri il-İslâmî* (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989), 15.

dilini bilmenin şart olduğunu söyler. Onun ifadesine göre dil bilgisinden yoksun olan kişi Allah ve Rasûlü'nün makâsıdını doğru bir şekilde anlayamaz.¹⁰¹ İbn Teymiyye, sahih kıyası fâsid olandan ayırmak için şeriatın maksadlarına ve sırlarına vakıf olmanın önemine vurgu yapar.¹⁰² Kıyasın, bir ictihad faaliyeti olduğu düşünülürken onun nazarında makâsıd bilmenin ictihadın şartları arasında olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) ictihadın kemâl rütbesinde/ derecesinde olmasının üç şeye bağlı olduğu söyler. Ona göre üçüncü madde, makâsıdu's-şerî'a konusunda gözlem ve uygulamada deneyim sahibi olmaktır.¹⁰³ Tâceddin es-Sübkî ise ictihad bahsinde şer'î kaideleri kavramanın önemine vurgu yaparak bunun Şâri'in maksadını anlamaya destek olacağını vurgular.¹⁰⁴ Buradan hareketle baba ve oğul Sübkî'nin dolaylı da olsa makâsıd bilgisini ictihad şartları arasında zikrettiği görülmektedir. Ertuğrul Boynukalın'ın kaydına göre Cüveynî, Gazzâlî ve Karâfî gibi daha pek çok âlim ictihad şartları arasında makâsıda yer verir.¹⁰⁵ Bu bilgiler ışığında Şâtîbî öncesindeki fakihlerin de ictihad şartları bağlamında değişen oranlarda makâsıda ehemmiyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

Makâsıd fikrinin Şâtîbî öncesinde çoğunlukla kıyas başlığı altında ele alınması da makâsıd ictihadının gözetildiği fikrini desteklemektedir. Zira yukarıda da geçtiği üzere kıyas, mecazen ictihad faaliyeti olarak telakki edilmektedir. İbn Teymiyye örneğinde görüldüğü üzere sahih kıyası fâsid olandan ayırmak için kıyasın rükûnları arasında yer alan illetin tayini, Şâri'in maksadlarını anlamaya imkân vermesi yönünden makâsıdın temel öğelerinden biri sayılır.¹⁰⁶

Şâtîbî, sarih bir şekilde makâsıdu's-şerî'ayı kavramayı ictihad ehliyeti olarak zikrederek ictihadla makâsıd arasında güçlü bir bağ kurar.¹⁰⁷ Bu bağlamda zikredilen şartları ikiye indirerek makâsıd yanında sadece istinbatı bilmeyi kabul eder. Bu açıdan makâsıd ictihadında çığır açan Şâtîbî, asıl şartın makâsıdu's-şerî'ayı bilmek olduğunu söyler. İstinbat bilgisinin maksûda ulaştırıran vesile olduğundan makâsıdu's-şerî'a için hizmetçi olduğunu belirtir. Zira ona göre şer'î hükme ancak şeriatı anlamakla ulaşılabilir. Hatta makâsıd

¹⁰¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1034.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/583.

¹⁰³ Takıyyüddîn Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/8.

¹⁰⁴ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 118.

¹⁰⁵ Boynukalın, *Gaye Problemi*, 119.

¹⁰⁶ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'*, 19-20.

¹⁰⁷ İbn Hırzullah, *Davâbitu itibâri'l-makâsıd*, 43.

anlama açısından şer'î meselelerin her birinde belli bir seviyeye ulaşan herkes dini öğretme, fetva verme ve yargılama faaliyetinde bulunma noktasında Hz. Peygamber'in (a.s.) halifesi konumunda sayılır.¹⁰⁸ Şâtıbî'nin diğer ictihad şartlarını dikkate almaz tavrı konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığından bu sözleriyle yetiniyoruz.

Şâtıbî'nin makâsıdı, ictihadın esası olarak zikretmesinin etkisiyle olsa gerek muasır dönemde kaleme alınan usûl eserlerinin pek çoğunda makâsıd, ictihadın şartları arasında zikredilmiştir.¹⁰⁹ Keza İbn Âşûr da ictihad faaliyetini ifa edecek müctehidin makâsıdı'ş-şerî'yi bilmesinin şart olduğunu belirtmiştir. Zira Sünnet'i, sahabî ve fakihlerin sözlerini anlamak buna bağlı görülmüştür.¹¹⁰ Nitekim bu cihetten makâsıdı bilmenin ictihad ehliyetini haiz fakihlere farz-ı ayn olduğu ifade edilmiştir. Çünkü şer'i ahkâmın delilleri ancak böyle kaim olmaktadır.¹¹¹

5. Makâsıd İctihadı Açısından Hükümler

Allah Teâlâ bazı hükümleri şer'î naslarla sarih bir şekilde vaz' etmemiş, bir diğer ifadeyle bilinçli boşluklar bırakmıştır. Şer'î naslarla sarih bir şekilde vaz' edilen, yani delâleti katî; keza sübûtu da katî olan naslarda ictihad yapılamaz. Örneğin Kur'an'da yer alan hadler ve keffâret gibi konular bu meseleler arasında yer alır. Bu hükümlerle ilgili yerleşik kural *Mecelle*'de "mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur"¹¹² ilkesiyle ifade edilmiştir. Hallâf "katî ve sarih nassın bulunduğu yerde ictihada mesağ/imkân yoktur" şeklindeki kaydıyla bu ilkeyi bariz bir hale getirmiştir.¹¹³ Bu ilkeyle asıl kasıt, nassı dikkate almayan veya ona muhalif ictihad yapılamayacağıdır. Bu sebeple nasları anlamaya dönük ictihad faaliyeti yapılmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Sübûtu veya delâleti zannî olan naslar ile hakkında hüküm bulunmayan meselelerde ictihad yapılabileceği konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹¹⁴ Bu açıklamalar çerçevesinde şer'î hükümler ictihad açısından şu şekilde dört kısımda ele alınmaktadır:

¹⁰⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/41-43.

¹⁰⁹ Zeydan, *el-Veciz*, 405; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/1049; Karadâvî, *el-İctihâd*, 43; Nemle, *el-Mühezzeb*, 5/2326; Muhammed Zekerîya Berdisi, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.), 471.

¹¹⁰ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 20, 23.

¹¹¹ Abdülaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsıdı'ş-Şâri'* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002), 47.

¹¹² Komisyon, *Mecelletü'l-ahkâmî'l-adliye* (Mısır: y.y., ts.), md. 14.

¹¹³ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'*, 8-9.

¹¹⁴ Şuveyh, *Ta'îl*, 222; Karadâvî, *el-İctihâd*, 65; Yusuf Karadâvî, *Avâmilü's-sia ve'l-murâne fi'ş-şerîa-ti'l-İslâmiyye* (Devha: Câmiatu Katar, 1994), 75.

I- Sübûtu ve delâleti katî olan naslar.

II- Sübûtu ve delâleti zannî olmasına rağmen hakkında icmâ bulunan hükümler.

III- Delâleti zannî olan naslar. Bunlar ictihada açık hükümlerdir.

IV- Sübûtu ve delâleti zannî olup hakkında icmâ da bulunmayan hükümler.

Mezheplerin fûrû-i fıkıh kitaplarının üçüncü ve dördüncü maddedeki hükümlerle dolu olduğu bilgisi¹¹⁵ hükümlerde ictihadın tesirini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim Karadâvî'nin hükümlerin çoğunluğunu ictihadî meselelerin oluşturduğu vurgusu¹¹⁶ bu noktada zikre değerdir.

İbn Âşûr, konuyla bağlantılı olarak ictihad faaliyetini beş maddede ele almıştır. 1- Lafzi kaideler yardımıyla nasların sözlük ve ıstılah anlamlarını kavrayıp içerdikleri manayı ortaya koymak. 2- Naslar arasında bir çatışma söz konusuysa aralarındaki çatışmayı tearuz ve tercih kurallarına göre gidermek. 3- İleti tespit yollarından biriyle sabit olan illeti göz önüne alarak naslarda hükmü belirtilmeyenle belirtilenle kıyas yapmak. 4- Naslarda hükmü açıklanmayan ve kendisine kıyas yapılacak bir benzeri de bulunmayan olaylarda hüküm vermek. 5- İlet ve hikmetini tam olarak belirleyemediği hükümlerde yetersizliğini kabul ederek onların taabbudî olduğuna kanaat getirmek. İbn Âşûr'a göre müctehid bu beş madde, bilhassa da dördüncü madde açısından makâsıdı bilmeye muhtaçtır. Çünkü dördüncü maddeden hareket eden İslam hukuku zamana göre değişen ihtiyaçları karşılamak için yeni hükümler tayin etmektedir.¹¹⁷ İbn Kayyim'in (öl. 751/1350), miktarı tayin edilmemiş cezalar, bir diğer ta'zîr konusunun âlimlerin ictihadiyle maslahat dikkate alınarak tayin edileceğini belirtmesi¹¹⁸ makâsıd fikrinin hükümler üzerindeki tesirini göstermesi bakımından ehemmiyet arz eder.

6. Makâsıd İctihadı Kavramına Dair Problemler

İctihad, makâsıd açısından lafız ve mana yönünden iki kısımda ele alınabilir. Lafzı dikkate almakla birlikte manayı esas alan ictihad son zamanlarda "makâsıd ictihadı" kavramıyla ifade edilmektedir.¹¹⁹ Makâsıd ictihadı tabirinin

¹¹⁵ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii*, 11-12; Nemle, *el-Mühzezeb*, 5/2320-2321.

¹¹⁶ Yusuf Karadâvî, *Mûcibâtü tağayyürî'l-fetvâ fi asrinâ* (Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007), 19-20.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 19-20.

¹¹⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakk'în*, 2/75, 84.

¹¹⁹ Telkenaroğlu, "Makâsıd İctihadına Dayanan Külli Kaideler", 38.

yaygınlık kazanması makâsîd düşüncesinin yaygınlık kazanmasıyla doğru orantılıdır.

Günümüzde makâsîd ictihadı kavramının yerleşmeye başlamasına rağmen maslahat ve makâsîd ekseninde şekillenen istihsân ve istislâh faaliyetlerinin klasik dönemde ictihad kapsamında sayılıp sayılmadığı noktasında tartışma olduğu bilinmektedir.¹²⁰ Mezkûr tartışmaya rağmen bugün bunun ictihaddan bir tür sayıldığı aşikârdır. Çünkü akli delillerden olan istihsân ve istislâh, Şâri'in maksadını yansıtır.¹²¹ Muhammed Marûf ed-Devâlibî'nin yaptığı ve pek çok araştırmacı tarafından hüsnü kabul gören beyânî, kıyâsî ve istislâhî şeklindeki üçlü tasnif de bunu teyit etmektedir. Devâlibî, istislâhî şeklinde nitelediği üçüncü ictihad türünü şeriatın ruhu/özü olarak nitelemiştir.¹²² Bilindiği üzere muasır dönemde şeriatın ruhu/özü tabiri makâsîd için kullanılan müspet kavramlardan biridir. Diğer yandan şeriatın ruhu tabirini kimi kesimlerin Kitap, Sünnet vb. şer'î delillerin iptali şeklinde anlamlandırması -aşağıda daha detaylı geleceği üzere- kabul edilebilecek bir durum değildir.

Makâsîd ictihadı kavramının genel ictihad bağlamında iki problem barındırdığı görülmektedir. Birincisi, makâsîd ictihadının klasik ictihad kavramından farklılık arz edip etmediğidir. İkincisi, makâsîd ictihadının genel makâsîd fikriyle olan ilişkisidir. Birinci problemde başlamak gerekirse -yukarıda işaret edilen ictihad tasniflerinde de açıkça görüleceği üzere- mutlak manada ictihad lafzı kullanıldığında bunun bütün ictihad türlerini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre, yakın dönemde yaygınlık kazansa da makâsîd ictihadı kavramı da bu ictihad türlerinden sadece biri olmaktadır. Bu itibarla onun klasik ictihaddan farklı ve yeni bir tür olduğu, hatta ondan bağımsız olduğu iddiası ispata muhtaçtır. Esasında onun, ictihadın bir türü veya yönü olduğunu söylemek daha isabetli gözükmektedir. Abdulkadir b. Hırzullah'ın vurguladığı gibi selef, ictihad kelimesinin kullanımında tür ayırımına gitmiyordu. Yine onun ifade ettiği gibi ilmi durağanlığın bir sonucu olarak hükümlerdeki maksadları dikkate alarak bu durağanlığa son vermek isteyen kimi âlimler makâsîd ictihadı tabirini yeni bir ıstılah olarak kullanma ihtiyacı hissetmiştir.¹²³ Makâsîd düşüncesinin fıkıh usûlünde teorik açıdan gelişmesi biraz zaman almış olsa da aslında makâsîd fikri, fikhî meseleleri hükme bağlamada ictihad ekseninde kendisini iyiden iyiye göstermiştir. Bu sebeple yaygın ve baskın olan

¹²⁰ Apaydın, "İctihad", 21/436.

¹²¹ İbn Hırzullah, *Davâbitu itibâri'l-makâsîd*, 251-252.

¹²² Muhammed Marûf Devâlibî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fıkh* (Dımaşk: Matbaatu Câmîati Dımaşk, 1959), 405-406.

¹²³ İbn Hırzullah, *Davâbitu itibâri'l-makâsîd*, 44.

ictihad kavramı dururken makâsîd ictihadı tabiri kullanılması yeni bir ıstılah olmaktan başka bir anlam ifade etmez. Keza makâsîd ictihadı re'y kapsamında değerlendirildiği takdirde bu durum geçerlidir. Yine de bu kavramın, makâsîd fikrinin ictihad açısından önemi ve etkinliğini göstermesi bakımından olumlu ve değerli bir anlam ifade ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Zikri geçen ikinci problem çerçevesinde günümüzde bazı kaynaklarda makâsîd ictihadı ibaresiyle klasik makâsîd teorisinin tamamı kastedilerek doğrudan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât üçlü tasnifine temas edildiğine şahit olmaktayız. Yukarıda geçtiği üzere, makâsîdın ilk geliştiricisi konumundaki Cüveynî'nin beş kategoride ele aldığı hükümler, söz konusu üçlü tasnifin menbâi konumunda olup aslında muallal ve gayr-i muallal, yani taabbudî şeklinde iki temel kısma ayrılmaktadır. Muallal hükümlerin ictihad kapsamında olduğu ve makâsîd teorisinin esasını teşkil ettiği dikkate alındığında makâsîd ictihadı ifadesinin genel makâsîd düşüncesi yerine kullanılması kabul edilebilir bir durumdur. Fakat gayr-i muallal yani taabbudî hükümlerin ictihada kapalı olduğundan bu açıdan makâsîd ictihadı terkinin makâsîd fikrini karşılamak için kullanılması doğru olmayacaktır. Bu itibarla makâsîd ictihadının, makâsîd düşüncesinin bir yönünü ifade ettiğini söylemeliyiz. Kanaatimizce makâsîd düşüncesi, makâsîd ictihadı kavramına göre umum ifade eder. Zira makâsîdın konusu olan bazı meselelerin ictihadla doğrudan bir bağı bulunmamaktadır. Bu sebeple her iki kavramın gerçek manada aynı anlama gelmediklerini ifade etmekle birlikte mecazî manada birbirinin yerine kullanılmasında sakınca olmadığını düşünmekteyiz. Ezcümle, bu iki kavram arasındaki umum-husus ilişkisi çerçevesinde kavramların yerli yerinde kullanılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

7. Makâsîd İctihadının Fıkıh Usûlü Açısından Yeri

Bilindiği gibi ictihad, usûl eserlerinin temel konularından biri arasında yer alır. Makâsîd fikrinin fıkıh usûlü literatüründe geç denebilecek bir dönemde gelişmesine karşılık günümüzde son derece yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bunda Müslümanların Batı karşısındaki siyasî, askerî, iktisadî vb. alanlardaki durumu etkili olmuştur. Soner Duman'ın ifadesiyle Müslümanlar Batı karşısındaki geri kalmışlık fikrini önce kabullendiler daha sonra bu duruma çözüm önerileri bulmaya çalıştılar.¹²⁴ Tabiatıyla makâsîd, bu problemlerin çözümünde belirleyici bir unsur oldu. Bir diğer ifadeyle günümüzdeki pek çok yeni soruna can simidi oldu.

¹²⁴ Soner Duman, "İmam Gazzalî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 10.

Pek çok araştırmacı sadece yeni meseleler ile ilgili değil İslam fıkında değişimi sağlayan temel dinamiğin makâsîd olduğu ön kabulünden hareketle makâsîdî ön plana çıkarmaktadır. Bundan ötürü muasır dönemde makâsîd merkezli çalışmalarda ciddi bir artış yaşanmaktadır.¹²⁵ Bu çalışmalar İslam fikrinin ıslahatçı yönünü göstermesi bakımından ehemmiyet arz eder. Yalnız makâsîd icihadının muasır dönemde ön plana çıkmasında -yukarıda da geçtiği üzere- Şâtîbî'nin büyük tesirleri olduğunu göz ardı etmemek gerekir.¹²⁶

Makâsîd'in muasır dönemdeki rolü dikkate alındığında makâsîd icihadının önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Günümüzde bu husus hakkında görüş birliği bulunmakla birlikte makâsîd'in muasır dönemde klasik eserlerdeki haliyle fıkıh usûlünün bir dalı olup onu geliştirdiği şekilde hâkim görüşe karşılık, fıkıh usûlünden bağımsız yeni bir ilim olduğu şeklinde kimi görüşler ileri sürülmektedir.¹²⁷ Atiyye'nin kaydına göre bu iddia sahipleri kendilerine Karâfî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in makâsîdî öne çıkaran kimi sözlerini dayanak kılmıştır.¹²⁸

Makâsîd konusunun yakın ve muasır dönemde hali hazırda fıkıh usûlü eserleri içerisindeki yerini koruyup olması bu iddiaların doğruluğuna kuşku düşürmektedir.¹²⁹ Yukarıda ismi geçen ve geçmeyen pek çok fakihin makâsîdî öne çıkaran ifadelerini makâsîd'in müstakil bir ilim olmasına yormanın zorlama bir görüş olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onların eserlerinde makâsîdî büyük önem verdikleri doğru olmakla birlikte onlardan hiçbiri makâsîdî müstakil bir eserde ele almamıştır. Öte yandan makâsîdî müstakil bir eserde ele alan İbn Âşûr'un makâsîdî müstakil bir ilim kabul ettiğinde herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır.¹³⁰ Bununla birlikte makâsîd'in fıkıh usûlünün yerini alacağı şeklindeki kimi iddiaların ise ispattan yoksun olduğu düşünülmektedir.¹³¹ Zira makâsîd icihadı şer'î nasların alternatifi veya zıddı değildir. Sadece onları yorumlama çabasıdır.¹³²

Yukarıdaki iddiaların bir yansıması olarak makâsîd'in İslam şeriatında dâhilî mi yoksa hâricî bir kaynak mı olduğu yolunda tartışmalar yapılmıştır. Bu

¹²⁵ Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makâsîd İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 219.

¹²⁶ Câsir Avde, *Makâsîdu's-şerî'a* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 55.

¹²⁷ Abdulmecid Neccâr, *Makâsîdu's-şerî'a bi-eb'âdin cedîd* (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 23.

¹²⁸ Cemâleddin Atiyye, *Nahvu tef'îli makâsîdî's-şerî'a* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 185-197, 235.

¹²⁹ Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, 387.

¹³⁰ İbn Âşûr, *Makâsîd*, 9.

¹³¹ Boynukalın, *Gaye Problemi*, 31.

¹³² Apaydın, "İctihad", 21/434.

tartışma, makâsıdın delil olup olmadığı şeklindeki tartışmadan kısmen farklılık arz etmektedir. Zira delil olma problemi makâsıdın şer'î delillerden sayılıp sayılmayacağı noktasına odaklanmışken bizim temas ettiğimiz tartışma, makâsıdın dayanak olduğu ön kabulünden hareketle dâhilî mi yoksa hâricî mi olduğuna yoğunlaşmaktadır. Makâsıdın İslam şeriatında hâricî kaynak olduğu şeklindeki Subhî Mahmasânî'nin görüşüne itibar etmeyen Allâl el-Fâsî, onun İslam şeriatının özünden olduğunu ifade eder.¹³³ Makâsıdı, şeriatın, bilhassa neşet edip geliştiği fıkıh usûlünün kapsamından çıkararak onun hâricî bir kaynak olduğu iddiası ikna edici olmaktan uzaktır. Zira başta Hz. Peygamber'in (a.s.), ashabın ve fakihlerin şer'î nasları yorumlarken, yani fıkıh faaliyetlerinde makâsıdı dikkate almış olması onun dâhilî kaynak olmasını gerekli kılar.

Makâsıd düşüncesinin usûl-i fıkıhtan bağımsız, yeni bir ilim, hatta hâricî bir kaynak olduğu şeklindeki iddiaların -yukarıda da kısmen işaret edildiği gibi- bazı olumsuz sonuçlara neden olacağını düşünmekteyiz. Öncelikle böyle bir iddia Şârî'in iradesini yok saymaya neden olabilir. Şöyle ki şeriatın bağımsız bir makâsıdın, ilâhî değil beşerî, bir diğer ifadeyle heva ve hevese yaslanması gibi bir durum kaçınılmaz olur. Bunun yanı sıra makâsıd adı altında İslam fikhının ilâhî yönünün inkâr edilerek meselelere modernist fikirler ışığı altında çözüm önerileri sunma da bir başka olumsuzluktur. Hakkında açık naslar ve icmâ bulunan katî meselelerin makâsıd ichtihadı kapsamında değişmesi ihtimali vb. durumlar bunlara ilave edilebilir. Nitekim Karadâvî'nin seküler kimi çevrelerin dini ruh ve öz olarak niteleyip Kur'an ve Sünnet hükümlerinin iptal edilebileceği şeklindeki iddialar dile getirdiklerini kaydetmesi bu konuda endişe duyulmasını haklı çıkarmaktadır. Karadâvî, bu çevrelerin Hz. Ömer'in şer'î nasları iptal ettiği şeklinde bir savdan hareket ettiklerini dile getirerek bu iddiaların bâtil olduğunu kaydeder.¹³⁴ Bu itibarla Bardakoğlu'nun makâsıd düşüncesinin tek başına hukuk normu üretmeyeceği şeklindeki ifadelerini¹³⁵ nakletmek yerinde olacaktır.

Sonuç

İslam fikhı, makâsıd ile ichtihad ilişkisini temel alarak insan fitratını koruma ve bozulan yanlarını düzeltmeyi amaçlamaktadır. İslam'ın fitrat dini oluşu, insanın yaratılıştan gelen özellikleriyle uyum içinde bulunmasını gerekli kılar. Makâsıd, genel olarak dinin gayeleri şeklinde telakki edilse de onun çoğunlukla

¹³³ Fâsî, *Makâsıd*, 45.

¹³⁴ Yusuf Karadâvî, *Dirâse fî fikhî makâsıdî'ş-şerî'a* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008), 40.

¹³⁵ Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (Ankara: Kuramer Yayınları, 2017), 304.

ictihad çerçevesinde fakihler tarafından kullanılması ve fıkıh usûlündeki gelişimi fikhî hükümlerin gayelerine evrilmesine sebebiyet vermiştir.

Şâri', şer'î hükümleri vaz' ederken kulların maslahatlarını dikkate almıştır. Makâsîd realitesine başta Rasûlullah'ın (a.s.) sünnetinde, Râşit halifelerin ve selefin ictihadlarında sıklıkla rastlamak olağan bir durum halini almıştır. Bu itibarla makâsîdın, ictihad faaliyeti bağlamında çok büyük bir görev icra ettiğini belirtmek gerekir. Çünkü fakihlerin temel amacı Şâri'in maksadına uygun hüküm vermektir. Müctehidde aranan şartlar arasında makâsîdu's-şer'î'yi bilmenin bulunması bu açıdan önem arz eder. Dolaylı da olsa klasik fıkıh usûlü eserlerinde de makâsîdın şart koşulmuş olması fakihlerin makâsîdı genel manada ihmal ettikleri savını zayıflatmaktadır. Usûl âlimlerinin, lafızlarla ziyadesiyle meşgul olduklarını kabul etmekle birlikte fûrû-i fıkıhta makâsîdın azımsanmayacak ölçüde dikkate alındığı ifade edilmelidir.

Son yıllarda ictihad bağlamında makâsîda olan ihtiyacın artması *makâsîd ictihadı* kavramının yaygınlaşmasını sağlamıştır. Makâsîd ictihadının yaygınlık kazanmasında klasik makâsîd düşüncesinin vardığı noktanın etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Makâsîd ictihadının klasik ictihad kavramından farklılık arz ettiği, fıkıh usûlünden bağımsız ilim ve hâricî bir kaynak olduğu; hatta onun yaptığı işlevi yerine getirdiği şeklindeki iddiaların ispattan yoksun olduğu kanaatindeyiz. Kimi kesimlerin Hz. Ömer'in bazı uygulamalarından hareketle şeriatın ruhu tabirini, Kitap, Sünnet vb. şer'î delillerin iptali şeklinde anlamlandırması bu noktada manidardır. Ezcümle, makâsîd ictihadının klasik ictihad türlerinden biri olduğu, dolayısıyla bağımsız bir delil olmadığı kanaatine varılmıştır. Bu itibarla genel ictihad kavramı yerine, *makâsîd ictihadı* tamlamasının kullanılması lafzî bir tercihten öteye gitmez. Yani yeni bir ıstılah geliştirmekten başka bir manaya gelmez.

Makâsîd ictihadı kavramının, makâsîd konusu yerine mutlak manada kullanılmasının mahiyet açısından herhangi bir yenilik getirmediği söylenebilir. Çünkü makâsîd düşüncesi, makâsîd ictihadı kavramına göre daha genel bir ifade olduğundan her iki kavram arasında umum-husus ilişkisi bulunmaktadır. Makâsîd kapsamında zikredilen kimi taabbudî meselelerin ictihada kapalı olduğundan bu iki lafzın tam olarak aynı anlamda kullanılamayacağını düşünmekteyiz. Bu sebeple makâsîd ictihadının, genel makâsîd düşüncesinin bir yönünü yansıttığını düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abdülhâlık, Abdurrahman. *el-Makâsıdu'l-âimme li's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Sahveti'l-İslâmiyye, 1985.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Ahmet, Yaman (ed.). *Makâsıd ve İctihad*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Âlim, Yusuf Hâmid. *el-Makâsıdu'l-âimme li's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aslan, Mehmet Selim. "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-Meâlât)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 183-218.
- Atiyye, Cemâleddin. *Nahvu tef'îli makâsıd'ş-şerî'a*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Avde, Câsir. *Makâsıdu's-şerî'a*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. Ankara: Kuramer Yayınları, 2017.
- Bedevî, Yûsuf Ahmed. *Makâsıdu's-şerî'a 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000.
- Berdisi, Muhammed Zekeriya. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdu's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bûtî, Ramadân. *Davâbitü'l-maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Devâlibî, Muhammed Marûf. *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*. Dimaşk: Matbaatu Câmîati Dimaşk, 1959.
- Duman, Soner. "İmam Gazzalî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 9-32.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn. *Teyşîru't-Tahrîr*. Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması". *Kutlu Doğum Sempozyumu*, 391-406.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

- Fâsî, Allâl Muhammed. *Makâsîdu's-şerîati'l-İslâmîyye ve mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Şifâu'l-galîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl*. Bağdad: Matbaatu'l-İrşad, 1971.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihâdının Tarihi Seyri". *Makâsîd ve İctihâd*. ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihâd Anlayışında Maslahatın İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 451-466.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihâd Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Makâsîd Teorisi Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?" *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 115-129. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şatibî'de Makâsîd ve Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hâdimî, Nureddin b. Muhtâr. *el-İctihâdu'l-makâsîdî; hücciyetuh, davâbituh ve mecellâtuh*. Devha: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmîyye, 1988.
- Hallâf, Abdulvahhab. *Masâdru't-teşrî' l-İslâmî fimâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Hâmidî, Abdulkarîm. *Makâsîdu'l-Kur'ân min teşrî'i'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2008.
- Hasenî, İsmâîl. *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin Abdulaziz. *Kavâ'idu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdü's-şerîati'l-İslâmîyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011.
- İbn Hırzullah, Abdulkadir. *Davâbitu itibârî'l-makâsîd fî mehalli'l-ictihâd ve eseriha'l-fikhî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkî'im 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009.
- İbn Rebîa, Abdulaziz. *İlmu makâsîd's-Şâri'*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Zugaybe, İzzeddin. *el-Makâsîdu'l-âmme li's-şer'ati'l-İslâmîyye*. Kahire: Dâru's-Safva, 1996.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr. *Münthe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Karadâvî, Yusuf. *Avâmîlû's-sia ve'l-murâne fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*. Devha: Câmîatu Katar, 1994.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fî fikhi makâsîdî's-şer'î a*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fî's-şer'ati'l-İslâmîyye ma'a nazarâti tahlîliyye fî'l-ictihâdî'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Mûcibâtü tağayyürî'l-fetvâ fî asrinâ*. Kahire: Mektebû'l-Emâneti'l-Âmme, 2007.

- Karâfi, Ebu'l-Abbas. *el-İhkâm fi'temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1995.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Komisyon. *Mecelletü'l-ahkâmî'l-adliye*. Mısır: y.y., ts.
- Korkmaz, Ömer. "Şîi Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri". *Eskiyeni* 42 (2020), 909-925.
- Muhammed Bekri, İsmail Habib. *Makâsîdü's-ş-şerîati'l-İslâmiyye te'silen ve tefîlen*. Mekke: Râbitatu'l-Âlemî'l-İslâmî, 1427.
- Neccâr, Abdulmecid. *Makâsîdu's-ş-şerî'a bi-eb'âdin cedîd*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Nemle, Abdulkerim. *el-Mühezzebe fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- Pekcan, Ali. "Makâsîdü's-Şerîa Bilgisinin Önemi". *Marife: Bilimsel Birikim* 2/2 (2002), 219-227.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsîdî kavâiduhu ve fevâiduh*. b.y.: el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâmî's-Şâtîbî*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- Raysûnî, Ahmet. "Makâsîd ve İctihat' Şâtîbî Merkezli Bir Bakış". çev. Ahmet Yaman. *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003), 65-86.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd. *et-Tenkîh fi usûli'l-fikh (et-Telvîh'in içinde)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sübkî, Tâceddîn. *Cem' u'l-cevâmi' fi 'ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Sübkî, Takıyyüddîn. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şâtîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dâru İbni Affân, 1997.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Şüveyh, Âdil. *Ta'lîlül-ahkâm fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000.
- Telkenaroğlu, Rahmi M. "Makâsîd İctihadına Dayanan Külli Kaideler". *Usûl: İslam Araştırmaları* 10 (2008), 37-76.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Türkan, Mustafa. "Makâsîdü's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 439-459.
- Ubeydî, Hammâdî. *eş-Şâtîbî ve Makâsîdu's-ş-şerî'a*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992.
- Ulvan, Fehmi Muhammed. *el-Kiyemü'z-zarûriyye ve makâsîdu't-teşrî il-İslâmî*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum

- Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 25-52.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Makâsîdü's-Şerî'â'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 460-481.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Maksadi Yorum". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 41-78.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasîd İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Ömer. *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yûbî, Muhammed Sad. *Makâsîdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*. Riyad: Dâru'l-Behce, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed. *Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zeydan, Abdulkarim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1999.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

**MOLLA SADRÂ'DA ALLAH'I BİLMENİN İMKÂNI VE O'NUN
HAKKINDA KONUŞMANIN SINIRLARI**

**The Possibility of Knowing Allah and The Limits of Speaking About Him
in Mulla Sadra**

HÜSNÜ AYDENİZ

Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslam Düşüncesi Tarihi
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Letters Department of Philosophy / Department
of History of Turkish – Islamic Thought, Erzurum, Turkey

husnuaydeniz@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0677-3832

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 13 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 20 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.860341>

ATIF/CITE AS:

Aydeniz, Hüsnü, "Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 347-376

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Possibility of Knowing Allah and The Limits of Speaking about Him in Mulla Sadra

Abstract

The main purpose of this article is to put forward an alternative approach that tries to express the possibility of knowing Allah and the limits of talking about him. In the history of thought, there are many ideas expressed about God that point to different elements. The difficulty in expressing issues related to the metaphysical dimension within the boundaries of language has caused these approaches to be largely incomplete. However, it seems essential to consider all alternatives in comprehension and expression activities. Thus, the deficiencies encountered in any statement can be partially corrected by the means of another. As some contemporary thinkers have noted, the Islamic tradition of thought, with its rich experience, has the potential to make serious contributions to meaning in the modern era, when it can go beyond simply repeating phrases and its inspirational aspects are brought to the fore. However, it should be noted that there is no guarantee that every problem will be solved, especially in such a matter. In this context, at the first stage of the study, the views of Mullah Sadra, who has an important place in Islamic thought schools and who is accepted as one of the representatives of the tradition of knowledge, were focused on and the framework of his ontological approaches were tried to be determined. The rationale for such a justification is to emphasize the deep relationship between ontology and epistemology and to determine the sensitivity and skill of Sadra on this issue. The ultimate truth that Sadra, who accepts existence and positions his entire system on this thought, reached at the end of this process, is the statement that the use of an apophatic language about Allah is mandatory. At this point, it was tried to show that although he was seriously influenced by the thinkers who used such a language in the previous periods, he was a remarkable thinker with his unique aspects. It has great importance that he is located at the intersection of the topics discussed especially by philosophy, theology and Sufism, and his effort to build a harmonious structure. Therefore, the first title of the work includes the foundations and framework of Sadra's apophatic language. Particularly, his criticisms of the comprehensive articulation of the problems caused by the **simile** language and the effect of excessive exaggeration in the representational language on moving away from reflecting the truth seem noteworthy. Then, the cognitive process that people go through from their entry into the realm of being to their return to the real being is examined. Thus, the connection

between Sadra's understanding of existence and understanding of knowledge was tried to be put forward more clearly, in other words his discourses on the hierarchical structuring in existence and human dimension are emphasized. It is possible to understand this hierarchy as a tightly linked chain that reflects divine wisdom. Although Sadra argues that apophatic language is finite, he is aware that one cannot remain completely silent about Allah. For this reason, in the third stage of the study, the opinions of Sadra about the bases such as text (nass), wisdom, science and unveiling (muqâshafah) on which people can utilize while talking about Allah are discussed. In this respect, his thoughts can be seen as an important alternative for approaches that both completely ignore the hierarchy of existence and deny the special position of the human being in the world, and ignore the ties that facilitate a better understanding of the relationship between beings. In the last part, how the representative language that people necessarily use can be used is examined in the context of the approaches expressed by Sadra. In this way, in the last two stages, it was attempted to show how the existence and knowledge focused on the first two stages affect the boundaries of discourse. Throughout the study, the works of Sadra, especially Esfar, were taken as a central reference and in order to make more in-depth analysis of some subjects, it was tried to benefit from the sources that have increased in number and published in Turkish in recent years.

Keywords: Islamic Philosophy, Mulla Sadra, Religious Language, Knowledge, Knowing the God, The Systematic Ambiguity of Existence.

Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları

Öz

Bu makalenin temel amacı, Allah'ı bilmenin imkânı ve O'nun hakkında konuşmanın sınırlarını dile getirmeye çalışan alternatif bir yaklaşımı ortaya koymaktır. Düşünce tarihi içerisinde Tanrı hakkında dile getirilen ve birbirinden farklı unsurlara işaret eden pek çok anlayış bulunmaktadır. Metafizik boyutu ilgilendiren hususların dilin sınırları çerçevesinde ifade edilmesindeki zorluk, bu yaklaşımların büyük oranda eksiklikler taşımasına neden olmuştur. Ancak anlama ve ifade etme faaliyetlerinde, bütün alternatiflerin dikkate alınması elzem görünmektedir. Böylece, herhangi bir ifadede karşılaşılan sorunlar, bir diğerinin vasıtasıyla kısmen de olsa giderilebilir. Kimi çağdaş düşünürlerin belirttiği gibi, İslam düşünce geleneği zengin birikimiyle, salt ibarelerin bir tekrarı olmanın ötesine geçirilebildiği ve ilham verici yönleri ön plana çıkarıldığı zaman çağdaş dönemdeki anlamlandırmalara ciddi katkılar yapma potansiyeli taşımaktadır. Yine de özellikle böyle bir konuda her sorunun çözülmesinin bir garantisinin bulunmadığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda, çalışmanın ilk aşamasında İslam düşünce ekolleri içerisinde önemli bir yere sahip olan ve irfan geleneğinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Molla Sadrâ'nın görüşleri üzerine odaklanılmış ve onun ontolojik yaklaşımlarının çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Böyle bir temellendirmenin gerekçesi, ontoloji ile epistemoloji arasındaki derin ilişkinin vurgulanması ve Sadrâ'nın bu konudaki hassasiyetinin ve üslubundaki maharetin tespit edilmesidir. Varlığı asıl kabul eden ve bütün sistemini bu düşünce üzerine konumlandıran Sadrâ'nın bu sürecin sonunda ulaştığı nihai gerçek, Allah hakkında tenzihî bir dilin kullanılmasının zorunlu olduğu ifadesidir. Bu noktada onun kendisinden önceki dönemlerde böyle bir dili kullanan düşünürlerden ciddi bir şekilde etkilenmekle birlikte, özgün olarak nitelendirilebilecek yanlarıyla dikkat çekici bir düşünür olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle onun felsefe, kelam ve tasavvufun tartıştığı konuların kesişim noktasında yer alması ve ahenkli bir yapı inşa etme gayreti büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmanın ilk başlığı Sadrâ'nın tenzihî dilinin dayanaklarını ve çerçevesini içermektedir. Özellikle teşbihî dilin doğurduğu sorunların kapsamlı bir şekilde dile getirilmesi ve temsilî dilde aşırıya kaçmanın hakikati yansıtmaktan uzaklaşmaya yaptığı etkiye dair eleştirileri dikkate değer görünmektedir. Ardından, insanların varlık alanına girişlerinden tekrar Gerçek Varlığa dönüşlerine kadar geçirdikleri bilişsel süreç irdelenmiştir. Böylece Sadrâ'nın

varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasındaki bağ daha açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmış; varlıktaki ve insani boyuttaki hiyerarşik yapılanmaya dair söylemleri üzerinde durulmuştur. Bu hiyerarşinin ilahi hikmeti yansıtacak şekilde birbirine sıkı bir şekilde bağlanmış bir zincir olarak anlaşılması mümkündür. Sadrâ, tenzihî dilin nihailiğini savunsa da, insanın Allah hakkında büsbütün suskun bir konumda kalamayacağını farkındadır. Bu nedenle çalışmanın üçüncü aşamasında insanın Allah hakkında konuşurken ne gibi araçlardan yararlanabileceği konusunda Sadrâ'nın üzerinde durduğu nass, akıl, ilim ve mükâsefe gibi dayanaklara ilişkin düşünceleri ele alınmıştır. Bu yönüyle onun düşünceleri hem varlık hiyerarşisini bütünüyle yadsıyan ve insanın dünya içerisindeki özel konumunu reddeden hem de varlıklar arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramayı kolaylaştıran bağları göz ardı eden yaklaşımlar için önemli bir alternatif olarak görülebilir. Son kısımda ise insanların zorunlu olarak başvurdukları temsilî dilin ne şekilde kullanılabilceği, Sadrâ'nın dile getirdiği yaklaşımlar bağlamında incelenmiştir. Böylece son iki aşamada, ilk iki aşamada üzerinde durulan varlık ve bilginin, söylemin sınırlarını nasıl etkilediği gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma boyunca başta Esfar olmak üzere, Sadrâ'nın eserleri merkezi bir referans olarak ele alınmış ve kimi konuların daha derinlikli analizlerinin yapılması amacıyla, son yıllarda sayıları artan ve Türkçe yayımlanmış olan kaynaklardan da yararlanılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Molla Sadrâ, Din Dili, Bilgi, Tanrı'yı Bilmek, Teşkîk

Giriş

Tanrı hakkında düşünme ve anlaşılabilir bir söylem inşa etme, düşünce tarihinin en kapsamlı ve zor uğraşlarından biridir. Bunun temel nedeni, Tanrı kavramıyla ilgili ontolojik, sosyolojik, kültürel ve gramatik açıdan bazı belirsizliklerin bulunmasıdır.¹ Her şeyden önce Tanrı kavramı ontolojik anlamda tahayyül ve tasavvur edilen varlıklardan “başka” olan bir varlığa işaret etmektedir. Varlığın enginliği karşısında insanların sahip oldukları bilişsel sınırlılıklar ve zihindeki dile getirmeyi engelleyen faktörler dikkate alındığında, dilin yetersizliği daha iyi görülmektedir. Bu açıdan işaret edilenin yansıtılmasındaki başarısızlık inkâr edilemez bir hakikate bürünür. Aynı zamanda sınırlı bir şekilde ortaya konan her ifade bir diğeriyle karşılaştırıldığında “paradoksal” olarak nitelendirilmekten uzak kalmaz.

¹ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 23.

Doğal olarak bu durum negatif bir dilin kullanılması sonucunu doğurmaktadır.² Ancak negatif dilin de nihai bir çözüm sunduğunu söylemek oldukça güçtür. Böylece teşbih yahut temsil gibi alternatiflere yönelmek zorunlu olmaktadır. Buna rağmen paradoks, varlığını güçlü bir şekilde sürdürecektir.³

Din dili bağlamında yapılan ve konunun daha da karmaşık bir boyuta ulaşmasına neden tartışmalar İslam düşünce geleneğine mensup düşünürlerin de zihnini fazlasıyla meşgul etmiştir. Düşünürler İslam dininin belirlediği ana çerçeveyi göz önünde bulundurmamak ve asli unsurların işaret ettiği hususlara dikkat etmek kaydıyla, ait oldukları alt kimliklerin yöntem ve söylemlerinden istifade etmeye ve kendilerine ait özgün yaklaşımları çerçevesinde konuyu ele almaya çalışmıştır. Bu düşünürlerden biri de irfan geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Molla Sadrâ'dır (1571-1641).⁴

Düşünce sistemini inşada farklı kaynaklardan istifade eden Molla Sadrâ'nın yaklaşımlarının eklektik bir yapıya sahip olduğu şeklinde bazı değerlendirmeler dile getirilmekle birlikte, böyle bir değerlendirmenin yanlış olduğunu, onun zahir ile bâtını "hünerli" bir şekilde uyumlu hale getirdiğini ve bunun ise eklektik olmaktan ziyade, sağlam ve homojen bir düşünce sistemine karşılık geldiğini iddia edenler bulunmaktadır.⁵ Ancak, Presokratik düşünürlerden İsrâkîlere kadar pek çok düşünür ve düşünce ekolüne yapılan atıflar son derece geniş bir birikimin izlerinin ondaki etkilerini göstermektedir.⁶ Bu durum Sadrâ'nın fikrini ortaya koymada önemli bir güçlük oluştursa da, her hâlükârda Molla Sadrâ'nın düşüncesini Müslüman mutasavvıf ve farklı kültürlerde temayüz etmiş olan pek çok irfânî düşünce mensubunun dile getirdiği "ezelî hikmet" in bir yeniden yaratımı (recreation)⁷ olarak tanımlamak ve "Hikmet-i Mûteâliye"⁸ olarak isimlendirmek mümkün görünmektedir.

² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 86.

³ Metin Yasa, İbn Arabî'de Tanrı Merkezi Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 23 vd.

⁴ Bk. Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 60 vd.; Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da Vâcibül-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Siddikî", *Diyanet İmi Dergi* 56 (2020), 208 vd.

⁵ Bk. Çulâmhüseyn İbrâhîmî Dinânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, haz. Ozan Kemal Sarılioğlu, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 169; Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 34.

⁶ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 17; Seyyid Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Denge Yayınları, 2006), 42.

⁷ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 87-88.

⁸ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, 47.

1. Allah'ın Zatı Hakkında Tenzihî Dil

Sadrâ'nın düşüncesinin temel hedefi tenzih makamına ulaşılmasıdır. Ayrıca, Allah varlığın aslı ve kaynağı olarak görüldüğü için öncelikli olarak O'nunla ilgili nihai söylemi ortaya koyan tenzihî yaklaşımla başlamak yerinde olacaktır.

Allah'ın zatı hakkında konuşmanın ontolojik açıdan ne kadar zor olduğu bilinmektedir. Bu durum kimi düşünürleri büyük oranda negatif bir dile yönlendirmiştir. Molla Sadrâ da insanın Allah'ı bilme sürecindeki yetersizliğinin farkındadır⁹ ve “varlığı” tanımlamaya çalışmak en başından hata olarak görülmektedir.¹⁰ Ancak bir varlığın tanımının yapılamaması, onun bilinemeyeceği anlamına gelmez.¹¹

Bu sınırlılıklar dikkate alındığında Allah hakkında düşünmek ve bu düşüncelerin dile getirilmesi nasıl mümkün olabilir? Bunun çerçevesinin belirlenmesinde, Sadrâ varlığın faili ve gayesinin bilinmesinin zatın kendisinden hareketle yahut aklın ve nefsin varlığından, maddeden ve maddenin hareketlerinden istidlalde bulunmak üzere beş farklı yolla mümkün olduğunu iddia eder. Ancak bunlardan ilki olan “Zatın varlığından hareketle O'na ulaşmak” en geçerli yöntemdir. Nitekim Kur'an'da¹² da bunun vurgulandığı görülmektedir. Zira Allah yarattığı varlıkların kendisine delalet etmesinden yücedir.¹³ Allah'ın varlığının bilgisi fitri olarak insanın özüne yerleştirilmiştir. Öyle ki, aklı selim sahibi olanların O'nun varlığını inkâr etmesi, zaruriyyatı inkâr etmek anlamına gelecektir.¹⁴

Bu suretle Sadrâ Allah'ın varlığının herhangi bir şeye bağlı olmadığını ve O'nun “Mutlak Varlık/Mutlak Gayb” olduğunu, hiçbir isim ve sıfatının bulunmadığını, idrak sınırları içerisinde bilinemeyeceğini, O'na ilişkin atıfların tümünün akıl ya da vehimdeki bir kavram olduğunu, sayısal anlamda bir olmadığını, cins ve türe konu olmadığını, bir burhan ile tanınmayıp bir ölçü ile ölçülemez olduğunu ve bunların O'nun varlığının illetleri değil, zuhurunun şartları olduğunu söyler.¹⁵ Bu nedenle, Hakk'ın diğer varlıklara istidlalde

⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 3/312.

¹⁰ Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir – Metafizîğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36 vd.

¹¹ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 32.

¹² Fussilet 41/53; Âl-i İmrân 3/18; el-Furkân 25/45.

¹³ Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Müessesesi-i Mütalâat ve Tahkikât-i Ferheng-i Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363), 239.

¹⁴ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 241.

¹⁵ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 101; *Esfâr*, 2/331-332; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 321; *Meşâ'ir*, 142.

bulunarak tanınmaya çalışılması, gereğince bir tanımaya imkân vermez.¹⁶ Allah hakkında dile getirilebilecek en önemli husus; O'nun varlığın kendisi olmasıdır. İzfâfen varlık adı verilen diğer şeylerin ötesinde hakiki ve mutlak olan yegâne varlık O'dur. Kendisi sebebiyle kaim, zatiyla mevcut, kendisinin bir gayesi olmamakla birlikte en yüce gaye olan, bütün hakikatlerin kendisinde nihayete erdiği, sirayet eden, yayılan, etkide bulunan ve mahza hayr olan varlıktır.¹⁷ Kendisinde herhangi bir "imkân"ın bulunmaması bakımından Zorunlu Varlık'tır; kusur ve eksikliklerden berîdir. Onun dışındaki varlıklar ise özleri itibarıyla mümkün oldukları için kusurlu ve muhtaç varlıklardır.¹⁸

Bu açıdan Vacibü'l-vücûd tek ve hakikat olmaktan başka bir şeyle tavsif edilemez. O'nun bir özdeşi, ortağı ve benzeri yoktur. Herhangi bir kategoriyle nitelendirilmesi mümkün olmadığı için zatına zait sıfatlara sahip olduğundan söz edilemez.¹⁹ Bu nedenle akıl ve fikir ehli olan insanlar salt takdise, mutlak tenzihe ve eksikliklerin kesin bir şekilde olumsuzlanmasına yönelirler.²⁰ Bunun temelinde Allah için herhangi bir değişimin olmaması yatmaktadır. Çünkü her bir sıfat tek bir asılda tahakkuk eder.²¹ "Hareketin çocuğu" olarak isimlendirilebilecek olan zaman da ilahi boyutta bulunmayan bir olgudur. Bu boyutta "değişim, zeval, geçmiş ve gelecek"ten değil, sadece "sebat, kararlılık ve huzur"dan söz edilebilir.²² Bu nedenle Allah için başlangıcı ve sonu olmayan bir "ömür"ün var olduğunu düşünmek yerine, O'nun geçmiş ve geleceği içeren bir zaman kavramının dışında olduğunu kabul etmek doğru olacaktır.²³

Bu tarz bir söylemin bütünüyle bir suskunluğa neden olacağı göz ardı edilemez. Zira dile konu olan bir varlık, mutlaka işarete konu olacaktır. Ancak Sadrâ "olumsuz bir şeyin olumsuzlanmasının" varlığı; eksikliğin olumsuzlanmasının ise kemale delalet ettiğini söyler.²⁴ Tenzihî de olsa, böyle bir zarurete istinaden Sadrâ'nın "mürekkebe olmayan" anlamında "basit" ifadesini Allah için kullandığı görülmektedir. Buradaki basitlik madde-suret,

¹⁶ Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 61; Molla Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 22-23.

¹⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 1/54; 6/117; *Meşâ'ir*, 122. Buradaki sirayet etme ve yayılmanın hulûl ve ittihat anlamına gelmediğinin altının çizilmesi gerekmektedir. *Esfâr*, 6/108.

¹⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 1/206-207.

¹⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 6/107; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 243.

²⁰ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 51; 324; 259.

²¹ Sadrâ, *Esfâr*, 6/120.

²² Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 29.

²³ Bk. Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 79.

²⁴ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360), 50; *Esfâr*, VI/114.

mahiyet-vücûd, zaman-mekân ve ölçü gibi terkibe delalet eden unsurların bulunmayışı olarak anlaşılmaktadır.²⁵ Hakikati basit olan, en yüksek ve tam olandır.²⁶ Bir varlığın “Basit” olması onun hakkında varlık ve mahiyet şeklinde bir ayırım yapma imkânını ortadan kaldırmış ve bu da Sadrâ'yı zat-sıfat ayırımını reddetmeye yönlendirmiştir.²⁷ Zira bu durumun teşbihten kaçınayım derken ta'tile yol açma problemini doğurması muhtemel olup, Sadrâ'nın da bunun farkında olduğu görülmektedir.²⁸ Ancak burada onun kastettiği şey zata eklenen sıfatların bulunduğu reddedilmesidir. “Dolayısıyla öz-nitelik ayırımı reel ve ontolojik manada değil; kâmil bir tevhide sahip olmak, niteliklerini özünden ayrı görmemek”²⁹ şeklinde anlaşılmalıdır.

Tenzihî dile başvurmanın temel nedenlerinden biri de, Allah-âlem ilişkisinin mahiyetinin tam anlamıyla kavranamaz olmasıdır.³⁰ Allah'ın mutlak bir varlık olduğunu benimseyen herhangi bir inanç, zorunlu olarak O'nunla âlem arasında bir ilişkinin bulunduğunu da kabul edecektir. Ancak bu ilişkinin mahiyeti üzerine mütekâmil bir şey söylemek olanaksızdır. Zira bu ilişki zarf-mazruf, hal-mahal veya ârız-maruz ilişkisine kıyas edilemez.³¹ Sadrâ'nın bu noktadaki önerisi, bütün aşırılıklardan uzak bir tavrın benimsenmesi yönündedir. O, katı teşbihî dili “dişil”, katı tenzihî dili “eril”, bu ikisinin bir araya getirilmesini ise “cinsiyeti belirsiz (hünsa)” bir tavır olarak betimlemekte; doğru olan yöntemi “ilahi vahdeti” benimseyenlerin tavrı olarak ifade etmektedir.³² Önceki paragraflarda dile getirilen yaklaşımlar ile sonraki iki paragrafta belirtilen hususların telifinde zorluk yaşanması muhtemeldir. Bu zorluğu aşma sadedinde, ılımlı bir tenzihî dilin onun tarafından benimsendiğini söyleyebiliriz.³³ Örfi dil bize bir dereceye kadar yardım etse de, meselenin çok boyutlu ve derin bir mahiyete sahip olması onun açtığı ufku sınırlı kalmasına neden olmaktadır.³⁴

²⁵ Molla Sadrâ, “Risâletü Halki'l-â'mal”, *Mecmuatu Resâili Felsefiyye li-Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001), 316; *Esfâr*, 1/50; 4/16; 6/100-101; *Meşâ'ir*, 40; 136.

²⁶ Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 25; *Esrârü'l-Âyât*, 26; 32.

²⁷ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 254; *Esrârü'l-Âyât*, 38. Bk. Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 62-63.

²⁸ Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 28; *Esrârü'l-Âyât*, 40.

²⁹ Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*, 65.

³⁰ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 164.

³¹ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 124.

³² Sadrâ, “Risâletü Halki'l-â'mal”, 318-319.

³³ Sadrâ *Esfâr*, 2/344. Bk. Naim Döner, “Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 148.

³⁴ Bk. Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 127.

2. İnsanın Allah'ı Bilme Serüveninin Epistemik Seyri

Çalışmanın bu bölümünde insanın Allah'ı bilme sürecinin ontolojik temeli ve bu temele istinaden geçirilen bilişsel değişim üzerinde durulacaktır. Sadrâ, insanın sürekli olarak bilişsel bir “seyir” içerisinde olduğunu dile getirdiği için başlıkta böyle bir ifade tercih edilmiştir.

Ontolojik durum dikkate alındığında, Molla Sadrâ'nın varlığın mahiyete önceliği düşüncesini ortaya koyan *Asâletü'l-vücûd* kavramının büyük bir önem taşıdığını ifade etmek gerekir.³⁵ Bu yönüyle vücûd, varlığının ispatına gerek olmayan ve her varlığın fitrî olarak tecrübe ve idrak ettiği; mevcudata varlık veren ve tezahür ettiği şeyleri karanlıktan aydınlığa çıkarandır.³⁶ Allah'ı bilmek isteyenler öncelikle varlığın “aslı” olan Vacibü'l-vücûd'a ulaşmak durumundadır.³⁷ Nitekim Sadrâ bunu veciz bir ifadeyle dile getirir: “Kâinattaki her şey ya vehim veya hayal; ya aynalardaki akis veyahut da bir zilâl...”³⁸

Allah, Sadrâ tarafından “vücûd” ve “nur”un özdeş olduğu bir varlık olarak nitelendirilmekte ve bu anlayış “Allah göklerin ve yerin nurudur.”³⁹ ayetiyle temellendirilmektedir.⁴⁰ Ardından “Yaratan hiç bilmez mi.”⁴¹ ayeti O'nun bilmesi ve bilinmesine dayanak yapılır. Görüldüğü gibi Allah'ın bilen olmasından önce gelen niteliği varlık olmasıdır. Sadrâ'nın bu vurgusundaki temel amaç, Allah'ın, yarattığı varlıklara tâbi bir varlık olduğunun tasavvurunu engellemektedir.⁴² Allah her şeyden önce bilen ve bilinendir. Bu, hiçbir engelin O'nu gölgeleyememesinin bir sonucudur.

Buna mukabil varlığın temeli olması nedeniyle, diğer şeylerin idrak edilmesi Hakk'ın bilinmesiyle ve O'nunla olan bağlantıları nispetinde gerçekleşir.⁴³ Doğru yöntemi kullanan herhangi bir kişi O'nun zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilmek için O'ndan başka bir şeyin aracılığına ihtiyaç duymaz. Nitekim Kur'an'daki pek çok ayet buna işaret etmekte ve bundan uzak kalmak en büyük cehalet olarak nitelendirilmektedir.⁴⁴

³⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 1/35 vd.

³⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 1/63 vd.; 4/91 vd.; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 256.

³⁷ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 174.

³⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 1/47.

³⁹ Nûr 24/35.

⁴⁰ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 233; *Meşâ'ir*, 128.

⁴¹ el-Mülk 67/14.

⁴² İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 125.

⁴³ Sadrâ, *Esfâr*, 1/116-117; 2/363; 6/25.

⁴⁴ el-Fussilet 41/53.

Bu süreçte Allah tecelli etmek suretiyle varlığı izhar, bu tecellileri kesmekle de yok etmekte; küçük veya büyük kıyamet dediğimiz olay vuku bulmakta ve âlemin mevcudiyeti ortadan kalkmaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla Sadrâ'nın düşünce sisteminde yaratmanın bir anda olup biten bir durum olmaktan ziyade, "her yaratmanın yeni bir tecelli"⁴⁶ olarak görülmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim İslam tasavvufunda sıklıkla atıfta bulunulan "Allah'ın insana ruhundan üflediğine"⁴⁷ ilişkin ayetlerin Sadrâ tarafından böylesi bir ontolojik temellendirilmede kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda "Rahman'ın nefesi"nin varlıkların mahiyetlerine yayılmış olduğu ve âlemde tezahür ettiği kabul edilmektedir. *Vücûd-ı münbasit* kavramı da buradan türemiştir.⁴⁸ Basitçe "kâinat kitabı" olarak isimlendirilen bu yapı insan tarafından gereğince okunduğunda, "akli ve emrî" olarak nitelendirilen ayetlerin anlaşılması daha kolay hale gelecektir. Böylece fiziki âlemden farklı bir boyuta geçiş gerçekleşecek ve Allah'a doğru yapılan yolculuk başlamış olacaktır.⁴⁹

Bu çerçevede Allah'ın insanda zuhur etmesi diğer varlıklara nazaran daha fazladır. Çünkü o, Allah'ın dengi olmamakla birlikte, birtakım nitelikler bakımından O'nun benzeri olan bir varlıktır. Bu nedenle Sadrâ "Kendini bilen Rabbini bilir." sözüne önem vermekte⁵⁰ ve bu sözü "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın."⁵¹ ayetinin aks-i nakîzi olarak görmektedir.⁵² Kendi nefsinin bâtni boyutlarını idrak eden insan "tabiat, nefis, akıl, ruh, sır, hafî ve ahfâ" olarak isimlendirilen yedi mertebeyi aşarak, zahiri boyutları geçer ve bâtni hedeflere⁵³, ardından kendinin dışındakilerinin bilgisine ulaşır; bunun aksi ise bilgisizliğe yol açar ve bu aşamayı geçemeyen insanın Allah'ı bilmesi mümkün değildir.⁵⁴ Sadrâ'nın ifadesiyle "Aziz dostlardan hiçbiri, suret memleketini yıkmadan mana mülküne ulaşamamıştır."⁵⁵

⁴⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 1/261-262; 9/277-278; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 425 vd.; 631-632.

⁴⁶ Sadrâ, *Esfâr* 2/292; *Meşâ'ir*, 124; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 436.

⁴⁷ el-Hicr, 29; es-Secde, 9; Sa'd, 72.

⁴⁸ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 42; 114; *Esfâr*, 2/314; VII/4-5; *Mefâtihi'l-Ğayb*, 510; *Dînânî, Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 93 vd.

⁴⁹ Bk. Orhan Atalay, "Vahiy ve Molla Sadrâ'nun Yorumu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 47.

⁵⁰ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 265.

⁵¹ el-Haşr 59/19.

⁵² *Dînânî, Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 107.

⁵³ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 83-85.

⁵⁴ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 13 vd.

⁵⁵ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 14.

Varlık düzeninde ilkin akledilirler bulunmaktadır. Ardından vehmî ve hayalî suretler, devamında ise hissedilir olanlar gelmektedir. İnsan ise bu sıralamada sondan başlayarak yukarıya doğru ilerleyen bir süreçte tâbidir. Çeşitli aşamaların tamamlanmasıyla akli nefis mertebesine ulaşılarak, aklın nurları elde edilir.⁵⁶ Sadrâ tarafından dile getirilen bu durumun “özgün ve tekâmülî bir nefis kuramı vaz ettiği”⁵⁷ söylenebilir. Onun, meselenin izahında *his, tahayyül, tevehhüm* ve *taakkul* gibi kavramlardan istifade etmesi⁵⁸, aslında kavramlarla idrake yönelik güçlü bir vurguda bulunduğunu gösterir. Yani, insan kavramlar çerçevesindeki idrak vasıtasıyla dünyayla bağ kurar. Bu da idrakin belirli bir sınırla mahdut olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Nitekim bu süreçte ilk olarak varlığa ilişkin bilgi insanda hazır olur ve zihinde bunların temsili bulunur.⁶⁰ İnsan, hislerden hareketle maddeyi idrak ederek maddi âlemde; hayali kullanarak misal âleminde; akli kullanarak da akıllar âleminde yer almaktadır.⁶¹ Bu yaklaşım, Sadrâ’nın ontolojik olarak yaptığı tasnif ile farklı epistemolojik statülere yönelik tasnifi arasında güçlü bir bağ kurduğu düşüncesini⁶² destekler niteliktedir.

Evrendeki unsurlar Allah’ın izni ile O’nun feyzinden istifade etmeye başladıklarında ilk olarak madenler ortaya çıkmaktadır. Vahdete daha yakın olacak şekilde bir karışımı kabul eden varlıklar nebati nefis; bundan daha üstün nitelikleri kabul edenler ise hayvani nefis aşamasına çıkmakta, müdrike ve muharrike şeklindeki iki kuvveye sahip olmaktadırlar. Müdrike zahir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrılır ve zahirde yer alanlar beş duyu, bâtındakiler ise kâmil canlılarda bulunan hiss-i müşterek, hayal, tasarrufta bulunma, vehim ve hafızadır. Muharrike de, şehvet ve gazap olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ruhi kuvveler nefsin bedendeki temsilcisi konumunda olup, “letafet kazandıkça

⁵⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 7/160 vd.; 8/135-136.

⁵⁷ Muhammet Sait Kavşut, “Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ’nın Tekâmülî Nefs Tasavvuru”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1501.

⁵⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 3/360.

⁵⁹ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 79-80.

⁶⁰ Rahim Acar, *Molla Sadrâ’nın Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 22.

⁶¹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/21-22; Hamaneî, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 87; Mahmut Meçin, “Molla Sadrâ’da Meâd Problemi”, *Artuklu Akademisi* 1/1 (2014), 174.

⁶² Shigeru Kamada, “Kur’an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadrâ – Onun Zilzal Tefsiri Özelinde”, çev. Enes Erdim, *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 279; Murat Demirkol, “Molla Sadrâ’nın Epistemolojisinin Ontoloji ve Mantıkla İlişkisi”, *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2017), 172; Muhammet Sait Kavşut, “Molla Sadrâ’da Ölümsüzlük Düşüncesi”, *Kader* 16/2 (2018), 450; Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ’da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 135.

feleki bedenler Allah'a ulaşan nutkî ruhun eriştiği bir mahal halini alır.”⁶³ Yani, bütün bu süreçte, başlangıçta toprak olan insan nutfe, alaka, mudğa ve cenin olarak şekillenir. Sonra hislere ve hareket etme kabiliyetine sahip bir bebek ve ardından zekâ sahibi bir çocuğa dönüşür. Tefekkür eden ve artık belirli bir güce sahip bir genç haline geldikten sonra, âkil ve tecrübe sahibi orta yaşlı bir birey; dünyevi boyutun sonunda ise ya olgun bir hakîm veya küfre düşen bir sapkın olur.⁶⁴ O, nebati nefis derecesinde bilfiil iradi harekete ve hisse sahip olmadığı için bilkuvve hayvan, bilfiil nebat; çocukluk döneminde bilfiil hayvan, bilkuvve insan; kutsi nefis boyutunda bilkuvve melek, bilfiil insandır.⁶⁵

Maddi boyuttan kurtulan ve müstefâd akıl seviyesine ulaşan nefis, Faal akla en yakın olan noktaya yükselir.⁶⁶ Daha genel olarak bütün varlıkların tabiî, iradi ve akli açıdan Allah'a doğru hareket halinde oldukları ve O'nu tesbih ettikleri söylenebilir.⁶⁷ Bu düşüncede, mümkün varlıklar içerisinde Allah'tan sadır olan ilk varlığın mufârık akıl olmasının⁶⁸ etkili olduğu söylenebilir. “Nefs-i nâtika Allah ile buluşur ve hakikatleri müşahede ederse ‘rûhu’l-kuds’ diye isimlendirilir.”⁶⁹ Molla Sadrâ teşkîki sadece varlık açısından dile getirmez. Teşkîk kavramının epistemik boyutunun da bulunduğu üzerinde durulmalıdır.⁷⁰ Bu açıdan Sadrâ'nın felsefesi hem konu hem de mahiyet bakımından *varlığın teşkîkini* esas alan bir anlayış olarak düşünülebilir.⁷¹

Epistemik hiyerarşinin temel amacı olan mutluluğun en üst seviyesi, Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmekle elde edilebilir. Sadrâ'nın Allah için hayat, ilim, kudret, irade ve yaratma niteliklerini çok açık bir şekilde kabul ettiği görülmektedir. Bununla birlikte akli açıdan yetersiz olan kişiler için bu sıfatların taşıdığı anlama nüfuz etmek mümkün değildir. Özellikle teşbih ifade eden sıfatlar sadece derinlikli bir kavrayışa sahip olanlar tarafından idrak edilebilir.⁷² Bu bağlamda bütün sıfatlar Allah için mümkün olmanın reddedildiği ve yüceliğinin vurgulandığı bir tek noktaya irca edilmektedir.⁷³

⁶³ Sadrâ, *Esfâr*, 8/53 vd.; 3/103-104; *Esrârü'l-Âyât*, 123-124.

⁶⁴ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 186-187.

⁶⁵ Sadrâ, *Mefâtiühü'l-Ğayb*, 554-555.

⁶⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 9/140; *Mefâtiühü'l-Ğayb*, 579-580. Müstefâd akıl bu seviyeye ulaşsa da, Faal Akıl ile arasındaki ontolojik fark devam etmektedir. *Esfâr*, 3/461.

⁶⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 6/117; *Esrârü'l-Âyât*, 85 vd.; *Mefâtiühü'l-Ğayb*, 261-262.

⁶⁸ Sadrâ, *Mefâtiühü'l-Ğayb*, 337.

⁶⁹ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 137-138.

⁷⁰ Bk. Dinânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, 16.

⁷¹ Yiğit, “İbn Sinâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği”, 71.

⁷² Sadrâ, *Mefâtiühü'l-Ğayb*, 52; *Esfâr*, 4/24-26.

⁷³ Sadrâ, *Esfâr*, 6/118-119; *Mefâtiühü'l-Ğayb*, 253.

Bu açıdan, onun anlayışının önceki dönemlerde dile getirilen vahdet-i vücûd öğretilerinden ayrı tutulması gerektiği; kendi terminolojisi çerçevesinde ortaya koyduğu “hakikatin kâinatın ruhu, kâinatın ise bu ruhun bedeni olduğu”⁷⁴ ve bütün unsurlarıyla varlığın müşahhas bir kişi olarak sunulması hasebiyle nev’i şahsına münhasır bir vahdet-i vücud öğretisine sahip olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılmaktadır.⁷⁵

Bunun örneklendirilmesi sadedinde, Sadrâ’nın ışığın farklı varlıklardaki çeşitli tezahürlerine işaret ederek, onun verdiği aydınlıktan her varlığın değişik düzeylerde istifade ettiği söylemi dikkat çekicidir. Kuşkusuz en fazla payı alanın statü itibariyle diğerlerinden daha yüksek bir seviyede olduğu söylenebilir.⁷⁶ Bu bağlamda insanın diğer varlıklara nispetle ayrıcalıklı bir konumda olmasının temelinde, farklı varlık türlerinin sahip olduğu bütün nitelikleri kendisinde toplaması bulunmaktadır.⁷⁷ İnsan Allah’ın halifesi konumuna yerleştirilmiştir. İster kâmil ister nakıs olsun her bir fert insanlıktan aldığı pay nispetinde, hilafetten de pay almaktadır. Erdemli insanlar O’nun cemal ve celal sıfatlarının tezahür ettiği; aşağı düzeyde olanlar ise yine O’nun eşsiz yaratmasının ortaya çıkmasına vesile olan aynalar mesabesindedir.⁷⁸ Her ayna, karakteristiği itibariyle kendinde yansıyan suretleri aktarmaktadır. Ancak varlıklardaki eksiklikler, bu yansımanın sınırlı bir şekilde gerçekleşmesine neden olmaktadır.⁷⁹ Biraz iddialı görünmekle birlikte, Sadrâ’nın düşüncelerinden hareketle dile getirilen “Diğer varlıkların bir sınırı bulunurken, insanın sınırının bulunmadığı; bunun kaynağında ise sadece sıfatın değil, zatın da tek mazharı olan bir varlık olduğu”⁸⁰ düşüncesi dikkate değerdir. Kalın’ın da ifade ettiği gibi teşkîkî hiyerarşi “Varlığa farklı yoğunluk ve azalma, güçlülük ve zayıflık, öncelik ve sonralık, tamlık ve noksanlık derecelerinde iştirak eder... Bir şey ne kadar ‘varlıkla dolu olursa’ o kadar fazla akledilirdir.”⁸¹

Bu durum bizi vücûd, aşk ve hayat arasındaki bağıntıya ulaştırabilir.⁸² Buna göre aşk, Allah tarafından bütün varlıklara yerleştirilmiştir ve bütün varlığı birbirine bağlayan bir zincir olarak görülebilir. Maddi varlıkların nefse, nefsin

⁷⁴ Bk. Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 68-70.

⁷⁵ Aydın, *Molla Sadrâ’da Mahiyet Felsefesi*, 56.

⁷⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 2/36-37; 356; *Meşâ’ir*, 132; 142; *Âriflerin İksiri*, 49-50.

⁷⁷ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 71; 79; 141; *Esrârü'l-Âyât*, 42; 159-162.

⁷⁸ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 110.

⁷⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 2/356-357.

⁸⁰ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 211.

⁸¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 103.

⁸² Molla Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, thk. Muhsin Cihangirî (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2007), 133 vd.; *Esfâr*, 2/363; 7/148.

akla ve nihayetinde her birinin Vâcib olana âşık olmasından söz edilebilir. Aynı zamanda bu aşk üstten aşağı doğru bir seyir izleyen diyalektik bir duruma da işaret etmektedir. Bunun sonucunda “bütün âlemi baştanbaşa aşkın kapsadığı” ve sürecin “en üstün ve yüce gayede” nihayete erdiği sonucuna ulaşılabilir.⁸³

Hiyerarşide bu çerçevede ortaya çıkan farklılıklar, Sadrâ'yı pek çok düşünür tarafından dile getirilen, tahkik ve taklit ehli ayrımını benimsemeye yönlendirmiştir. Bu bağlamda, soyut akıllar gibi, kemal noktasında bulunanlar; peygamberler gibi, fitratları itibariyle yeterli seviyeye ulaşmış veya fitratları açısından eksik olanlar şeklinde üçlü bir tabakalaşmadan söz edilebilir.⁸⁴ Böyle bir durumun kendisinde gerçekleşmediği varlık ise “karanlıkta kalmış veya perdelenmiş varlık”⁸⁵ olarak isimlendirilir.

Yine, mertebe bakımından üstün olan insanlarla, avami tarzda yönelimler içerisinde bulunan bir kısım mutasavvıf ve vaiz arasına konan mesafe, epistemik bir temelin inşasında kullanılmaktadır. Bütün ilimlerin kaynağı kutsi âlemdir. Ancak insanların yetenekleri farklı farklıdır.⁸⁶ Bilme serüveninde insanlar arasındaki bu farklılığın insan ile diğer varlıklar arasındaki farkın bir ileri aşaması olduğu; alt düzeydeki varlıklarla olan farkın ortaya çıkışında “bilmek” ile refleksiyona işaret eden “bildiğini bilmek” özelliğinin bulunduğu söylenebilir.⁸⁷ Bu bağlamda zahir ehli ile hakîmler arasındaki temel fark, zahir ehli olanların hislerin sınırları içerisinde kalırken, hakîmlerin hislerin gerçekliğini kabul etmekle birlikte, daha ileri aşamalara ulaşmalarının mümkün olduğunun düşünülmesidir. Bu yönüyle hakîmler, diğer insanlara nazaran peygamberlere daha yakındırlar.⁸⁸ Ancak Sadrâ burada bir hususun daha altını çizer ve samimiyetin bilişsel yetkinlikteki belirleyiciliğini vurgular. Nitekim “ilimde derinleşmekten” kastedilen de budur.⁸⁹

Bu temellendirmeye istinaden, Sadrâ'ya göre Allah'ı bilmek üç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, O'nun zatını, ikincisi sıfatlarını, üçüncüsü ise fiillerini bilmektir. Âlem O'nun sıfatlarının tezahürü olduğundan dolayı, bilmeye yönelik faaliyetin ilk basamağı buraya odaklanmaktır.⁹⁰ Zira Allah bu dünyada yarattığı her şeyin bir benzerini mânâ âleminde, orada yarattığının benzerini

⁸³ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 76.

⁸⁴ Sadrâ, *Esfâr*, 3/503.

⁸⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 2/365; 3/504; 6/299-301; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 34.

⁸⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 3/384; *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 16 vd.

⁸⁷ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 83.

⁸⁸ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 103.

⁸⁹ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 15.

⁹⁰ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 51.

ahiret âleminde, bunun benzerini âlem-i esmada ve yine mutlak gayb âleminde yaratmıştır.⁹¹ Ancak bu odaklanmada, herhangi bir varlık hakkında konuşurken onun varlığına yaptığımız gönderme ile Allah'a yaptığımız gönderme aynı olsa da, bu bizi Allah ile âlem arasındaki özdeşliğe götürmemelidir.⁹² Bu iki varlık için her şeyden önce illet ve malül ilişkisi söz konusu olup, malül olan ilk ve kâmil illete bağımlıdır.⁹³ Bu nedenle âlemde müşahede edilen niteliklerin O'nda bulunduğunu yahut O'nun etkilenen bir varlık olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim "Ariflerin hepsi Hakk'ı kâinattaki yaratılmışların sıfat ve isimleriyle niteleme noktasında, tenzih eder."⁹⁴ Dolayısıyla Sadrâ'nın "sarih müşahede" bağlamında dile getirdiği hususları "huzûrî" olarak kabul etmek daha yerinde olacaktır. Zaten insanın mukayyet bir varlık olduğunu düşündüğümüzde, onun müşahede yoluyla Mutlak'a ilişkin değerlendirmeleri de mukayyet olmak mecburiyetindedir. Zira "huzura kalıp verilmez." Bunun elde edilebilmesi ancak kalıpların aşılması suretiyle gerçekleşebilir. Bunu aşabilecek olan da, bizzat varlığın diliyle konuşan ve sıradan dilin ötesine geçebilen insan-ı kâmindir.⁹⁵ O, kevnî ve akli bütün âlemlerin bir özeti gibidir.⁹⁶ Öyleyse bu mertebeye nasıl ulaşılabilir? Bunun geçerli yolu, mutlak ve mukayyetin farkına varmak, bu konudaki sınırlılığı idrak ederek yapılan yanlışlardan uzak durmaktır. Böylece engellerin ortadan kalkması ve "fena" olarak isimlendirilen, Mutlak'la bir olmaya işaret eden duruma ulaşmak, yani "Hakk'ı Hakk ile idrak etmek" burada belirleyici olmaktadır.⁹⁷ Ancak fenanın ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik bir düzlemde anlaşılması daha uygundur.⁹⁸ Bu da dört yolla gerçekleşebilir: İlki, ilahi kanunlar ve nebevi ahlak ile zahir olan boyutun güzelleştirilmesi; ikincisi, kalbi kötü ahlaktan ve şeytani tehlikelerden temizleyerek bâtni boyutun güzelleştirilmesi; üçüncüsü, nefsin ilim ve irfan ile aydınlatılması; dördüncüsü ise yine nefsin kendisinden, eksik anlayıştan ve Allah'tan başkasına yönelmekten uzaklaştırılarak, Allah'a

⁹¹ Sadrâ, *Mefââtihü'l-Ğayb*, 87-88.

⁹² Sadrâ, *Esfâr*, 2/307; VI/107. Bk. Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İlet - Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 157 vd.; Hamdi Onay, "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı", *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 94.

⁹³ Sadrâ, *Esfâr*, 2/131-132; *Meşâ'ir*, 142; *Âriflerin İksiri*, 93-94. Konu hakkında bk. Yiğit, *Hikmet ve İlet - Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*, 37; 53; 163 vd.

⁹⁴ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 35.

⁹⁵ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 84-85; Bk. Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 60.

⁹⁶ Sadrâ, *Mefââtihü'l-Ğayb*, 497-498.

⁹⁷ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 34.

⁹⁸ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 68.

yönlendirilmesidir.⁹⁹ Aslında bu süreç mümkün varlıkların, Allah'a ulaşmak ve O'nu tanımak şeklindeki iki temel gayesine temel oluşturmaktadır.¹⁰⁰

Bu gayelerin gerçekleşmesi için uzun ve zorlu bir "yolculuğun" göze alınması gerekmektedir. Bu da, Sadrâ'nın başarıya ulaştığı olan *Esfâr*'da ayrıntılı bir şekilde ortaya konmaktadır. Nasr'ın da belirttiği gibi Sadrâ'nın *Esfâr*'ının başlığı ve içeriğinde son derece derin bir sembolik yön bulunmaktadır. Esasen "yolculuk" üzerine temellendirilmiş olan bu sembolizm diğer inanç ve dinlerde de sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.¹⁰¹ Bu seferlerin dört basamağı; (I) Yaratılmışlardan Hakk'a, (II) Hakk ile Hakk'ta, (III) Hakk'tan, yaratılmışlara Hak ile ve (IV) yaratılmışlarda Hakk ile yolculuk¹⁰² şeklinde gerçekleşmekte ve "Hikmet-i Mûteâliye olarak isimlendirilmektedir.

3. Allah Hakkında Konuşmanın Enstrümanları

Müslüman bir düşünür olarak Sadrâ'nın, Allah hakkında konuşurken temel dayanak noktaları olarak Kur'an, hadis, akıl, huzûrî bilgi ve keşfi belirlediği söylenebilir. Bununla birlikte onun söyleminin ana unsurunu kuşkusuz Kur'an oluşturmaktadır.¹⁰³ O, aslında Allah hakkında edindiği bilişsel seviyeye ilişkin kişisel serüvenini dile getirerek, ulaştığı noktayı ortaya koyar ve öncelikle filozofların eserlerini okuduğunu ve bunlar vasıtasıyla belirli bir aşamaya ulaştığı zannını dile getirir; ancak sonraki müşahedelerinin, bu seviyenin pek de gerçekçi olmadığını gösterdiğini belirtir. Hakikatle olan mesafenin kapanmasının, özellikle Allah'ın bilgisine (marifetullah) ermenin en geçerli yolunun Kur'an ve Sünnet olduğunu söyler.¹⁰⁴

O, vahyî bilgiyi anlamanın nüzul sürecine odaklanmaktan geçtiğini düşünmektedir. Özellikle Kur'an ile insan arasındaki perdeler kaldırılıp ilahi sırlar belirginleştğinde, cehalet illetiyle malûl olanlar hastalıklarına şifa bulmaya başlar.¹⁰⁵ Bu epistemolojik süreçte vahyin ve peygamberlerin diğer insanlara yardım eden ve onların idrak seyirlerine katkıda bulunan bir konumda oldukları açıktır.¹⁰⁶ Buna göre, vahiy varlıklar âleminin üç farklı boyutundan geçerek indirilmiştir. Madde ve misal âlemlerinin sınırlarından

⁹⁹ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 523.

¹⁰⁰ Sedat Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Ereğ Problemi", *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1117.

¹⁰¹ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 72-73.

¹⁰² Sadrâ, *Esfâr*, 1/13-16.

¹⁰³ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye*, 44.

¹⁰⁴ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 16 vd.

¹⁰⁵ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 10.

¹⁰⁶ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 66.

kurtulmuş olan peygamberler akıllar âleminde vahyi almakta ve bu vahiy daha sonra insanların anlayacağı düzeye inmektedir.¹⁰⁷ Ancak beşerî düzeye inen vahyin anlamının bütün boyutlarıyla sarıh olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada devreye tefsir/tevil faaliyetlerinin sokulması zorunluluk arz eder.¹⁰⁸ Bu bağlamda Sadrâ'nın "yaratıcı yorumunun" kendisinden sonraki Müslüman düşünürler için bir ufuk açacağı söylenebilir.¹⁰⁹ Özellikle Kur'an'ın farklı yorumlara imkân veren çok anlamlı bir yapıya sahip olması üzerine yapılan vurgu ve bunu delillendirmek için kullanılan "Kur'an'ın zahiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır." şeklindeki hadis, onun düşüncesinde önemli bir yer tutar.¹¹⁰ Zahir, zihnin lafızlardan kendisine ulaştığı anlamlara; batın, ilk anlaşılan şeylerden zorunlu olarak çıkarılan anlamlara; had, akli idrakin kendisinde son bulunduğu hususlara; matla' ise, keşf ve şuhûd yoluyla ilahi sırlardan anlaşılan boyutlara işaret eder. Kur'an'ın zahiri, avam ve havasa; bâtını, havasa; haddi, seçkin ve kâmil olanlara; matlaı ise veli ve dinde derinleşmiş olan en seçkin kişilere yöneliktir.¹¹¹ O, Kur'an'ın zahiri boyutunun büyük oranda anlaşılabilir olmakla birlikte, bazı ifadelerinin zahirin sınırları içinde kalanlar tarafından anlaşılamayacağını, lafızların ötesine geçen insanların ilgili ibareleri anlayabileceğini ifade eder.¹¹² Burada bazı işaret ve sembollerin kullanılmasının nedeni, sırlar âlemine ulaşma ehliyeti bulunmayanların bunlara muttali olmalarının istenmemesidir.¹¹³ Bu noktada Sadrâ bâtını yorumların zahiri boyutlara aykırı olmamaları gerektiğine ayrıca işaret etmektedir. Özellikle tevilin abartılarak, her ibarenin mücerret bir konuma yerleştirilmesi, onun ciddi eleştirilerine maruz kalmaktadır. Şayet metnin öncelikle zahiri ve ilk anlamı dikkate alınmaz ise onun bütün insanlığa gönderilmesinin herhangi bir anlamı kalmayacaktır.¹¹⁴

Bu durumda, istenilen seviyeye ulaşmadaki ilk aşama ne olmalıdır? Sadrâ'nın buradaki cevabı, akıl olmadan bilgiye ulaşmanın söz konusu olamayacağı yönündedir.¹¹⁵ Bu bağlamda Sadrâ'nın düşünce sistemini inşa

¹⁰⁷ Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 47; *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 150.

¹⁰⁸ Sadrâ, *Esrâri'l-Âyât*, 56.

¹⁰⁹ Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadrâ", 272. Sadrâ'nın yaptığı bazı tevil örnekleri ve bunların değerlendirmeleri için bk. Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, 80 vd.

¹¹⁰ Sadrâ, *Esfâr*, 2/344; 7/36; *Kalbin Uyanışı*, 43. Bk. Orhan Atalay, "Kur'an'ın İşârî Tevili ve Molla Sadrâ Örneği", *Eskiyeñi Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 40.

¹¹¹ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Çayb*, 485.

¹¹² Sadrâ, *Mefâtihi'l-Çayb*, 11 vd.; 117.

¹¹³ Sadrâ, *Esfâr*, 7/41.

¹¹⁴ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Çayb*, 82-83; 93.

¹¹⁵ Bk. Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 111; Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 45.

sürecinde mantığa çok büyük bir önem atfettiği söylenebilir. İleriki aşamada her ne kadar mantığın sınırlarının ötesine geçen durumlara işaret edilse de, temellendirmenin burhan, özellikle de bedihiyyat üzerine yapıldığı dile getirilmektedir.¹¹⁶ Ancak, akıldan önce duyuların bilgiyi elde etmedeki konumuna ilişkin bazı sorular akla gelebilir. Burada Sadrâ, varlık karşısında duyulara büyük oranda pasif bir rol biçmektedir. Çünkü duyular, yöneldikleri şeyin sadece zahirine odaklanabilmekte ve hakikatin görülmesinde yeterli bir seviyeye ulaşmamaktadır. Burada akıl devreye girer ve duyuların zahiri gözlemek suretiyle ulaşamadıkları hakikatlere, yani onların bâtınına insanı ulaştırır.¹¹⁷

Sadrâ'nın akla verdiği önemin temel bir şartının bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu da, aklın her türlü perdeyi ve sınırlandırmayı aşmak için avami ve kelami seviyenin üzerine çıkmış olan iman odaklı bir perspektif edinmesinden geçmektedir. Bu akli, pragmatik faydayı temin etmekte yararlanılan akli pozisyonların ötesinde, en yüce olan şeye kalbi bağlayacak olan "akılcı iman" vasatında sahip olunan akıl olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.¹¹⁸ İrfani bilgiye ve hikmete ulaşmayı sağlayan "bilen nefsin" yolunu aydınlatacak olan, ayetlere iman ile yakînî burhanların eşgüdümüdür.¹¹⁹ Bu seviyedeki akıl naklin anlaşılmasında da belirleyici olacaktır. Öyle ki, "aklın ve hikmetin iptal edilmesi naklin iptaline, naklin ispatı da aklın ve hikmetin ispatına"¹²⁰ bağlı kılınmaktadır.

Bu aşamada aklın önemli bir yardımcısı olan ve "bir şeyi aslına kavuşturmak" anlamına gelen "tevil" in Sadrâ'nın düşüncesinde son derece etkili olduğu söylenebilir.¹²¹ Tevilin gerçekleşmesinde ise felsefenin önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Ancak felsefi bilgi zahirin öncelendiği husûlî bir mahiyete sahiptir.¹²² Huzûrî bilgi idrak açısından daha temel bir boyuta işaret etse de¹²³, husûl olmadan huzurun olmayacağını belirtmek gerekir. Zaten

¹¹⁶ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 34-35.

¹¹⁷ Molla Sadrâ, "Risâle fi ittihâdî'l-âkil ve'l-Ma'kûl" (*Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru.*) çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 233; *Esfâr*, I/387. Bk. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 91.

¹¹⁸ Bk. Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 141; Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 71.

¹¹⁹ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 26.

¹²⁰ Sadrâ, "Risâletü Halkî'l-â'mal", 315.

¹²¹ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 101-102.

¹²² Bu anlamda özellikle metafiziğe taalluk eden konular hakkında Sadrâ'nın felsefenin yeterliliğine yaptığı vurgu görmezden gelinemez. Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 140-141. Konu hakkındaki bk. Döner, "Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu", 124 vd.

¹²³ Bk. Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 65; *Esfâr*, I/392.

ilk etapta huzûr hakkında konuşmak mümkün değildir.¹²⁴ Bununla birlikte kavramlara ilişkin bilgilerimiz huzûrî olarak zihnimizde mevcuttur. Buna bağlı olarak ilimlerin bilgisi de huzûrî olarak kabul edilir. Harici hakikatlere bakılarak elde edilen bilgiler ise vasıta ile elde edildiklerinden dolayı husûlî olarak adlandırılmaktadır.¹²⁵ Bu bağlamda Sadrâ'nın zihnî varlık ile gerçek varlık arasında ortaya koyduğu farklar, sembolik unsurlara yönelik yapılacak yorumlara temel teşkil edebilir.¹²⁶

Sadrâ'nın nihai bilgiye ulaşmada başvurduğu kaynaklardan biri de mistik (keşfî, şuhûdî) bilgidir. İnsan (nefs) bu bilgi vesilesiyle “kendi içine kapalı” bir varlık olmanın ötesine geçer ve nefsin ötesindeki varlıkları da gündeme getirir. Onun yaklaşımının modern felsefenin Tanrı'ya atfı öteleyen bakış açısı yerine, metafizik ve dine dayanan müteâl bir temele sahip olduğu açıktır.¹²⁷ Bununla birlikte, kendi ifadesiyle, mütekellimlerin tartışmaları ve mutasavvıfların tahayyülleri onun metodunda herhangi bir yere sahip olmayıp, “keşfe dayalı burhan” belirleyici bir konumdadır.¹²⁸ İnsan, sahip olduğu kutsi kuvveye istinaden ve herhangi bir aracı olmaksızın kimi zaman hads vasıtasıyla âlem-i melekûtun nuruyla aydınlanabilir ve eşyanın hakikatini elde edebilir.¹²⁹ Bunun da farklı boyutlara sahip olan yansımaları bulunmaktadır. Örneğin, keşf ve şuhûd temelde işârî ve aynî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda ruhi duyuların, ikinci kısımda ise zihnin kullanımının söz konusu edildiği görülmektedir.¹³⁰ Bununla birlikte, belirli bir gayretle elde edilen keşfî veriler mutlak olarak görülmemelidir. Esas kaynak vahiy ve fena suretiyle buna ehil olanların ondan elde ettikleri verilerdir.¹³¹ Bu ehliyeteye sahip olanların başında peygamberler gelmekte ve kalplerine inzal edilen vahiy sayesinde hakikate ulaşmaktadırlar. Ancak bu durum, sınırlı bir insan grubuna mahsus değildir. Belirtilen düzeyin yakalanması için, insanın pek çok düşünür tarafından dile getirilen bir vasatı elde etmesi esastır. Bunun en önemli aracı ise kötülüklerden ve fenalıklardan arınmaktır. Bu gerçekleştiği esnada, insanın önündeki dâhili ve harici perdeler kalkmakta ve hakikatler gün yüzüne çıkmaktadır.¹³²

¹²⁴ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 39-41.

¹²⁵ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 57 vd.

¹²⁶ Bk. Acar, *Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı*, 31 vd.

¹²⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 174-175.

¹²⁸ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 32.

¹²⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 3/385.

¹³⁰ Atalay, “Kur'an'ın İşârî Tevili ve Molla Sadrâ Örneği”, 43-44.

¹³¹ Sadrâ, *Esfâr*, 2/359. Bk. Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâlîye*, 46.

¹³² Sadrâ, *Esfâr*, 9/125-126; *Meşâ'ir*, 66.

Sadrâ'nın epistemik hiyerarşisinin üçüncü basamağında yer alan grubun, vahiy ve peygamberlerin desteğine duyduğu ihtiyacı unutmamak gerekir.¹³³

Burada bedenî, kalbî, açık ve gizli olarak yapılan ibadetlerin işlevselliği ayrıca önem taşımaktadır. Ancak bu faaliyetlerin belirli bir epistemik temel üzerinde, yani ilim ve irfana dayalı olarak yürütülmesi gerekmektedir.¹³⁴ Zaten marifete sahip olmaksızın ilan edilen üstünlüğün herhangi bir geçerliliği yoktur ve böyle bir iddia kabaca zulüm ve vebaldir. Bu durumdaki insanların sūfî, fakîh veya hakîm olarak isimlendirilmesi de doğru değildir.¹³⁵ Bahsi geçen bu öncüllere ulaşmada, epistemik yolculuğun pek çok bileşeninin bulunduğuna işaret eden Sadrâ, kavramsal bir analiz yapmakta ve anlamca yakın yahut müteradif olan bu bileşenleri ayrıntılı bir şekilde sıralamaktadır.¹³⁶ Dolayısıyla, Sadrâ zihinde yer alan tasvir ve bilginin yerinin insanın nefsi ve onun hüviyetinin bir unsuru olduğunu ve varlığını kemale ulaştırdığını düşünmekle, bilginin inşâî boyutuna işaret etmektedir.¹³⁷

Bilgiyle donanan insan, derece bakımından aralarında farklılıklar bulunsa da “nefs ve beden” toplamından ibarettir. Bu ikisi bir tek şeyin iki yönü gibi olup, biri fer olması hasebiyle değişen ve dönüşen, ötekisi ise asıl olması hasebiyle sabit kalan bir yapıdadır. Beden, varlığı bakımından kemale erdikçe daha saf ve ince bir hal almakta ve nefse daha güçlü bir şekilde bağlanmaktadır.¹³⁸ Haliyle bu durum “Akıl, âkil ve makulün ittihadı kuralını”¹³⁹ savunmayı ve ruhsal terakkiyi nitel açıdan sağlayan olgunlaşmayı kabul etmeyi sağlamaktadır.¹⁴⁰ Dolayısıyla nefsin yetkinleşmesinde beden taşıdığı değer Sadrâ tarafından inkâr edilmemektedir.¹⁴¹

4. Anlatılamaz Olanın Anlatılması Girişimindeki Paradoksal Tavrı

İnsanların sıklıkla karşılaştıkları meşhur bir paradoks vardır: Anlatılamaz olanı anlatma çabası. Bu herhangi bir insanın duyusal tecrübelerinden, en üst Varlığa yönelik tecrübeye kadar uzanan geniş bir alanı kapsar. Zihindeki veya kalpteki yansımanın anlatılmasının imkânsızlığı veya sınırlılığı apaçık

¹³³ Sadrâ, *Mefâtihi'l-Ğayb*, 484-485; *Esfâr*, 3/503.

¹³⁴ Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 35 vd.; *Esfâr*, 3/507.

¹³⁵ Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 39/51.

¹³⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 3/508-519.

¹³⁷ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 85.

¹³⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 9/98; 106.

¹³⁹ Sadrâ, *Meşâ'ir*, 138.

¹⁴⁰ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 93.

¹⁴¹ Sadrâ, *Esfâr*, 8/124-125.

şekilde bilinse bile¹⁴², çeşitli saiklerle bu tecrübenin dile dökülmesi adeta kaçınılmaz hale gelir. Aslında bu, sahip olunan tecrübenin rasyonel bir temele kavuşturulması çabasıdır. Sadrâ'nın da bu durumdan uzak kalamadığı söylenebilir.

Sadrâ, Allah hakkında konuşmanın ana referansı olan vahyin anlaşılmasında farklı yöntemlere başvurulduğunu ifade etmekte ve bu yöntemleri kullananları dört grupta toplamaktadır. Birinci grupta, lafızların anlamını olduğu gibi bırakan ve herhangi bir arayış içine girmeyen dilciler; ikinci grupta, tenzihi bir yönelim içerisinde yer alan, metni ileri düzeyde bir tevile tabi tutan ve zaman zaman bunda aşırıya kaçan filozoflar; üçüncü grupta katı literalizmin ve tevilciliğin aşırılıklarından uzak durmaya çalışanlar yer almaktadır. Bu ekollerin kusurlu taraflarının farkında olan, keşf ve şühûd vasıtasıyla hakikate yönelen ve dinde derinleşenler ise dördüncü grubu oluşturmaktadır.¹⁴³ Bu seviyede gerçekleşen mükâsefe ile "ilimlerin en gizlisi olan tevhid ilmine, mukarrebûn ve dinde derinleşmiş olanlar" ulaşabilmektedir.¹⁴⁴

Allah hakkında konuşurken paradoksa düşmekten kaçınmanın en kolay yolunun tenzihî bir dile yönelmek olduğu söylenebilir. Ancak tenzihî dili güçlü bir şekilde savunanlar bile farklı bağlamlarda dile getirdikleri söylemleriyle bu paradoksu derinden yaşamaktadırlar. Sadrâ'nın da nihaî olarak tenzihî bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, birbirinin devamı olan ifadelerinde bile hem pozitif hem de negatif bir dilin yansımalarıyla karşımıza çıkar. Sadrâ'ya göre Allah ya evvelî ve bedihî bir bilgiyle bilinir ya herhangi bir şekilde O'nun marifetine ulaşamaz ya da O'na sadece eserlerinden hareketle istidlalde bulunarak ulaşılabilir. Bu durumda bile O'nun hakikatinin ve mahiyetinin künhüne vakıf olunamaz. Böylesine epistemolojik bir uzaklığa rağmen, Kur'an Allah'ın herhangi bir mevcuda en yakın varlık olduğunu farklı ayetlerde¹⁴⁵ ortaya koyar.¹⁴⁶

Aslında bu durum Allah'ın zatından kaynaklanmaktadır. Allah'ın aşkınlığını kabul etmekle birlikte, sonsuzluğuna ve varlıkla ilişkisi olduğuna da vurgu yapan herhangi bir kişinin, O'nun hem her şeyi kuşattığını hem de her varlıkta bulunduğunu; hem zaman içerisinde olmadığını hem de her anda bulunduğunu,

¹⁴² Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 34.

¹⁴³ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 73-74. Ayrıca Bk. *Esfâr*, 2/344-345; *Mefâtihü'l-Ğayb*, 84-86; *Kalbin Uyanışı*, 43-46; 131-132.

¹⁴⁴ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 13; *Esrârü'l-Âyât*, 10 vd.

¹⁴⁵ Kâf 50/16; el-Hadîd 57/4; Âl-i İmran 3/18.

¹⁴⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 3/400; *Meşâ'ir*, 174.

hem hiçbir yerde olmadığını hem de her yerde olduğunu; hem varlıklardan biri olmadığını hem de hepsi olduğunu söylemek mecburiyetinde kalacaktır.¹⁴⁷

Sadrâ'nın düşüncesi "O evveldir, âhirdir; zahirdir bâtındır."¹⁴⁸ ayeti ışığında ele alındığında, paradoksun temeline işaret eden ve "ilâhî diyalektik" olarak isimlendirilen bir yapıyla karşılaşmak mümkündür.¹⁴⁹ Onun bu yaklaşımlarında Kur'an'ın bâtını olaraktelakki edilen ayetlerinin¹⁵⁰ ve İslam düşünce geleneğinde yer alan bâtını eğilimlerin taşıdığı değer inkâr edilemez. Özellikle Şîf ekolün onun bâtını düşüncelerindeki ağırlığına yapılan vurgu¹⁵¹ önemlidir. Öyleyse bütün riskli yanlarına rağmen, bu tür kullanımların gerekçesi nedir? Örneğin, Kur'an'da geçen "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında inkâra sapanları kendi hallerine bırakın." vb. ayetler¹⁵² nasıl değerlendirilmelidir? Sadrâ'ya göre bunun nedeni; Allah'ın varlığının daha iyi anlaşılması ve ayetlerin etkinlik düzeylerinin artırılmasıdır.¹⁵³ Kaldı ki buradaki lafızlar hem mecaza hem de hakikate yüklenebilen lafızlardır.¹⁵⁴

Önceki paragraflarda işaret ettiğimiz avami tarzda düşünenler ile havas arasındaki ayrım burada da karşımıza çıkmaktadır. Sadrâ'ya göre "Halk sürekli olarak teşbih makamında, akıllılar ise tenzih makamındadır."¹⁵⁵ Kemal düzeyine erişememiş olan kimi insanlar, O'nun isimlerinden yalnızca birisine yönelmekle açık veya gizli şirke düşmekte; insan-ı kâmil olanlar ise bütün isimleri dikkate alarak gerçek kul düzeyine ulaşmaktadır.¹⁵⁶ Bu noktada özellikle aşırılıklardan uzak durulması gerekmektedir.¹⁵⁷ Zira Sadrâ tarafından irfan ehli olarak isimlendirilen bazı düşünürlerin "mutlak" kavramını farklı bağlamlarda kullanmaları ve konuya yeterince vakıf olmayan kimi insanların bu ibareleri teccim ve teşbih sadedinde yorumlamaları ciddi bir sorundur.¹⁵⁸

Bu nedenle Sadrâ, bir çözüm yolu olarak din dili bağlamında metinlerde yer alan dinî ifadeleri rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutarak temsili dile yönelmekte ve bunun sınırlarını olabildiğince geniş tutmaktadır. O,

¹⁴⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 7/332. Bk. Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, 63.

¹⁴⁸ el-Hadîd 57/3.

¹⁴⁹ Bk. Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, 180-183.

¹⁵⁰ Bk. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 81.

¹⁵¹ Bk. Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 126; Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, 20.

¹⁵² el-A'raf 7/180. Bk. el-Bakara 2/31.

¹⁵³ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 40-41; *Esfâr*, 2/308-309.

¹⁵⁴ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Çayb*, 83;

¹⁵⁵ Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 47.

¹⁵⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 2/366.

¹⁵⁷ Bk. Sadrâ, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*, 46-48.

¹⁵⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 2/345-347.

bu konuda nassa bağlılığa büyük bir önem vermekle birlikte, nassa aykırı olmayacak şekilde Allah için zaman zaman farklı terimler kullanılmaktadır.¹⁵⁹ Nitekim çoğu insan Kur'an'ı ancak sembol, işaret ve kinaye gibi unsurlar vasıtasıyla anlayabilir.¹⁶⁰ Onun ifadelerinde bazen de Yunan filozoflarının kavramları ile dinî terminolojide yer alan kavramları birbirine yakınlaştıran ve daha önceki dönemlerde farklı düşünürler tarafından da dile getirilmiş olan bir tavırla karşılaşılabilmektedir. *Faal Akıl ve Rûhü'l Kuds* arasında bir paralellik bulunduğuna ilişkin kanaat hem bu yakınlaştırmaların hem de kadim yaklaşımların "İslami söylem içerisinde meşrulaştırılmasının"¹⁶¹ bir örneği olarak görülebilir.

Sadrâ temsili dilin insan tarafından inşası ile vahyin indiriliş süreci arasında ahenkli bir ilişkinin bulunduğunu söyler. İlahi ilimde bulunan hususlar "kudret kalemi" vasıtasıyla levh-i mahfuza yazılır. Sonrasında mukarrebûn meleklerin akıllarına ve âlemi çekip çeviren meleklerin kalplerine işlenen bu bilgi, en yakın semaya; ardından insanların ihtiyaçlarına göre parçalar halinde indirilir. Kelamın insanda müşahhas hale gelmesi de benzer şekilde gerçekleşir. Bu, metafizik âlemden fiziki âleme geçiş serüveninin bir tezahürüdür.¹⁶²

Temsili dilin kullanımında karşılaşılan ve İslam düşünce geleneğinde sıklıkla atıfta bulunulan zat-sıfat ilişkisi de, çözülmesi gereken önemli bir sorun olarak kabul edilmektedir. Sadrâ zat için birden fazla sıfatın kullanılmasının taaddüde neden olacağı iddiasına katılmaz. Aynı zamanda tek bir zatta farklı sıfatların bulunması, yani zat sıfat ayrılığı teğayüre (farklılığa) neden olmaz.¹⁶³ Kemale kendi zatıyla sahip olan bir varlıkta zat ile sıfat aynı olacağı için, akıl bunu zaruri olarak idrak eder.¹⁶⁴ Varlığın asaleti, birliği ve teşkik kavramları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, aslında varlığın tek bir hakikate delalet ettiğini, (mecazen) bütün bir varlık skalasında yer alan her kavramın belirtilen tek hakikatin serimlendiği farklı boyutlar oldukları söylenebilir.¹⁶⁵ Bununla

¹⁵⁹ Bk. Kalın, *Varlık ve İdrak*, 182.

¹⁶⁰ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Çayb*, 51.

¹⁶¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 148.

¹⁶² Bk. Sadrâ, *Esfâr*, 6/293-295; 7/16.

¹⁶³ Sadrâ, *İttihad*, 230; *Esfâr*, 1259; 2/89.

¹⁶⁴ Sadrâ, *Mefâtihü'l-Çayb*, 325.

¹⁶⁵ Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*, 26-27.

birlikte böyle bir düşünce yapısı Sadrâ'yı kimi klasik yaklaşımlardan farklı kılsa da¹⁶⁶, bu paradoksal bir durumu ortaya çıkarmaktadır.¹⁶⁷

Bu paradoksun aşılması için 'hakiki burhan, keşfe dayalı şuhûdla çelişmez' ilkesidevreyesokulmaktavemistiktecrübeylefelefidilyakınlaştırılmaktadır.¹⁶⁸ Bu iki yapı arasındaki fark, aklî delillerin ikincil kavramsallaştırmalara, mutasavvıfın sahip olduklarının ise birincil tecrübeye ait olmasıdır. O, bu konumu nefsi arındırma ve tefekkür yoluyla elde eder.¹⁶⁹ Nitekim Sadrâ, bireysel tecrübesinin de bu şekilde gerçekleştiğini ve zahir-bâtın bütün benliğiyle Allah'a yönelerek böyle bir seviyeyi elde ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁰ Geçirdiği tecrübi aşamalar dikkate alındığında, onun kendilerinden istifade ettiği düşünürlerin eserleri vasıtasıyla "yatay", Hakikat'le karşılaşması vasıtasıyla da "dikey" bir etkileşim yaşadığı söylenebilir.¹⁷¹

Dolayısıyla Sadrâ, Allah'ın "kudret, irade ve hayat" gibi herhangi bir sıfatla nitelendirilmesinin nispet veya arızı bir mahiyet arz etmediğini dile getirir. Bu durum bir sıfat-mevsuf ilişkisi zorunluluğunu ortaya çıkarmaz. Zihinde bir arızilikten söz edilemediği gibi, bu sadece bir varsayımdır ve zihnin diğer unsurlarda gördüklerine kıyasla ortaya koyduğu bir durumdur. Dolayısıyla bu nispet sadece mecazi ve izafi olarak kabul edilmelidir.¹⁷² Allah'ın kadim olanla kadim, hâdis olanla hâdis, akledilir olanla akledilir ve duyulur olanla duyulur olduğu, bu suretle insanlar tarafından tümel olduğu düşünülse de, bunlar eksik düzeyli teşbihî ve temsili ifadeler olarak görülmelidir.¹⁷³

Bütün zorluklarına rağmen, böyle bir tecrübeyi yaşayan kişinin anlatılamaz olanı anlatma girişimi, yani irfânî epistemoloji ile akli kavrayışın arasını sınırlı da olsa yakınlaştırması mümkündür. Bunun için mecaz, istiare ve kinaye gibi edebi unsurlardan yararlanılabilir. Ancak hakikatin yansıtılmasında bütün bu unsurların "tahrif" edici niteliği göz ardı edilmemelidir. Bu, "Arifin ödemeye hazır olması gereken bir bedeldir; aksi takdirde 'sır sahibi kişi' manasına gelen

¹⁶⁶ Sümeyye Parıldar, *Molla Sadrâ'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008) 83.

¹⁶⁷ Teşkinin bağlamında ortaya çıkan paradoksal durumun ayrıntıları için bk. Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkin Niteliği", 59 vd.

¹⁶⁸ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 184; 197.

¹⁶⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 197.

¹⁷⁰ Sadrâ, *İttihad*, 247.

¹⁷¹ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 94.

¹⁷² Sadrâ, *Meşâ'ir*, 144 vd.; *Kalbin Uyanışı*, 32; *Esfâr*, 2/307-308; *Mefââtihü'l-Çayb*, 327.

¹⁷³ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 210.

mistik kelimesinin asıl anlamına dönmek ve ‘ağzını kapalı tutmak’ durumunda kalacaktır.”¹⁷⁴

Sonuç

İnsanın bilişsel birikimindeki ve farklı veri araçlarıyla daha derinlikli analizler yapma kapasitesindeki hızlı artış Tanrı tasavvurları ve Allah-evren ilişkisine yönelik anlayışlarda derin değişimlere yol açmıştır. Bu değişimler geleneksel algıları da büyük oranda etkilemiş ve alternatif anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda modern dönemin sebep olduğu en önemli kırılma, dinî metinlerin ortaya koyduğu vizyonun yönünün değişmesinde tezahür etmiştir. Özellikle Batı dünyasında vahyin dile getirdiği hususların mevcut literal göstergelerini gerçeklikle bağdaştırma konusunda ciddi birtakım zorluklarla karşı karşıya kalan modern zihin, en kolay alternatif olarak ret yolunu seçmiş ve görece uzun bir zaman bu yolda yürümüştür. Modern paradigmaların ortaya koyduğu bazı imkânlar, Tanrı tasavvurları ve din dilinin alternatif yorumlanma biçimleri konusunda teşvik edici olsa da, gerek varoluşçu gerek postmodern anlayışların tatmin edici bir seviyeye ulaştıklarını söylemek zordur.

Bütün başarısız girişimlerine rağmen günümüz dünyasında Batıdaki bu teşebbüslerin büyük bir mevzi kazandığı söylenebilir. İslam düşünce geleneği özelinde bu mevzinin elde edilmesinde en etkili olan unsur, Müslüman düşünürlerin geleneğin özünde yer etmiş olan farklı versiyonları yeterince gündeme almamaları, düşünceyi katı kalıplara hapsetmeleri ve gelişmeyi sağlayacak olan dinamizmi yakalayamamalarıdır. Bunun büyük oranda metnin tahrifi ve algının yanlış yönlendirilmesinden kaçınma gibi iyi niyetli bir amaca matuf olduğu söylenebilir. Ancak böyle bir tavrın şimdiye kadar olumlu neticeler vermediği ve değişen insan nesli noktasında da umut vaat etmediği açıktır.

Bu bağlamda İslam düşünce geleneği içerisinde önemli bir konum elde eden irfanî anlayışların büyük bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bu geleneğin önemli isimlerinden biri kuşkusuz Molla Sadrâ’dır. Son yıllarda gerek Batı’da gerek İslam dünyasında ciddi bir ilgi uyandırmış olsa da, farklı saikler nedeniyle Sadrâ’nın hak ettiği konumu elde edemediği görülmektedir. Hâlbuki bazı problemlerine rağmen, onun düşüncelerinde modern insanın hem bilişsel hem de duygusal ihtiyaçlarına cevap verebilecek yönler bulunmaktadır. Zira Sadrâ, literalist geleneksel yaklaşımlar ile fizikalist modern eğilimlerin

¹⁷⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 203.

akıl ile nefis arasında ördüğü kalın duvarların ötesine geçmeye yardımcı olacak öneriler sunmaktadır. Özellikle varlığa yönelik ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlar arasında kurmaya çalıştığı ahenkli yapı ve farklı düşünce ekollerinin pozitif katkılarını uzlaştırma girişimi, üzerinde durulmayı hak edecek bir mahiyettedir. Bunu yaparken kurgulamaya çalıştığı dinamik bakış açısı ile insanın gelişimi ve hiyerarşik düzenine yaptığı atıflar geliştirilmeye oldukça müsaittir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. *Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'ın İşâri Tevili ve Molla Sadrâ Örneği". *Eskiyezi Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 39-48.
- Atalay, Orhan. "Vahiy ve Molla Sadrâ'nın Yorumu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 33-53.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. 1. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlahî Ere Problemî". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1101-1120.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkın". *Diyanet İmi Dergi* 56 (2020), 205-224.
- Demirkol, Murat. "Molla Sadrâ'nın Epistemolojisinin Ontoloji ve Mantıkla İlişkisi". *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2017), 163-174.
- Dînânî, Gülâm Hüseyin İbrâhîmî. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. haz. Ozan Kemal Sarıalioğlu. çev. Alptekin Dursunoğlu. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Döner, Naim. "Cuma Suresi Örneğinde Molla Sadrâ'nın Tefsir Metodu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 117-161.
- Geçit, Mehmet Seyit. *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hamanei, Seyyid Muhammed. *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*. çev. Sedat Baran. 1. Baskı. İstanbul: Denge Yayınları, 2006.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kamada, Shigeru. "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadrâ – Onun Zilzal Tefsiri Özetinde". çev. Enes Erdim. *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 271-284.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi". *Kader* 16/2 (2018), 433-461.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmül Nefs Tasavvuru". *e-Sarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1492-1513.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Meçin, Mahmut. "Molla Sadrâ'da Meâd Problemî". *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 159-182.
- Meçin, Mahmut. *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Molla Sadrâ. *Âriflerin İksiri*. çev. Fevzi Yiğit. 2. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ. *Arş'a Ait Hikmetler*. çev. Fevzi Yiğit. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ. *Esrârü'l-Âyât*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1360.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990.

- Molla Sadrâ. "Risâle fi ittihâdi'l-âkil ve'l-Ma'kûl". *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 221-253.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı*. çev. Fevzi Yiğit. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadrâ. *Kesru Esnâmi'l-Câhiliyye*. thk. Muhsin Cihangirî. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2007.
- Molla Sadrâ. *Kitâbü'l-Meşâ'ir – Metafizîğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Molla Sadrâ. *Mefâtihü'l-Ğayb*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: Müessese-i Mütalâat ve Tahkikât-ı Ferheng-i Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1363.
- Molla Sadrâ. "Risâletü Halki'l-â'mal". *Mecmuatu Resâli Felsefiyye li-Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001, 313-320.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Onay, Hamdi. "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı". *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013), 87-100.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. 2. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Parıldar, Sümeyye. *Molla Sadrâ'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî'de Tanrı Merkezi Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*. 1. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet - Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*. 1. Baskı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, ۲۰۱۸.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkil Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 57-80.

**THE CRITICAL ANALYSIS OF TAHA JABIR AL-ALWANI'S
CONCEPT OF FIQH AL-AQALLIYYĀT**

Taha Cabir Alwani'nin Fiqh al-Aqalliyât Konseptininin Kritik Analizi

EMİNE ENİSE YAKAR

Dr. Öğr., Gör., Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, Rize Türkiye

Asst. Prof., University of Recep Tayyip Erdoğan,
Faculty of Theology, Islamic Law Department,
Rize, Turkey

emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4100-9234

Katkı oranı: %55

SUMEYRA YAKAR

Dr. Öğr., Gör., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Iğdır,
Türkiye

Asst. Prof., University of Iğdır, Faculty of
Theology, Islamic Law Department, Iğdır,
Turkey

sumeyrayakar@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8335-6819

Katkı oranı: %45

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 11 Haziran 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.865002>

ATIF/CITE AS:

Yakar, Emine Enise; Yakar, Sumeyra, "The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyât", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 377-404

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyyāt

Abstract

The issues concerning the legality of residing in non-Muslim territories have direct and indirect ramifications for many Muslims who live in non-Muslim countries including American Muslims. The term non-Muslim country refers to places where Islam is neither the dominant religion nor the determiner of the legal system or the political power. The applicability of Islamic law in non-Muslim countries, the territoriality of Islamic law, the obligations of Muslim residents in non-Muslim societies, and the obedience to non-Muslim territories' laws can be regarded as the dimensions related to the status of Muslim minorities. All of these are evaluated to provide detailed legal opinions and interpretations that govern the conduct of Muslim minorities.

From the twentieth century onward, the incremental appearance of Muslims in the non-Muslim environments, particularly in Europe and North America, reinvigorated the discussion and evaluation of issues related to Muslim minorities. Within the North American and European contexts, many Muslim scholars have intended to provide practicable and applicable Islamic legal opinions (*fatwās*) to exigencies and problems that Muslim residents encounter in these continents. In this regard, the primary religious question that American and European Muslims face is conceivable whether they can live their lives pursuant to relevant Islamic legal provisions in these continents. Potential answers to this question presumably result in Muslim scholars, notably American and European ones, in germinating the concept of Islamic jurisprudence of Muslim minorities (*fiqh al-aqalliyyāt*). It is therefore possible to assert that the concept of *fiqh al-aqalliyyāt* is a response of Muslim scholars to the immigration flow of Muslims to the West. The scholars have started to pay more attention to the problems of Muslim minorities and Taha Jabir al-Alwani obtained reputation among them regarding his *fiqh al-aqalliyyāt* concept.

Taha Alwani became well cognisant of the current divergence between the modern world and the traditional representation of Islamic law in the United States. Alwani's *fiqh al-aqalliyyāt* concept can be identified as to envisage an integrative method in which scientific discoveries, technological developments, economic systems, and social transformations are addressed through adopting an originative approach towards *fiqh*. He calls for a collective *ijtihad* in formulating new Islamic legal opinions and invites experts from various fields of social, physical, medical, and technological sciences to reach his purpose.

Alwani's method, therefore, takes into consideration present challenges, exigencies, and constraints that Muslim minorities encounter.

The article specifically focuses upon Alwani's life and his concept of *fiqh al-aqalliyāt* intending to provide insight into his contributions to Islamic law in the twentieth century. In the first instance, his biography is succinctly presented to demonstrate how the turning points in his life exerted influences upon his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. In the second instance, attention turns to his theory and opinions regarding the concept of *fiqh al-aqalliyāt*. Some of his Islamic legal opinions that address controversial issues are engaged and analysed with the intention of evidencing how Alwani operated the concept of *fiqh al-aqalliyāt* in solving problems that arise from the minority status of Muslims. His opinions related to the depiction of the Prophet's picture on the United States Supreme Court's wall and the prescribed punishment for apostasy provide insight into the concept of *fiqh al-aqalliyāt*. By applying descriptive, analytical, and critical content analysis methods, the article sheds light on his evaluation of the sunna as a source of legislation and clarifies the place of sunna in his methodology. The article aims to examine the questionable status of sunna in Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept with his own interpretations.

Keywords: Islamic law, Muslim minority, Taha Cabir al-Alwani, *fiqh al-aqalliyāt*, Muslim minority law

Taha Cabir Alwani'nin Fiqh al-Aqalliyât Konseptinin Kritik Analizi

Öz

Gayrimüslim bölgelerde ikamet etmenin İslam hukuku açısından yasallığı ile ilgili konular Amerikalı Müslümanlar da dâhil olmak üzere bu bölgelerde yaşayan Müslümanlar için doğrudan veya dolaylı sonuçlar doğurmaktadır. Gayrimüslim ülke terimi, çoğunluğu Müslümanlardan oluşmayan, hukuk sisteminde ve politik gücün belirlenmesinde İslami hükümlerin etkili olmadığı yerleri tanımlamaktadır. Bu ülkelerde ikamet eden Müslüman azınlıklar ve âlimler, İslami hüküm ve prensipler çerçevesinde çözümlenmesi gereken güncel problemlerle karşılaşmaktadırlar. Gayrimüslim ülkelerde İslam hukukunun uygulanabilirliği ve mülkiliği, bu ülkelerde yaşayan Müslümanların yükümlülükleri ve kanunlara itaati gibi konular Müslüman azınlıkların statüsüyle ilgili temel faktörleri teşkil etmektedir. Bu değişkenlerin hepsi Müslüman azınlıkların yaşamını düzenleyen fikhî çözümler üretmek için değerlendirilmeye tabi tutulur.

Yirminci yüzyıldan itibaren, özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika gibi Müslüman olmayan ülkelerdeki Müslümanların varlığının artması, Müslüman azınlıklarla ilgili konuların yeniden tartışılmasını gündeme getirmiştir. Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan çok sayıdaki âlim Müslüman azınlıkların bu bölgelerde yaşadıkları zorluklara karşı uygulanabilirlik özelliğine sahip fetvalar üretmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Müslüman azınlıkların karşılaştığı temel sorunlar, onların gayrimüslim bölgelerde hayatlarını İslami hükümlerle uyumlu bir şekilde yaşayıp yaşayamayacağı ile ilgilidir. Özellikle Amerikalı ve Avrupalı Müslüman âlimler tarafından bu soruya verilen cevaplar 'Müslüman azınlıklar için İslam hukuku' olarak bilinen '*fiqh al-aqalliyât*' teriminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle *fiqh al-aqalliyât* kavramının, Müslümanların batıya göçünün bir ürünü olduğu ve Müslüman âlimlerin bu duruma ürettiği muhtemel çözümlerden oluştuğu kabul edilebilir. Müslüman azınlıkların sayısının artması ve sorunlarının çoğalmasıyla, özellikle gayrimüslim bölgelerde yaşayan âlimler azınlık hukuku alanındaki çalışmalara önem vermiş ve Taha Cabir al-Alwani *fiqh al-aqalliyât* alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır. Alwani, sistemini modern dünya ve klasik İslam hukuku arasındaki ayrışmanın Amerika'da yaşayan Müslümanlar üzerindeki yansımalarını gözlemleyerek, bu sorunlara çözüm üretmek üzerine temellendirmiştir. Alwani'nin temel yaklaşımı, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri, ekonomik sistemleri ve sosyal değişimleri içine alan kapsayıcı ve

birleştirici bir fikhî yöntem geliştirmek olarak anlaşılabilir. Alwani yeni bir İslam hukuku konsepti geliştirirken bireysel fetvadan daha ziyade kolektif içtihat çağrısında bulunarak, sosyal, psikolojik, fiziksel, ekonomik, tıbbi ve teknolojik bilimlerin çeşitli alanlarındaki uzmanlarla birlikte çalışılması gerektiğine vurgu yapar. Bu sebeple, Alwani'nin geliştirdiği fıkıh metodu Müslüman azınlıkların karşılaştığı zorluklara, güncel gerekliliklere ve mevcut kısıtlamalara önem vermektedir.

Bu çalışma, önemli bir fıkıh âlimi olarak Alwani'nin hayatını ve fıkıhta geliştirdiği azınlıklar hukuku olarak terimleşen *fiqh al-aqalliyât* görüşünü analiz ederek açıklamayı amaçlamaktadır. İlk olarak, *fiqh al-aqalliyât* kavramının gelişiminin anlaşılması için, Alwani'nin hayatı, biyografik bir şekilde açıklanmıştır. Daha sonra, Alwani'nin geliştirdiği prensipler çerçevesinde *fiqh al-aqalliyât* terimi teorik olarak açıklanarak, onun Müslümanların azınlık statüsüne yaklaşımı netleştirilmiştir. Alwani'nin hadis kaynaklarına olan yaklaşımı ve onun *fiqh al-aqalliyât* prensibinde sünnetin konumu tanımlayıcı ve kritik kapsam analizi metodları kullanarak açıklanmıştır. *Fiqh al-aqalliyât* kavramının açıklanmasından sonra, bu teorinin uygulamadaki yansımalarını göstermek amacıyla fetvalardan örnekler verilmiştir. Alwani'nin Hz. Peygamber'in tasvirinin Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesinin duvarında sergilenmesi ve irtidad suçu için öngörülen ceza hakkındaki fetvaları metin içi analitik okuma metoduyla analiz edilmiştir. Makale, Alwani'nin *fiqh al-aqalliyât* prensibinin pratik alandaki uygulanmasını örneklerle açıklaması ve onun sünnet kaynaklarına yaklaşımındaki problemleri metodolojisini analiz etmesi bakımından, akademik alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Müslüman Azınlıklar, Taha Cabir Alwani, Azınlık Fıkıhı, Azınlık Hukuku.

Introduction

The legality of residing amongst unbelievers is likely the foremost issue with regard to Muslim minorities. The legal discussions related to the legality of residing in non-Muslim lands evidence that there exist a variety of legal opinions that range from affirmative to rejective. The majority of Mālikī jurists espoused an uncompromising position regarding the permissibility of residing in non-Muslim lands and stated that it was not acceptable for a Muslim to be subject to non-Muslim laws. El Fadl refers to the views of Mālik (d. 179/795), Saḥnūn (d. 240/854), Ibn Rushd (d. 520/1126), and al-Wansharisi (d.913/1508).¹ Nonetheless, some Muslim jurists claim that if Muslims are able to manifest and practice their religion in a non-Muslim society, it is permissible for them to stay in the non-Muslim lands. The most sophisticated and affirmative opinions regarding the issue of Muslim residence in the non-Muslim territory are generally presented by the Ḥanafī and Shāfi'ī scholars. These Ḥanafī and Shāfi'ī scholars link the issue to specific circumstances, and then they state that the Muslim residence in non-Muslim territories could be required, recommended, permitted, and prohibited depending on conditions in which Muslim minorities live.² Throughout the paper, the term Muslim minority will be used to refer to Muslims residing in non-Muslim lands.

The earlier Muslim scholars were cognizant of the social, legal, cultural, and environmental differences between Muslim and non-Muslim lands and they effectively formulated theological understandings and legal opinions related to the issues of Muslim minorities. They issued appropriate *fatwās* for Muslim minorities, but these *fatwās* could only be conveniently applied in their contemporary time and space, without infringing the main principles and objectivities of the Islamic law that were understood in that time. The context and era in which the earlier Muslim scholars lived and experienced, presumably influenced their juristic view that is almost inapplicable for the later periods or different contexts. Additionally, the *fatwās* cannot be regarded as universally

¹ Khalid Abou El Fadl, "Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities", *Muslims on the Americanization Path?*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad - John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 2000), 49-51; Abu al-Walid ibn Rushd, *al-Bayān wal-Tahsīl*, ed. Ahmad al-Sharqawi Iqbal (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1988), 4/170-171; Ahmad al-Wansharisi, *Al-Mi'yār al-Mu'rib wa al-Jāmi' al-Mughrib: 'an Fatāwa Ahl al-Ifriqiya wa al-Maghrib*, ed. Muhammad Hajj (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1981), 2/121-124, 130-132, 140-141; Khalid Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight Century to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society* 1/2 (1994), 146, 170-171.

² El Fadl, "Striking a Balance", 50, 52, 55-58; Abu Abd Allah al-Shāfi'ī, *al-Umm*, ed. Rif'at Fawzi (Egypt: Dar al-Wafa', 2001), 5/361-365; Shāfi'ī, *al-Umm*, 9/236-238, 257-261; El Fadl, "Islamic Law", 145-153, 171.

applicable rules upon the ground that they reflect their contemporaneous realities. Therefore, the issues of Muslim minorities have continued to be engaged by Muslim scholars in the twenty and the twenty-first centuries regarding the changing circumstances. To take one example, when answering an unidentified Bosnian official's question related to the legality of residing in Bosnia-Herzegovina after being ceded to Austro-Hungarian by the Ottoman Sultanate, the Egyptian jurist Rashīd Riḍā (d. 1935) states that nothing in Islam prevents a Muslim to live in a non-Muslim territory as a matter of fact that the Prophet himself allowed Muslim converts to live outside the Muslim city-state, Medina.³ The crucial point of Riḍā's *fatwā* is the scope of freedom provided by the non-Muslim authority to Muslims in practicing their religion. It is stated that Muslims may reside in non-Muslim territories only if they have an opportunity to manifest and practice their religion safely therein.⁴

Each Muslim community configured and should configure, a legal system that encompasses its own cultural aspects, historical experiences, and social circumstances. In the last century, the number of Muslims started to increase in America which results in bringing socio-religious problems. Muslim American scholars have continuously tried to provide appropriate solutions to the problems of American Muslims and Alwani obtained a privileged position among these scholars regarding his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. There are few valuable academic contributions on the general concept of *fiqh al-aqalliyāt*, but this article specifically focuses on Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept and its critics.⁵ Alwani constantly addresses the concept of *fiqh al-aqalliyāt* in his academic contributions and intends to solve the contemporary problems of minorities with a stable methodology. Therefore, Alwani's own explanations, articles, and books are used as main sources to scrutinise his *fiqh al-aqalliyāt* concept. Although Alwani's contribution to Islamic legal thought, particularly to the development of *fiqh al-aqalliyāt*, is crucial, there are few critical studies upon his views regarding the concept of *fiqh al-aqalliyāt*. One of them is

³ Rashid Riḍā, *Fatāwā al-Imām Muḥammad Rashid Riḍā* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 2005), 772-779.

⁴ Riḍā, *Fatāwā*, 777-778.

⁵ Sarah Albrecht, *Dār al-Islam Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West* (Leiden, Boston: Brill, 2018), 2-14; *Fatāwā Al-Aqalliyāt Al-Muslima* (Riyadh: Futurebook, 2001), 13-20; Tanya Walker, *Shari'a Councils and Muslim Women in Britain; Rethinking the Role of Power and Authority* (Leiden: Brill, 2017), 6-13; Uriya Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities: The Wasaṭī and Salafī Approaches to Fiqh al-Aqalliyat al-Muslima* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 3-7; Halil Şimşek, *Osmanlı Son Dönemi Gayrimüslim Cemaatler 1908-1922* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016), 17-36; Yusuf Fidan, *İslam'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005), 1-53; Mehmet Hicabi Seçkiner, "Müslüman Azınlıklar Fikihinin Kavramsal Analizi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 682-713.

Fishman's contribution which presents a balanced view of Alwani's position on the concept of *fiqh al-aqalliyāt*.⁶ He concludes that Alwani can be placed amongst orthodox Muslim scholars who call for a holistic methodology to apply Islamic legal jurisprudence to the exigencies of Muslim minorities. Nonetheless, he does not address Alwani's comprehensive methodology that combines two sources of knowledge (revelation and universe). Like Fishman, Hassan also analyses Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept in his book, and he presents a comprehensive analysis of Alwani's methodology which aims to reconstruct a jurisprudence for Muslim minorities that is grounded upon the wisdom and methodology of the Prophet, his Companions and early Muslims jurists.⁷ Alwani's daughter Zainab al-Alwani also wrote an article and presented an elaborative study that clarifies her father's methodology that combines the Qur'an, sunna, and the Islamic legacy.⁸ She introduces Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept, which arises from a need for developing an integrative jurisprudence and specifically considers the exigencies of Muslim minorities in American society. These works are the main academic contributions that focus on Alwani's approach towards the concept of *fiqh al-aqalliyāt*.

1. The Life of Taha Jabir Alwani

Alwani is one of the pioneers who realises the urgent necessity of developing a model Islamic jurisprudence that rethinks the classical Islamic legal opinions in the light of changing realities and that renews itself to adapt to modern life. Alwani was born in Iraq in 1935, but his intellectual career as a Muslim scholar started to flourish in Egypt. He studied at al-Azhar University from which he received his B.A., M.A., and Ph.D. in 1959, 1968, and 1973, respectively.⁹ In 1975, he moved to Saudi Arabia, where he served as a lecturer at the Faculty of Shari'a, Muhammad bin Saud University and as a legal counselor at the Saudi Ministry of Interior.¹⁰ His stay in Saudi Arabia provided him with an opportunity to attend international conferences, particularly those organised

⁶ Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities* (Washington: Hudson Institute, 2006), 1-18.

⁷ Salih Fares Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development and Progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 88.

⁸ Zainab al-Alwani, "Maqāsid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and *Fiqh al-Aqalliyat*", *The Muslim World* 104/4 (2014), 465-487.

⁹ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 88; Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat*, 2; Haida Mubarak, "A Man of His Times: A Pioneer of Islamic Reform", *Islamic Horizons* 45/3 (2016), 9-11.

¹⁰ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 88.

by Saudi-based institutions¹¹ to develop international religious activities and *da'wa* (invitation to Islam or proselytising of Islam). Through the medium of these conferences, he began to engage in a dialogue with Muslim minorities and to realise their different needs and concerns. In 1977, he actively took part in the establishment of the International Institute of Islamic Thought (hereafter: IIIT), in Virginia USA. He then immigrated to the United States to assume the director position of the research unit of that institute in 1983.¹² Hassan defines the IIIT as an intellectual platform in which Alwani obtained an opportunity to articulate liberally his opinions and views.¹³

After his arrival to the USA in 1983, he realised that Muslim minorities need a special legal discipline that engages with their Islamic legal problems because some aspects of their issues differ from those that confront Muslims residing in Muslim countries. The inadequacy of *fatwās* issued elsewhere is perhaps the foremost reason that induces Alwani to devise an Islamic legal thought that gravitates specifically to Muslim minorities' conditions and situations.¹⁴ During his stay in the USA, Alwani engaged with the apprehensions and exigencies of American Muslims regarding Islamic law. For the problems of Muslim minorities, Alwani sought satisfactory *fatwās* from well-known Muslim scholars including Yusuf al-Qaradawi, and religious institutions including the Islamic Fiqh Council in Mecca.¹⁵ After receiving *fatwās* issued by these scholars and institutions, he could not immediately make them public. Alwani instead put them to an evaluation of whether they correspond to the circumstances of the American context or whether they are practicable by American Muslims. If not, he sought to provide his own opinion in a research paper that references the social, legal, and circumstantial dimensions and extensions of the issues.¹⁶ Alwani states that before the permanent residence of Muslims in non-Muslim lands, their questions were generally related to simple or personal issues that include the permissibility of food (*ḥalāl* and *ḥarām*) or marriage with non-Muslim

¹¹ Some of these institutions are the Islamic Youth Camp, the World Assembly for Youth, and the Islamic Federation for Islamic Organization. See Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 88.

¹² Mubarak, "A Man", 10; Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 88, 91.

¹³ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 89.

¹⁴ Taha Jabir Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Muslim Minorities Some Basic Reflections*, trans. Ashur A. Shamis (London: The International Institute of Islamic Thought, 2003), XIV-XXIII; Haida Mubarak, "A Man", 10.

¹⁵ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 89.

¹⁶ Taha Jabir Al-Alwani, *Islamic Thought an Approach to Reform an Introduction to the Structures of Discourse in Islamic Thought*, trans. Nancy Roberts (London: The International Institute of Islamic Thought, 2006), XV-XIX; Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 89.

women.¹⁷ However, when the permanent residence of Muslims outside the Muslim geographic spheres became common, the nature of questions began to be complicated.¹⁸ New questions directly or indirectly focused on the Muslim identity, the legal requirements of Muslims in their homeland, the future of Islam outside the Muslim land, and the universality of Islam. The changing nature of questions, therefore, emerges as an incentive that directs Alwani towards formulating his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. Issued fatwās concerning problems of Muslim minorities sometimes forced them to isolate themselves from their new environment and resulted in Islamic law portraying itself as incapable of resolving the important issues of the age. Alwani reiterates:

“The problems of Muslim minorities can only be tackled with a fresh juristic vision, based on the principles, objectives, and higher values of the Qur’an in conjunction with the aims of the Shari’ah. A new methodology for replication [of] the Prophet’s example is needed in order to make his way clearer and more accessible to everyone at all times.”¹⁹

Therefore, the requirements and conditions of Muslim minorities emerge as the main factors of developing a model Islamic jurisprudence that transforms their minority status into an engaging community in which the citizenship of their new homelands is recognized as their substantive right.

2. Three Prerequisites for Alwani’s *Fiqh al-Aqalliyāt* Concept

Alwani’s *fiqh al-aqalliyāt* concept is a part of his *fiqh* understanding. The term ‘*fiqh*’ in the phrase of *fiqh al-aqalliyāt* refers to what Abū Ḥanifa (d. 150/767) termed the greater jurisprudence (*fiqh al-akbar*) which encompasses the theological and practical branches of Islamic law.²⁰ In Alwani’s understanding, *fiqh* emerges as a comprehensive term that originally means comprehension (*fahm*) of the wisdom and purpose behind God’s orders, prescriptions, and prohibitions. *Fiqh al-aqalliyāt* is designed to revitalise this original meaning that refers to identifying the purpose of God’s commands in its minority context. Alwani, therefore, envisages a *fiqh* model for minorities that establishes a robust

¹⁷ Alwani, *Towards*, 6, 34-35.

¹⁸ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 88; Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat*, 2; Haida Mubarak, “A Man of His Times: A Pioneer of Islamic Reform”, *Islamic Horizons* 45/3 (2016), 9-11.

¹⁹ Alwani, *Towards*, 7.

²⁰ Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, “El-Fıkhü’l-Ekber”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/544-547; Alwani, “*Maqāşid Qur’āniyya*”, 468, 483.

connection between the Qur'anic values and Islamic jurisprudence in revivifying the scope of *fiqh al-akbar*. After redefining the term *fiqh*, Alwani clarifies the area in which the concept of *fiqh al-aqalliyāt* might function. His model of *fiqh al-aqalliyāt* intends to designate Muslim minorities as representatives of their own Islamic legal jurisprudence in non-Muslim countries.²¹ It may be seen as a *fiqh* mechanism that incorporates the social, cultural, and legal values of non-Muslim societies into its scope with the intention of providing applicable solutions to issues. Rather than a comprehensive model of *fiqh*, *fiqh al-aqalliyāt* is perhaps a narrower envisagement of *fiqh*, because it exclusively concentrates upon providing *fatwās* for particular problems of minorities.

Before developing the model of *fiqh al-aqalliyāt*, Alwani emphasizes the necessity of three prerequisites: the determination of the role of inherited Islamic jurisprudence (*turāth*), the establishment of the comprehensive methodology in understanding Islamic sources, especially the Qur'an, and the detection of the relationship between the Qur'an and sunna.²² These prerequisites provide further insights to Muslim scholars in the process of evaluating the problems of Muslim minorities. In the first instance, he examines the Islamic legacy with a critical eye, and then he observes that certain *fatwās* have a changeable potential in accordance with changing times and places. Alwani justifies his argument by presenting the examples of the Prophet, his Companions, and the early Muslim scholars.²³ He adduces the evidence from the Prophet's life, and he refers to *ḥadīth*:

"I used to forbid you from visiting graves, but now visit them; and I used to forbid you to keep sacrificial meat for more than three days, but now keep whatever you see fit; and I used to forbid you to drink nabīdh except from waterskins, but now drink it from all kinds of vessels, but do not drink any intoxicant."²⁴

Alwani initially seeks to identify the factors that led to a change in the rulings of the Prophet, his Companions, and their followers. In his thought, the factor behind this practice is explicitly to adapt Islamic legal ruling to changing times or places and to serve the ultimate objectives of Islamic law (*maqāsid*

²¹ Alwani, *Towards*, 3.

²² Alwani, *Islamic Thought*, 7-8.

²³ Alwani, *Towards*, 8-9, 40.

²⁴ Abul Hussain Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, trans. Nasiruddin al-Khattab (Riyadh: Darussalam, 2007), "The Book of Prayer", 11 (No. 977).

al-sharī'a).²⁵ In his thought, Islamic legal legacy –the *fatwās* identified by the early Muslim scholars– perceptibly emerges as methodological and theoretical building blocks in understanding the specific purpose, wisdom, and reason that underlie the instructions, prescriptions, and prohibitions ordered by the Lawgiver. The inherited *fatwās* concerning the relationship between Muslims and non-Muslims are the production of their own time and space, so these *fatwās* cannot be applied to other contexts that are substantially divergent from the earlier historical contexts.²⁶ Contemporary Muslim minorities, therefore, need new *fiqh* that includes appropriate *fatwās* for their conditions rather than a new *usūl*.

The ‘combined reading’ is the second prerequisite that Alwani underlines as a necessary constituent in formulating a functional *fiqh al-aqalliyāt* mechanism. This is a methodology regarding how to read Islamic sources, specifically the Qur’an. From an epistemological perspective, Alwani combines the two sources of knowledge (revelation and universe) with the intention of enabling a holistic approach in understanding these two sources. Alwani states that revelation is the first essential source of knowledge, but this does not mean a rejection of the other intellectual and experimental knowledge. It instead implies that knowledge should be a product of the two sources since the Qur’an guides and helps human beings in identifying practical, general, and functional methodologies in the process of producing knowledge.²⁷

The concurrent reading of the two sources, the revelation, and the universe enables scholars to comprehend his/her role in this world as God’s vicegerent and helps people to achieve their duties and responsibilities. The first reading provides the comprehension, appreciation, and recognition of the value and wisdom of the Qur’an whereas the second reading ensures an understanding of the physical world, its laws, and principles.²⁸ Alwani’s combined reading, therefore, introduces an epistemological framework in which the role of intellect is reaffirmed and reactivated in understanding revelation. This methodology also establishes an interaction between three elements (revelation, universe, and human being (reason)) each of that assumes its own role in the construction of knowledge. It may be plausibly asserted that the main pivot of Alwani’s

²⁵ Taha Jabir Al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2005), 259; Alwani, *Towards*, 8, 16-17.

²⁶ Alwani, *Issues*, 132-135; Alwani, *Towards*, 7.

²⁷ Alwani, *Towards*, 15.

²⁸ Alwani, *Towards*, 12-13, 15, 19-23; Alwani, “*Maqāṣid Qur’āniyya*”, 475-476; Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 92, 93-96.

Islamic legal thought is his combined reading methodology whereby reason is accorded its due role in the process of understanding Islamic legal sources (the Qur'an, sunna, and *turāth*).²⁹ The interconnection between revelation, universe, and *turāth*, and their relationship with the present world can be co-ordinately established through applying this methodology. At this point, the conceptual framework of Alwani's combined methodology is considered defective by some scholars including Hassan. To a certain extent, Hassan's criticism plausibly unfolds an existing methodological omission in Alwani's combined reading when the issue is related to the cumulative and experimental character of knowledge regarding the universe.³⁰ However, it needs to be noted that his combined reading approach is not considered as an unrestricted methodology regarding his theory.

The 'combined reading' should lead to the three higher values that are grounded upon the Qur'an: believing God's oneness (*tawhīd*), purification of humanity and society from evil (*tazkiya*), and building a value-based civilisation (*'umrān*).³¹ It is quite possible to assert that if the combined reading does not lead to the three values, it should be categorically rejected. Alwani seeks to surmount the methodological flaw by stipulating that the combined reading ought to direct to the three values. However, there still exists a methodological lacuna and deficiency in his methodology, especially when considering that the realities and knowledge of the universe are subjective and depend on human understanding and time.

The last prerequisite of Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept is the detection of the relationship between the Qur'an and sunna which emphasises that the role of the sunna in accordance with the Qur'an should be detected with a clear understanding. The Qur'an is the source of legislation while the sunna is the manifestation of the Qur'an-based legislation within a real-life situation.³² To put it differently, Alwani defines the sunna as a kind of role model that explains and elaborates how to implement the Qur'anic values and principles within real circumstances.³³ After animadverting the earlier Muslim jurists upon account of their tendency towards equating the Qur'an and sunna, he makes a different version of the same mistake – it can be termed 'tendency towards equating the

²⁹ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 94.

³⁰ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 96.

³¹ Alwani, *Issues*, 131, 134, 139; Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya", 472.

³² Alwani, *Towards*, 18, 20.

³³ Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya", 475.

sunna with *turāth*.³⁴ In Alwani's view, the Qur'an is the first unchangeable and authoritative source, but he is not clear and decisive with regard to the place of the sunna. Like the Islamic legal legacy, the sunna emerges as a value-based model in the application process of the Qur'anic values and principles to the real-life, so due consideration should be given to its Islamic legal reasoning and methodologies, not its legal rulings.

It should be noted that Alwani's approach towards the sunna in his *fiqh al-aqalliyāt* concept implicitly overlooks historical and legal analyses that categorise the different functions and roles of the sunna in Islamic law. Certain *ḥadīths* might function as Islamic legal sources while others may serve as historical narratives.³⁵ However, he does not explicitly present a certain clarification regarding which of these *ḥadīth* categories relate to a mere historical occurrence or serve as a source of Islamic legislation. For this reason, Alwani's approach associated with the sunna raises various methodological problems upon account of involving the lack of the determinative criteria regarding which category of the sunna can be contextual (historical) or general. This emerges as one of the flaws of Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept.³⁶ Therefore, in his *fiqh al-aqalliyāt* concept, the position of the sunna as a source of legislation is demoted into a sort of methodological model that exemplifies how to apply the Qur'anic principles and rulings in a certain place and time.³⁷

3. Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyāt

After underscoring the urgent necessity of the three prerequisites (*tawḥīd*, *tazkiya*, and *'umrān*), Alwani presents his *fiqh al-aqalliyāt* concept as an Islamic jurisprudence model within the scope of Islamic law.³⁸ The influence of time and space is his main rationale in formulating a new Islamic legal jurisprudence for Muslim minorities into which incorporates philosophical assumptions, scientific realities, and sociological perspectives.³⁹ The influence of time and space upon Islamic rulings usually becomes a controversial issue that ignites debates between traditionalist and modernist Muslim scholars. While the traditionalists generally engage with this issue within the Islamic legal

³⁴ Alwani, *Towards*, 18.

³⁵ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 96-97.

³⁶ Alwani, *Towards*, 18-20; Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, trans. Nancy Roberts (London: The International Institute of Islamic Thought, 2011), 72, 95-96; Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 104.

³⁷ Alwani, *Towards*, 20; Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 96-97.

³⁸ Alwani, *Towards*, 19.

³⁹ Alwani, "Maqāsid Qur'āniyya", 473-476.

tradition, the reformists or modernists frequently accentuate the necessity of developing a new Islamic jurisprudence that has a capacity in addressing the problems of the modern era.⁴⁰ Hassan qualifies Alwani as a reformist scholar by referring to his reformist and modernist disposition. He observes: "Al-'Alwānī belongs to the twentieth and twenty-first centuries' reform movement."⁴¹ Like some contemporary reformist scholars, Alwani departed from the Islamic legal tradition by developing a new Islamic jurisprudence for Muslim minorities.⁴² It is, therefore, possible to state that the impact of time and space encourages Alwani to develop his concept of *fiqh al-aqalliyāt* that basically possesses three main trivets: the universality of Islam (*'ālamīyyat al-Islam*), the contextualisation of circumstances (*siyāq al-durūf*) and the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-sharī'a*).

One of the trivets of *fiqh al-aqalliyāt* is the principle of the universality of Islam.⁴³ Alwani refers to the reality that the present Muslim minorities experience diverges, to a substantial extent, from earlier ones. In the past, the lives of Muslims were centered in the Muslim world where the dominant power pertained to Muslims and whose legal system was based upon Islamic law. Therefore, Alwani states that the presence of Muslim minorities in the past did not draw attention as much as it does today.⁴⁴ Their questions that were directed to Muslim scholars, especially during the *hajj* season, were normally responded to within the scope of Islamic jurisprudence of 'crisis and emergency,' and the existence of Muslims outside the land of Islam perceived as a transient situation.⁴⁵ Alwani asserts that the context and era, in which the earlier Muslim scholars lived and experienced, presumably influenced their juristic view and formed the '*fiqh of conflict*' that is almost inapplicable at present.

The urgent exigency, Alwani asserts, is a '*fiqh of coexistence*' which is more suitable to the present world in both spirit and form.⁴⁶ The earlier Muslims did not experience the 'global village' where cultures mix and people positively interact on various political, social, economic, technological, and legal levels.

⁴⁰ Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 500-542; Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat*, 2; Alwani, *Islamic Thought*, 51-53.

⁴¹ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 117.

⁴² Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 96.

⁴³ Alwani, *Issues*, 260-262.

⁴⁴ Albrecht, *Dār al-Islam*, 243-244.

⁴⁵ Emine Enise Yakar, "The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in The Light of The Contemporary Practice of *Iftā'* A Case Study of Two Institutions", *Ullum* 3/2 (2020), 481-486.

⁴⁶ Alwani, *Towards*, 9-10; Alwani, "*Maqāṣid Qur'āniyya*", 484.

Alwani alludes explicitly to the interconnection between the contextual factors of Muslim scholars and their legal thinking. The legal thinking of earlier Muslim scholars related to the geopolitical world map led likely to a division of the world into the two in which the presence of Muslim minorities was not thought of as an independent category.⁴⁷ In Alwani's thought, the earlier Muslim scholars, therefore, bypassed to reflect the universality of Islam upon account of their cultural, political, social, and traditional environment. This approach leads to not only the stagnation in providing applicable *fatwās* to Muslim minorities but also the omission of the Qur'anic concept related to the world and human geography (the principle of *'ālamīyyat al-Islam*).⁴⁸

The earlier Muslim scholars developed various parameters in dividing the world into the two; *dār al-Islām* and *dār al-ḥarb*.⁴⁹ For example, Māwardī (d. 450/1058) associated the Islamicity of the land to the potentiality of practicing religion by Muslims whereas Abū Yūsuf (d. 182/798) and Shaybanī (d. 189/805) linked it to the implementation of Islamic law in the land. In light of the historical realities, the concept of *dār al-Islām* was reformulated and renegotiated by Muslim scholars, so it is possible to assert that its parameters were never categorically defined and identified.⁵⁰ Unlike the earlier Muslim scholars who divided the world into the two in accordance with the authority and law of the land or the number of Muslims in a certain area, Alwani divides the world into two parts by time: the lands which have been already *dār al-Islām* and those which will eventually receive the Islamic *da'wa* and in turn become *dār al-Islām* in the future.⁵¹

When formulating the principle of *'ālamīyyat al-Islam*, Alwani draws upon Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) legal thought that divides the world

⁴⁷ Alwani, *Towards*, 28-29; Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya", 484-485.

⁴⁸ Alwani, *Towards*, 10, 21-22.

⁴⁹ Muslim-dominant' or 'Muslim-led' countries may be more updated definitions for *dār al-Islām*. See, Ahmet Özel, "Dārülislām", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/541-543. 'Non-Muslim-dominant' or 'non-Muslim-led' countries may be more updated definitions for *dār al-ḥarb*. See, Ahmet Özel, "Dārülḥarb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/536-537.

⁵⁰ El Fadl, "Striking a Balance", 47, 49, 52-53, 57-60; Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 106-107, 122-134; Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyū wa Ikhtilāf al-Musallīm*, ed. Muhammad 'Abd al-Hamid (Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya, 1990), 2/154-155; Abu Mansūr al-Baghdādī, *Kitāb Usūl al-Dīn* (İstanbul: Matbuat al-Dawlat, 1928), 270; Abu'l-Hasan al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sultāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya* (The Laws of the Islamic Governance), trans. Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers), 200-202, 208-209, 295; Hisham A. Helyer, "Minorities, Muslims and Shari: Some Reflections on Islamic Law and Muslims without Political Power", *Islam and Christian-Muslim Relations* 18/1 (2007), 87-89.

⁵¹ Alwani, *Towards*, 21.

into *dār al-da'wa* (the abode of propagation) and *dār al-Islām* (the abode of peace).⁵² After declaring Islam as a universal religion that encompasses the entire world, the principle of *'ālamīyyat al-Islam* implicitly provides the legal rationale in permitting the very existence of permanent Muslim communities in non-Muslim lands. Alwani consolidates this by referring to the emigration of Muslims to Ethiopia (Abyssinia) at the time of the Prophet.⁵³ In reference to this event, he compares present Muslim minorities to the Muslims who emigrated to Ethiopia, where later became *dār al-Islām* with the acceptance of Islam by the Negus (the king of Ethiopia). It may be implicitly inferred that the potentiality of transforming non-Muslim lands into *dār al-Islām* is a tacit rationale in permitting the permanent residence of Muslims in non-Muslim countries. When Alwani identifies the principle of *'ālamīyyat al-Islam* as one of the trivets of his concept of *fiqh al-aqalliyāt*, his main consideration emerges as to legitimate the Muslim presence in the Western society through the Islamic legal principle.

After justifying the possibility and permissibility of Muslim residence in non-Muslim societies, he precisely underscores the urgency of developing an 'indigenous *fiqh*' that links Islamic legal methodologies to the actual context of Muslim minorities. Alwani puts the principle of the contextualization of circumstances into play as another trivet of his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. In his view, the change of times and places sometimes necessitates altering the existing rulings or deriving new rulings. For Alwani, the notion of 'citizenship' diverges, to a substantial extent, from its past meanings and connotations, so this notion with its extensions should be re-evaluated in today's particular social, political, national, and geographical context from an Islamic point of view.⁵⁴ A reciprocal interaction between legislation and societies' cultures and traditions emerges as the main factor for the necessity of re-evaluation. Alwani corroborates this point through the assertion that legislation, whether divine or man-made, is both influenced by the cultural and social elements of any society that produces it and also plays a certain role in shaping these cultural and social aspects.⁵⁵

The characteristics of any society have a substantial role in shaping Muslim scholars' legal thoughts and help them to understand their societies' needs and concerns. As for contemporary Muslim minorities, Alwani explicitly accentuates

⁵² Alwani, *Towards*, 28-29; Albrecht, *Dār al-Islam*, 378-381.

⁵³ Alwani, *Towards*, 30-33.

⁵⁴ Alwani, "*Maqāṣid Qur'āniyya*", 485-487; Alwani, *Towards*, 9-10.

⁵⁵ Alwani, *Islamic Thought*, 56, 65-68.

the urgent necessity of developing a society-oriented Islamic jurisprudence that takes into account the modern parameters and variations including economics, media, education, culture, and politics because all of them exert influence upon Muslim minorities' lives.⁵⁶ For instance, Alwani encourages Muslim minorities to participate in the American elections and to vote for the candidates regarding the social conditions of Muslims.⁵⁷ Alwani's new *fiqh* for Muslim minorities plausibly needs two things: 1) Muslim scholars who belong physically to non-Muslim countries and live inside minority contexts and 2) a methodology that acknowledges the Islamic legal legacy as context-specific. The two are possibly the result of the second trivet in his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. The former provides adequate and applicable answers to questions of Muslim minorities while the latter enables the formulation of new and modern *fiqh* that considers the specific needs and concerns of Muslim minorities.⁵⁸

The contextualisation of circumstances as an inseparable principle necessitates developing a synthetic, flexible, and holistic legal approach that relies more on the values of the Qur'an and the objectives of Islamic law. For instance, if the Qur'an alludes to justice and tolerance as the main principle in engaging with non-Muslims, this Qur'anic principle takes precedence over the sayings and actions of the Prophet regarding not to return the greetings of a non-Muslim with a better greeting.⁵⁹ In this case, the sunna should be reinterpreted in its specific historical context that the Prophet instructed Muslims not to greet the Jews while he was combating with the Jewish community of Banu Qurayza on account of their breach of the covenant with him.⁶⁰ Intending to prevent misunderstandings, the Prophet probably ordered Muslims in that way because if they had exchanged greetings, this would have been interpreted in a way that Muslims and Jews concluded a peace treaty which was not desired in this specific circumstance.⁶¹ Therefore, the sunna of the Prophet and the Islamic legal legacy in Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept emerge as legal models that present Muslims the ways of how to be extracted the higher Qur'anic values and the objectivities of Islamic law.

⁵⁶ Alwani, *Towards*, XVI-XVII, 36-38.

⁵⁷ Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities*, 208-210.

⁵⁸ Alwani, *Towards*, XIV, 22-23.

⁵⁹ Alwani, *Towards*, 20, 26-27.

⁶⁰ Said Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociological Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"", *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 558-561.

⁶¹ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyāt*, 104.

Alwani develops a new methodology that connects the Qur'anic values and Islamic jurisprudence, and this is the last trivet of his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. The deviation from implementing the objectives of Islamic law, Alwani asserts, led to the hiatus and stagnation within the area of Islamic jurisprudence because the third generation Muslim scholars just focused upon the translated works of philosophy and logic.⁶² In Alwani's account, Shāṭibī (d. 790/1388) provided a substantial contribution by developing the ideas of Juwaynī (d. 478/1085) and Ghazālī (d. 505/1111) regarding the principle of *maqāṣid al-sharī'a*.⁶³ Moreover, the subsequent two Muslim jurists, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Ashūr (d. 1973) and Muḥammad al-Ghazālī (d. 1996) expanded the scope of *maqāṣid al-sharī'a* by incorporating freedom, equality, and human rights into it.⁶⁴ After reference to the existence of *maqāṣid al-sharī'a* and to the scholars who expanded its capacity as an Islamic legal methodology, Alwani reconstructs his new understanding of *maqāṣid al-sharī'a* upon the ground of the three Qur'anic values: monotheism (*tawḥīd*), purification (*tazkiya*) and configuration of a holistic ethical civilisation (*'umrān*).

The reference to *maqāṣid al-sharī'a* principle in Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept is not a rejection of the traditionally developed *maqāṣid al-sharī'a* by the earlier Muslim jurists. It is instead a more comprehensive methodology that intends to position the three Qur'anic values at the very bottom of Islamic jurisprudence and to expand their scope.⁶⁵ Since the nature of *maqāṣid al-sharī'a* is dynamic and subject to expansion, Alwani seeks to formulate a more comprehensive methodology for his *fiqh al-aqalliyāt* concept that examines human actions and their influences through deep Qur'anic analysis.⁶⁶ In the first instance, *tawḥīd* precisely defines the relationship between humanity and the Creator and then transforms submission into a dynamic activity that helps humanity to fulfil its duties as God's vicegerent (*khalīfa*) on the earth. In the second instance, *tazkiya* enables humanity to purify the universe and society from adversities. This opens a way to build a civilisation grounded upon God-consciousness (*taqwā*). In the last instance, *'umrān* provides an outline of developing a value-based civilisation with the intention of achieving congruity between humanity and the universe. Applying these three values and linking them to the three levels of classical Islamic legal structure of *maqāṣid al-sharī'a*

⁶² Alwani, *Towards*, 16.

⁶³ Albrecht, *Dār al-Islam*, 378-379; Alwani, *Towards*, 12.

⁶⁴ Alwani, *Towards*, 17.

⁶⁵ Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya", 471.

⁶⁶ Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya", 470-472.

– necessities (*darūrāt*), needs (*hājīyyāt*) and luxuries (*taḥsīniyyāt*) – open ‘wide doors for scholars who are capable of including all new situations under these levels.’⁶⁷ Since Alwani draws a broader structure that intends to preserve humanity’s psychological, intellectual, and social welfare in accordance with the three Qur’anic values, his *fiqh al-aqalliyāt* methodology somewhat transcends the traditional concept of *maqāṣid al-sharī’a*.

Alwani implicitly denotes that his *fiqh al-aqalliyāt* concept has authentic grounds and is not a heretical innovation or political justification. While describing the nature of the relationship between Muslims and non-Muslims, Alwani determines four fundamental principles that ground upon some verses in the Qur’an and some earlier Muslim scholars’ interpretations regarding those verses. The first principle refers to the Sūrat al-Mumtaḥina 60/8-9 and the comments of Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 151/1350), al-Ṭabarī (d. 310/923) and Ibn al-‘Arabī (d. 543/1148). The main ethical and legal principle to which Muslims must conform in their engagements with non-Muslims is advised ‘to be kind and just towards all non-belligerent communities.’⁶⁸ Representing the ‘best nation ever raised for humankind’ that is indicated in the Sūrat Āl ‘Imrān 3/10 is identified as the second principle. Here, Alwani refers to the interpretation of some Muslim scholars including al-Jawziyya, Ibn Kathīr (d. 774/1373), and Rāzī.⁶⁹ Alwani claims that the assigned role of the Muslim nation is to take mankind out of the darkness and bring them to the light (from servitude to man to submission to God). Muslims are therefore entrusted with conveying the Qur’anic values and Islamic legal principles to others and representing Islam in the best way. As for the last two principles, Alwani identifies them as ‘to stand up for [non-Muslim’s] rights’ and ‘to be tolerant’, respectively.⁷⁰ Acquiescence by Muslims to humiliation, genuflection to an inferior position, adoption of negative attitudes towards others, and withdrawal from proactive interaction with other members of society clash explicitly with the integrative and constructive principles of the Qur’an with regard to the relationship between Muslims and non-Muslims.⁷¹ According to Alwani’s approach, if the proactive interaction and engagement with non-Muslims entail certain courtesies and concessions that do not affect the fundamentals of faith, tolerance should be

⁶⁷ Alwani, *Towards*, 17.

⁶⁸ Alwani, *Towards*, 12, 26-27.

⁶⁹ Alwani, *Towards*, 27-29.

⁷⁰ Alwani, *Issues*, 258-260, 266-268.

⁷¹ Alwani, *Towards*, 29-30.

practiced for the benefit of the greater good in accordance with these Qur'anic principles.

3.1. The Examination of Alwani's Approach towards Two Contemporary Issues

The inherited rulings cannot be literally taken to respond to questions of Muslim minorities, but they have the capacity to be used to ascertain Islamic legal methodologies and principles in these contexts. Alwani's opinions related to the legality of the Prophet's depiction on the United States Supreme Court's wall and the legally prescribed punishment for apostasy, respectively, clarify his concept of *fiqh al-aqalliyāt*. The question regarding the lawfulness of the Prophet's depiction on the marble frieze in the US chamber was answered through a *fatwā* in a research format.

In 1971, a group of American Muslims appealed to the US Supreme Court and claimed that the Prophet Muhammad's image on the courtroom's wall was a form of sacrilege upon account of the illicitness of graven images in Islam.⁷² Therefore, the *fatwā* incrementally presents the methodological and theoretical application of Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept to one of the real issues. It begins with presenting sociohistorical and sociocultural premises rather than jurisprudential principles and then alludes to the distinguishing characteristics between Islamic and Western civilisations. Alwani states that Muslim civilisation generally expresses itself through the 'Word', whereas Western civilisation mainly uses the 'Imagery' to the state itself.⁷³ After highlighting the cultural and contextual differences between the two civilizations, he precisely asserts that the placement of the image of the Prophet Muhammad on the courtroom's wall as one of the world's greatest lawmakers who symbolise justice in human history is the way of expressing the United States cultural, ethical, social and racial diversity.⁷⁴ It can be stated that Alwani approaches the issue from a contextual perspective. Alwani therefore implicitly asserts that Muslims' sociological and cultural worldviews cannot be imposed upon a completely different platform which is the United States.⁷⁵

In the second instance, the *fatwā* identifies the fundamental Qur'anic principles and states that drawing pictures and making images are not

⁷² Hongxia Liu, "Gazing Feature of Diversity in the U.S. Suopreme Court Building", *The Journal of the American Judges Association* 40/3-4 (2004), 5.

⁷³ Taha Jabir al-Alwani, "'Fatwa' concerning the United States Supreme Courtroom Frieze", *Journal of Law and Religion* 15/1-2 (2000-2001), 3-5.

⁷⁴ Alwani, "'Fatwa'", 5, 26.

⁷⁵ Alwani, "'Fatwa'", 26.

prohibited.⁷⁶ In the light of this Qur'anic principle, Alwani examines some Prophetic narrations that disapprove of making an image. He states that considering the time and context of the Prophet, in which worshiping idols and using images as representatives of God were common, the prohibition of making images and distributing them was plausible.⁷⁷ With the intention of evidencing the absence of consensus (*ijmā*) upon the issue, Alwani refers to various *fatwās* issued by some earlier Muslim scholars. This may be seen as one of the distinguishing aspects of Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept. Unlike some of his contemporaries, he does not apply the previous *fatwās* as unchangeable rulings to the Muslim minority issues.⁷⁸ He instead refers to them to demonstrate the historical, social, and cultural interactions between these rulings and their own time and context. In Alwani's view, every *fatwā* – indeed every instance of Islamic law especially regarding social transactions (*mu'āmalāt*) – is a product of a specific historical circumstance.⁷⁹ To put it differently, Muslim scholars should not focus upon the rulings of those traditional *fatwās* because they are subject to the influences of historical realities that differ considerably from today's realities and circumstances. They instead seek to ascertain their methodologies and legal reasoning with the intention of producing practicable *fatwās*.

Taking into consideration the inherited legal rulings as the product of the human effort, present Muslim scholars according to Alwani should contextualise their circumstances and conditions in producing applicable *fatwās* for any particular situation in their legal, cultural and social environments. In this regard, Alwani judiciously states that the welfare of American Muslims can be implemented through the maintenance of the Prophet's portrayal in its own position.⁸⁰ It is possible to argue that the American custom (though foreign to Islamic civilization) and the public interest of American Muslims emerge as key legal considerations for the permissibility of maintaining the image of the Prophet Muhammad on the frieze. The *fatwā*, therefore, concludes that there is no legal objection to maintain the Prophet's image on the marble frieze.

⁷⁶ Alwani, "Fatwa", 6-7.

⁷⁷ Alwani, "Fatwa", 8-10, 14, 20.

⁷⁸ There are general principles regarding the relationship between Muslim and non-Muslims which were derived from the classical rulings. For further insight refer to, Fidan, *İslam'da Yabancılar*, 349-351.

⁷⁹ The changeable character of rulings concerning social transactions in the contemporary Islamic legal systems is explained by the article. See, SumeYra Yakar, "The Usage of Custom in the Contemporary Legal System of Saudi Arabia: Divorce in Trial," *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 376-378.

⁸⁰ Alwani, "Fatwa", 26-28.

As for the issue of the prescribed punishment for apostasy, Alwani initially presents the ethical and legal premises upon which his opinion is grounded. These premises can be categorized into two groups and the first group includes the Qur'an-based premises. He states that the Qur'an recognises the freedom of human beings in adopting other beliefs in more than two hundred verses and that it is one of the supreme principles of Islamic law.⁸¹ In Alwani's understanding, the freedom of belief and the freedom of expression emerge as the types of freedom which the Qur'an confers upon every human being and which it enjoins Muslims to preserve this right from corrupting.⁸²

The second group of premises grounds upon his contextual reading of the sunna in which the Prophet states: "Whoever changed his Islamic religion, then kill him."⁸³ He states that this *ḥadīth* was said in a time when apostasy was linked to numerous other crimes that include rebellion against the state and enmity against the community, but the Prophet never once killed an apostate in his entire life.⁸⁴ This reflects Alwani's understanding of the relationship between the Qur'an and sunna. Alwani then categorises apostasy into two: political apostasy and religious apostasy. Political apostasy is defined as a crime and offense akin to treason and destroys the Muslim community while religious apostasy is not followed by any crime that accompanies it and does not incur the Muslim community any harm.⁸⁵ The confusion in differentiating the political apostasy and the religious apostasy, therefore, results in the ruling which is identified as execution in the *ḥadīth* applying to everyone who changes his religion, regardless of whether he has waged war on Islam and Muslims. In the last instance, the absence of consensus is accentuated. Alwani asserts that there is no consensus with regard to the existence of a legally prescribed punishment for apostasy amongst Muslim scholars. He corroborates his position by referring to a variety of opinions amongst the Ḥanafī, Mālikī, Ḥanbalī, Zāhīrī and Ibādī schools.⁸⁶ As the two cases clarify, Alwani's *fiqh al-aqalliyāt* concept not only provides applicable answers to contemporary questions but also develops a new jurisprudential methodology within the borders of the classical Islamic legal methodology. Instead of completely rejecting Islamic legal

⁸¹ Alwani, *Apostasy*, 26-41 and 130.

⁸² Alwani, *Apostasy*, 45-66, 67-96, 135.

⁸³ Abū 'Abdullah Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ: The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, trans. Muhammad Muhsin Khan (Darussalam: Riyad, 1997), "Book of Apostates", 88 (No. 5).

⁸⁴ Alwani, *Apostasy*, 67.

⁸⁵ Alwani, *Apostasy*, 97-100.

⁸⁶ Alwani, *Apostasy*, 108-116.

heritage, Alwani constructs his concept of *fiqh al-aqalliyāt* upon the ground of the existed Islamic legal theory and methodology.

Conclusion

The concept of *fiqh al-aqalliyāt* is the concomitant result of the need for a society-oriented or value-based Islamic jurisprudence. In Alwani's *fiqh* methodology, the Qur'an represents the absolute values and principles while the sunna is the application of these Qur'anic values and principles within a certain context. The rulings of the sunna are therefore bounded to the context in which they were uttered. The Qur'anic values and the highest objectives of Islamic law are presumably placed at the bottom of Alwani's jurisprudential methodology to issue practicable *fatwās* to the problems of the present time and place. Instead of applying the inherited legal rulings to the present, Alwani generally evidences their non-applicability in the present context by unfolding these rulings' intricate and polemical relationship with their cultural, economic, environmental, and political contexts.

His *fiqh al-aqalliyāt* concept acknowledges a legal precedent that can be studied to establish the theories, methodologies, and principles of Islamic law. The three Qur'anic values: *tawhīd*, *tazkiya*, and *'umrān* are defined as the reflection of God's purposes behind the creation of the world and humanity, and it is stated that they should be the main sources from which all duties, responsibilities, and obligations of human being are emanated. As seen in the analysed *fatwā* examples, the three values become the ethical determinative factors that ascertain the permissibility of any human actions and the legal criterion upon which Islamic legal opinions must be grounded.

In Alwani's concept of *fiqh al-aqalliyāt*, the sunna provides insight into how the higher values of the Qur'an are actualized in the time of the Prophet. This means that in reading the sunna, the focus has to be not upon its legal rulings but upon its reasoning and methodology that present how to apply the Qur'anic values to the real world. Alwani's indecisive approach towards the sunna as merely a model of application of divine wisdom instead of a source of legislation arises conceivably from his strong emphasis on the supremacy and precedence of the Qur'an within the scope of Islamic law. He states that the words of God and the words of the Prophet must never be unconditionally equated because there are certain and important differences between the two and this does not allow such absolute equality. In his view, some Muslims and Muslim scholars have made a mistake in placing the sunna, at least on the level of practice, above the place which is explicitly and certainly stated in the Qur'an. The place of sunna in

his *fiqh al-aqalliyāt* concept has therefore been elevated to the status which is equal or parallel to the Qur'an. His criticism against those Muslims and Muslim scholars who place the sunna over the Qur'an induces him to develop a new understanding relevant to the position of the sunna within the scope of Islamic law. He however makes almost the same mistake by reducing the status of the sunna to the level of the Islamic legal legacy (*turāth*) within the scope of Islamic law. The vague place of sunna in his *fiqh al-aqalliyāt* concept somehow makes his approach questionable from a methodological viewpoint. The clarification of explicit criteria for the status of sunna in *fiqh al-aqalliyāt* concept which is provided by Alwani might be instructive for the later researchers.

Bibliography

- Albrecht, Sarah. *Dār al-Islam Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, trans. Nancy Roberts. London: The International Institute of Islamic Thought, 2011.
- Alwani, Taha Jabir al-. ““Fatwa” Concerning the United States Supreme Courtroom Frieze”. *Journal of Law and Religion* 15/1-2 (2000-2001), 1-28.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Islamic Thought an Approach to Reform An Introduction to the Structures of Discourse in Islamic Thought*. Trans. Nancy Roberts. London: The International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2005.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Towards a Fiqh for Muslim Minorities Some Basic Reflections*. trans. Ashur A. Shamis. London: The International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Alwani, Zainab al-. “Maqāṣid Qur’āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyat”. *The Muslim World* 104/4 (2014), 465-487.
- Arjomand, Said Amir. “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the “Umma””. *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 555-575.
- Ash’arī, Abu al-Ḥasan al-. *Maqālāt al-Islāmiyyū wa Ikhtilāf al-Musallin*, Muhammad ‘Abd al-Hamid (ed.). Vol 2. Beirut: al-Maktaba al-‘Asriyya , 1990.
- Baghdādī, Abu Mansūr al-. *Kitāb Usūl al-Dīn*. İstanbul: Matbū’at al-Dawlat, 1928.
- Bukhārī, Abū ‘Abdullah Muhammad ibn Ismā‘īl al-. *Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ: The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. trans. Muhammad Muhsin Khan. Darussalam: Riyad, 1997.
- Duderija, Adis - Rane, Halim. *Islam and Muslims in the West; Major Issues and Debates*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- El Fadl, Khalid Abou. “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight Century to the Eleventh/Seventeenth Centuries”. *Islamic Law and Society* 1/2 (1994): 141-187.
- El Fadl, Khalid Abou. “Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities”. *Muslims on the Americanization Path?* ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. 47-64. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Fatāwā Al-Aqalliyāt Al-Muslima*. Riyadh: Futurebook, 2001.
- Fidan, Yusuf. *İslam’da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.
- Fishman, Shammai. *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington: Hudson Institute, 2006.
- Gölcük, Şerafettin - Adil, Bebek. “El-Fıkhü’l-Ekber”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/544-547. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Hallaq, Wael B. *Sharī’a: Theory, Practice, Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hassan, Salih Fares. *Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

- Helyer, Hisham A. "Minorities, Muslims and Shari: Some Reflections on Islamic Law and Muslims without Political Power". *Islam and Christian-Muslim Relations* 18/1 (2007), 85-109.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd. *Al-Bayān wal-Tahsīl*, Ahmad al-Sharqawi Iqbal (ed.). Vol 4. Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1988.
- Liu, Hongxia. "Gazing Feature of Diversity in the U.S. Suupreme Court Building". *The Journal of the American Judges Association* 40/3-4 (2004), 4-7.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan al-. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya (The Laws of the Islamic Governance)*, trans. Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers.
- Mubarak, Haida. "A Man of His Times: Pioneer of Islamic Reform". *Islamic Horizons* 45/3 (2016), 9-11.
- Muslim bin al-Hajjaj, Abul Hussain. *Sahih Muslim*, trans. Nasiruddin al-Khattab. Riyadh: Darus-salam, 2007.
- Özel, Ahmet. "Dārülharb". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 8/536-537. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. "Dārülislām". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 8/541-543. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Ridā, Rashīd. *Fatāwā al-Imām Muḥammad Rashid Riḍā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 2005.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Müslüman Azınlıklar Fıkhnın Kavramsal Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 682-713.
- Shāfi'ī, Abū Abd Allah al-. *Al-Umm*. Rif'at Fawzi (ed.). Vol 5, 9. Egypt: Dār al-Wafa', 2001.
- Shavit, Uriya. *Shari'a and Muslim Minorities: The Wasatī and Salafī Approaches to Fiqh al-Aqalliyat al-Muslima*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Şimşek, Halil. *Osmanlı Son Dönemi Gayrimüslim Cemaatler 1908-1922*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016.
- Walker, Tanya. *Shari'a Councils and Muslim Women in Britain; Rethinking the Role of Power and Authority*. Leiden: Brill, 2017.
- Wansharisi, Aḥmad al-. *Al-Mi'yār al-Mu'rib wa al-Jāmi' al-Mughrib: 'an Fatāwa Ahl al-İfrīqiya wa al-Maghrib*. Muhammad Hajj (ed.). Vol 2. Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1981.
- Yakar, Emine Enise. "The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in The Light of The Contemporary Practice of İftā' A Case Study of Two Institutions". *Ulum* 3/2 (2020), 481-486.
- Yakar, Sumeyra. "The Usage of Custom in the Contemporary Legal System of Saudi Arabia: Divorce in Trial". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 371-394.

**ARAPKIRLI HÜSEYİN AVNİ TARAFINDAN YAZILMIŞ BİR
İCAZETNAME: TAHKİK VE DEĞERLENDİRME**

The Inscription Writen by Hussain Avni: Enquiry and Assessment

HAMİT DEMİR

Arş. Gör. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf
Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Res. Asst., Sivas Cumhuriyet University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Sufism Department,
Çorum, Turkey

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5930-0249

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 20 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.864529>

ATIF/CITE AS:

Demir, Hamit, "Arapkirli Hüseyin Avni Tarafından Yazılmış Bir İcazetname: Tahkik ve
Değerlendirme, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 405-432

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

The Inscription Written by Hussain Awni: Enquiry and Assessment

Abstract

Hussain Awni from Arapkir, one of the leading scholars of the last era, received his first education from his father and the scholars of the region where he was born and raised (Malatya and its vicinity). Later, he continued the lectures of Hussain Husnu Efendi from Bayburt and Shaykh al-Islam Omar Lutfi Efendi, one of the professors of Beyazıt Madrasa, and became one of the certified students of both. Hussain Awni, who stands out with his contributions to the science of kalam and hadith, is one of the distinguished people who attended the serenity with the participation of state officials lessons held in the council of the sultan every year in Ramadan. Although he wanted to interrupt his educational activities to compile work for a period, he could not stand the insistence of his students and continued to teach. According to the information available, Hussain Awni continued his educational activities in Beyazit Mosque and Laleli Mosque, and as a result of these lecture rings, he gave approval to two different student groups and was, therefore, a respectable person who was awarded an official state order. Hussain Awni worked as a teacher in official educational and administrator in official educational institutions in the last periods of the Ottoman Empire, became a member of educational commissions and after the establishment of the Republic, he gave lectures on the history of kalam and hadith at the Dârülfünun Theology Faculty. Hussain Awni, who spent the remaining 20 years of his life alone with his books after retiring from the Faculty of Theology in 1934, passed away in 1954 and was buried in the Edirnekapı Martyrdom. In the words of M. Hazmi Tura, one of his close students, Hussain Awni was defined as “a complete asceticism and taqwa with a strong memory and an expeditious transition”. According to the information provided by the *Encyclopedia of Islam*, he authored a total of five works, three of which on syntax (*nahv*), one on kalam, and one on morality. Apart from this, according to a master’s thesis about him, there are five different unpublished works on hadith science of hadith and his articles published in various journals, mostly in the field of kalam, are mentioned.

In the books, thesis, symposium papers, and articles about Hussain Awni, his work named *İlm-i Kalam* and his contributions to the science of kalam handled, his work named *İlm-i Usûli'l-Hadith* and manuscript notes were published, and the inscriptions he received and gave were mentioned. However, no study providing information about the details of the inscriptions given by him was

found. This is the inscription dated 1905 AD that is the subject of this study, which Hussain Awni gave to Ibrahim Hakkı b. Musa ed-Daredevî, one of his students who demanded approval, by following the footsteps of his predecessors with his statement. Although we do not have access to any information about İbrahim Hakkı b. Musa ed-Daredevî, who received the license in question, what makes this text important is that it has first-hand data that will clarify the portrait of Hussain Awni's scholarly autobiography. For example, Hussain Awni's beginning to study science, from which teachers he took lessons, interest in sufism and her connection with Ziyauddin Gumushanevi, his thoughts on the virtue of science become clear. The icazetname certifying his competence in Arabic and Persian, the scientific lineage that goes back to the Prophet, two separate hadith statements extending to Imam Bukhari, and his advice to all Muslims in the person of his students, are explained in his language in this inscription. Moreover, laconic expressions and concept preferences that show his knowledge of Arabic language and literature, terms that evoke his domination of logic and philosophy, terms reminiscent of the technical issues of hadith and his views on the importance of isnad, and the indication of his deep respect for his predecessor scholars, and the indication of his affection can be found between the lines of that inscription.

Keywords: Kalam, Hussain Avni Arapkîrî, Hadith, Sufism, Inscription

Arapkirli Hüseyin Avni Tarafından Yazılmış Bir İcazetname: Tahkik ve Değerlendirme*

Öz

Son devrin önde gelen âlimlerinden Arapkirli Hüseyin Avni, ilk tahsilini babasından ve doğup büyüdüğü bölgenin (Malatya ve civarı) âlimlerinden almış olup, daha sonra Beyazıt Medresesi müderrislerinden Bayburtlu Hüseyin Hüsnü Efendi ile Şeyhülislâm Bodrumlu Ömer Lutfi Efendi'nin ders halkalarına devam ederek her ikisinin de icâzetli talebelerinden olmuştur. Kelâm ve hadis ilmine katkıları ile daha çok öne çıkan Hüseyin Avni, her yılın ramazan ayında padişahın meclisinde yapılan ve devlet erkanının da katıldığı huzur derslerine muhatap ve mukarrir olarak iştirak eden seçkin kişilerdendir. Bir dönem eser telif etmek maksadıyla eğitim faaliyetlerine ara vermek istemişse de öğrencilerinin ısrarlı taleplerine karşı koyamayıp ders vermeye devam etmiştir. Eldeki mevcut bilgilere göre Hüseyin Avni, eğitim faaliyetlerini Beyazıt Camii ve Laleli Camii medreselerinde sürdürmüş, ders halkaları neticesinde başarılı olan iki ayrı öğrenci grubuna icazet vermiş ve bu faaliyetinden ötürü resmî devlet nişanı ile taltif edilmiş muteber bir şahsiyettir. Hüseyin Avni, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde resmî eğitim kurumlarında müderris ve idareci olarak çalışmış, eğitim komisyonlarında üyelik yapmış, Cumhuriyet'in kurulmasının akabinde ise Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde kelâm ve hadis tarihi dersleri vermiştir. İlahiyat Fakültesi'nden 1934 yılında emekli olduktan sonra ömrünün kalan yirmi yılını şahsî kütüphanesinde kitaplarıyla baş başa geçiren Hüseyin Avni, 1954 yılında vefat etmiş ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedilmiştir. Yakın talebelerinden M. Hazmi Tura'nın ifadesiyle "metin bir hâfıza ve süratli bir intikale sahip, tam bir zühd ve takvâ âbidesi" şeklinde tavsif edilen Hüseyin Avni, *İslam Ansiklopedisi*'nin verdiği bilgilere göre üçü nahv, biri kelâm ve biri de ahlaka dair olmak üzere toplam beş eser telif etmiştir. Bunun dışında, hakkında yapılan bir yüksek lisans tez çalışmasında, hadis ilmine dair yayınlanmamış beş ayrı eserinden ve çoğu kelâm alanında olmak üzere muhtelif dergilerde neşredilmiş makalelerinden söz edilmektedir.

Hüseyin Avni'ye dair kitap, tez, sempozyum tebliğleri ve makalelerde onun, *İlm-i Kelâm* isimli eseri ve kelâm ilmine katkıları gündem edilmiş, *İlm-i Usûli'l-Hadis* isimli eseri ve hadis usûlüne dair el yazma notları neşredilmiş olup aldığı ve verdiği icazetlerden de söz edilmiştir. Ancak kendisinin verdiği

- Metnin tahkik edilme sürecinde desteklerini esirgemeyen kıymetli dostum Arş. Gör. Naim Yaman ve hadis meselelerinde bilgisine müracaat ettiğim aziz kardeşim Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek'e teşekkürü bir borç bilirim.

icazetin metnine ve muhtevasına dair bilgi veren herhangi bir çalışmaya rastlanamamıştır. İşte çalışmamıza konu olan bu Arapça metin, Hüseyin Avni'nin ifadesi ile istifade ettiği selef âlimlerinin izini takip ederek, kendisinden icazet isteyen öğrencilerinden İbrahim Hakkı b. Musa ed-Daredevî'ye verdiği milâdî 1905 tarihli bir icazetnamedir. Söz konusu icazetnameyi alan İbrahim Hakkı b. Musa ed-Daredevî'nin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye erişilememiş olsa da aslında bu metni önemli kılan husus, Hüseyin Avni'nin ilmî biyografisine dair portreyi netleştirecek birinci elden otobiyografik verilere sahip olmasıdır. Söz gelimi Hüseyin Avni'nin ilim tahsiline başlama sebepleri, nerede hangi hocalardan ders aldığı, tasavvufa olan ilgisi ve Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevi ile bağlantısı, ilmin faziletine dair düşünceleri netleşmektedir, Arapça ve Farsça konusunda ehliyetini belgeleyen icazetname, Hz. Peygamber'e uzanan ilmî silsilesi, İmam Buhârî'ye uzanan iki ayrı hadis senedi, talebelerinin şahsında bütün Müslümanlara tavsiyeleri, bu icazetnamede bizzat kendi dilinden kayıt altına alınmıştır. Dahası onun Arap diline ve edebiyatına vukûfiyetini gösteren veciz ifadeler ve kavram tercihleri, mantık ve felsefeye hâkimiyetini çağrıştıran istılahlar, hadis ilminin teknik konularını anımsatan terimler ve isnadın önemine dair görüşleri, selef âlimlerine duyduğu derin hürmet ve muhabbetin göstergelerini de bu icazet metninin satır aralarında bulmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Hüseyin Avni Arapkirî, Hadis, Tasavvuf, İcazetname

Giriş

Hüseyin Avni'nin ilmî kimliğini konu edinen bu makale, onun biyografisine katkı sunmayı amaçlamakta ve konunun kendi yazdığı icazetname metni ile ele alınması, çalışmayı önemli kılmaktadır. Zira bugüne kadar yapılan çalışmalarda icazetnameden söz edilse de metne ulaşılamamıştır. Makale, icazetname metninin tahkik ve değerlendirmesinden ibarettir.

1. Arapkirli Hüseyin Avni'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Hüseyin Avni, 1864 yılında Malatya'ya bağlı Arapkir ilçesi, Hezenek Mahallesi'nde doğmuştur. İlk tahsilini babası, Kara Mehmetzade Hasan Fehmi Efendi'den almıştır. Hüseyin Avni'nin Karamehmedoğlu soyadını alması, babasının *Karamehmetzade* lakabından ötürüdür. İbtidâiyye ve Rüşdiye'yi bitirdikten sonra memleketindeki İspanakçızade Medresesi'nde muhtelif ilimler okuyan Hüseyin Avni, daha sonra İstanbul'a giderek Beyazıt Camii dersiamlarından Hüseyin Hüsnü Efendi ve Ömer Lütfi Efendi'nin derslerinde bulunmuş ve her ikisinden de icazet almıştır. Beyazıt ve Laleli Camii'nde bir

müddet ders veren Hüseyin Avni, dönemin eğitim kurumlarında müderrislik yapmıştır. Üsküdar Toptaşı Askerî Rüşdiyesi'nde Osmanlıca, Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'nde Arapça, Dârü'l-Fünûn'da kelâm, Sahn Medresesi'nde Arap Edebiyatı dersleri vermiş ve Beyazıt Dersiâmlığı'nda bulunmuştur. Ayrıca Şûrâ-yı İlmiyye, Istılahât-ı İlmiyye, Meclis-i Mesâlih ve Medresetü'l-Mütehassisîn, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'de aza ve Medrese-i Süleymaniyye'de müdür olarak görev almıştır. 1914 yılında huzur derslerine¹ muhatap tayin edilmiş, 1918'de mukarrirliğe² terfi etmiştir. Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile medreseler lağvedilince kurulan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde hadis, hadis tarihi ve kelâm müderrisliğine getirilmiştir. Burada 7 yıl görev yapan Hüseyin Avni, 1933 yılında emekliliğe sevk edilmiş, sonraki hayatını kitapları ile baş başa sürdürmüştür. 11 Mayıs 1954 tarihinde vefat etmiş ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiştir.³

Hüseyin Avni, farklı ilim dallarında eser telif etmiş velûd bir düşünürdür. Eserleri şöyle sıralanabilir: *İlm-i Kelâm Dersleri*, *En-Nakdûr-râyic li-Dîbâceti'tin-netâ'ic*, *Şerhul-Kasîdeli'n Nûniyyeti'l-Büstiyye*, *Ta'likat 'ale'l-Kasîdeti'l-Lâmiyye*, *Kaydılı Kavaid-i îrab*, *Usûlü 'l-hadis*,⁴ *Tarih-i İlm-i hadis*, *El-Ferâid fi'l-kavâid ve'l-fevaid*, *Mecmûatu'l-müdevven* ve *Şerh-i Şevâhidi's-Sadettin*. Ayrıca onun *Cerîde-i İlmiyye* dergisinde yazdığı yirmi iki adet makale⁵ kayıtlara geçmiştir.⁶

¹ İsmet Sungurbey, *Ebû'l-ulâ Mardin*, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 160-183.

² Huzur derslerinde dersi anlatan hocaya mukarrir, müzakerecilere muhatap denmektedir. bk. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 441-443.

³ Hüseyin Avni'nin hayatına dair bilgiler genelde iki kaynaktan nakledilmektedir: Sadık Albayrak, *Son Devrin Osmanlı Uleması*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996), 2: 103-104; Metin Yurdagür, "Arapkirli Hüseyin Avni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 329-331.

⁴ Eser hakkında müstakil bir değerlendirme için bk. Yakup Koçyiğit, "Arapkirli Hüseyin Avni Efendi ve İlm-i Usûlü'l-Hadis İsimli Eseri" *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 2: 574-582; Eserin tahkikli metni için bk. İsa Akalın, "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadis Elyazması Ders Notları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2017): 124-139.

⁵ Detaylı bilgi için bk. Fikret Soysal, "Arapkirli Hüseyin Avni ve Ceride-i İlmiyye'de Kelam Araştırmaları" *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 2: 516-534.

⁶ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû'l-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul, Akgün Kitabevi, ts), 2: 131 akt. Sinan Şengezer, *Arapkirli Hüseyin Avni ve Kelam İlmine Katkıları* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018), 17-19.

2. İcazetname Nüshaları ve Teknik Bilgiler

Hüseyin Avni, birçok talebesine icazet vermiş fakat bu icazetlerden sadece iki tanesine ulaşılabilmiştir. Birincisi Şeyhzadeoğlu Özel Arşivi'nde,⁷ 314 numarada kayıtlı,⁸ ta'lik hattı ile yazılmış on bir varaktan müteşekkildir.⁹ Diğeri ise Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 551 numara ile kayıtlı nesih hattı ile yazılmış ve on altı varaktır.¹⁰ Her ikisinin sonunda Hüseyin Avni'nin mührü bulunmaktadır. Ayrıca nüshalarda var olan reddadeler,¹¹ metnin kesintisiz bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Nüshalar arasında metin açısından iki fark söz konusudur. İlki icazetnameyi alan kişinin ismidir. Şeyh Hamid-i Veli nüshasında icazeti alan kişi İbrahim Hakkı b. Musa ed-Daredevî, Milli Kütüphane nüshasında ise el-Hâfız Muhammed Emin b. Muhammed el-Üsküdârî şeklinde kaydedilmiştir. İkincisi ise temmet kaydındaki birkaç kelimedir. Tahkikli metinde farklılıklar ve varak numaraları gösterilmiştir. Eklerde sunacağımız fotoğraflarda da görüleceği üzere Milli Kütüphane nüshasında mücâzın ismi ve temmet kaydı farklı bir kalemle yazılmıştır. Bütün bu mütalaalar, Hüseyin Avni'nin yazdığı tek bir icazetnameyi, birçok talebesi için kullandığını düşündürmektedir. Milli Kütüphane nüshasında ismin farklı bir mürekkeple yazılması da, Hüseyin Avni'nin sadece icazet alacak kişinin ismini değiştirerek aynı silsileyi takip ve aynı metni kullanmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Çalışmamızın hedeflerinden biri, iki farklı nüshadan hareketle Hüseyin Avni'nin öğrencilerine verdiği icazet metninin tahkikli metin şeklinde açığa çıkarılmasıdır.

3. Genel Muhteva

İcazetnameler, icazeti veren ve alan iki ayrı şahsı gündem ederler. Ancak bu metinde icazet alan isimlere dair bilgi yok denecek kadar azdır. Talebelerle ilgili kaydedilen tek husus, onların âlim, fâzıl ve kâmil kimseler olduklarıdır. Kendisini icazet vermeye layık görmeyen Hüseyin Avni, Sühreverdî'nin "Onlar gibi olamasanız da onlara benzeyin, zira kerem sahibi zatlara benzemek de kurtuluştur"¹² sözüne istinaden izini takip ettiği âlimlerin icazet verme

⁷ Şeyhzadeoğlu Özel Arşivi, Darendeli Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi'nin şahsi kütüphanesindeki arşivdir. Tahkikli metninde ۞ harfi ile gösterilmiştir.

⁸ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314.

⁹ Hüseyin Avni, el yazma hadis notlarında da ta'lik hattını kullanmıştır. bk. Akalın, "Hüseyin Avni Arapkîrî'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları", 28.

¹⁰ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 551), Tahkikli metinde ۞ ile gösterilmiştir.

¹¹ Yazma metnin sayfa tertibini göstermek için sayfanın sonuna yazılan, diğer sayfanın ilk kelimesine reddade denir. Adem Gacek, *Arapça El Yazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli - M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 247.

¹² Hüseyin b. Muhammed el-Mehdî, *Saydü'l-efkâr fi'l-edebe ve'l-ahlâki ve'l-hükmi ve'l-emsâl*, (Vizâratü's-Sekâfe, 2009), 4.

geleneğini terk edemediğini ve talebelerin icazet talebini reddedemediğini belirtir. Bunun dışında icazetname, Hüseyin Avni Efendi'nin adeta bir ilmî otobiyografisi şeklindedir. Bütün bir eğitim serüvenini, hocalarını, tasavvufa olan ilgisini, ilim silsilesini ve hadis senetlerini ayrı ayrı kaydeden Hüseyin Avni, ilmin faziletine dair görüşlerini, icazetin şartlarını ve icazete konu olan eserleri, silsile geleneğinin önemi bağlamında isnadın ehemmiyetini belirtmiş, bazı tavsiyelerde bulunmuş, dua ve temmet kaydıyla metni sonlandırmıştır. Bu hususlar değerlendirme başlığında ayrı ayrı incelenecektir. Genel muhtevadan da anlaşıldığı üzere çalışma, Hüseyin Avni'nin ilmî şahsiyetine dair bugüne kadar ulaşılmayan bilgiler ihtiva etmektedir.

Tahkik

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنبت دوحة العلم في صدور العلماء. وجعل ثمارها أحكام الشريعة الغراء. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. فسبحان من تاهت الأوهام في بدياء صنعه وقدرته. وباهت الأحلام بأيداء العجز عن اكتنائه ذاته وعرقان سريرته. وتوصلت إليه مسلسلته معنعة أنظار الفضلاء. والصلاة والسلام على سيد الرسل محمد الذي ورثهم. وإلى سائر الأنبياء شَبَّهَهُمْ بقوله العلماء ورثة الأنبياء. وعلى آله الأتقياء وأصحابه الأصفياء. ما نجم [ظ] طلع في الارض وطلع نجم في السماء. وبعد: فيقول الفقير إلى الله الغني أبو السعد حسين عوني العربكري إن أنفاس ما صرفت فيه نفاس الأعمار. وركبت في تحصيله البراري والقفار. وحسن ما يدور عليه سعادة الدارين وينزل لديه كرامة المنزلين.

فضيلة العلم الذي يتجلى لمن قام به كل مبهم، وبه يصير العالم البصير أنموذج العالم إذ به يتوصل إلى معرفة الحقائق. وينوسل إلى نيل رضا الخالق. وهو ملكة ملك بها الانسان. الفضل على الملك. وارتفع قدره بأقل من فلكة المغزل على الفلك. وكفى إليه شاهد الكلام خالق البريات. {يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ}.¹³ وقوله عز وجل في كتابه المكنون: {هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}.¹⁴ ويرشدك إلى هذا السر الاسمى. قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ}.¹⁵ وورد في الأثر المأثور عن خير البشر. [و] من سلك طريقا يطلب فيه علما سهّل الله طريقا إلى الجنة وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع. وإن العالم يستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيات في الماء.¹⁶

فكما أنّ الجهل أصل الرذائل كذلك العلم أم الفضائل فمن ناله فقد نال كلّ نائل ولكن أين الثريا من يد المتناول العلم فيه حياة للقلوب كما تحيى البلاد إذا ما مستها المطر. والعليم يجلو العمى عن قلب صاحبه كما يجلي سواد الظلمة القمر. فصيتت شرفه صار سائرا في الأمطار وطار في جميع الأقطار كالأمطار. يعترف به العارفون ولا يجهل به الجاهلون. ومن شتمه لن تزال طائفة من أولي النهى متناولة له ولو بين النجم والهوى.

¹³ سُورَةُ الْمُجَادَلَةِ، ١١٥٨

¹⁴ سُورَةُ الزُّمَرِ، ٩١٩٣

¹⁵ سُورَةُ الْبَقَرَةِ، ١٣٢

¹⁶ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحّاك الترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، ٢، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة النشر: ٨٩٩١

وترى أعزّة الرجال تشدّ طلبه الرحال ولتحصيله أسبابا شتات. وأقدمها العقل السليم عن الأفتات. ولما كان العقل قد لا يخلص عن عقال الأوهام فتراه كثيرا ما أخطأ أوهام. [ظ٢] لم يقتصر عليه السمعيّات سيّما في علم الدين بل لا بد معه من الإسناد إلى الأستاذ حتى يأتيه اليقين. قال ابن المبارك: «الإسناد من الدين ولو لا الإسناد لأقال من شاء ما شاء». 17 وقال أحمد بن حنبل: «طلب الإسناد العالي سنّة من السلف». 18 وقد ذهب بعض الثقات إلى أنّه فرض على الكفاية. وذكروا له أصلا من الحديث والآية، ولهذا لم يزل علماء هذه الأمة يركبون على غارب الاغتراب للتشرف بهذا الشرف والتدرج إلى مدارج تلك الشرف.

فماذا ميّطت عليّ التمانن ونيّطت بي العمانن. كنت مولعا على ملازمة المدرسة ومدارسه الفنون ومطالعته الكتب بالظواهر والبطون ملتقطا فراندها ومرتبطا بالكتابة فواندها. فطفقت أقتحم موارد السهر غائصا في لجج الأقطار، وبذلت الجهد إلى مراجعة الفضلاء المشهورين بالأثار. [و٣]

فأجازني العالم الفاضل وجهبذ الكامل البحر السامي والبحر الطامي السيّد مصطفى فوزي العربكيري العريف بـ«خواجه زاده» يستر الله له الحسنى والزيادة إجازة تامة من العلوم العربيّة والفارسيّة. كما أجازه أخوه الأفخم والأستاذ الأكرم مرجع الفحول والأجّة منبع العقول والأدّة الساري صبيّه إلى الأفاق أستاذ الكل في الكل علي الإطلاق مفتي البلدة السيّد محمد رشدي العربكيري، جعل الله من المتكئين علي رفرغ خضر وعبقري. وقد أجاز له الأستاذ الأجل الفاضل الشامخ المحل يوسف بن مصطفى الملاطى. وقد أجاز له الفاضل الشيخ خليل بن يوسف الملاطى الفاضل الشيخ عبد العليم المصري الطحطاوى. والشيخ محمد الملقب بـ«جوهرى زاده». رحمة الله عليهم أجمعين وأسكنهم في أعلى العليين مع النبيين. ثم بعثني صدق الهمة في الارتقاء إلى مدارج الكمال. وفرط الشغف بأخذ العلم من أفواه الرجال. [ظ٣] كما قال الطغراني: إن العلي حدثني وهي صادقة فيما تحدّث إن العزّ في النقل. 19 لو كان في شرف المأوى بلوغ مئى لم تبرح الشمس يوما دارّة الحمل إلى قسطنطينية المحميّة. صيبت عن الأفتات والبلية محطّ رجال الأفاضل ومخيمّ أرباب الفضائل. صرف الله عنها بوائق الزمان وحرسها عن طوارق الحدّثان.

فشمرت عن ساق الجدّ إلى اقتناء ذخائر العلوم والمعارف واقتلاذ الأناسى من عيون اللطائف. وحضرت مجالس دروس الرؤوس، واستقدت من دروسهم كمنصة العروس. منهم العالم العامل والمرشد الكامل من أحبي ما اندرس من علوم الشريعة وأظهر ما بطن من معارف الحقيقة. الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوي صبّ عليه سجال رحمة الملك القويّ. فشهدت شهادته وإفادته وأخذت ما تمنيت من روايته، [و٤] ومنهم العالم الفاضل والزاهد الكامل صاحب الأخلاق الحميدة والمتجلى بأنواع الفضيلة حسين حسنى البايوردى أفاض الله عليه من نعم الجنة، ونجاه عمّا يردي. حضرت بعض دروسه وأجازني كما أجازته وحيد زمانه وفريد أوانه الواقف على أسرار العبارات الكاشف عن أستاذ الرموز ودقائق النكات علامة الزمان بالاطلاق شيخ مشايخ الإسلام بالاستحقاق الحاج عمر لطفي البودرومي أكرمه الله بلطفه الدائمى. وهو مجاز عن قنوة العلماء وبرهان الفضلاء الشيخ مصطفى القسطنونى. وهو عن الفاضل النبيل والحرر الجليل السيّد الحاج حسين الإيلفونى. وهو عن بقیة السلف ونخبة الخلف السيّد محمد صادق الأرزنجاني. عن المولى العلامة السيّد محمد منيب العينتابى. وهو عن خاتم المحقّقين وإمام المدقّقين [ظ٤] الحافظ إسماعيل القنوي. عن المولى المدقق الشيخ عبد الكريم القنوي الأمدي. عن المولى الفاضل الشيخ عثمان الديوركى. عن الفاضل العلامة عليّ النشارى القيصرى. عن المولى المدقّق الشيخ

17 أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المحقق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ٢٠٠٢، ٢.

18 أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المحقق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ٢٠٠١، ١، ٣٢١.

19 كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن عليّ الدّميري أبو اليقاء الشافعي، شرح لامية العجم (وهو مختصر شرح الصفدي المسمى الغيث المسجم)، تحقيق جميل عبد الله عويضة، ٢٠٠٨، ٥٩.

رجب الأمدي. عن المولى المنحَرير صاحب التحرير عبد الرحمن الأمدي. عن المولى المدقق محمد نصير الدين الجلي الأمدي، ومولانا محي الدين وهما عن محمد أمين الشيرواني. عن المولى الفاضل الألمي حسين الخخالي. عن أسوة المحققين ميرزا اجان الشيرازي. عن المولى الكامل جمال الدين محمد الشيرازي. عن أفضل المتأخرين محمد بن أسعد جلال الدين الدواني. عن المولى الفاضل محي الدين الكشكاري. عن أستاذ العالمين ورئيس العالمين سيد المحققين وسند المدققين الشريف الجرجاني. عن المولى المدقق صاحب الحكمة مباركشاه. [٥] عن المولى العلامة قطب الدين الرازي. عن العلامة الشيرازي. عن المولى الحكيم المدقق نصير الدين الطوسي. عن المولى العلامة عمر الكاتب القزويني. عن إمام الأئمة ومقتدى الأمة فخر الملة والدين الرازي. عن الإمام الهمام حجة الإسلام الغزالي. عن الإمام أبي المعالي عبد الملك بن يوسف الجويني الملقب بـ«إمام الحرمين». عن قدوة السادات الصوفية أبي طالب المكي. عن أبيه يوسف بن طيب. عن محمد بن سليمان الصعلوكي. عن إبراهيم المروزي. عن أبي العباس أحمد. عن أبي القاسم عثمان. عن أبي إبراهيم إسماعيل. عن أبي عبد الله محمد ابن إدريس الشافعي. عن محمد بن حسن الشيباني. عن إمام الأئمة وسراج الأمة الإمام الأعظم الذي أحيا الله تعالى به الأم شمس الدراية وقمر الرواية أبي حنيف نعمان بن ثابت. عن حماد بن سليمان. عن إبراهيم النخعي عن علقم بن قيس وأبي عبد الرحمن [ظه] أسود بن زيد وأبي عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب. والأولان أخذ عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه. والثالث عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وهما عن سيد الكائنات وسند الموجودات شفيع المذنبين ورسول رب العالمين محمد صلي الله عليه وسلم وآله وصحبه أجمعين. وهو عليه السلام تلقى عن جبريل. عن الله تبارك وتعالى جل جلاله وعم نواله ولا اله غيره.

ولما وفقتي الله لتدريس العلوم اجتمع عندي ثانيا جمع من أرباب الفهوم، فأخذوا مني العلوم العقلية والنقلية والفنون الأدبية. ولما تمت المذاكرة حسب العادة التمسوا مني الإجازة والإجادة طنا منهم أني حزي بذلك. وإن كنت بعيدا من هنالك قال السهروردي: «فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم. إن التشبه بالكرام فلاح». [٦] و [٦]

وكان ممن حضر مجلس درس وتلقى عني بعض العلوم العامل الفاضل والتحرير الكامل صاحب الذهن الثاقب والفكر الصائب إبراهيم حقي بن موسي الدارندوي²¹ فاستجاز مني على عادة المسترشدين جعله الله من العلماء المتجربين فحسنت ظنه وأجبت سؤله وأجزته إجازة مني تامة من الفنون عامة بأن يروي عني من العلوم ما يسوغ روايته ويجوز درايته نظرية وعملية، عقلية ونقلية. ويسند إلي في أي وقت شاء، في أي مكان شاء وعلى أي شخص يشاء بشرط أن يروي الشروط المعتبرة عند أهل الرواية والدراية. وأن يقدم المقدمات التي لا مخلص عنها في البداية والنهاية. وأجزت له في مطالعة الزبر الفاخرة، واحتياض العالم الزاخرة التي ألفها أساطين أئمة التقرير من كل حيز وبسيط، وصنفها سلاطين [ظه] أسرة التحرير من كل شامل ومحيط. وأجزت له أيضا أن يروي عني جميع ما يحويه ثبت شيخنا شيخ الإسلام عمر لطفي البودرومي من صحيح البخاري وصحيح المسلم وسنن أبي داود والسجستاني وسنن الإمام الترمذي وسنن النسائي وسنن ابن ماجه وموطأ الإمام مالك ومسند الإمام الأعظم وسائر المسانيد كما أجازها العالم العريف والكامل الفقيه الظريف شيخ الإسلام الحاج محمد رفيق، وهو عن الشيخ عبد الرحمن الكبرزي دمشقي. وهو عن شيخه الشهاب أحمد بن عبيد العطار. وهو عن شيخه المحدث الشيخ أبي الفداء إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني بأسانده الكثيرة المنتهية الجامع كل كتاب. رحمة الله عليهم أجمعين أمين أمين.

وقد أجبت أن أذكر سندا عاليا مستقلا للجامع الصحيح للحافظ الشهير والناقد البصير سيدنا الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. [٧] صب عليه شأبيب رضوان الباري تبركا وتيمنا بفيضه الساري. وكفى المنتظم في تلك السلسلة فخرا وشرفا أن يكون اسمه منتظما مع اسم النبي المصطفى. وهو ما أرويه عن أستاذه السابق

20 حسين بن محمد المهدي، كتاب صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال، الناشر: وزارة الثقافة، ٢٠٠٩، ٤١.

21 م:الحافظ محمد أمين بن محمد الأسكداري

مصطفى فوزي العركبيري. وهو يرويه عن أخيه وأستاذه محمد رشدي العركبيري. وهو عن يوسف بن مصطفى الملاطي. عن البحر الممتوج أحمد بن محمد الملاطي. عن علي بن أحمد مكرم الله الصعدي العدوي المالكي. عن الشيخ عقيلة المكي. عن الشيخ أحمد بن محمد العجلي اليميني. عن الإمام يحيى بن مكرم الطبري. عن البرهان إبراهيم بن محمد بن صدقة الدمشقي. عن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الأول الفرغاني. عن محمد بن عبد الرحمن شاذبخت الفاسي الفرغاني. عن أبي لقمان يحيى بن عمار الختلاني. عن محمد بن يوسف الفربري. عن جامعه الإمام محمد بن إسماعيل البخاري حفت عليه وعليهم رضوان الباري. [ظ7]

وأرويه أيضا عن أستاذي اللاحق حسين حسني البايوردي. وهو يرويه عن شيخه شيخ الإسلام عمر لطفي البودرومي. عن شيخ الإسلام محمد رفيع عن الشيخ عبد الرحمن الكزبري الدمشقي. عن العلامة محمد بن محمد بن سنة العمري الفلاني. عن المحدث أحمد بن علي الشناوي. عن المحدث السيد غضنفر النقشبندي. عن عبد الرحمن بن أحمد الكارزوني. عن المحدث أحمد أبي الفتوح الطاووسي. عن المحدث بابا يوسف الهروي. عن المحدث محمد بن شاذبخت الفرغاني. عن يحيى بن عمار الختلاني. عن محمد بن يوسف الفربري. عن جامعه الإمام محمد بن إسماعيل البخاري. ولنا أسانيد كثيرة من طرق عديدة فإكتفينا بذلك ولم نذكر غير ذلك.

ثم أوصيك أيها الصاحب الوفي وكل أخ في الإسلام مقتفيا في ذلك أثر أسلاف مشايخنا العظام [و8] بؤاهم الله في دار السلام بما أوصى به الله عامة أنبيائه وكافة أوليائه والنبى صلي الله عليه وسلم خلص إخوانه وأعزة أصحابه. من تقوى الله في السر والعلن ودوام مراقبته تعالى في كل ما يقصد فعله مما ظهر أو بطن. ولا يتحصل ذلك إلا باليأس عما في أيدي الناس وترك ما لا بأس فيه حذرا عن الوقوع فيما فيه بأس. فحينئذ يحصل الامتثال لقوله تعالى: {تَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ}. ويتحقق ما أشار إليه قوله تعالى: {إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ} في جميع أوقاته. فمن ظفر بالتقوى فقد فاز بالدين والدنيا. وآمن في الدارين من الضير. فإنه جماع كل خير. واستنحى من الله حق الحياء واخفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى. فاقنع من الدنيا بما تيسر ولا تأس على ما فات وتعذر. وعليكم بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال فإتقوا من الفضائل الفاخرة تعز صاحبها في الدنيا [ظ8] والآخرة. واقعد في أريكة النشر والإفادة. فإتقوا من متعديت العباداة وقدم مهمّ الدرس على سائر مهمات اليوم والأمس. ولا تكثف في المطالعة بالنظره الحمقاء فتخبط خببت عشواء. ولا تقصر نظرك على أوائل المعاني بل عمق التدبر لنقوز منها بالثواني. وكن مصادر الأفعال الخير واقطع النظر عن أعمال الغير. وكن صحيح البال ومضاعف الأعمال. ولا تكن معتلّ المقال وناقص الكمال. وانظر إلى أطراف الكلام وبناء المرام. حتى تنال إلى ما هو المقصود في كل مقام. وانصب نفسك لتعليم الإخوان تكن مستثنى من بين الاقران. علم العلم من أتاك لعلم واغتم ما حيث منه الدعاء. وليكن عندك الفقير إذا ما طلب العلم والغني سواء. واجزم مضارع الأخيار يرفع شأنك يوم القرار. وراع الحدود والرسوم بشرائط المطالب في العلوم. [و9] ولا حظ المتصورات والمتصدقات حتى ينقلب المجهولات المعلومات. واشتغل بالتحقيقات والتدقيقات، واجتنب عن المنوع والتشكيكات. إذ الأوليان من مسالك الأعلام والأخريين من مواهب الأوهام. ووجه ذلك إلى التذكرة تكن في الأبحاث على التنصرة. وحقّ مطالب التوحيد لتخلص عن درك التقليد. وطبق بالاصول فروع الإسلام واعمل بموجبها في جميع الأيام. وعليك بتتبع السنن السننية الواردة في الآثار، والتمسك بها في جميع الأحوال والأطوار. وعليك بذكر الله في كل حال فإنه المبلغ إلى أقصى الأمال. وهل أعلى قدرا ممن ذكر الله فذكره الله. ومن أكثر خسرا ممن اشتغل عن ربه بهواه. لا تنس الله فتنتسى. ولا تتوفّ الإناب بـ«لعل وعسى». فكن صارما كالوقت فالمقت في عسى وإياك علّ فهي أخطر علّة. [ظ9] وكن مع الخلق على حسن معايشة بالرحم والحلم والشفقة والمجاملة. واقض حاجاتهم ما دام في وسعك واحسن بالرفق واللين وكظم غيظك. وإذا أشكلت عليك الأمور وزال عنك السرور فارجع إلى رأي العقلاء وافزع إلى استشارة النصحاء. لا تأنف من الاسترشاد ولا تستتكف عن الاستمداد. لأن تسئل وتسلم خير من أن تستبذ وتندم. والحذر الحذر من معادات الرجال وتضييع العمر في المراء والجدال. وليكن معاملتك معهم على طريق ما نقل عن لقمان. واذكر اثنين وانس اثنين. أما اللذان تذكرهما فالله والموت. وأما اللذان تنساها فإحسانك إلى الغير

وإسائة الغير إليك. ويكفي في هذا الباب حديث جامع الصغير: «أفضل الفضائل ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتصفح عن ظلمك».²² [و ١]. وفي رواية: «تحسن من أساء إليك».

نسأل الله تعالى أن يتولى أمورنا ويشرح بأنوار معرفته صدورنا ويرزقنا الإخلاص في أعمالنا ونياتنا ويبارك لنا في اولادنا وذرّياتنا ويوفّقنا كون آخر كلامنا لا اله الا الله محمد رسول الله. وصلى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. والحمد لله ربّ العالمين. قاله بلسان الذلّة وكتبه ببناء المذلّة. العبد المعترف بعجزه وقصوره الراجي توفيق ربّه في جميع أمورهِ. نفع وقع نعال العلماء ومشار غبار أقدام الفضلاء المفتقر إلى فضل ربّه الغني حسين عوني بن حسن فهمي العربكيري قد وقع هذه الإجازة في أواخر جمادى الآخرة ٣٢٣١. 23. [ط ١].

Değerlendirme

“İlmî icazetler kapsamına göre hususi ve umumi olmak üzere ikiye ayrılır. Belli bir ilmin veya bir kitabın tahsilini tamamlayanlara verilen icâzete hususi icâzet denir. Bütün ilimlerin tahsilini bir âlimden veya medreseden tamamlayanlara verilen icâzet ise umumi icazettir.”²⁴ İcazet metinleri, icâzeti veren hoca (mücîz), icâzet alan öğrenci (mücâzün leh), icâzete konu olan ve rivayetine izin verilen hadis, sahife veya kitap (mücâzün bih), örfte rivayet, tahdîs, tahammül, ahz ve tahsile izin ve onay ifade eden bir ihbârın sözlü veya yazılı ifadesinden müteşekkildir.²⁵

Hüseyin Avni'nin icazetnamesi mezkûr unsurları taşımakta olan umumi bir icazettir. İcazetname; Besmele, Hamdele ve Salvele'yi muhtevî bir giriş, ilmin fazileti, isnadın önemi, Hüseyin Avni'nin ilme başlaması ve hocaları, icazetin şartları ve icazete konu olan eserler, Hz. Peygamber'e uzanan ilmî silsilesi, Buhârî'ye uzanan iki hadis senedi, talebelerine ve Müslümanlara tavsiyeleri, dua ve temmet kaydı şeklinde dokuz bölümde incelenebilir.

1. Besmele, Hamdele ve Salvele

Hüseyin Avni Besmele'den sonra “Hamd, âlimlerin sadırlarında ilim şeceresini bitiren ve meyvelerini şeriat-ı ğarrânın ahkâmı kılan Allah'adır” ifadesi ile hamdeder.²⁶ Bir kişinin ilmî yetkinliğini belgelemek²⁷ ve onu bir geleneğe ircâ' etmek için yazılan icazetnamede, konuya uygunluk arz eden دوحة kelimesinin kullanılması kinaye sanatı içeren bilinçli bir tercih olsa

²² زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداي ثم المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ٧٣٩١، ٣٦٤/٤.

²³ م: سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة وألف من هجرة من له العز والشرف

²⁴ Cemil Akpınar, “İcazet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/394.

²⁵ İcazetin unsurları ve şartlarına dair bazı mütalaalar için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1994), 453-465.

²⁶ Arapkirî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 1b.

²⁷ Akpınar, “İcazet”, 21/393.

gerektir. Zira bu kelime, hem ağaç hem de soy kütüğü manasına gelmektedir.²⁸ Dolayısıyla bu tercih, ilmin âlimin sadrından zuhur etmesini ve ilim silsilesinin soy kütüğüne benzerliğini çağrışmaktadır. Ayrıca ilmin, dallanıp budaklanan ve meyvesi hukuk kuralları olan bir ağaca benzetilmesi, aynı kök harflere sahip şecere شجرة ve şecer شجر kelimeleri arasındaki teşbihi hatırlatmaktadır.

Hamdele babında Allah'ı tenzih için kullandığı ifadeler,²⁹ insanın bilgi konusundaki sınırına işaret eder mahiyettedir. Buna göre insan, sırların marifeti ve Hakk'ın zatının künhüne dair bilgiye erişmekten acizdir. Bu acizlik bir yerde nimete dönüşmekte ve insana Allah'ın zatını bilme mükellefiyeti yüklenmemektedir.³⁰

Hüseyin Avni, Salvele babında diğer peygamberlere de salat eder. Bu tercih, "Âlimler peygamberlerin varisleridir"³¹ hadisinde âlim ve peygamber lafızlarının çoğul zikredilmesi ile ilişkilendirilebilir. Zira hadis, âlimleri diğer peygamberlere benzetmektedir. Hüseyin Avni, Hz. Peygamber'in takva ehli ailesi ve tertemiz ashabına da salat ü selam etmektedir. Bununla birlikte "Yeryüzünü aydınlatan her yıldız gökte parıldar" ifadesiyle "Ashabım yıldızlar gibidir" hadisini³² hatırlatarak ashabı veciz bir şekilde yeryüzünü aydınlatan gökteki yıldızlara benzetir.³³

2. İlimin Fazileti

Hüseyin Avni, iki cihan saadetinin, ilmin etrafında döndüğünü belirterek konuya giriş yapar. Manevi mertebelerin anahtarı, ilim yolunda harcanan nefesler ve meşakkatli yolculuklardır. Fazilet bilgisine ve Hâlık'ın rızasına ulaştıran ilim, insanı meleklerden ve feleklerden³⁴ bile üstün kılacak kadar kıymetlidir. Hüseyin Avni, iddiasını "Allah içinizden iman etmiş ve ilme

²⁸ Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/217.

²⁹ Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 1b.

³⁰ Sinan Şengezer, *Arapkîrî Hüseyin Avni ve Kelam İlmine Katkıları*, 43.

³¹ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, İlim, 19 (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998).

³² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-ilm ve fadlih* (Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994), 2/898.

³³ Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 1b, 2a.

³⁴ Metinde *felekü'l-mağzil* terkibi kullanılmıştır. Bununla Hüseyin Avni, felekler hiyerarşisinde en üst mertebede olan Atlas feleğini kast etmiş olmalıdır. Felekler hakkında detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 304.

kavuşmuş olanları yüceltir”,³⁵ “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu”³⁶ ve “Allah Âdem’e isimleri öğretmiştir”³⁷ âyetleri ile desteklemektedir.³⁸ Ayrıca ilmin fazileti hakkında şu hadisi de zikreder: “Kim ilim için yola çıkarsa, Allah ona cennetin yolunu kolaylaştırır. Melekler ilim taliplerinden hoşlandıkları için onlara kanat gererler. Göktekiler, yerdekiler ve hatta sudaki yılanlar bile onlar için istiğfarda bulunur.”³⁹

Hüseyin Avni, ilmin kıymetini ve üstünlüğünü anlatmak için bazı teşbih, temsil ve kıyaslara müracaat eder. Buna göre ilim, faziletlerin anası olduğu gibi cehalet rezilliğin aslıdır. İlim, karanlık geceyi aydınlatan ay gibi, sahibinin kalbindeki körlüğü giderir. İlmî faaliyetler için beldeler gezen âlimler, kurak topraklara can vermek için gezen buluta ve ilim de yağmura benzer.⁴⁰ Ayrıca o, ilim nakletmenin şerefini anlatmak için İstanbul’u da övdüğü şu edebî sözleri sarfeder: “Evde oturmanın şerefine dair bir şey olsaydı, güneşin ışıkları afetlerden korunmuş, yüce insanların şehri ve fazilet erbabının çadırı olan Kostantiniyye’den bir gün bile ayrılmazdı.”⁴¹

Hüseyin Avni’ye göre ilim öğrenen, en yüksek faziletleri elde edecektir. Ancak o karamsar bir şekilde “Süreyya yıldızı nerede, yağdığında beldelere hayat veren yağmur gibi, kalpleri ihya edecek ilmi öğrenenler nerede” ifadeleriyle devrindeki ilmî faaliyetleri yetersiz görmekte ve zamanın âlimlerini tenkit etmektedir. Bununla birlikte her daim ilim talibi ve idrak sahibi bir grubun var olacağından emindir. Ona göre bahsi geçen grup, akılları vehimlerden ve afetlerden arınmış akl-ı selîm sahipleridir. Bu insanlar ilme ve ilim ehline dil uzatanların karşısında duran erdemli bir topluluktur.⁴²

³⁵ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı, 12 Bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009) el-Mücâdele, 58/11.

³⁶ ez-Zümer, 39/9.

³⁷ el-Bakara, 2/31.

³⁸ Arapkirî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 2a.

³⁹ Arapkirî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 2b; Hadisin kaynağı için bk. et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, İlim, 19.

⁴⁰ Arapkirî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 2b.

⁴¹ Arapkirî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 4a.

⁴² Arapkirî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 2b.

3. İsnadın Önemi

Bir hadisi veya sözü ilk söyleyene nispet etmek için senedinde yer alan râvilerin adlarını zikretme anlamında hadis terimi olan isnad,⁴³ metinde istilâhî anlamıyla kullanılmıştır. Ayrıca bu kelimeyle icazetname mefhumuna uygun olarak ilmî her meselede mesnetli konuşmak veya bir ilim geleneğine mensup olmak da kastedilmiştir.

Hüseyin Avni'ye göre ilim için yolculuk yapan âlimler, insanların izzetlilerinden olup isnad şerefine erişebilmek ve işittikleri her rivayeti sahibinden duyabilmek için uzak diyarlara gurbete / ilim yolculuklarına çıkmışlardır. Çünkü din ilimleri işitilen sözlere hasredilmemeli ve bilgi üstatlara isnad edilmelidir. İsnad hassasiyeti naslarda telkin edilmektedir.⁴⁴ Hüseyin Avni bununla işitilen sözü araştırma emrini,⁴⁵ veda hutbesindeki “işitenler işitmeyenlere ulaştırırsın” telkinini ve sahabe-i kiramın hadis nakli konusundaki titiz davranışlarını⁴⁶ kast etmiş olmalıdır.

İsnad konusunda âlimlerin görüşlerini serdeden Hüseyin Avni, bazı güvenilir âlimlere göre isnadın farz-ı kifâye olduğunu belirtir.⁴⁷ Ayrıca bu minvalde İbn Mübarek'in (öl. 181/797) “isnad, dindendir, isnad olmazsa isteyen istediğini nakleder” ve Ahmed İbn Hanbel'in (öl. 241/855) “âlî isnadı talep etmek, sefeğin sünnetidir” sözlerini aktarır.⁴⁸ Hüseyin Avni'nin hadisçiliğinin bir tezahürü olarak, “âlî isnad”⁴⁹ kavramını vurgulaması, ona göre rivayet naklinin en kısa yoldan muttasıl bir senedle yapılması gerektiğini gösterir. Hadislerin en eski rivayetlerine sahip olma arzusu, ilk dönemlerden itibaren sahâbenin de üzerinde hassasiyetle durduğu bir husustur.⁵⁰ Özetle bir hadis usûlcüsü olan

⁴³ Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 154.

⁴⁴ Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 2b, 3a.

⁴⁵ el-Hucurât, 49/6.

⁴⁶ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Tefsir, 3, İstî'zân, 4.

⁴⁷ Ali el-Kârî ve İbn Hacer el-Heytemî, isnadın farz-ı kifâye olduğunun düşünen âlimlerdendir. bk. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker fi Mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 617; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Cemâleddin Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fününi Mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 174.

⁴⁸ Rivayetler için bk. Ebubekir Ahmed b. Sabit b. Ahmed b. Mehdî el-Hafîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-râvî ve Âdâbu's-sâmi'* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 1: 123, 2: 200.

⁴⁹ Farklı isnadlarla rivayet edilen bir hadisin râvî sayısı en az olan senedine âlî isnad denmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 12. Bs (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 34.

⁵⁰ Ahmet Yücel, “Avâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 105.

Hüseyin Avni, isnad kavramını hem hadis ıstılahı olarak teknik anlamda hem de ilim geleneğinin sürekliliği-sağlamlığı bağlamında iki boyutlu kullanmıştır.

4. Hüseyin Avni'nin İlme Başlaması ve Hocaları

İlk tahsilini babasından alan⁵¹ Hüseyin Avni'nin ilim meclislerine yakınlığı, onda merak uyandıran âmillerdendir. Ayrıca kendisi, zâhire ve bâtına taalluk eden bazı soruların, ilim tutkusunu ortaya çıkardığını ifade eder. Söz gelimi sarığını nasıl saracağını ve nazardan nasıl korunacağını merak eden Hüseyin Avni, ilim tahsil etmeye niyetlenmiştir. Bir medreseye girmeye, ilim öğrenmeye, zâhire ve bâtına dair kitapları mütalaa etmeye, fazilet sahiplerinin eserlerine müracaat etmeye ve kitapların faydalarına olan tutkusuyla beldelerin incilerini arayan dalgıçlar gibi uykusuzluk deryasına dalmıştır.⁵² Hüseyin Avni, bu ifadeleri ile âlimlerin, mesnedli ilim öğrenmek için belde belde dolaşmalarına ve meşakkatli yolculuklarına telmihte bulunmaktadır. Akabinde halis bir niyetle ve gerekli gayreti göstererek ilim tahsiline başladığını ve himmetinin sıdkı ile kemal derecelerine ulaştığını ifade etmektedir.

Hüseyin Avni, babasından sonra Hocazade diye bilinen, kendi tavsifiyle tartışmasız otorite ve ilim deryası olan Mustafa Fevzi Arapkîrî'nin rahlesine diz çökmüştür. İlk icazeti de Mustafa Fevzi'den aldığı Arapça ve Farsça icazetidir. Hüseyin Avni'nin icazet aldığı bir diğer isim Hüseyin Hüsnü el-Bâybürdî'dir. Onun Hz. Peygamber'e uzanan ilmî silsilesi bu zât kanalıdır.

Hocalarına dair kaynaklarda rastlamadığımız bir son bilgi, Hüseyin Avni'nin, Ziyâeddin Gümüşhânevî'den (öl. 1893) istifade etmiş olmasıdır.⁵³ Aralarında hoca-talebe münasebeti olduğu bilinmekte ve hatta Hüseyin Avni, Gümüşhânevî'den hadis icazeti alan öğrenciler arasında kaydedilmektedir.⁵⁴ Fakat aralarındaki irtibata dair tek bilginin bu olması hem Gümüşhânevî araştırmalarının hem de Hüseyin Avni araştırmalarının eksikliğini göstermektedir.

Hüseyin Avni, Gümüşhânevî'nin âlim, âmil, mürşid-i kâmil, şeriat ilimlerinin okutulmasını ihya eden, derin anlayış sahibi ve gizli hakikat marifetlerini açığa çıkaran bir zat olduğunu vurgular. Özellikle mürşid-i kâmil kavramını

⁵¹ Metin Yurdağür, "Arapkirli Hüseyin Avni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 329.

⁵² Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 3a.

⁵³ Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 4a.

⁵⁴ İrfan Gündüz, bu bilgiye şahsî kütüphanesinde bulunan Gümüşhânevî'nin yazdığı icazet metninden ulaştığını kaydeder. bk. Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: Seha Neşriyat, 2013), 166.

kullanması, sûfî düşünceye uzak olmadığını ve Gümüşhânevînin manevi irşadını kabul ettiğini göstermektedir. Metinde Hüseyin Avni'nin mutasavvıf yönünü çağrıştıracak başka kavramlar da geçmektedir. Söz gelimi zatın künhü, tecelli, âlimin âlemin örneği olması gibi tasavvuf düşüncesinin Allah-insan münasebetini anlatmak için kullandığı metafizik-ontolojik terkipler, metnin hemen girişinde yer almaktadır. Sırların marifeti ve marifet nurları, tasavvufun epistemolojisi bağlamında düşünülebilmekte, Hz. Peygamber'i övgü için kullandığı mevcûdâtın efendisi ise tasavvufun ontolojisinde nûr-i Muhammedî'nin yerini anımsatmaktadır. Ayrıca şefaet ve istimdad gibi tartışmalı kavramlar, sûfî nas yorumculuğunu anımsatır bir şekilde metnin zâhirine takılmayıp derûnî-bâtınî manalar aramanın telkin edilmesi, zikir ve murakabe gibi terbiye metotları, inâbe, ihlas ve vera'î çağrıştıran tavsiyeler icazetnamede yer almaktadır.⁵⁵

5. İcazetin Şartları ve İcazete Konu Olan Eserler

Hüseyin Avni, zihinlerinde bulunan ve dirayetlerinin izin verdiği nazarî ve amelî ilimleri, edebî sanatları kendisinden nakil, övülmüş kitapları mütalaa ve âlimlerin kitaplarını halkın istifadesine sunmaları için talebelerine *tam icazet* vermiştir. Hüseyin Avni, *tam icazet* ifadesi ile *umumi icazeti* kast etmiş olmalıdır. Daha sonra selefeye dayanarak birtakım şartlar zikretmiş ve talebelerine yol göstermeye çalışmıştır. Buna göre talebeleri, rivayet ve dirayet ehline muteber olan şartlara riayet ederek diledikleri vakitte, diledikleri zamanda ve diledikleri kimseye icazet verme konusunda kendilerini Hüseyin Avni'ye isnad etme yetkisine sahiptirler.⁵⁶

Hüseyin Avni, talebelerine hocası Ömer Lütfi Bodrûmî'den nakli sabit olan eserlerin ihtiva ettiği rivayetleri, kendisinden nakletmeleri için de izin vermiştir. Nakli sabit eserlerle ne kast ettiğini ise açıkça belirtmiş ve şu eserleri zikretmiştir:⁵⁷ *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Ebû Dâvûd ve's-Sicistânî*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Muvatta'*, İmam-ı A'zam'ın *Müsned*'i ve mesnedli rivayetlerde bulunan eserler.⁵⁸

⁵⁵ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 1b-10b.

⁵⁶ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 6b.

⁵⁷ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 7a.

⁵⁸ Müsned, hadis literatüründe birçok anlama gelmektedir. Hüseyin Avni'nin genelde bütün ilmî nakiller, özelde hadis bağlamında isnadın önemini ısrarla vurgulaması ve metnin anlam örgüsü bizim mesânîd kelimesi için "hadisleri senedli olarak ihtiva eden hadis kitapları" anlamını tercih etmemizin sebebidir. Müsned kelimesinin farklı anlamları için bk. Abdullah Aydın, Hadis İstılahları Sözlüğü (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 219.

6. Hz. Peygamber'e Uzanan İlmî Silsilesi

Hüseyin Avni'nin ilmî silsilesini şöyle kaydedebiliriz: Hüseyin Avni Arabkîrî (öl. 1373/1954) → Hüseyin Hüsnü el-Bâybürdî (öl. ?/?) → Ömer Lütfi Bodrûmî (öl. 1314/1897) → Şeyh Mustafa Kastamonî (öl. ?/?) → es-Seyyid el-Hâc Hüseyin (öl. ?/?) → es-Seyyid Muhammed Sâdık el-Erzincânî (öl. 1223/1808) → es-Seyyid Muhammed Münib Ayıntâbî (öl. 1238/1823) → el-Hâfız İsmail Konevî (öl. 1195/1781) → Abdulkerîm Konevî el-Âmedî (öl. ?/?) → Osman Divrikî (öl. ?/?) → Ali en-Neşârî el-Kayserî (öl. ?/?) → Recep el-Âmedî (öl. ?/?) → Abdurrahman el-Âmedî (öl. 1066/1656) → Muhammed Nasîruddîn el-Celî el-Âmedî (öl. ?/?)⁵⁹ → Mevlana Muhyiddin (öl. ?/?) → Muhammed Emîn Şirvânî (öl. 1036/1627) → Hüseyin Halhâlî (1014/1605) → Mirzacan Şirâzî (öl. 994/1585) → Cemâleddîn Muhammed Şirâzî (öl. 999/1591) → Muhammed b. Es'ad Celâleddîn ed-Devvânî (öl. 908/1502) → Muhyiddin Muhammed el-Gûşekenârî (öl. ?/?) → eş-Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) → Mübârekşah → (öl. 784/ 1382) Kutbüddîn er-Râzî (öl. 766/1365) → Allame Şirâzî (öl. 710/1311) → Nasîruddîn et-Tûsî (öl. 672/1274) → Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî (öl. 675/1277) → Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) → Hüccetü'l-İslâm Gazâlî (öl. 505/1111) → Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Yusuf Cüveynî (öl. 478/1085) → Ebû Tâlip el-Mekkî (öl. 386/996) → Yusuf b. Tayyip (öl. ?/?) → Muhammed b. Süleyman Sa'lukî (öl. ?/?) → İbrahim Mervezî (öl. 340/951) → Ebu'l-Abbas Ahmed (öl. 306/918) → Ebu'l-Kasım Osman (öl. ?/?) → Ebu İbrahim İsmail (öl. 264/878) → Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î (öl. 204/820) → Muhammed b. Hüseyin eş-Şeybânî (öl. 189/805) → Ebu Hanife Nu'man b. Sabit (öl. 150/767) → Hammad b. Süleyman (öl. 120/738) → İbrahim en-Neha'î (öl. 96/714) → Alkame b. Kays (öl. 62/682), Ebu Abdurrahman Esved b. Zeyd (öl. 75/694) ve Ebu Abdurrahman Abdullah b. Habib (öl. ?/?). Alkame b. Kays ve Ebu Abdurrahman Esved b. Zeyd, Abdullah b. Mesud'dan (öl. 32/652), Ebu Abdurrahman Abdullah b. Habib, Ali b. Ebi Talip'ten (öl. 40/661) icazetliyidiler. Onlar da kâinatın efendisi, mevcudatın mesnedi, günahkârların şefaathçisi Efendimiz Hz. Muhammed'den icazetliyidiler. Ona da Cibril aleyhisselam, Allah'tan (cc) aldığı ilmi getirmiştir.⁶⁰

Görüldüğü üzere sened zincirinde vefat tarihleri tespit edilememiş bazı şahıslar bulunmaktadır. Ayrıca İmam Gazâlî ile Fahreddin Râzî gibi tarihi açıdan aralarında hoca talebe ilişkisi bulunması imkânsız birtakım isimler göze çarpmaktadır. Şu halde bu isimlerin müteselsil olarak kaydedilmesi, Râzî'nin

⁵⁹ Nasîruddîn el-Celî el-Âmedî, Muhammed Emîn Şirvânî'den icazet alanlardandır. Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 5a.

⁶⁰ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 3b-6a.

Gazâlî'den ciddi anlamda etkilenmiş olması⁶¹ bağlamında düşünülebilir. Zira silsileler bir bakıma tabii cereyanların/ilmî etkileşimlerin sunî tespiti neticesinde ortaya çıkan zincirlerdir.

7. İmam Buhârî'ye Ulaşan Sened Zincirleri

Hüseyin Avni, temel hadis eserlerin okutulmasına müsaade etmiştir. Bununla birlikte yalnızca Buhârî'ye uzanan iki ayrı hadis zincirini kaydetmiştir. Aslında, farklı tariklerden birçok isnadının bulunduğu ancak bu ikisini zikretmekle yetindiğini belirterek Buhârî'ye ciddi anlamda itibar ve hürmet ettiğini göstermektedir. Çünkü o, İmam Buhârî'ye uzanan müstakil âlî isnadı, teberrüken ve Buhârî'nin feyzinden istifade etmek gayesiyle zikrettiğini vurgular.⁶² Hüseyin Avni, senedini Buhârî gibi otorite bir şahsiyete dayandırarak ilmî yetkinliğini ortaya koymakta ve hadis senedlerinin son yüzyıla uzanan ender örneklerinden birini şahsında göstermektedir.

Arapkirli Mustafa Fevzî'den nakledilen sened zinciri: Hüseyin Avni Arabkîrî (öl. 1373/1954) → Mustafa Fevzî Arabkîrî (öl. ?/?) → Mustafa Rüşdî Arabkîrî (öl. ?/?) → Yusuf b. Mustafa el-Malâtî (öl. ?/?) → Ahmed b. Ahmed el-Malâtî (öl. ?/?) → Ali b. Ahmed Mükerreremullah es-Sa'dî el-Adevî el-Mâlikî (öl. 1189/1775) → Akîle el-Mekkî (öl. 1150/1737) → Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Aclûnî el-Yemenî (öl. 1117/1705?) → İmam Yahya b. Mekrem et-Taberî (öl. 1033/1624) → Burhan İbrahim b. Muhammed b. Sadaka ed-Dımeşkî (öl. ?/?) → Şeyh Abdurrahman b. Abdulevvel el-Ferğânî (öl. ?/?) → Muhammed b. Abdurrahman Şazbuht el-Fârisî el-Ferğânî (öl. ?/?) → Lokman Yahya b. Ammar el-Hitlânî (öl. ?/?) → Muhammed b. Yusuf Firebrî (öl. 320/932) → İmam Muhammed b. İsmail el-Buhârî (öl. 256/870).⁶³

Hüseyin Hüsnü'den nakledilen sened zinciri: Hüseyin Avni Arabkîrî (öl. 1373/1954) → Hüseyin Hüsnü el-Bâybürdî (öl. ?/?) → Ömer Lütfi Bodrûmî (öl. 1314/1897) → Muhammed Refik (öl. ?/?) → Şeyh Abdurrahman el-Kizebrî ed-Dımeşkî (öl. ?/?) → Muhammed b. Muhammed b. Sene el-Umrî el-Fellânî (öl. ?/?) → Ahmed b. Ali eş-Şinâvî (öl. ?/?) → es-Seyyid Gazanfer en-Nakşebdî (öl. ?/?) → Abdurrahman b. Ahmed el-Kârzûnî (öl. ?/?) → Ahmed Ebu'l-fütûh et-Tâvûsî (öl. ?/?) → Baba Yusuf Herevî (öl. ?/?) → Muhammed b. Şazbuht el-Ferğânî (öl.

⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahredden er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89-92.

⁶² Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 7a.

⁶³ Arapkîrî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 7b.

?/?) → Yahya b. Ammar el-Hitlânî (öl. ?/?) → Muhammed b. Yusuf Firebrî (öl. 320/932) → İmam Muhammed b. İsmail el-Buhârî (öl. 256/870).⁶⁴

8. İlim Ehline ve Müslümanlara Tavsiyeleri

Hüseyin Avni, icazetnamenin son bölümünde genelde Müslümanlara özelde ilim ehline tavsiyelerde bulunur. Kardeşlerim hitabıyla başlayan bu bölümde o, tavsiyelerine uymanın veya uymamanın ortaya çıkaracağı müspet menfi sonuçlara da dikkat çekerek muhataplarının hem kalplerine hem de zihinlerine hitap eder.

Onun ilk tavsiyesi takvadır. “Allah’tan hakkıyla sakının” ayetine⁶⁵ imtisal ve “Sizin en hayırlınız Allah’tan en çok sakınanınızdır” ayetinin⁶⁶ işaret ettiği mananın tahakkuk edebilmesi, gizli ve açıkta Allah’tan sakınmak, zâhir ve bâtın kastedilen her işte Allah’ı gözetmeye devam etmekle mümkündür. İnsanların ellerindekinden ümit kesmek, sakınca bulunan işlere düşmemek için sakınca bulunmayan işleri bile terk etmek gerekli görülmektedir. Ona göre takva, hayırların toplamı olup muttakî, dünya ve ahiretini kazanmış, darlıktan emin olmuştur. Hüseyin Avni, bundan sonra özetle ifade edecek olursak, hayâ, helal rızık, şüphelilerden sakınmak, kanaat, hüsn-i zan, şefkat, sünnete ittiba, taklitten tevhide terakkî, güzel ahlak ve hüsn-i muaşeret gibi her Müslümanı ilgilendiren hususlardan bahseder.⁶⁷ Ona göre insan, Lokman’ın (as) öğütlerine uymalıdır. Bilindiği üzere Lokman (as) oğluna Allah’a şirk koşmamasını, ebeveynine iyi davranmasını, Allah’ın kudretini küçük görmemesini, namazı, iyiliği emredip kötülüğü nehyetmesini, sabrı, böbürlenip insanlardan yüz çevirmemesini, gurura kapılmamasını, yürüyüşünde mutedil olmasını ve sesini yükseltmemesini tavsiye etmektedir.⁶⁸

İlim ehli için özelleşen tavsiyelerinde ise o, eser telif etmeyi ve ders vermeyi, ilmi dünyalığın önünde tutmayı, mütalaada basiretli olmayı ve ibarenin ötesine geçebilmeyi, tefekkürü, kendisinden ilim talep edenlerin sosyo-ekonomik durumlarına aldanmamayı, akıllılara danışmayı, samimi insanlarla istişareyi, ilim talebinde tevazuu, faydalı işlerle meşgul olup ömrü polemik ve cedelle zayi etmemeyi telkin eder.⁶⁹

⁶⁴ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 8a.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/102.

⁶⁶ el-Hucurât, 49/13.

⁶⁷ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 8b.

⁶⁸ Lokman 13-19.

⁶⁹ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 9a.

Hüseyin Avni'nin tercih ettiği kelime ve terkipler, Arapça, Mantık, Felsefe, Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf ilminden çağrışımlar uyandırmaktadır. Söz gelimi "Sahih düşünce sahiplerinden ve amellerini çoğaltanlardan ol. Kemâli noksan ve ifadesi arızalılardan olma"⁷⁰ cümlesinde Hüseyin Avni, aksâm-ı seb'a'nın iki ana kısmı olan sahih ve mu'tell ifadelerini, ayrıca her bir başlıktan birer tür olarak mudaaf ve nakısı zikreder. Dahası bu kelime tercihlerini konuya uygun hale getirerek, düşüncenin illetten, sözün noksandan arınması gerektiği şeklinde tavsiyesini dile getirir. Bu ifadelerle birlikte hem cümle içindeki hem de cümle sonlarındaki sec'li kullanımlar, teşbih ve temsillerindeki edebî ve estetik tavır, kelime tercihlerindeki konuya uygunluk, onun edebiyatı güçlü biri olduğunu göstermektedir.

Mantık ilmindeki vukûfiyetini gösteren tercihiyse "tasavvurat ve tasdikata dikkat et ki bilinmeyenler, bilinenlere dönüşsün"⁷¹ cümlesinde belirginleşmekte ve o, ilmin delil açısından iki ana kısmına⁷² işaretle,⁷³ mesned konusundaki şüphenin bilginin⁷⁴ güvenilirliğini zedeleyeceğini ima etmektedir. Buna göre delilin ortaya konmasıyla şüphe izale olacak, tasavvur denilebilecek bilgi tasdikata zümresine katılacaktır.

Hüseyin Avni "İslam'ın usûllerini fûrûa uygula ve bütün günlerde bunların gerekleriyle amel et"⁷⁵ tavsiyesini dile getirir.⁷⁶ İlk bakışta dinin hükümlerine her zaman uymak gerektiği gibi anlaşılabilir olan ifadeler, zamanın değişmesi ile birlikte fûrûa taalluk eden güncel-problemler meselelerin usûl kaideleri çevresinde içtihad maharetiyle çözülmesi gerektiğini ima eder gibidir. Aslında bu düşünce onun, tefekkür, basiret, aklı illetlerden koruma gibi tavsiyeleri ile de bir bütünlük arz etmektedir. Dahası Hüseyin Avni'nin kelâm ilmi bağlamında ıslahatçı düşünceye sahip, yeni ilm-i kelâm konusunda eser telif eden birisi olması⁷⁷ düşüncelerimizi desteklemektedir. Onun yeniliklere

⁷⁰ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 9a.

⁷¹ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 9b.

⁷² Detaylı bilgi için bk. Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, 2. Bs (İstanbul: Klasik, 2012), 1-3.

⁷³ Konu hakkındaki görüşlerinin detayı için bk. Şengezer, *Arapkirli Hüseyin Avni ve Kelam İlmine Katkıları*, 26.

⁷⁴ Hüseyin Avni'ye göre bilgi, bilginin kaynakları ve değerini inceleyen müstakil bir çalışma için bk. Mustafa Bozkurt, "Arapkirli Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri", *Kader* 16/1 (30 Haziran 2018), 89-112.

⁷⁵ Bu söz "zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz" kaidelerini hatırlatmaktadır. Kaide ve açıklaması için bk. Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 2. Bs (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 119.

⁷⁶ Arapkîrî, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 9b.

⁷⁷ Mehmet Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri* (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2020), 150-248; Hüseyin Avni'nin kelâm

açık bu tavrı, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye programını ıslah etmek için toplanan Medresetü'l-Mütehassısın komisyonuna seçilmesine⁷⁸ de etki etmiş olmalıdır.

Son olarak o, “Her halinde Allah’ı zikretmelisin ki zikir emellere en kısa yoldan ulaştırır” sözü ile talebelerine zikri tavsiye etmektedir. Ayrıca “Allah’ı zikretmekten ve Allah tarafından anılmaktan daha yüce bir değer var mıdır? Hevâsı ile meşgul olup Allah’tan gafil olandan daha çok kim hüsrana uğramıştır” soruları ile bütün tarikatlarda üssü’l-esâs olan zikrin önemine işaret etmektedir. Dahası Hüseyin Avni, belki ve umulur ki gibi ihtimalli ifadelerle Allah’a yönelmenin/inâbe geciktirilmesini de doğru bulmadığını ifade eder.⁷⁹

Hüseyin Avni, tavsiyelerini şöyle özetler: “Allah ve ölümü hatırla, yaptığın iyilikler ve sana yapılan kötülükleri unut.”⁸⁰ Bu konuda Camiü’s-Sağır’daki şu hadis yeterlidir: “Faziletlerin en faziletlisi, seninle akrabalık bağlarını kesenle ilişkini sürdürmen, sana vermeyene vermen, sana kötü söz söyleyeni bağışlamandır.”⁸¹

9. Dua ve Temmet Kaydı

Hüseyin Avni, temmet kaydından önce *biz* sığısıyla duada bulunur. İşleri yönetmesini, marifetinin nurları ile sadırları genişletmesini, ameller ve niyetlerde ihlasla rızıklandırmasını, evlatları ve nesli bereketlendirmesini ve son sözün La ilahe illallah Muhammedün Resûlullâh olabilmesi hususunda *bize* muvaffakiyet vermesini Allah’tan diler. Böylelikle o duasına icazet verdiği talebelerini ve tavsiyede bulunduğu Müslümanları da dâhil eder.

Temmet kaydında Hüseyin Avni, kendisini aczini ve kusurlarını itiraf eden, her işte Rabb’inin tevfikini uman bir kimse olarak tanıtır. Tevazuda ileri giderek, kendisini âlimlerin yürüdükleri iz ve ayaklarındaki toz olarak görür.⁸² Bu ifade ile selefin sıkı bir takipçisi olduğunu da vurgulamaktadır.

konularındaki yenilikçi düşünceleri için bk. Hulusi Arslan, “Arapkirli Hüseyin Avni Efendi Kelam İlmine Katkıları” *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 2: 495-509; Ahmet Ceylan, “Arapkirli Hüseyin Avni Efendi ve Yeni İlm-i Kelâm” *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 2: 537-568.

⁷⁸ Komisyon üyelerinin tam listesi için bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, ۲۷۶, (۱) ۹۷۷.

⁷⁹ Arapkirî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 9b.

⁸⁰ Arapkirî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 10a.

⁸¹ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl’ârifîn b. Nûreddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü’l-kadîr Şerhü’l-Câmi’i’s-sağîr* (Mısır: Mektebetü’t-ticâriyyeti’l-kübrâ, 1937), 4/463.

⁸² Arapkirî, *Yazmalar Koleksiyonu*, 314, 10b.

Nihai olarak, icazetnamenin hicrî 1323 yılı Cemâziye'l-evvel ayının sonlarında kaleme alındığını belirtir. Bu tarih milâdî 1905'e tekabül ettiği için, çalışmamıza konu olan icazetnamenin, Laleli Camii'nde yapılan derslerin neticesinde yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Hüseyin Avni, bu faaliyetinden ötürü 1906 yılında nişân-ı Osmânî ile ödüllendirilmiştir.⁸³

Sonuç

Arapkirli Hüseyin Avni, Osmanlı'nın son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında devlet erkânı ve ilim erbabı tarafından itibar edilen bir şahsiyettir. Özellikle Arapça, Kelam ve Hadis alanlarındaki ilmî faaliyetleri, talebeleri ve eserleri ile geniş bir sahayı etkilemiştir. Onlarca öğrenciye ilim öğretmiş, devletin resmî kurumlarında ders vermiş, iki defa icazet merasimi düzenlemiş ve bundan ötürü devlet nişanı ile taltif edilmiş, yakın dönemde yaşayan bir âlim olmasına rağmen yazdığı icazetname bugüne kadar yapılan çalışmalarda tespit edilememiştir. Bu durum onun şahsiyetine ve ilim adamlığına dair portrenin bazı kısımlarının eksik kalmasına sebep olmuş, bütüncül bir yaklaşımı imkânsız kılmıştır. Tarafımızdan yapılan tahkik ve değerlendirme, şimdiye kadar yapılan çalışmaların mütemmim bir cüzüdür.

Bu çalışma, Hüseyin Avni'nin, kendi yazdığı icazetnameden hareketle onun ilmî biyografisine katkılar sunmaktadır. İcazetli bir âlim olan, müderris, şârih ve müellif Hüseyin Avni, ilmî silsilesini kendisi ortaya koymaktadır. Böylelikle onun hem ilimde nispeti hem de yetkinliği birinci el kaynaklarda görülmektedir. Ayrıca İmam Buhârî'ye uzanan birçok rivayet senedine sahip olduğunu da belirten Hüseyin Avni bunlardan iki tanesini zikretmekle alandaki yetkinliğini göstermektedir. Meseleyi daha önemli hale getiren şey ise 21. yüzyıla uzanan bir hadis senedinin, son râvîsi tarafından kaydedilmiş olmasıdır.

Hüseyin Avni, özellikle edebî yönü güçlü, ihtisas alanları ile birlikte diğer İslami ilimlere de vakıf olan çok yönlü bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira meramını bir mantık veya bir fıkıh kaidesine işaretle anlatabilmekte, yer yer edebî ifadeler ve secîli terkipler kullanabilmektedir. Ayrıca son dönem Nakşî şeyhlerinden Ziyâeddin Gümüşhânevî'den istifade ettiğini belirtmektedir. Bütün bunlar, onun çok yönlü bir âlim olduğunu kendi ifadeleriyle delillendiren güçlü karinelerdir. Ümit ediyoruz ki bu çalışma, son döneme uzanan diğer hadis senedlerinin tespitini teşvik edecek, Hüseyin Avni'nin biyografisi, edebî yönü, ilim silsilesi, hadis sened zincirleri, bu senedlerin ve râvîlerin tetkiki, ders halkalarında takip ettiği müfredat, icazetli talebeleri ve tasavvufla olan bağı gibi müstakil araştırmalara kapı aralayacaktır.

⁸³ Yurdağür, "Arapkirli Hüseyin Avni", 3: 329.

Ekler

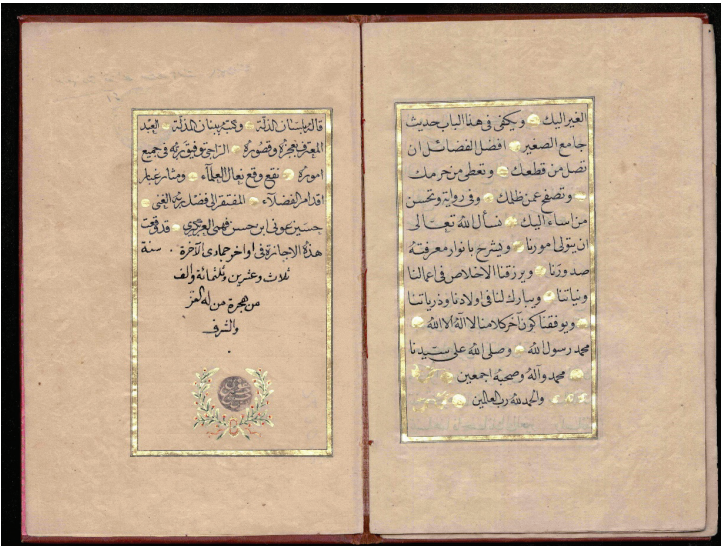
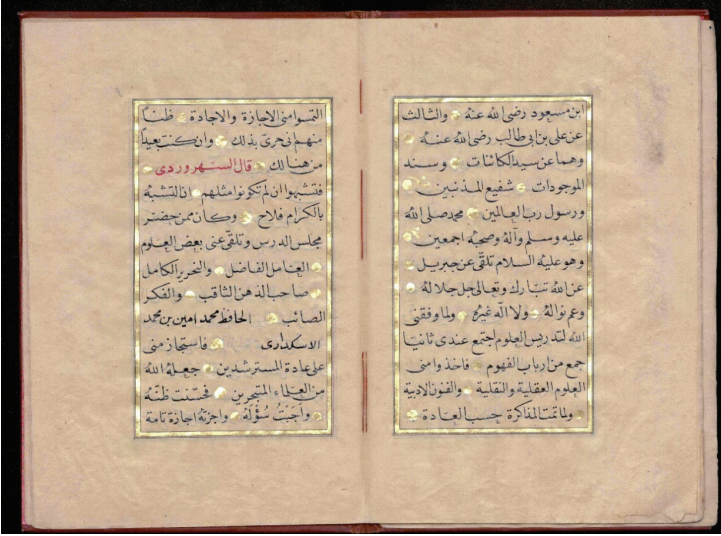
Şeyhzadeoğlu Nüshası Varak 1b-2a, 6a-7b ve 10b-11a.





Millî Kütüphane Nüshası Varak 1b-2a, 8b-9a ve 15b-16a.





Kaynakça

- Akalın, İsa. "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadîs Elyazması Ders Notları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2017), 115-143.
- Akpınar, Cemil. "İcazet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin Osmanlı Uleması*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Nuhbetü'l-fiker fi Mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2009.
- Arapkirî, Hüseyin Avni b. Hasan Fehmi. *İcazetname*. Malatya: Şeyhzadeoğlu Özel Kitaplığı, Yazmalar Koleksiyonu, 314, 1b-11a.
- Arapkirî, Hüseyin Avni b. Hasan Fehmi. *İcazetname*. İstanbul: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 551, 1b-16a.
- Arslan, Hulusi. "Arapkirli Hüseyin Avni Efendi ve Kelam İlmine Katkıları". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. 2/495-509, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Sabit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-. *el-Câmi' li Ahlâki'r-râvî ve Âdâbu's-sâmi'*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Bozkurt, Mustafa. "Arapkirli Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri". *Kader* 16/1 (30 Haziran 2018), 89-112. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.397003>
- Cemâleddin Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Kavâidî't-tahdîs min funûni Mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Ceylan, Ahmet. "Arapkirli Hüseyin Avni ve Yeni İlm-i Kelam". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. 2/537-568, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-. *Câmi' u Beyânî'l-ilm ve fadlih*. Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Taqrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1994.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Burhân*. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2012.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. *Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gacek, Adem. *Arapça El Yazmaları İçin Rehber*. çev. Ali Benli - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gündüz, İrfan. *Gümüştânevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 2013.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Kalaycı, Mehmet. "Süleymaniye'de Bir Hâfız-ı Kütüb: Mehmet Hazmi Tura (öl. 1960) ve Yazma Eserlere Düştüğü Tetkik Notları". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (30 Eylül 2020), 501-552. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.743061>
- Koçyiğit, Yakup. "Arapkirli Hüseyin Avni Efendi ve İlm-i Usûlî'l-Hadis İsimli Eseri". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. 2/569-584, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mardin, Ebûl-ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, ts.
- Mehdî, Hüseyin b. Muhammed el-. *Kitâbü saydî'l-efkâr fî'l-edebi ve'l-ahlâki ve'l-hükmi ve'l-emsâl*. 1 Cilt. Vizâratü's-Sekâfe, 2009.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-. *Feyzû'l-kadîr Şerhü'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1937.
- Soysal, Fikret. "Arapkirli Hüseyin Avni ve Ceride-i İlmiyye'de Kelam Araştırmaları". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, ed. Fikret Soysal vd. 2/511-534, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Soysal, Fikret. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Bir Kelam Müderrisi: Arapkirli Hüseyin Avni Karamehmedoğlu". İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi, 2009.
- Suluoğlu, Mehmet Hanefi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Sungurbey, İsmet. Ebûl-ulâ Mardin. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Şengezer, Sinan. *Arapkirli Hüseyin Avni ve Kelam İlmine Katkıları*. Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şimşirgil, Ahmet - İkinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2. Basım, 2009. http://books.google.com/books?id=o_xNAQAIAAJ
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-. *Sünen-i Tirmizî, İlim*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tura, Mehmet Hazmi. *İstanbul Dersiâmlarından Müderrislerinden Merhum Hüseyin Avni Karamehmedoğlu*. İstanbul: Arapgir Kültür Derneği Yayınları, 1955.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yorulmaz, Nilüfer KALKAN. "Usûl-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (15 Aralık 2019), 651-671. <https://doi.org/10.18505/cuid.616504>
- Yurdağür, Metin. "Arapkirli Hüseyin Avni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/329-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yücel, Ahmet. "Avâlf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/105. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım.

İLK DÖNEM İSLAM TARİHİNDE SİYASİ MÜNZEVİLER

The Political Hermits in the Early Islamic Period

FATİH ZENGİN

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

Assoc. Prof., İnönü University Divinity Faculty, Programme In Islamic History and Arts, Islamic History Department, Malatya, Turkey

fatihzengin2020@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-6054-7743

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 2 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.873056>

ATIF/CITE AS:

Zengin, Fatih, "İlk Dönem İslam Tarihinde Siyasi Münzeviler", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 433-458

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Political Hermits in the Early Islamic Period

Abstract

After the death of the Prophet Muhammad, Muslims were deprived of his leadership and authority in the political arena as in many other fields. For this reason, it was inevitable that disputes would arise about how to direct political life, as well as about the ways in which religion is understood. The political leadership represented in the person of the Prophet had the power to resolve many conflicts. However, after that, Muslims lost this opportunity. The caliphate system, which was founded to compensate for this deficiency, tried to hold the Islamic community together and to establish unity among Muslims. During the first two caliphs, this unity was largely achieved with some exceptions. Despite the relative domestic politics of the periods of Abu Bakr and Omar, for example, Sa'd b. Ubade has drawn an opposing line. Despite this, Sa'd b. Ubade's opposition remained in the theoretical plan. During the Omar period, Sa'd left Medina and settled in Hawran. However, as one might expect, there appeared different ideas and opinions in politics. From time to time, these differences also turned into conflict. In such cases, which are also called as the period of strife, the Companions exhibited different attitudes towards these conflicts. While some strongly opposed Osman's practices, others preferred to remain silent. During the period until Ali came to the caliphate, the Companions generally showed their political attitude. The most striking group among these are those who chose to stay out of the events without choosing a political side.

This study discusses the Companions, who preferred reconciliation rather than being in favour of the parties in power or opposition in the events of political disagreement and strife. These Companions withdrew from active politics seeing that the existing circumstances did not have the potential to produce a political solution. Because there were people who criticized the administration with purely political and administrative motives, and there were opponents with various tribal ideas, economic concerns or purely personal reasons. It was clear that the chaos and turmoil all this created would not show a way out politically.

As a matter of fact, the historical course of the events justified these Companions. Sa'd ibn 'Ubadah, one of the companions in question, settled in Hawran near Damascus in the first days of Umar's caliphate and remained there until he passed away. Abu Zer al-Gifari, who struggled with the Osman administration in a political sense for a long time, but withdrawn from the political life when he could not get any results, settled in the village of Al-Rabadha on the road to Medina and Iraq. He died there during the caliphate of Osman. Mohammed b. Maslama came to the fore as an effective statesman and politician of both the Prophet's and the caliphs. However, he left the political scene

of his own will after attempting to solve the internal problems that started in the Ottoman period and continued during the Ali period. The last example of the article is Salamah ibn al-Akwa was one of the first Muslims from Medina who received the praise of the Prophet. He was found in many gazwa and sariyyas during the Prophet's period. He preferred to stay away from the political environment by settling in Rebeze during the strife events of the Osman period. These Companions did not take part in the state government or any opposition movement until their death. Although their number is less compared to the total number of Companions, it is extremely meaningful that they withdrew politically by choosing not to choose one of the parties present in the history of Islam.

This article draws attention to this small group of people who take a different approach to the political life of Islamic history, as viewed in terms of groups struggling with each other. Thus, as the first study focusing on this subject, we hope that the article will shed light on future studies. Because, there is no independent study on the Companions who resigned from political events. In the article in which the qualitative research method was used, literature review was applied because it is a history study.

Keywords: Islamic History, Political Hermits, Al-Rabadha, Sa'd ibn 'Ubadah, Abu Dharr al-Ghifari, Muhammad ibn Maslamah, Salamah ibn al-Akwa.

İlk Dönem İslam Tarihinde Siyasi Münzeviler

Öz

Hız. Peygamber'in vefatıyla Müslümanlar pek çok alanda olduğu gibi siyasi alanda da onun liderlik ve otoritesinden mahrum kaldılar. Bu nedenle siyasi hayatın nasıl yönlendirileceği konusunda ihtilafların çıkması kaçınılmazdı. Hız. Peygamber'in şahsında temsil edilen siyasi liderlik pek çok ihtilafı ortadan kaldırma gücüne sahipti. Ancak ondan sonra Müslümanlar bu imkânı yitirmişlerdir. Bu eksikliği telafi etmek adına ortaya çıkan hilafet kurumu İslam toplumunu bir arada tutmaya ve birliği tesis etmeye çalışmıştır. İlk iki halife döneminde bu birlik bazı istisnalar haricinde büyük oranda sağlanmıştır. Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer dönemlerinin görece iç siyasetteki sakinliğine rağmen Sa'd b. Ubade muhalif bir çizgi çizmiştir. Ancak yine de onun muhalefeti teorik planda kalmıştır. Hız. Osman dönemine kadar geçen siyasi sükûnet döneminden sonra meydana gelen değişimler neticesinde tabii olarak siyasette farklı görüş ve sesler de yükselmiştir. Bu farklılıkların zaman zaman siyasi ve hatta -Hız. Osman'ın şehit edilmesinde görüldüğü gibi- fiili çatışmaya dönüştüğü de görülmüştür. Fitne dönemi olarak da adlandırılan böylesi durumlarda sahabe arasında birbirinden farklı tavır ve tutumlar sergileyen isimler olmuştur. Kimisi Hız. Osman'ın uygulamalarına şiddetle muhalefet ederken kimisi de sessiz kalmayı tercih etmiştir. İçlerinde Hız. Osman'ı destekleyen isimler de var olmuştur. Hız. Ali'nin hilafete gelmesine kadar geçen sürede, sahabe genel olarak siyasi tutumunu ortaya koymuştur. Bunların içinde en dikkat çekici grup, siyasi bir taraf seçmeksizin olayların dışında kalmayı seçenlerdir. İşte bu makalede siyasi anlaşmazlık ve fitne anlarında iktidarda ya da muhalefette yer alan taraflara meylettirmeyip uzleti tercih eden sahabiler konu edinilmiştir. Bu sahabiler, içinde buldukları şartların siyasi olarak bir çözüm üretme potansiyeline sahip olmadığı kanaatine varıp aktif siyasetten çekilmişlerdir. Zira tamamen siyasi ve idari saiklerle yönetimi eleştiren isimler olduğu gibi çeşitli kabilevi düşünceler, iktisadi kaygılar veya tamamen kişisel nedenlerle muhalefet yapanlar bulunmaktaydı. Bütün bunların oluşturduğu keşmekeş ve kargaşanın siyasi anlamda bir çıkış yolu göstermeyeceği açıkça görünmekteydi. Nitekim olayların tarihi seyri de bu sahabileri haklı çıkarmıştır. Söz konusu sahabilerden Sa'd b. Ubade, Hız. Ömer'in hilafetinin ilk günlerinde Şam yakınlarındaki Havran'a yerleşmiş ve vefat edene kadar orada kalmıştır. Hız. Osman yönetimi ile uzun bir süre siyasi anlamda mücadele eden, ancak sonuç alamayınca siyasi hayattan tamamen çekilen Ebu Zer el-Gıfari Medine-Irak yolu üzerinde bulunan Rebeze köyüne yerleşmiş ve yine Hız. Osman'ın hilafeti

döneminde orada vefat etmiştir. Muhammed b. Mesleme hem Hz. Peygamber (sav) döneminin hem de Hulefa-i Raşidin döneminin etkin bir devlet ve siyaset adamı olarak ön plana çıkmıştır. Ancak o da özellikle Hz. Osman döneminde başlayıp Hz. Ali döneminde devam eden iç sorunlar karşısında çözüm girişimlerinde bulunduktan sonra siyasi sahneden kendi arzusuyla tamamen ayrılmıştır. Bu çalışmada ele alınan son örnek isim olan Seleme b. Ekva da Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş Medineli ilk Müslümanlardandır. Hz. Peygamber döneminde birçok gazve ve seriyyede bulunmuştur. Hz. Osman dönemindeki fitne olaylarında o da Rebeze'ye yerleşerek siyaset ortamından uzak durmayı tercih etmiştir. Bu sahabiler vefat edene kadar bir daha devlet yönetiminde görev almadıkları gibi herhangi bir muhalefet hareketine de katılmamışlardır. Sayıları toplam sahabe sayısına oranla az olsa da İslam tarihinde mevcut taraflardan birini seçmeme tercihinde bulunarak siyaseten inzivaya çekilmeleri son derece anlamlıdır. Bu nedenle bu makale, İslam tarihinin birbirleriyle mücadele eden gruplar açısından değerlendirilen siyasi hayatına farklı bir yaklaşım getiren bu küçük gruba dikkat çekmektedir. Böylece bu konuya odaklanan ilk çalışma olarak makalenin bundan sonraki çalışmalara ışık tutmasını ümit etmekteyiz. Zira siyasi hadiselerden el çeken sahabilerle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı makalede bir tarih çalışması olması hasebiyle literatür taramasına müracaat edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: İslam Tarihi, Siyasi Münzevi, Rebeze, Sa'd b. Ubade, Ebu Zer el-Gifari, Muhammed b. Mesleme, Seleme b. Ekva.

Giriş

Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ortaya çıkan yeni siyasi ve sosyal şartlar bazı sahabilerin siyaset sahnesinden çekilmesine yol açmıştır. Daha önce aktif olarak devlet idaresinde görev almış ya da söz sahibi olan bu sahabiler, siyasi hayatın çıkmaza girdiği anlarda farklı bir yol arayışında olmuşlardır. Bunun mümkün olmadığı hallerde ise yönetimle ters düşülen hususların büyük iç sorunlara yol açmasına mâni olmak için siyasetten uzak durmayı tercih etmişlerdir.

Bu makalede kullanılan ıstılahlarla ne kastedildiğini bilmek, makalenin çerçevesini anlamak için de faydalı olacaktır. Zira çalışmada kullanılan "siyaset" ve "inziva" kavramları bugünkü kullanım alanları itibariyle ilk dönem İslam tarihindeki anlamından farklı çağrışımlar yapmaktadır. Ancak günümüzdeki bu çağrışımların, tarihin belli bir döneminde yaşamış şahıslar ve yaşanmış olaylar için geçerli olmadığını ifade etmek gerekir. Zira iki binli

yılların Türkiye'sinde kullanılan siyaset ve inziva kavramları bazı yönlerden anlam genişlemesine uğramışken bazı yönlerden de daralmıştır.

Siyaset, kelime anlamı olarak sözlükte bir ıstılah olarak “toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı” şeklinde tanımlanır.¹ Topluların ve devletlerin gidişatı üzerinde çok büyük tesirleri olması itibarıyla onların nasıl yönetileceği konusunda söz söylemek, yani siyaset yapmak ilk insan topluluklarından beri var olagelmıştır. Yürütülmesi gereken siyasetin niceliği üzerinde tabii olarak fikir ayrılıkları oluşmuş, insanlar arasındaki dargınlıklardan savaşlara kadar uzanan geniş bir ilişkiler ağı, onların siyaset yapma biçimlerini belirlemiştir. İlk dönem İslam siyaset tarihini seçme, seçilme, propaganda, parti, meclis, muhalefet gibi modern siyasi kavram ve kurumlarla birlikte düşünülmemeyeceği unutulmamalıdır. O günün siyaset şartlarında, halife ve halifenin istişarede bulunduğu kişiler, devlet yönetimini ve devletin genel politikasını yani siyasi hayatı yönlendiren temel unsurlardı. Elbette halife veya istişare heyetini etkileyen pek çok çevresel faktör bulunmaktaydı. Ancak bu faktörler zorlayıcı olmaktan çok karar verme aşamasını etkileyen renkler görünümündeydi. Dolayısıyla Hulefâ-yi raşidin döneminde siyaset yapmak demek halifeyi etkilemek, onun şura heyetinde yer almak ya da onların verdiği valilik, komutanlık ve vergi amilliği gibi görevleri yerine getirmek anlamına gelmekteydi.

Üzerinde durulması gereken ikinci kavram olan ve “halvet, infirad” gibi kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılan inziva kelimesi, sözlükte insan içine çıkmaktan, topluma karışmaktan kaçıp tek başına yaşamak olarak tanımlanmaktadır.² Daha çok dinî ve ruhi nedenlerle inzivaya çekilen insanları kasteden “münzevi” kelimesi özellikle tasavvuf ilminin anahtar ıstılahlarından birisini teşkil eder. Bu çalışmada kastedilen münzeviler ise *siyasi hayattan ümidini kesmiş, devlet yönetiminin siyaset yapmaya elverişli olmadığını görmüş ya da toplumsal yapının herhangi bir siyaset biçimiyle değişmeyeceğine kanaat getirmiş kimseler için kullanılmıştır.*

Makalede kullanılan “Siyasi İnziva” kavramı, daha önce siyasi hayatta ve devlet aygıtının karar alma mekanizmalarında aktif rol alırken çeşitli nedenlerle bu rolden kaçınmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda zaten siyasette veya bürokraside aktif olmayanların ya da herhangi bir siyasi görev yüklenme

¹ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît (Beyrut: Mektebe er-Risâle, 1987), 155; Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

² Şinasi Gündüz-Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/256-257.

potansiyeli taşımayanların siyasete uzak durmaları kastedilmemiştir. Dolayısıyla İlk dönem İslam tarihinde Arap toplumunun sosyal ve siyasi yapısı gereği siyasi işlerden tabii olarak uzak duran kişiler ve topluluklar makalenin konusu dışındadır. Bu durumu göz önünde bulundurarak kastımızın daha iyi anlaşılması için örnek olarak ele alacağımız isimlerin siyasi inzivaya çekilmeden önceki siyasi-idari faaliyetlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber (sav), Kur'an-ı Kerim'in de emrettiği gibi işleri yürütürken arkadaşlarıyla sık sık istişarede bulunurdu.³ Bu nedenle onun yakın çevresindeki arkadaşları devlet yönetiminin en hassas kararlarında iradelerini gösterebiliyorlardı. Yine de bu serbestlikleri, Hz. Peygamber'in (sav) onların arasındaki konumundan dolayı belli bir noktaya kadar ulaşabiliyordu.⁴ Bununla birlikte Resulullah'ın hayatta olduğu ve Medine'de siyasi bir organizasyonu yönettiği zaman zarfında ahabın siyasi-idari hayatta oldukça aktif olduğunu ve buna dair bir tecrübe birikiminin oluştuğunu görebilmekteyiz.

Hz. Peygamber döneminde edinilen tecrübeler Hz. Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde Müslümanların çeşitli siyasi sarsıntıları atlatmasına imkan sağlamıştır. Ancak özellikle Hz. Osman döneminde siyasi hayat son derece çalkantılı bir hal almıştır. Bilhassa Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılından itibaren Müslümanların kendi aralarında yaşadıkları kavgaları ifade eden fitne döneminde daha fazla ismin kendi tercihleri ile siyasi hayattan uzak durduklarını tahmin etmek zor değildir. Ancak makale sınırını aşmamak gayesiyle sadece daha önce aktif bir siyasi hayatı varken bazı nedenlerle inzivaya çekilen Sa'd b. Ubade (ö. 14/635), Ebu Zer el-Gıfarî (ö. 32/653), Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) ve Seleme b. Ekva'dan (ö. 74/693) söz edilecektir. Bu isimler, savaşlarda ya da siyasi hayatta aktif rol almış sahabilerden oluşmaktadır. Bunların dışında da Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Sa'd b. Ebi Vakkas (ö. 55/675) ve Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674) gibi bazı isimler de zaman zaman siyasi hayattan çekilmişlerdir. Ancak ilk gruptaki isimlerin ortak yönü insanlardan da uzaklaşarak Rebeze ya da Havran gibi uzak yerlerde inzivaya çekilmeleridir. Yine de bunların hepsinin aynı saiklerle siyasi inzivaya çekildiğini söylemek mümkün değildir. Her birinin kendine göre sebepleri bulunmakta olup İslam tarihinin ana akışı üzerinde büyük tesirlerde bulduklarını söylemek mümkün değildir.⁵

³ Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/al-i-im-ran-suresi-3/ayet-159/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>, Erişim Tarihi: 20/03/2021 Âl-i İmran, 3/159.

⁴ Bedir savaşında ordunun karargâhının yeri, Uhud savaşında savaşın stratejisi ve Hendek savaşında müttefik ordusunun birliğinin dağıtılması çabaları.

⁵ Adnan Demircan, Fitne Kardeşlerin Savaşı (İstanbul: Beyan, 2015), 87.

Bu makale literatür taraması yöntemiyle hazırlanmıştır. İlk dönem İslam tarihi kaynakları olayların meydana geldiği döneme olan yakınlıklarına göre sıralanmıştır. Varsa birbirlerini nakzeden ya da tamamlayan bilgiler eşleştirilerek değerlendirilmiştir. Aynı bilgi kaynaklarda tekrarlanıyor ve herhangi bir farklılık göstermiyorsa ilk geçtiği kaynak dipnot olarak gösterilmiş diğerleri ihmal edilmiştir. Ayrıca konu hakkında yapılan modern araştırmalar da imkanlar nispetinde gözden geçirilmiştir.

1. İlk Siyasi Münzevi Sa'd b. Ubade

İlk dönem İslam tarihinde siyasi inzivaya çekilen ilk ismin Hazrec'in reisi Sa'd b. Ubade olduğu görülmektedir. Birinci Akabe Biatından sonra Müslüman olan Sa'd b. Ubade Hz. Peygamber'in (sav) hayatı boyunca onun en yakınında durmuş ve Bedir hariç olmak üzere her savaşta kavminin başında Resulullah'a destek olmuştur. Buna mukabil Hz. Peygamber de ona gerekli değeri vermiş ve vahiyle belirlenmiş hususlar haricinde Medine yönetimiyle alakalı bir karar alınacağı zaman Sa'd'ın düşüncelerini muhakkak dikkate almıştır.⁶ Öte yandan Sa'd Mekke'nin fethi başta olmak üzere çıkılan seferlerde bir lider olarak kendini göstermiş ve Hazrec'in sancağı altında mücadele etmiştir.⁷ Böyle aktif bir siyasi yaşantısı olan bir kişinin tamamen siyaset sahnesinden çekilmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Onun bu kararının arkasında Resulullah sonrası dönemin değişen şartları yer almaktadır.

Hiz. Peygamber'in (sav) ahirete irtihalinden sonra Müslümanların karşılaştığı ilk zorluk ondan sonra Müslümanların başına geçecek kişinin kim olacağı problemydi. Hatta henüz Resulullah (sav) defnedilmeden bu sorunla yüzleşilmesi gerektiği ve Ensar'ın girişimlerine rağmen Hz. Ebu Bekir'e biat edildi.⁸ Kısa süre içinde de bütün Medine halkı Hz. Ebu Bekir'in hilafetini benimsedi ve ona biat etti. Biat etmekte biraz ağır davranan ve siyasi bir muhalefet odağına dönüşmesi ihtimali olan Hz. Ali de kısa bir süre sonra biat edince Medine'de Sa'd b. Ubade dışında siyaseten muhalefet eden kimse kalmamıştı. Sa'd b. Ubade, Hz. Peygamber (sav) döneminde çok aktif bir biçimde devlet yönetiminde bulunmuş ve verilen önemli kararların her zaman odağında yer almıştır. Ancak Hz. Ebu Bekir'in hilafetini hiçbir zaman benimsememiş ve sonraki hayatı boyunca da

⁶ Bk. Fethullah Zengin, "Sa'd b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakış", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1 (2013), 171-186.

⁷ Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vakıd el-Eslemi el-Vâkıdî, el-Megazi (Beirut: Daru'l-A'lemi, 1989), 895.

⁸ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 2/659; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, ed. Süheyl Zekkar - Riyâd Zirikli (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/580.

bu pozisyonunu korumuştur.⁹ Bu dönemde genç İslam devletinin gerek ridde hareketlerinde gerekse de büyük devletlerle giriştiği mücadelelerde, bir siyasi münzevi olarak strateji belirlenmesi aşamalarında yönetime katılmamıştır. Bilahare Şam yakınlarında bulunan Havran'a giderek vefat edene kadar orada kalmış ve adeta İslam tarihinin ilk siyasi münzevisi olmuştur.

Sa'd b. Ubade, hilafetin İslam devletinin kurulduğu yer olan Medine'nin sahipleri olmaları açısından Ensar'ın hakkı olduğunu düşünmüş, bu amaçla da Evs ve Hazrec'i toplayarak onlardan biat alma girişiminde bulunmuştur.¹⁰ Ancak Kureyş'in bu işte kontrolü ele alması onu Ensar'a haksızlık yapıldığı düşüncesine yöneltmiştir. Bu nedenle hem Hz. Ebu Bekir hem de Hz. Ömer dönemlerinde biat etmekten kaçınmıştır. Ancak Medine halkının Sa'd b. Ubade ile aynı yönde tavır almaması onun bir siyasi muhalefet lideri olmasından çok siyasi bir münzevi olmaya yöneltmiştir. Dolayısıyla Sa'd b. Ubade'nin yeni dönemde insanları mevcut yönetime karşı kışkırtmak, itaatsizliğe sevk etmek ya da başka bir aktif muhalefet tavrı içinde olduğu görülmemiştir. O daha çok bir tür kırgınlık olarak algılanabilecek bir tutum sergilemiş ve Hz. Ömer'le yaşadığı bir tartışmadan sonra Medine'yi terk ederek Şam yakınlarındaki Havran'a yerleşmiş ve siyasi hadiselerin tamamen dışında kalarak inzivaya çekilmiştir.¹¹

Sa'd b. Ubade'nin Havran'a çekilmesi bir sürgün olarak algılanmamalıdır. Zira onun Havran'a yerleşmesi daha çok kendi aldığı bir karar olarak düşünülebilir. Ancak yine de onu bu şekilde davranmaya zorlayan şartların varlığı bu tercihin tamamen iradî olmadığını da göstermektedir. Sa'd b. Ubade'yi Havran'a yerleşmeye iten süreç İslam tarihi kaynaklarına yansımıştır. Hz. Ebu Bekir'in hilafet günlerinde Sa'd'ın bu tutumunun Müslümanlar arasında bir soruna dönüşme potansiyelinden korkan Hz. Ömer, halifeden ona müdahale etmesini talep etmiş ancak Hz. Ebu Bekir bunun daha büyük sorunlara yol açabileceği endişesiyle onu biata zorlamamıştır.¹² Hz. Ömer halife olduğunda ise kendi düşüncesini uygulamaya koymuş ve bir gün Medine sokaklarında karşılaştığı Sa'd b. Ubade'ye, "Sen hala önceki görüşünde ısrar mı ediyorsun?" diye sormuştur. Sa'd, "Evet, ben böyleyim! Bu iş [yani halifelik bir şekilde] sana

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut : Dâru Sadır, 1968), 3/568-569.

¹⁰ Ebü'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed el-Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 3/506.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Beyrut : Dâru'l-Fikr, 1995), 20/265.

¹² Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Türas, 1967), 3/222.

intikal etti! Allah'a yemin olsun ki senin arkadaşın [Ebu Bekir], bize senden daha çok sevimliydi. Allah'a yemin olsun ki, ben komşun olmaktan hoşlanmaz hale geldim" dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Kim bir komşunun komşuluğundan hoşlanmazsa, onun yanından taşınır gider" dedi. Sa'd, "Ben de bunu bilmiyor değilim! Bu komşuluktan daha hayırlı bir komşuluğa gideceğim" dedi. Bu konuşmanın üzerinden çok geçmeden Sa'd Şam'a göç etti. Burada Busra'ya bağlı bir belde olan ve Halid b. Velid tarafından fethedilmiş sakin bir yer olan Havran'a yerleşti. Kısa bir sonra da burada vefat etti."¹³

Sa'd b. Ubade'nin Havran'da bulunduğu süre boyunca ne Medine'de olup bitenler hakkında ne de Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetine karşı bir söz sarf etmemiştir. Anlaşıyor ki Müslümanların çoğunluğunun kendisi gibi düşünmediğini fark edip bir fitne çıkmaması için sesiz kalmayı tercih etmiştir. Bir anlamda hayal kırıklığına uğramış bir lider olarak aktif siyasete veda etmiştir. Sa'd b. Ubade'den sonra uzunca bir dönem ahabdan hiç kimse böyle bir siyasi karar vermemiştir. Ancak Hz. Osman döneminin sonlarından itibaren meydana gelen karışıklıklar ve fitne ortamı bazı sahabilerin Medine-Kufe yolu üzerindeki Rebeze beldesini bir inziva mekânı olarak seçmelerine yol açmıştır.

2. İnziva Gayesiyle Rebeze'ye Yerleşen İsimler

İslam tarihinde siyasi inziva kavramı üzerinde düşünüldüğünde ilk akla gelen mekânlardan biri Medine-Kufe yolu üzerinde bulunan Rebeze'dir. Hem siyasetin canlı olduğu şehir merkezlerine uzak olması hem de yol üzerinde olduğu için insanlardan tamamen ayrı olmaması gibi özellikleri Rebeze'yi o dönemin ideal bir siyasi uzlet mekânı haline getirmiştir.

Medine'nin 170 km doğusunda, tarihi Irak yolu üzerinde bulunan Rebeze, Ebu Zer el-Gıfarî'nin yerleştiği dönemde Kufe'den Mekke'ye giden yol için zengin su kaynaklarına sahip bir yer olması açısından da önemli bir konaktır.¹⁴ Bu özelliğinden dolayı sonraki dönemlerde Abbasi Halifesi Harun Reşid'in eşi Zübeyde tarafından imar ve bakımı yapılan ve bu yüzden Derbizübeyde olarak adlandırılan Irak- Hicaz yolu üzerindeki önemini sürdürmüştür.¹⁵ Rebeze, h. 319 yılına kadar varlığını sürdürmüş ancak daha sonra bölgedeki kabileler arasında çıkan savaşlar ve Karmatîler'in müdahalesinden dolayı bir

¹³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/616.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesalik ve'l-memalik* (Leiden, Beyrut: Daru Sadır, 1889), 131.

¹⁵ Saad A. Rashid, "Derbizübeyde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/166.

harabe haline gelmiştir.¹⁶ Halen harabe olan bu yer günümüz Suudi Arabistan devletinin sınırlarında yer almaktadır.

İslam tarihi kaynaklarında Rebeze'nin adı ilk defa Hz. Peygamber'in (sav) Mekke'de İslam'ı dışarıdan gelen kabilelere tebliğ etmesi vesilesiyle geçmektedir. İbn İshak'ta yer alan bir bilgiye göre buranın halkı da tebliğe muhatap olmuş ancak o dönemde İslam'ı kabul etmeye yanaşmamışlardır.¹⁷ Medine döneminde ise Rebeze ismi Hz. Peygamber'in (sav) gönderdiği Karede ve Kuratâ seriyelerinde de geçmektedir.¹⁸

Hz. Ebu Bekir döneminde Rebeze zekât hayvanları için himâ (koruluk) yapılmış ve Ebu Bekir, kölesi Ebu Selâme'yi bu develerin bakımıyla görevlendirmiştir. Diğer bazı rivayetlere göre burasının Hz. Peygamber (sav) veya Hz. Ömer tarafından mera haline getirildiği ifade edilmektedir ki meşhur olan Hz. Ömer'in burayı mera yaptığı görüşüdür. Hz. Osman döneminde de burası develer için mera olarak kullanılmaya devam etmiştir.¹⁹

Bu korulukta Âmir b. Sa'sa'a'nın ana kollarından biri olan Benî Kilâb'ın adını taşıdığı Kilâb b. Rebîa kabilesi yaşardı. Bunlar Basra-Mekke yolu üzerindeki Dâriye ve Rebeze koruluklarının Medine'ye yakın taraflarında yerleşmişlerdir. Ayrıca Kasîm, Avâlî ve Fedek çevresinde de yayılmış durumdaydılar.²⁰ Rebeze, Hulefa-i Raşidin döneminde bir başka bedevi kabilesi olan Beni Zübyan kabilesine de yurt olmuştur.²¹

Rebeze'ye siyasi nedenlerle ilk gelen Ebu Zer olmuş ancak o son olmamıştır. Sonraki dönemlerde büyük sahabi Muhammed b. Mesleme el-Ensarî ve Seleme b. Ekvâ da fitnelerden dolayı siyasi hayattan koparak buraya sığınmışlardır. Hatta Rebeze bu vasfını Emeviler döneminde de sürdürmüş ve Asım b. Ömer b. Hattab Rebeze'ye yerleşmiştir. Bu nedenle Rebeze, üzerinde durulması gereken bir mevki olmaktadır.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldan* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 3/24.

¹⁷ Ebu Abdullah Muhammed İbn İshak, *Siretu İbn İshak* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978), 232-233.

¹⁸ el-Vâkıdî, *el-Megazi*, 2/534;1/197.

¹⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/526; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Abdullah b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefa bi Ahbari Dari'l-Mustafa* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/223,224; Hacı Mehmet Günay, "Hima", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998).

²⁰ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kilâb b. Rebîa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), XXV/567-568.

²¹ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye* (Daru'l-Fikr, 1986), 6/314.

2.1. Ebu Zer el-Gıfari'nin Siyasi İnzivası

İslam tarihinde siyasi hayattan el çekmek veya çektirilmek denilince şüphesiz aklagelen ilk isimlerden birisi Ebu Zer el-Gıfari'dir. Bedevi kabilelerden Gıfaroğullarına mensup olan Hz. Ebu Zer, Resulullah'ın tebliğ başlamasından bir süre sonra Mekke'ye gelerek onunla görüşmüş ve Müslüman olmuştur.²² Hz. Peygamber'in (sav) emriyle kavminin arasına dönmüş ve Resulullah'ın hicretinden sonra Bedir ve Uhud'u müteakip o da Medine'ye hicret etmiştir.²³ Bu dönemde suffede yatıp kalktığı için Hz. Peygamber'e (sav) çok yakın olmuş onunla birlikte sonraki bütün gazvelere katılmıştır.

Ebu Zer el-Gıfari, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra halifelige Hz. Ali'nin daha lâıyk olduğu kanaatini taşımakla birlikte Müslümanların çoğunluğunun Hz. Ebu Bekir'e biat etmesi üzerine o da biat etti. Hz. Ömer'in hilâfete geçmesinden sonra da aynı kanaati taşımaya devam etti. Ancak yine de herhangi bir muhalefet girişiminde bulunmadı. Hz. Ömer döneminde Şam cephesinde fetih hareketlerine iştirak etti.²⁴ Burada cihad ile meşgul olup bu amaçla at besledi. Kudüs'e gelen Hz. Ömer'le birlikte bu şehrin fethinde hazır bulundu. Daha sonra da Amr b. Âs ile Mısır'ın fethine (20/641) katıldı. Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında da cihad ile meşgul olmaya devam etti. Bu dönemde Muâviye'nin idaresinde Ammûriye'ye kadar giden ordu ile Anadolu fetihlerine (23/643-44), yine onun Suriye valiliği esnasında yapılan Kıbrıs fethine katıldı.²⁵

Ancak bir süre sonra Ebu Zer el-Gıfari yönetimde meydana gelen değişikliklerden rahatsız olmaya ve bunları eleştirmeye başladı. Özellikle Suriye'de bulunduğu esnada Muâviye b. Ebi Süfyan'ın harcamalarını eleştirdi ve Müslümanların, ihtiyaçlarından fazla gelen mallarını ellerinde tutup Allah

²² İbn İshak'a göre Uhud savaşından sonra, İbn Kesir'e göre ise Hendek savaşından sonra hicret etmiştir. İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, 14; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bi-dâye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986), 8/185.

²³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1996), 2/218.

²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi el-Vâkıdî, *Fütuhü's-Şam* (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/90.

²⁵ Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 4/257; Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah el-Mısri, *Fütuhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 1995), 118; İbn Asakir, *Târîhu Dımaşk*, 66/174.

yolunda harcamalarını Kur'an'ın "kenz"²⁶ kavramıyla yorumladı ve onları şiddetle kınadı.²⁷

Ebu Zer'in Hz. Osman'ın yöneticileri başta olmak üzere son zamanlarda oldukça zenginleşen kimseler hakkındaki görüşleri çeşitli toplum tabakaları arasında kabul gördü.²⁸ Özellikle de Hz. Osman'ın hilafetine muhalefet edenler ve yoksul insanlar bu sözlerden daha çok etkileniyorlardı. Zira fetih hareketlerinin yavaşlaması ve ganimet gelirlerinin azalması ellerindeki malları önceki hayat anlayışlarına uygun olarak gelecek planı yapmadan tüketen bedevilerden dolayı hızla yoksullaşan bir sınıf oluşmuştu.²⁹ Ebu Zer'in görüşleri özellikle de şehirlere yerleşmiş olan bu topluluklar üzerinde etkili oluyordu. Hz. Osman döneminde, alttan alta kaynayan sorunlar, asabiyet, eski hesaplaşmalar ve yeni toplumsal yapının doğurduğu sıkıntılarla birleşince bir sosyal patlamaya dönüştü.³⁰

Bunun üzerine Hz. Osman'ın Suriye Valisi Muâviye b. Ebu Süfyan, halkın onunla konuşmasını yasakladı ve kendisini ileri gelen bazı sahabilere şikâyet etti. Ancak çabaları herhangi bir sonuç vermedi. Hz. Osman durumdan haberdar edilince Ebu Zer'i Medine'ye çağırdı ve orada ikamet etmesini istedi. Ancak Ebu Zer zenginlik ve mal biriktirmek hakkındaki görüşlerini özellikle de Ümeyyeoğullarını örnek vererek yüksek sesle dillendirmeye devam etti. Bununla da yetinmeyerek bu konuda halife Hz. Osman'ın sorumluluk üstlenmesini, elinde günlük ihtiyacından fazla mal bulunan Müslümanların sahip olduklarının devlet zoruyla el konulup ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını ya da cihad için harcanmasını istedi. Hz. Osman ise kendisinin devlet başkanı olarak zekât konusunda insanları zorlayabileceğini, onları bundan fazlası için teşvik edebileceğini ancak farz olan, zekâtı verilmiş mal konusunda kimseyi zorlamayacağını ifade etti.³¹ Ebu Zer el-Gıfarî ise aynı görüşte değildi ve oldukça

²⁶ "Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve, "İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım biriktirip sakladıklarınızı!" denilecek." et-Tevbe 9/34-35.

²⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/542.

²⁸ Ebu Zer el-Gıfarî'nin bu eleştirilerinin toplumun bir kesiminde karşılık bulma nedenleri için bk. Ahmet Güzel, "Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfarî", *Marije Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (01 Ocak 2012), 43-68.

²⁹ M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi Kufe Örneği -", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Haziran 2003), 63-86.

³⁰ Âdem Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2005), 157-170.

³¹ Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 4/283.

sert bir üslupla ve yüksek sesle kanaatini kamuoyu ile paylaşmaya devam etti. Burada dikkat çekici olan çoğunluğu hala hayatta olan sahabe arasında bu konuda Ebu Zer ile aynı görüşte olan sahabilerin bulunmayışıdır. Her ne kadar Ümeyyeoğullarının ve Hz. Osman'ın bazı uygulamaları eleştirilse de Ebu Zer'in öngördüğü iktisadi toplumsal sistem sahabe tarafından kabul görmemiştir.³² Ebu Zer'in kanaatlerinin bu derece keskinleşmiş olmasının ardında başka nedenlerin yatıyor olması muhtemeldir. Mesela o, Hz. Ömer döneminde insanlara sel gibi ganimetlerin yağdığı dönemde bu uyarıları yapmazken Hz. Osman döneminde yapılanları kenz olarak değerlendirmiştir. Ayrıca onun söz gelimi Haşimoğulları'na yönelik bu çerçevede bir eleştirisinin bulunmaması da meselenin ardında bazı siyasi temayüllerin rol oynadığını akla getirmektedir. Oysa Haşimoğullarının da gelirleri azımsanacak bir miktarda değildi. Hz. Osman döneminde malın belli insanların elinde çoğalmaya başlaması onun bu durumu kabullenememesine ve özellikle de Ümeyyeoğullarına karşı tavır almasına yol açmıştır³³

Bu aşamadan sonra rivayetler farklılaşmaktadır. Bazı kaynaklara göre Hz. Osman'ın ve Ümeyyeoğullarının baskıları üzerine Ebu Zer Rebeze'ye yerleşmeye karar vermiştir. Bazı rivayetler ise onun bizzat Hz. Osman tarafından Rebeze'ye sürgün edildiği yönündedir.³⁴ Şu halde her iki durumda da Ebu Zer el-Gıfarî Rebeze'de uzunca bir süre ikamet etmiş ve siyasi hayattan çekilmiştir. Burada kendisini daha çok hadis rivayeti ile meşgul etmiş, Irak ve Hicaz arasındaki yolda önemli bir konak olması nedeniyle de gelip geçen kervanlarla diyalog içinde olmuştur.

³² Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 159; Selim Demirci, "Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik Ve Parçacı Okuma Ebû Zer El-Gıfarî Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 11-52.

³³ Mehmet Azimli, *Dört Halife'yi Farklı Okumak-3 Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 116.

³⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/543; Anlaşıyor ki daha önce Resulullah'ın ve Hz. Ömer'in baş vurduğu bu cezalandırma ve ıslah yöntemi Hz. Osman döneminde de farklı kimselere tatbik edilmiştir. Bu bağlamda Hz. Osman'ın, iddetini tamamlamayan bir kadınla evlenen azatlısı Humrân b. Eban'ı eşinden ayırıp Basra'ya sürmesi, zühd ve takvasıyla "ümmetin rahibi" diye anılan Âmir b. Abdullah'ın, kendisini Hz. İbrahim seviyesinde gördüğü gibi iddialarla şikâyet edilmesi üzerine Basra'dan Dımaşk'a sürülmesi, Kûfe'de yönetime karşı açıkça cephe alan Eşter ve arkadaşlarının önce Dımaşk'a ardından Humus'a sürgün edilmeleri gibi örnekler sayılabilir. Nitekim Hz. Osman Medine'de okuduğu bir hutbesinde "Sakin ola ki sizden herhangi birinizin bid'at çıkardığı kulağıma gelmesin, aksi takdirde onu sürgüne gönderirim" diyerek Medine halkını uyarmıştır. Seyf b Ömer Dabbi Esedi, *el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel* (Beyrut : Dârü'n-Nefâis, 1986), 42; Ebû Yusuf Yakub b Süfyan b Cuvvan el-Farisi Fesevi, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-tarih* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981), 2/69; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 4/399.

Hız. Osman'ın onu sürgün etmeye karar vermesi üzerine Ebu Zer'in Rebeze'yi bir inziva mekânı olarak tercih etmesinde çeşitli nedenler düşünülebilir. Öncelikle Rebeze, başkente uzak sayılmayacak bir konumda bulunuyordu. Bu hem Ebu Zer hem de burada inzivaya çekilen diğer isimler için de geçerlidir. Ayrıca Gıfar kabilesinin sulak bir bölge olan Rebeze'de zaman zaman çadır kurup konakladığı da bilinmektedir. Ebu Zer'in kendisi de Hz. Peygamber (sav) zamanında görevli olarak zekât develerini burada otlatırdı.³⁵ Eğer Hz. Osman'ın onu Rebeze'ye gönderdiğini kabul edersek onun bu yönlendirmesi muhtemelen buranın çölde yer alan تنها bir bölge olması ve burada Ebu Zer'in tanıdıklarının bulunması gibi nedenlere dayanmaktadır.

Ebu Zer'in bu inzivaya kendi arzusuyla mı çekildiği yoksa Hz. Osman tarafından mı zorlandığı konusu tartışılmıştır. Aslında neredeyse bütün kaynaklar onun Hz. Osman ve elbette diğer sahabeyle mal biriktirme konusunda ters düştüğünde ittifak etmektedirler. Hz. Osman'ın onun bu düşüncelerinden dolayı Müslümanlar arasında bir fitnenin zuhur etmesinden endişe ettiği görülmektedir.³⁶ Dolayısıyla bu görüşlerini yayma imkânı bulamayacağı bir yere gönderilmesi Hz. Osman tarafından mantıklı bir tedbir olarak görülmüş olabilir. Esasen bu Ebu Zer'in ilk sürgünü de değildi. Daha önce de Hz. Osman tarafından Suriye'ye sürgün edildiği ve Muaviye tarafından yeniden Hz. Osman'ın yanına gönderildiği ifade edilmektedir. Buradaki asıl ihtilaf konusu Rebeze'nin seçilmesinin kimin tercihi olduğudur. Yani burayı Ebu Zer mi tercih etti yoksa insanlardan uzak bir mekân olduğu için Hz. Osman mı onu buraya zorladı? İbn Sa'd, iki farklı rivayetle Ebu Zer'in Rebeze'ye kendi isteğiyle gittiğini kaydetmektedir.³⁷ Buna karşılık onun Mekke, Basra, Kûfe veya Dımaşk'a gitmeyi arzu ettiğini, ancak Hz. Osman'ın bunu kabul etmediğini ileri sürenler de bulunmaktadır.³⁸ Doğrusu iki görüş de akla uzak değildir. Zira Ebu Zer'in yine eyalet merkezlerinden birine yerleşmesi halinde şikâyet konusu olan hadiselerin tekrar edeceği açıktır. Muhtemelen Hz. Osman ondan bu merkezler dışında bir yerde konaklamasını talep etmiş o da daha önce ünsiyet kurduğu Rebeze'ye yerleşmeyi uygun görmüştür. Bununla birlikte Hz. Osman'ın, onun Rebeze'ye gönderilmesini kendisinin istediği yönündeki iddiaları reddettiği, onun İslam'daki önceliğinin farkında olduğunu ifade ettiği de rivayet edilmiştir.³⁹

³⁵ el-Vâkidi, el-Megazi, 2/538.

³⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/542.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/170,227.

³⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/542.

³⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/543.

Hız. Osman'ın Ebu Zer'e Rebeze'ye giderken bir miktar deve ile iki hizmetçi verdiği, ayrıca günlük hesabıyla maaş bağladığı nakledilir. Medine'deki sahabenin Ebu Zer'in bu şekilde şehirden ayrılmak zorunda bırakılmasından memnuniyetsizlik duyduğu ifade edilmektedir. Belki de bu yüzden Ebu Zer ailesiyle birlikte Rebeze'ye hareket ettiği sırada Hız. Ali ile oğulları Hasan ve Hüseyin, Ammar b. Yâsir ve Akil b. Ebu Tâlib bir müddet birlikte yürüyerek onu uğurlamışlardır. Mervan b. Hakem'in onların bu tavrının halifenin emrine karşı gelmek anlamına geldiğine dair uyarısına karşılık Hız. Ali onu şiddetli bir şekilde azarlamıştır.⁴⁰ Bu uğurlamada siyasi bazı saiklerin de rol oynamış olabileceği düşünülebilir. Zira Ebu Zer, Hız. Ömer'den sonra Hız. Ali'nin halifelğe gelmesini isteyenler arasındadır. Nitekim uğurlamaya katılan Ammar b. Yâsir de şura esnasında Hız. Ali'yi hilafete daha layık görenlerdendir.⁴¹

Rebeze'de iki yıl kadar münzevi bir hayat süren Ebu Zer, Hız. Osman'ın isteği üzerine çeşitli aralıklarla Medine'ye gidip geldi. Hız. Osman'ın ona "Zaman zaman Medine'ye gel ki medenileştikten sonra yeniden bedevileşmesin" dediği kaydedilir.⁴² Buna rağmen Ebu Zer Rebeze'ye gidince "Osman beni hicret ettikten sonra yine bedeviliğe döndürdü" diyerek sitem etmiştir.⁴³ Bu sözyle Hız. Peygamber'in (sav) hadisinde kınadığı kimselere dönüştüğü için Hız. Osman'ı suçlamıştır. Hız. Peygamber, hicret ettikten sonra tekrar bedevi hayatına dönmeyi İslam toplumundan uzaklaşmak olarak tanımlamış ve bunu yapanların büyük bir günah işlemiş olacağını bildirmişti.⁴⁴ Dolayısıyla Ebu Zer'e göre Müslüman olduktan bir süre sonra Medine'ye yerleşerek "medenileşmiş" Hız. Osman ise onu çöle geri göndererek "bedevileşmesine" yol açmıştır. Bedevilik ise Araplar tarafından da hakir görülen bir sosyal statüydü.⁴⁵

Bu dönemde Ebu Zer'in bir muhalif gibi değil de bir siyasi münzevi gibi davrandığını gösteren en güzel örnek, halifeye isyan edeceklerini söyleyerek kendisine liderlik teklif eden bazı yönetim aleyhtarlarına iltifat etmemesidir. Irak'tan gelen bu kimseler onun Hız. Osman tarafından buraya sürgün edildiğini

⁴⁰ Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf Kızıoğlu, Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'atü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan* (Dimeşk: Daru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 2013), 5/469. Bu bilgiyi ilk kaynaklarda bulamadık. Erişebildiğimiz en erken ve tek kaynak *Mir'atü'z-Zaman* oldu. Her ne kadar rivayet bu detayı aktarmak konusunda tek kaldıysa da genel olarak Hız. Ali ve Ebu Zer arasındaki ilişki ile Hız. Osman'a karşı tutuma aykırı bir durum görünmemektedir.

⁴¹ Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Tarih* (Port Said: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, ts.), 5/191.

⁴² Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 4/284.

⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/543.

⁴⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dimeşk: Daru Tavki'n-Necat, 1422/2001) "Fiten, 14" 7087 .

⁴⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Daru's-Saki, 2001), 1/281.

hatırlatarak açacağı bir bayrağın altında savaşmaya hazır olduklarını söyleyince Ebu Zer el-Gıfarî bu kimseleri uyararak onlara halifeye bağlı kalmalarını ve onu küçük düşürecek hareketlerden uzak durmalarını tavsiye etti.⁴⁶ Ebu Zer'in tavrı Hz. Osman'ın onu Rebeze'ye yönlendirdiği anda zaten ortaya çıkmıştır. Zira o "Osman bana Aden'e gitmemi emretse ona yine itaat ederim" ve "Osman bana başım üzerinde yol almamı emretse öyle yürürüm" gibi sözlerle bir siyasi isyancı olmayacağını göstermiş bulunuyordu.⁴⁷ Bu nedenle Ebu Zer el-Gıfarî'yi Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarında ortaya çıkan isyancı grupların içinde görmüyoruz. O gerçek anlamda bir siyasi münzevi gibi davranarak isyan hareketlerine katılmadığı gibi, gelen önderlik tekliflerini de reddetmiştir.

Ebu Zer el-Gıfarî, hicretin 32. yılının Zilhicce ayında (Temmuz 653) Rebeze'de vefat etti. Cenaze namazını, Irak'tan gelen bir umre kafilesi ile oradan geçmekte olan Abdullah b. Mes'ud'un kıldırıldığı rivayet edilmiştir.⁴⁸ Evinde Ebu Zer'e yetecek kadar kefen bezi bulunmadığı, kafiledaki bir gencin onu kendisine ait bezlerle kefenleyip cenaze namazını kıldırıldığı da nakledilir.⁴⁹ Başka bir rivayete göre ise cenaze namazını Cerîr b. Abdullah kıldırmıştır.⁵⁰ Vefatı ne şekilde gerçekleşmiş olursa olsun o, Hz. Osman döneminde Ümeyye oğullarının bazı icraatlarından rahatsız olmuş ve çoğu zaman yalnız da kalsa onları eleştirmekten geri durmamıştır. En sonunda da çabalarının istediği sonucu vermeyeceğine kanaat getirince yapılanlara rıza göstermek yerine yalnız kalarak Rebeze'ye çekilmiştir.

Ebu Zer el-Gıfarî'nin ister kendi tercihiyle olsun isterse de Hz. Osman tarafından sürülmüş olsun Medine'den bu şekilde ayrılmak zorunda bırakılması bazı sahabiler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Özellikle de Hz. Osman'ın hilafetine, Ümeyye oğullarının işleri tamamen ele almalarına ve bilhassa mali konularda tepki çeken uygulamalarına karşı çıkan sahabiler Ebu Zer'e gösterilen tavrı uygun bulmamışlardır. Üstelik Hakem b. El-As gibi Hz. Peygamber (sav) tarafından sürgün edilen birinin Medine'ye getirilmesi buna karşılık Ebu Zer'in şehri terk etmek zorunda bırakılması Hz. Osman'a

⁴⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 62/107.

⁴⁷ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, 3/411.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/524.

⁴⁹ Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 3/107.

⁵⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/545.

yönelik tepkiyi daha da şiddetlendirmiştir.⁵¹ Bu konuda halifeye tepki gösteren isimlerin başında Hz. Ali, Ammar b. Yâsir ve Abdullah b. Mesud gelmektedir.⁵²

Hz. Osman'ı doğrudan yüzüne karşı eleştiren Hz. Ali, eleştirilerinin arasına bundan sonra Ebu Zer el-Gıfarî'nin Rebeze'ye sürülmesini de eklemiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi Ebu Zer'in Medine'den ayrılması sırasında oğullarını da yanına alarak şehirden çıkarken ona eşlik etmiştir.⁵³ Hz. Ali'nin Ebu Zer'i oğullarıyla birlikte bizzat Medine'den uğurlamasını, Hz. Osman'ın bu uygulamasına karşı bir protesto olarak okumak da mümkündür.

2.2. Muhammed b. Mesleme'nin Siyasi Hayattan Çekilmesi

Baba tarafından Evs anne tarafından ise Hazrec kabilesine mensup olan Muhammed b. Mesleme m. 587 yılında Yesrib'de doğmuştur. Anne ve babasının Medine'nin iki büyük kabilesine mensup olması sayesinde Medine'deki denge oluşturan şahsiyetlerden biri olan Muhammed b. Mesleme, Mus'ab b. Umeyr'in Medine'deki tebliğ faaliyetleri sonucunda Müslüman olmuştur. Hicret gerçekleştikten sonra Muhammed b. Mesleme her zaman Hz. Peygamber'in (sav) yakınında yer almış ve Tebuk Gazvesi dışında bütün gazvelere katılmıştır. Tebuk Gazvesi'nde ise Medine'de Resulullah'a vekâlet etmekle görevlendirilmiştir. Bunların dışında bazı seriyyelerde de komutan olarak görev yapmıştır.⁵⁴ Savaşlardaki yiğitliğinden dolayı "Hz. Peygamber'in (sav) atlısı" (fârisü nebiyyillâh) unvanı ile tanınmıştır.⁵⁵

⁵¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, 7/171.

⁵² Ebu Zer'in Rebeze'de vefatı üzerine Ammar ile Hz. Osman arasında çok şiddetli bir münaaka yaşanmış ve Hz. Osman Ammar'ı da Rebeze'ye sürgün etmekle tehdit etmiştir. İki arasındaki gerilim Hz. Ali'ye de yansımış ve diğer sahabilerin araya girmesiyle yatıştırılmıştır. Yine de Ammar bu konuda halifeyi hatalı bulmasına rağmen onunla olan diyalogunu kesmemiş ve verdiği görev üzerine halife aleyhindeki birtakım faaliyetleri araştırmak üzere Mısır'a görevli olarak gitmiştir. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/544; İsmail Altun, "Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırıldığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkid", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 419-443; Azimli, *Dört Halife'yi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*, 120; Abdullah b. Mesud da Hz. Osman'ın Ebu Zer'i sürgün etmesine muhalefet etmiştir. Hatta bu nedenle onunla Hz. Osman arasında bir kırgınlık bile oluşmuştur. Belki de bu nedenle Kûfe'de resmî vazifesi yanında ilmî faaliyeti ve yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin de temellerini atmış bulunan Abdullah b. Mes'ûd, daha sonra Hz. Osman tarafından Medine'ye çağırılmıştır. O Medine'ye dönüp dönmeme konusunda tereddüt ettikten sonra Medine'ye gitmeye karar vermiş ve kısa bir süre sonra orada vefat etmiştir. Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen Diyarbekrî, *Tarihü'l-Hamîs* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 2/270; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988).

⁵³ Âdem Apak, "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 127.

⁵⁴ el-Vâkıdî, *el-Megazi*, 1/187; 2/551.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/445.

Hız. Peygamber (sav) döneminde önemli bir komutan olan Muhammed b. Mesleme, ilk üç halife devrinde de önemli siyasi roller üstlenmiştir. En çok ön plana çıktığı vazifesi ise bu dönemde tayin edilen yöneticileri denetlemesidir.⁵⁶ Hız. Ömer zamanında Kûfe Valisi Sa'd b. Ebu Vakkas'ı teftiş edip gördüğü olumsuz bazı durumları düzeltmesi de böyle bir görevdir.⁵⁷

Muhammed b. Mesleme, Hız. Osman'ın şehid edilmesine yol açan olaylar sırasında da aktif bir şekilde çaba sarf etmiştir. İsyancılar ve Hız. Osman arasında arabuluculuk yapmış bu konuda barışçıl bir çözüm yolu bulunması için var gücüyle mücadele etmiştir.⁵⁸ Ancak Hız. Ali ile birlikte harcadıkları bütün çabaya rağmen işler çığırından çıkıp Hız. Osman'ın katledilmesine kadar ulaşmıştır.

Muhammed b. Mesleme, Hız. Osman'ın şehit edilmesi üzerine Hız. Ali'yi halife seçen sahabiler arasında yer aldı. Ancak Hız. Ali döneminde Müslümanların savaşlarda karşı karşıya gelmesinden rahatsız oldu. Muaviye'nin kendisine yaptığı Hız. Osman'ın kanını talep etme teklifini reddettiği gibi Hız. Ali'nin yanında da yer almadı.⁵⁹ Yaşanan olayları fitne olarak tanımladı ve Hız. Peygamber'in (sav) fitne ortamıyla ilgili bazı hadislerini hatırlatarak siyasi hayattan çekildi ve daha önce Ebu Zer el-Gıfarı'nın yaptığı gibi Rebeze köyüne çekildi. Bu olaylardan sonra meydana gelen Cemel ve Sıffın savaşlarına katılmadığı gibi herhangi bir tarafa meyletmedi de.⁶⁰

Kendisini Rebeze köyünde ziyaret eden Ebu Bürde el-Eş'arî, ona insanların arasına karışıp onlara hakikati anlatmayı tavsiye edince, Hız. Peygamber'in (sav) kendisine bir kılıç verip onunla cihad etmesini emrettiğini, Müslümanların birbirine düştüğünü gördüğünde ise Uhud dağına gidip kılıcını kırılıncaya kadar dağa (bir kayaya) vurmasını, sonra da evine çekilmesini tavsiye ettiğini anlattı.⁶¹

Muhammed b. Mesleme, fitneler karşısında takındığı tutumu net bir şekilde ortaya koymuştur. "Müslüman topluluğunun arasında bu fitne kalkmadığı

⁵⁶ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim İbnü'l-Esir, Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/106; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 96.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/62; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvüd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1988), 273.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/65.

⁵⁹ İbnü'l-Esir, Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe, 2/452.

⁶⁰ Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İstıab fi Ma'rifeti'l-Ashab* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1992), 3/1377.

⁶¹ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, 4/113; İbnü'l-Esir, Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe, 5/106.

müddetçe onların şehirlerinden herhangi birine yerleşmeyeceğim” demiştir.⁶² Gerçekten de o, uzunca bir süre Rebeze’de ikamet etmiş, Müslümanların birbirleri ile olan savaşları son buluncaya kadar da Medine’ye dönmemiştir. Bu nedenle Huzeyfe b. Yemân, “Ben, fitnelerin kendisine tesir etmediği bir adam tanıyorum” diyerek ondan söz ederdi.⁶³ Muhammed b. Mesleme, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadelelerin sona ermesini müteakip Medine’ye döndü. 663 veya 667 yılında 77 yaşındayken Medine’de vefat etti. Cenaze namazını o günkü Medine Valisi olan Mervân b. Hakem kıldırdı ve Cennetü’l-baki kabristanına defnedildi.⁶⁴

2.3. Seleme b. Ekva ve İç Kargaşalara Karşı Tutumu

Müslümanlar arasında çıkan fitne hadiselerinden sonra Medine’yi terk edip Rebeze’ye yerleşen bir diğer sahabi Seleme b. Ekva’dır. Resûlullah’ın onu çok sevdiği ve yolculuklarda zaman zaman kendisiyle aynı bineği paylaştığı bildirilmektedir. Ayrıca Resulullah’tan kendisi ve ailesi için hayır duaları almıştır. Eslem kabilesine mensup olduğu halde Medine’ye yerleştiği için Medine ehlinde sayılmıştır. Seleme, Hz. Peygamber’in (sav) en güvendiği isimlerden olup tehlike anlarında ona korumalık da yapmıştır.⁶⁵ Hz. Peygamber (sav) onun hakkında “piyadelerimizin en iyisi Seleme’dir” şeklinde bir iltifatta bulunmuştur.⁶⁶ Kahramanlığını ve yiğitliğini, Hz. Peygamber’le birlikte katıldığı yedi gazvede ve pek çok seriyyede göstermiştir.⁶⁷

Bu özelliklerinden dolayı Müslümanların çok sevdiği bir sahabi olan Seleme, Hz. Osman döneminden itibaren Müslümanlar arasında baş gösteren fitne hadiselerinde pasif bir tutum sergilemiştir. Hz. Osman’ın şehit edilmesi ve ardından başlayan kargaşalardan dolayı uzun süredir yaşadığı Medine’yi terk edip Rebeze’ye yerleşerek hayatını burada sürdürdü.⁶⁸ Burada evlendi ve çocuk sahibi oldu.⁶⁹ Seleme b. Ekva’, Rebeze’deyken siyasi hayatla ilgilenmedi. Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden hadiselerden uzak durdu ve hadis

⁶² İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gabe fî ma’rifeti’s-sahabe*, 5/106; Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhâkî, *Delailü’n-nübüvve ve ma’rifetu ahrâli sahîbi’s-ş-şeria* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988).

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Tarihü’l-kebir* (Haydara-bad: Dairetü’l-Maarif el-Osmaniyye, ts.), 1/11-12.

⁶⁴ Kurnaz, Yasin, *Muhammed b. Mesleme Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1-102.

⁶⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahabe* (Riyad: Daru’l-Vatan, 1998), 3/1339.

⁶⁶ Buhârî, *et-Tarihü’l-kebir.*, 4/69.

⁶⁷ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, 4/305.

⁶⁸ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*.

⁶⁹ Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Tarihu’l-Evsat* (Haleb: Daru’l-Va’y, 1977), 1/184.

rivayetiyle meşgul oldu. Ondan Resulullah hakkında bilgi almak isteyenler veya yolu oradan geçenler Seleme b. Ekva'a uğrayıp hadis aldılar.⁷⁰ Haccac, Rebeze'de yaşadığı için ona: "Ey Seleme sen bedeviliğe geri mi döndün?" şeklindeki biraz da küçümseyen bir soru sorunca, "Hayır Resulullah bana çölde yaşamam için izin verdi" karşılığını vermiştir.⁷¹ Hayatının son zamanlarında görme yetisini yitirmişti. Vefat etmeden kısa bir süre önce Medine'ye geldi ve h. 74 (693) yılında seksen yaşlarında orada vefat etti.⁷²

Sonuç

H. Peygamber'in (sav) vefatıyla birlikte Müslümanlar için adaleti ve güvenilirliği tartışılmaz bir hakemlik kurumunun varlığı da son bulmuş oldu. Dolayısıyla Müslümanlar, aralarında çıkacak ihtilaflarda kesin bir sonuca ulaşmak ve hakkaniyetli bir netice elde etmekte istifade ettikleri çok değerli bir hazineden mahrum kalmışlardır. Resulullah'tan (sav) sonra ortaya çıkan birçok meselede olduğu gibi devlet ve toplum idaresinin nasıl olması gerektiği hususunda da sahabe çeşitli siyasi yöntem ve yönelimlere sahip olmuşlardır. Bu makalede üzerinde durduğumuz yönelim, bir siyasi tavır olarak inziva olgusudur.

İlk İslam toplumundaki bazı sahabiler, siyasi ihtilaflarda yönetime ya da muhalefetten birisine taraf olmak dışında üçüncü bir yolun da mümkün olduğunu göstermişlerdir. Hz. Ebu Bekir'in halife olmasıyla Sa'd b. Ubade önce Medine'de, Hz. Ömer'in halife olması üzerine de Havran'da siyasi uzlete çekilmiştir. Ebu Zer el-Gıfarî, henüz Müslümanlar arasındaki fitneler sıcak bir çatışmaya dönüşmeden önce inzivaya çekilmiştir. İlk üç halife devrinin etkin bürokrati ve Hz. Osman dönemlerindeki olayların yatışması için çok çaba sarf eden Muhammed b. Mesleme de Müslümanların birbirlerinin kanını dökmeye başladıklarını gördüğünde siyaset sahnesinde yer almanın faydasız hatta zararlı olduğunu düşünenlerden biridir. İlk üç sahabe kadar siyasi aktivitesi olmasa da İslam toplumu tarafından sevilen ve saygı duyulan bir âlim sahabe olan Seleme b. Ekva da Hz. Osman'ın şehid edilmesine tepki olarak Rebeze'ye çekilmiş ve siyasetle hiçbir şekilde ilgilenmemiştir.

Bu dört sahabinin tavrı o dönemde yaşayan sahabilerin ortak tavrı olmasa da fitne zamanlarında alternatif bir tutum takınmanın mümkün olduğunu göstermiştir. Nitekim bu sahabiler gibi çölde inzivaya çekilmeyen ancak fitne

⁷⁰ Ebu Bekr Ahmed İbni Ebi Hayseme, *Tarihu'l-Kebir* (Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2006), 1/259.

⁷¹ el-Buhârî, *Tarihu'l-Evsat*, 1/184.

⁷² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/308.

zamanlarında hiçbir tarafa meyilemeyen Sa'd b. Ebi Vakkas, Usame b. Zeyd ve Abdullah b. Ömer gibi isimler de mevcuttur. Bu isimlerin hepsinin ortak gayesi de Müslüman kanının Müslümanlar tarafından dökülmesine mani olmaktır. Dolayısıyla siyasi rekabetin ve iç ihtilafların belirlediği hadiselerde sahabenin tamamının şu ya da bu gruba/şahsa destek vermediği görülmektedir.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Daru's-Saki, 2001.
- Altun, İsmail. "Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırıldığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Öze-
linde Tahlil ve Tenkidi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 419-443. <https://doi.org/10.29288/ilted.509484>
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Apak, Âdem. "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 121-143.
- Apak, Âdem. "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2005), 157-170.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halife'yi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşraf*. ed. Süheyl Zekkar - Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1988.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali. *Delailü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibî's-şeria*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fi. *et-Tarihü'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahihu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dimeşk: Daru Tavki'n-Ne-cat, 1422.
- Buhari, Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-. *Tarihu'l-Evsat*. Haleb: Daru'l-Va'y, 1977.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mesud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Demircan, Adnan. *Fitne Kardeşlerin Savaşı*. İstanbul: Beyan, 2015.
- Demirci, Selim. "Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik Ve Parçacı Okuma Ebû Zer El-Gıfârî Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 11-52.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Tarihu'l-Hamîs*. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- el-Makdisi, el-Mutahhar b. Tahir. *el-Bed' ve't-Tarih*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekafetü'd-Di-
niyye, ts.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Esedî, Seyf b Ömer Dabbi. *el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel*. Beyrut : Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b Süfyan b Cuvvan el-Farisi. *Kitâbü'l-ma'rife ve't-tarih*. Beyrut: Müesse-
setü'r-Risale, 1981.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Mektebe er-Risâle, 1987.
- Günay, Hacı Mehmet. "Hima". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XVIII/52-55. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

- Güzel, Ahmet. "Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfârî". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (01 Ocak 2012), 43-68.
- Halebi, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b İbrâhim b Ahmed. *es-Siretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- Hamevi, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut. *Mu'cemü'l-Büldan*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.
- Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn. *el-Mesalik ve'l-memalik*. Leiden, Beyrut: Daru Sadır, 1889.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. Beyrut : Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.
- İbn İshak, Ebu Abdullah Muhammed. *Siretu İbn İshak*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. Daru'l-Fikr, 1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut : Dâru Sadır, 1968.
- İbni Ebi Hayseme, Ebu Bekr Ahmed. *Tarihu'l-Kebir*. Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2006.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim. *Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe*. 8 Cilt. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- İsfahani, Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym. *Ma'rifetü's-sahabe*. 7 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1998.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Kurnaz, Yasin. *Muhammed b. Mesleme Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kurtubi, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-. *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kilâb b. Rebiâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XXV/567-568. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Mısırî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah el-. *Fütuhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 1995.
- Rashid, Saad A. "Derbizübejde". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9/166. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Semhudî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b Abdullah b Ahmed. *Vefâu'l-Vefa bi Ahbari Dari'l-Mustafa*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Sibt İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf Kızıoğlu. *Mir'atü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*. 23 Cilt. Dimeşk: Daru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 2013.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz.Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi – Kufe Örneği -". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Haziran 2003), 63-86.

- Şinasi Gündüz-Süleyman Uludağ. "Uzlet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü't-Taberî*. 15 Cilt. Beyrut: Daru't-Tüuras, 1967.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vakıd el-Eslemi el-. *el-Megazi*. Beyrut: Daru'l-A'lemi, 1989.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vakıd el-Eslemi el-. *Fütuhü'ş-Şam*. 2 Cilt. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Alâm*. Beyrut : Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1996.
- Zengin, Fethullah. "Sa'd b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakışı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1 (2013), 171-186-186.

**NEVZAT GENCER – MUAMMER CENGİL (EDİTÖRLER),
DİNDARLIK KİŞİLİK VE RUH SAĞLIĞI
(İSTANBUL: ÇAMLICA YAYINLARI, 2020)**

Religiousness Personality and Mental Health

M. EMRULLAH DURAN

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Konya, Türkiye

Research. Ast. Selçuk University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Studies Sciences,
Religious Studies Department, Konya, Turkey

emrullahduran@selcuk.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9952-5103

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi /Received: 14 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Nisan 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

ATIF/CITE AS:

Duran, M. Emrullah, "Nevzat Gencer – Muammer Cengil (Editörler), Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020)", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 459-466

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Nevzat Gencer – Muammer Cengil (Editörler), Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020)

Abstract

This book which we will introduce and evaluate has been prepared in such a way which discusses religion and religionism in various contents and with different variables and which will describe the scope of the subjects at an adequate level by those who are expert in their field in each section. Many kinds of research related to the formation of personality and factors affecting the personality have been conducted in psychology history and theories have been developed in this context. While religion constitutes the primary motivation source of the life of people, it is also an establishment shaping the intrinsic impulses and behaviors of individuals. For this reason, researches are being carried out for investigating the role of religion in the formation of personality and what the impacts of religion are while shaping the personality. In the related researches, it is attempted to determine which differences the religious individuals exhibit in their personality traits compared to which less religious or non-religious individuals and whether they resemble the adjectives attributed to them or not. In the book, current subjects like disadvantageous individuals, traumatic incidents and mental health, and Covid-19 pandemic are being investigated in detail in the context of Psychology of Religion.

Keywords: Psychology of Religion, Religiousness, Personality, Mental Health, Covid-19.

Öz

Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız bu kitap, din ve dindarlığı çeşitli bağlamlarda ve farklı değişkenlerle ele alan, her bölümün alanında uzman kişiler tarafından konuların kapsamını yeterli seviyede izah edecek şekilde kaleme alınmasıyla hazırlanmıştır. Psikoloji tarihinde kişiliğin oluşumu ve kişiliği etkileyen faktörler ile ilgili birçok araştırma yapılmış ve bu bağlamda kuramlar geliştirilmiştir. Din ise insanların yaşamlarının temel güdülenme kaynağını oluştururken aynı zamanda da bireylerin içsel dürtülerini ve davranışlarını şekillendiren bir kurumdur. Bu sebeple kişiliğin oluşumunda dinin rolünü ve kişilik şekillenirken dinin etkilerinin neler olduğunu tespit edebilmek için araştırmalar yapılmaktadır. İlgili araştırmalarda dindar bireylerin daha az dindar veya dindar olmayanlara göre kişilik özelliklerinde ne gibi farklılıklar gösterdikleri ve onlara atfedilen sıfatlar ile benzeşip benzeşmedikleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Kitapta ayrıca dezavantajlı

bireyler, travmatik olaylar ve ruhsal sağlık ile Covid-19 salgını gibi güncel konular Din Psikolojisi bağlamında detaylı olarak incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Kişilik, Ruh Sağlığı, Kovid-19.

Editörlüğünü Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Gencer ve Prof. Dr. Muammer Cengil'in yaptığı kitap 360 sahife ve on iki bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları ve yazarları şu şekildedir: *"Erich Fromm'da Din ve Ahlak Bağlamında Narsisizm (Dr. Öğr. Üyesi Fatma Baynal), Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık (Doç. Dr. Necmi Karşlı), Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma (Yeliz A. Türkol- Prof. Dr. Muammer Cengil), Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması (Doç. Dr. Yahya Turan), Transpersonel (Ben Ötesi) Psikoloji ve Din (Dr. Saliha Uysal), Sosyal Hizmet Uygulamasının Din ve Maneviyatla Yeniden Buluşması (Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Gencer), Yetişkinlik Dönemi Açısından Ahkaf Suresi 15. Ayetin Psiko-Sosyal Analizi (Doç. Dr. Mustafa N. Kula), Ergenlerde Dindarlık ve Öznel İyi Oluş (Yusuf Öztürk-Prof. Dr. Muammer Cengil), İşitme Engelli Bireylerde Dini Atıflar ile Saldırganlık Arasındaki İlişki (Filiz Obuz), Yükleme Kaygı ve Başa Çıkma Bağlamında Covid-19 Salgınına Dini Bakış (Doç. Dr. Zeynep Özcan), Covid 19 Algısı Sağlık Bilişleri ve Dindarlık (Doç. Dr. Necmi Karşlı), Travma Sonrası Büyüme ve Din (Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Gencer- Prof. Dr. Muammer Cengil)"*.

Kitap tanıtım yazılarında asıl olanın her bölümün özetlenmesinden daha ziyade genel olarak dikkat çeken ve kitabın ayırt edici özelliklerinin neler olduğunun belirlenmesi olduğu için on iki bölüm genel olarak değerlendirilecektir. Buna binaen, öncelikle kişilik ile ilgili dikkat çeken noktaların üzerinde durulacak ardından kitapta yer alan diğer konulara değinilecektir. Kişilik kavram olarak birçok tanımlamaları içerdiği için üzerinde ittifak sağlanan bir görüş bulunmamaktadır. Yapılan tanımlardan hareketle kişilik, bireyin kendisinden kaynaklı ve çevresiyle etkileşimi sonucu sergilediği tutarlı davranış kalıplarıdır (s. 63-89). Tanımdan da anlaşılacağı üzere kişiliği hem kalıtsal özellikler hem de sonradan öğrenilen nitelikler şekillendirmektedir. Ayrıca tanımda yer verilen çevre faktörünün en önemli unsuru kültürdür. Kültürün de maddi ve manevi olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Maddi unsurlar yeme, içme, giyinme ve mimariden oluşurken manevi unsurlar ise gelenekler, örfler, dil ve dinden meydana gelmektedir (s.90). Din, kültürün diğer unsurlarını etkilediği için ve insan hayatının tüm safhalarını yönetmeyi amaçladığı için kişiliğin din ile ilişkisi, üzerinde durulması gereken önemli hususlardan birisidir. Bu bağlamda gerçekleştirilen ampirik çalışmalarda ortaya çıkan ortak bulgular şunlardır: Dindar kişilerin uyumluluk, güvenilirlik, sorumluluk, düzen ve deneyime açıklık özellikleri

ön plana çıkarırken, kendisini dindar olarak nitelendirmeyenlerin ise başatlık, gösteriş, sebat ve saldırganlık özellikleri ön plana çıkmaktadır (s. 55-81-101-248). Yukarıda da ifade edildiği üzere kişiliği etkileyen birçok faktör bulunmakla birlikte yapılan ampirik çalışmalarda dindarlık değişkeninin bireyin kişilik özelliklerinin belirlenmesinde göz ardı edilemez olduğu saptanmıştır. 1990'lardan itibaren ülkemizde kişilik ve dindarlık ile ilgili ampirik araştırmalar yoğunlaştığı ancak günümüze gelindiğinde hala yeterli çalışmaların yapılamadığı tespit edilmektedir. İlgili araştırmalara bakıldığında görülecektir ki, örneklem gruplarının sınırlı olması yeterli genelleme gücüne sahip çalışmaların eksikliğine yol açmakta ve genel bir yargıya ulaşamamakla sonuçlanmaktadır. İlgili çalışmaların literatüre olan katkısı yadsınamaz. Ancak kapsamı daha geniş araştırmalar yapılmalı ve meta-analitik araştırmalara olan ihtiyaç vurgulanarak bu konudaki eksikliğin giderilmesine çalışılmalıdır. Kitapta bulunan kişilik ile ilgili çalışmalar hem alanda bulunan araştırma yetersizliğine karşı katkı sağlama hem de yeni çalışmalara yol gösterip örnek olma bağlamında hayati öneme sahiptirler (s. 38-65).

Kitapta modern psikolojinin din ve maneviyattan uzaklaşma çabaları transpersonel (ben ötesi) psikoloji ve tasavvuf psikolojisi bağlamında ele alınmıştır. İlgili bölüm yazarının akıcı Türkçesi ve konuyu kronolojiyi de dikkate alarak derinlemesine inceleyip öz ifadelerle yorumlaması takdire şayandır. Yazar transpersonel psikolojinin bir maneviyat akımı ya da bazı çevrelerce bir din olarak kabul edilmeye çalışılmasının arka planında neler olduğunu bilimsel bir üslupla ortaya koymuştur. Ayrıca Transpersonel psikolojinin uzak doğunun manevi sistemleri, doğunun kültürel özellikleri, batının psikolojisi ile tasavvufi ve dini unsurların da harmanlanmasıyla meydana gelen bir bilimsel ekol olduğu vurgusu dikkat çeken noktalardandır (s. 137). Bu bölümden hemen sonra yer alan *sosyal hizmet uygulamalarındaki din ve maneviyat* bölümü iki bölüm özelinde konu bütünlüğünü sağlama bağlamında başarılıdır. Çünkü bir önceki bölümde manevi değerleri yok sayan cinsellik ve saldırganlık gibi güdülerini evrenselleştirmeye çalışanlara karşı tepki olarak doğan, din ve maneviyatın insanın fitratının temel gereksinimlerinden olduğunu savunan transpersonel psikoloji incelenmiş, bu bölümde ise yine din ve maneviyatı göz ardı ederek bireylerin sadece fiziksel ihtiyaçlarına odaklanmayı hedefleyen sosyal hizmet uygulamaları konu edinilmiştir.

Sosyal hizmet uygulamalarının sadece fiziksel ya da dahiolojik gereksinimlerin karşılanmasına indirgenmesinin yanlışlığı detaylandırılarak temellendirilmiş ve yazar ülkemiz ile batı ülkeleri perspektifinde bu durumun yol açtığı konuları literatürle de ilişkilendirerek işlemiştir (s. 143). Ayrıca din ve maneviyatın

sosyal hizmetin hitap ettiği dezavantajlı bireylerde oluşturacağı güçlendirme kaynağı olarak önemi vurgulanarak insanların inançlarını ve değerlerini göz ardı ederek gerçekleştirilmeye çalışılan sosyal hizmetin hiçbir zaman amacına ulaşamayacağı ısrarla vurgulanmıştır (s. 159). Bu bölüm ile bölümden iki bölüm sonra yer alan İşitme Engelli Bireylerde Dini Atıflar ile Saldırganlık Arasındaki İlişki başlıklı bölüm birbirini destekler mahiyette olduğu için konu bütünlüğü bağlamında art arda sıralanması daha uygun olabilirdi. Çünkü bu bölüm bir bakıma sosyal hizmet ile alakalı bölümün ampirik boyutudur. İlgili çalışmada DKAB dersinden farklı olarak din ile ilgili ders alan dezavantajlı bireylerin atılğan, almayanların ise edilgen saldırganlık eğiliminde oldukları saptanmıştır (s. 248). Yazar bölüme başlarken engellilik kavramını geniş bir çerçevede açıklamış daha sonrasında ise örneklemin olumlu-olumsuz dini atıfları ile saldırganlık tutumlarını sadece ampirik olarak değil teorik olarak da konunun kapsamını yeterli seviyede izah edecek şekilde bölümü kaleme almıştır.

Aralık 2019'da Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan koronavirüs (Kovid-19) adlı biyolojik felaket tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Bu durum kitapta her yönüyle detaylı olarak ele alınmıştır (s. 255-285-323). Kitapta koronavirüs ile ilgili bölümlerde dikkat çekilen husus, koronavirüsün sadece fizyolojik hastalıklara değil aynı zamanda psikolojik bazı sorunlara da neden olduğunun vurgulanmasıdır. Ayrıca salgınla mücadelede gösterilen tıbbi desteğin yanında hem salgın döneminde hem de salgından sonraki dönemlerde de manevi desteğin küçümsenmeyecek kadar hayati öneme sahip olduğu sıklıkla dile getirilmiştir.

Virüsün öldürücü etkisi azalmadığı için insanların daha çok fiziksel önlemleri önemsemesine rağmen salgın ortamının yol açtığı psiko-sosyal problemler de göz ardı edilemeyecek boyuttadır. Bu sebepten kitapta koronavirüsün yol açtığı problemler din psikolojisi perspektifinde önce kavramsal çerçeve ve literatürün özeti teorik olarak aktarılmış ardından pratik bulgular okuyucuyla paylaşılmıştır. Bu bağlamda gerçekleştirilen ampirik çalışmalarda ortaya çıkan bulguların bir kısmı şöyledir:

- Virüse yakalanan bireyler tedavi dönemlerinde sabır, umut, dua ve teslimiyet gibi olumlu dini başa çıkma etkinliklerine yönelmektedirler ve ortaya çıkan salgını insanların %5'i kader bağlamında yorumlamalarken, %85'i kısmen kadere atıf yaparak yorumlamıştır (s. 275-277).

- Virüse yakalanma korkusunu hissedip en fazla kaygı duyanlar; gençler, kadınlar, öğrenciler ve bekârlardır. Ayrıca dini tutum düzeyi arttıkça, dinin insana sosyal destek sağlayarak yalnızlıktan koruduğu, gelecek günlerin daha güzel olacağına olan inancın ve fiziki önlemlerin yanında dua etmenin de arttığı böylece insanların hastalanma korkularının azaldığı saptanmıştır (s. 317-350).

Kitapta ergenlik dönemi, yetişkinlik dönemi ve narsisizm konularıyla ilgili bölümler dikkat çekicidir. İlgili bölümde narsisizm Fromm'un din ve ahlak görüşleri çerçevesinde teorik olarak kapsamlı bir biçimde değerlendirilmiş ve narsisizm sorununun dini ve ahlaki ilkeler ile aşılabileceği görüşü literatürde yer alan bilim insanları ve görüşleriyle de zenginleştirilerek akıcı bir üslupla özetlenmiştir. Yetişkinlik dönemi ve ergenlik dönemi ile ilgili bölümler birbiri ardına işlenerek konu geçişleri sağlanmış ve bölümler arası kopukluğun olmaması kitabın akıcılığını artırmıştır. İlgili bölümde yetişkinlik dönemi Ahkâf suresi 15. ayet bağlamında ele alınarak işlenmiş ve ağırlı, ağır bir dil yerine daha sade ve karşısındakiyle sohbet edermiş hissini okuyucuya aktarabilen bir üslupla konu ele alınmıştır. 40-60 yaş arasını kapsayan orta yetişkinlik döneminin özellikleri -genç nesle katkı sağlamak, anne ve babanın bakımını üstlenmek, dua etmek ve Allah'tan af dilemek- ayetler ve hadisler referans gösterilerek psiko-sosyal açıdan değerlendirilmiş bu konuda yapılan ampirik araştırmalara da yer verilerek bölüm zenginleştirilmiştir (s. 177-188).

Ergenlik dönemindeki dindarlık ve öznel iyi oluşu inceleyen bölümde diğer bölümlerin aksine detaylı bir kavramsal çerçeve bağlamında açıklama yapılmamış ve ilgili literatüre fazla yer verilmemiştir. Ampirik çalışmaların genelinde olduğu gibi teoriden ziyade pratiğin üzerinde durularak daha çok elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Ergenlerin dindarlık puanları bazı bağımsız değişkenler -yaş, ailenin gelir düzeyi, dini bir gruba ait olma durumu ve anne baba eğitim düzeyi- bağlamında incelenmiş ve elde edilen sonuçlar farklı çalışmalar kaynak gösterilerek desteklenmiştir. Ayrıca ergenlerde dindarlık ve öznel iyi oluş arasında pozitif yönde bir ilişki saptanmış bu durum detaylıca değerlendirilmiştir (s. 214).

Genel hatları ile kitapta, dindarlığın kişilikle ilişkisi, dezavantajlı bireyler için dinin önemi, travmatik olaylar ve ruhsal sağlık bağlamında din ve maneviyatın hayati rolü akademik bir üslupla ele alınmıştır. Kitapta herhangi bir gramer hatasına rastlanmamış, dil ve üslup bakımından okuyucu zorluk yaşamamaktadır. Bununla birlikte, her çalışmada olduğu gibi bu kitapta gördüğümüz bazı eksiklere ve yapılmasıyla daha uygun olacağını

düşündüğümüz noktalara da değinmek istiyoruz. Çalışmada yazım yanlışları, az da olsa, bulunmaktadır. “Reddetmemek” birleşik fiili “ret etmemek” şeklinde ayrı yazılmıştır (s. 42). Ayrıca “olarak da” yerine “olarak ta” yazılmış, “Hristiyan” yerine “Hıristiyan” ve “Narsisizm” yerine “Narsizm” yazılmıştır (s. 177- 31- 262). Bazı bölümlerin (1-2 ve 8-9) sıralanmasından kaynaklanan bölümler arası bağlantı kurma zorluğu, okuyucuya sanki farklı makalelerin bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulmuş bir çalışma hissi uyandırmaktadır. Diğer taraftan kitabın sunuş kısmında muhatap kitle olarak hedeflenen gruplar içerisinde lisans öğrencileri de zikredilmektedir (s. 9). Fakat hem esere hâkim olan üslubun didaktik olmayıp akademik olması hem de bölümlerin çoğunluğunun alan araştırmalarına dayanarak bazı bölümler özelinde nicel veri ifadelerinin yoğun olması lisans öğrencilerine ulaşma hedefini zorlaştırmaktadır. Zikredilen bu hususlar bir tarafa çalışma, üstlendiği misyonu ve güncel konuları bilimsel veriler ile bir araya getirme başarısıyla özellikle din psikolojisi ve ilahiyat alanında önemli bir boşluğu doldurmuş, örnek bir eser olarak yerini almıştır.

**ULRICH, BRIAN, ARABS IN THE EARLY ISLAMIC EMPIRE:
EXPLORING AL-AZD TRIBAL IDENTITY
(EDINBURGH: EDINBURGH UNIVERSITY PRESS, 2019)**

ÖZNER ÖZDEMİR

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi
Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

Res. Asst. Dr., Sakarya University Theology Faculty, Islamic History and Art, Islamic History
Department, Sakarya, Turkey

oznurozdemir@sakarya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2379-538X

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi /Received: 19 Ocak 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Mart 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

ATIF/CITE AS:

Özdemir, Öznur, "Ulrich, Brian, Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring Al-Azd Tribal Identity (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019)", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2021) 20/1: 467-474

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Ulrich, Brian, *Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring Al-Azd Tribal Identity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019)

Abstract

This book, which has been prepared on one of the Arab tribes al-Azd, and consists of an introduction and five chapters, is based on Brian Ulrich's dissertation (2008) at the University of Wisconsin. The main argument is that "al-Azd" identity existed from pre-Islamic times into the Abbasid period. However, the meaning of that identity had been changed in various periods and places. In his study, the author tried to understand the events in a certain period of Islamic history through the Azd tribe and discussed the political and social aspects of the Azd tribe in these events. The method that should be considered as the most original side of the study, is the tribe has been regarded as a form of identity. The conclusion he reached with this method is, there had been a more effective continuity between the tribal identity and social structure in Arab society. In this review, the author's plan, the sources, the limits of the study will be discussed.

Keywords: Islamic History, Arab Tribes, Azd, Early Islamic Empire, Brian Ulrich

Öz

Arap kabilelerinden Ezd'i konu edinerek hazırlanmış, Brian Ulrich'in Wisconsin Üniversitesi'nde tamamlamış olduğu doktora tezine (2008) dayanan bu kitabının temel argümanı farklı zaman ve mekanlarda, farklı anlamlar kazansa da "el-Ezd" kimliğinin İslam öncesi dönemlerden Abbâsî dönemine kadar var olmasıdır. Yazar eserinde İslam tarihinin belirli bir döneminde olan olayları Ezd kabilesi üzerinden anlamaya çalışmış ve bu olaylarda Ezd kabilesinin siyasi ve sosyal yönünü tartışmıştır. Öne çıkan en önemli yaklaşımı ve farklı sayılabilecek metodu ise kabileyi bir kimlik biçimi olarak ele almasıdır. Bu doğrultuda ulaştığı sonuç, Abbâsîlere uzanan Arap toplumunda kabile kimliği ile sosyal yapı arasında zannedilenden daha etkili bir sürekliliğin var olduğudur. Bu tanıtım yazısında yazarın konuyu ele alış biçimi, başvurduğu kaynaklar, çalışmanın sınırlılıkları ve çalışmanın genel değerlendirilmesi yer alacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Arap Kabileleri, Ezd, Brian Ulrich, İlk İslami Devletler

Arap kabilelerinden Ezd'i konu edinerek hazırlanmış, giriş ve beş bölümden oluşan bu eser, Brian Ulrich'in Wisconsin Üniversitesi'nde tamamlamış olduğu doktora tezine (2008) dayanmaktadır. Halen Shippensburg Üniversitesi Tarih Bölümü'nde akademik görevine devam etmekte olan Ulrich'in diğer çalışmaları da erken dönem İslam tarihi, Arap kabile tarihi ve Orta Doğu politik-sosyal-dini ilişkiler gibi konular üzerinedir. Ezd kabilesini ele aldığı bu kitabının temel argümanı farklı zaman ve mekânlarda, farklı anlamlar kazansa da "el-Ezd" kimliğinin İslam öncesi dönemlerden Abbâsî dönemine kadar var olmasıdır. Yazar eserinde İslam tarihinin belirli bir döneminde olan olayları Ezd kabilesi üzerinden anlamaya çalışmış ve bu olaylarda Ezd kabilesinin siyasi ve sosyal yönünü tartışmıştır. Öne çıkan en önemli yaklaşımı ve farklı sayılabilecek metodu ise kabileyi bir kimlik biçimi olarak ele almasıdır. Bu kimliğin zaman içinde kabilenin kökenini tarihe dayandırılarak gün yüzüne çıkarıldığı görüşündedir. Elbette, bu kimlik inşa sürecinde dönemin siyasi ve sosyal yapısı ile Ezd kabilesinin bu yapı içindeki yeri etkili olmuştur. Bu sebeple de kitap, belirli bir zaman dilimi içinde Ezd kabilesinin de müdahil olduğu siyasi ve sosyal olayları konu edinmiştir. Bu tanıtım yazısında yazarın konuyu ele alış biçimi, başvurduğu kaynaklar, çalışmanın sınırlılıkları ve çalışmanın genel değerlendirilmesi yer alacaktır.

Yazar, öncelikle konu hakkındaki birincil kaynakları ve ardından modern çalışmaları değerlendirdiği bir literatür kısmına yer vermiştir. Birincil kaynaklarda Ezd kabilesinin nasıl tanımlandığına değinirken bu kaynakların etkileşimine de vurgu yaptığı görülmektedir. (s.6) Bu kaynakların müelliflerinden öne çıkanlar İbnü'l-Kelbi (ö. 204/819), İbn Hişâm (ö. 218/833), Ezdî (ö. 334/945), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve elbette ki büyük ölçüde Belâzürî (ö. 279/892) ile Taberî'dir (ö. 310/923). Yazar şiirin, Arap toplumu anlamaya yardımcı olan önemli bir kaynak olduğunu söylemekle birlikte İslam öncesi döneme ait şiirlerin çoğunlukla yarımada'nın kuzeyinde yoğunlaştığına ve Ezd'e ait materyalin oldukça sınırlı olduğuna vurgu yapmış (s.11), bu sebeple çalışmada başvurulamayan bir alan olduğunu ifade etmiştir. Yazar, Ezd kabilesinin, özellikle ikinci cildinde yoğun olarak yer aldığı bir kaynağa da sık sık başvurmuştur. Türkçe "Utûbî" olarak referans verilmiş olan¹ fakat literatürde sık karşılaşılmayan bu isim, "al-Awtabî, Salima b. Müslim" ve eseri de *al-Ansâb* olarak yazılmıştır ve yazar her geçtiği yerde ps- (pseudo) ekini eklemiştir. Bu ek, yazarında şüphe duyulan kaynakları belirtmek için kullanılmaktadır. Yazar, bu eserin muhtemelen miladi 9. yüzyıldan Ummanlı

¹ Orhan Ateş, "İmam Ebu Şa'sa Cabir b. Zeyd ve İbadiyye Fırkası İçindeki Yeri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 58-84.

bir yazara ait olduğunu belirtmekle birlikte, büyük ölçüde Ezd hakkında bilgiler içermesine karşın tek bir kabileye ait bir eser olmadığı yönündeki görüşe yer vermiştir. (s.10)

Çalışma boyunca birincil eserlerin yanında modern kaynaklara da sıklıkla atıfta bulunulduğu görülmektedir. Modern kaynakların değerlendirmesinde öne çıkan ise yazarın bu çalışmalarda tarihçilerin çoğunlukla Arap toplumundaki kabile yapısını anlamaya çalıştıkları şeklindeki yorumudur. Yazar, eser boyunca bu kaynaklara atıfta bulunmakla birlikte yer yer artı ve eksi yönlerine işaret etmiştir. Örneğin *Encyclopedia of Islam*'da yer alan Strenziok'un kaleme aldığı "Azd" maddesinin² eksik yönlerini dile getirmiştir. (s. 34) Strenziok'un bu çalışmasında, Ezd kabilesi, kabile içi ayrımlara dikkat edilmeden genelleştirmelere gidilerek verilmiştir. Kabilenin çoğunluğunun dokumacılıkla uğraştığı söylenmiştir ancak Ulrich buna itiraz ederek o dönemde dokumacılıkla uğraşan önemli miktarda köle olduğu için kabileye atfedilen bu mesleğin onları küçük göstermek isteyen düşmanları sebebiyle olduğunu ifade etmiştir. (s. 36) Bu örnekten hareketle, kendisi bu gibi çalışmalardan farklı olarak kabileyi bir kimlik olarak ele almıştır. Daha açık bir ifade ile Ezd kabilesi için genelleştirmelere başvurmadan, farklı dönemlerde kabilenin Arap toplumundaki siyasi ve sosyal etkinliğini araştırarak kabile kimliğinin inşa sürecinin izini sürmüştür. Ayrıca, kabilenin tarihinden hikâyelere başvurmak suretiyle Ezd kimliğinin nasıl, ne şekilde ve daha çok hangi dönemde inşa edildiğini göstermeye çalışmıştır. Örneğin kabilenin etkinliğinin arttığı Emevîlerin ilk döneminin, İslam öncesi dönemden birçok hikâyenin aktarılacak suretiyle kabile kimliğinin inşa sürecinin önemli bir aşaması olduğunun altını çizmiştir. (s. 217)

Arap toplumunda kabileyi temele alan böyle bir eserde neden Ezd kabilesinin seçildiğinin de kitapta detaylı şekilde açıklandığı görülmektedir. Öncelikle, bu kabile hem Arap yarımadasının güneydoğusunda bulunan Umman bölgesinden hem de güneybatısında bulunan Sarat Dağları'ndan toplulukları kapsadığı için bu iki bölgenin karşılaştırılmasına imkân vermektedir. İkinci olarak, söz konusu kabile hilafetin ilk yıllarındaki kritik olaylarda ve doğu fetihlerinde önemli rol oynamıştır. Son olarak, Abbâsî dönemine değin el-Ezd nisbesini kullanan şahsiyetlerin kaynaklarda yer alması sayesinde Ezd kimliği hakkında ulaşılabilecek materyalin zenginliğidir. (s. 12-13)

² Gert Strenziok, "Azd", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim: 04 Aralık 2020).

Yazar, kitabın bölümlerini oluştururken kronolojiye bağlı kalmaya çalışmıştır. Birinci bölümde, Ezd kimliğini İslam öncesi dönemlerde arayarak İslam'ın arifesinde ve İslam devletinin şekillenişinde Ezd'in rolünü ele almıştır. Bu metot ikinci bölümde de devam etmiştir ancak yazar, bu bölümde Basra ve Kûfe gibi Irak'ta kurulan garnizon şehirlerde kabilenin ve kabileden önemli isimlerin oluşturduğu etkiye yoğunlaşmıştır. Üçüncü bölümde, miladi 8. yüzyılın en önemli Ezdî ailesi olarak tanımladığı Mühellebîleri ele almıştır ve bu bölümle bir sonraki bölümde Emevî valisi Haccâc'ın etkisiyle bu ailenin siyasi olaylardaki rolü irdelenmiştir. Beşinci ve son bölümde ise Ezd'in erken Abbâsî dönemindeki rolü el-Cezire bölgesi üzerinden incelenmiş ve Abbâsî dönemi boyunca farklı halifeler döneminde Ezd'in yer aldığı olaylara yer verilmiştir.

Anlatımında geniş bir zaman dilimini kapsayan Ulrich, zaman zaman anakronizme de dikkat çekmiştir. Örneğin bir yerde mevlâ/mevâlî kullanımının anakronik olduğunu ve İslam öncesi Arap toplumunda mevâlî kelimesinin şahıslardan ziyade topluluğu nitelmesi gerektiğini ifade etmiştir. (s. 43) Hâlbuki bu kavramın gerek İslam öncesinde gerekse sonrasında oldukça geniş anlamları kapsayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ulrich'in anakronizm problemine karşı temkinli olduğu, bu kavramı birçok yerde (s. 68,81,117 gibi) zikretmesinden anlaşılmaktadır. Hatta bir yerde, bir kaynaktan bahsederken Şîî yerine Ali taraftarı (*pro-Alid*) kullanımını tercih ettiği görülmektedir ancak Arap toplumunun farklı dönemlerinde ve farklı bölgelerinde çok çeşitli anlamlandırmalara rastlanabildiği için mevâlî kelimesinin bu kullanımın anakronik olarak nitelenmiş olması yanlış bir hüküm olabilir.

Kitapta İslamiyet'in ilk dönemlerinde özellikle doğuya doğru olan yayılma politikası da yine Ezd üzerinden incelenmiştir. İslam fetihlerinin kabileleri etkileyen iki yönünün; garnizon şehirlere yerleşim ve fetihlere katılan kabilelerin ekonomik durumlarındaki değişimin de özellikle altının çizildiği görülmektedir. (s. 70) İlerleyen bölümlerde ise Ezd'in doğuya doğru yayılmada etkin rol oynadığı fakat bunun ticari kaygılarla yapıldığı şeklinde bir görüşe yer verilmiştir. Ulrich, onların bölgeye ticari kaygılarla gelmediği, gelişlerinin bir avantajı olarak ekonomik kazanç sağladıkları görüşünde olduğunu belirtmiştir. (s. 172-173) Diğer taraftan, giderek gelişen ve toprak bakımından büyüyen İslam devletinde kabilenin merkezi yönetimle ilişkisini de anlamaya çalışmıştır. Bu konuda özellikle Emevîlerin ilk döneminde Ezd'in Emevî yönetimine müttefik olarak hareket ettiği ifade edilmiştir. (s. 83) Yine Emevîlerin ilerleyen dönemlerinde Ezd'in bir kolu olan Mühellebîlerin siyasi etkinliğinin ele alındığı bölümde Emevîlerin kabile politikasının tartışıldığı ve yazarın da yeri geldikçe kendi görüşünü veya yakın olduğu görüşü ifade ettiği görülmektedir. Özellikle

Süleyman b. Abdülmelik döneminde Mühellebîlerin edindiği prestijli konumu “Abdülmelik için Haccâc ne idiye, Süleyman için Yezid (b. Mühelleb) oydu” ifadesi ile ortaya koymuştur. (s. 139-140). Ayrıca “Horasan’da Ezd” başlıklı bölümde kabilelerin Horasan’a yerleştirilmesinin bir göç değil, devlet politikası olduğunun altını çizmiştir. (s. 180-181) Ezd’in Horasan’da ve dolayısıyla Abbâsî ihtilâlinde etkinlikleri ile ilgili bölümlerde birincil kaynakların verdiği rivayetlerin yanında Shaban, Agha gibi Abbâsî ihtilâli dolayısıyla konuyu ele alan tarihçilerin verdikleri yorumları da tartışmaya açmaktadır. (s. 135) Musul veya el-Cezire bölgesinde Ezd’in varlığının ele alındığı bölümde ise yazar, önemli bir görüşü ile öne çıkmaktadır. Ona göre Abbâsîler, iktidara gelirken oluşturdukları tahribatı, etkin Arap kabilelerine siyasi roller vererek tamir etmeye çalışmışlardır. Bu görüşü sunduğu yerde dikkat çekici olarak “shaykhly families” tanımını kullanmıştır. Bununla kastettiği kitle tam açıklanamamakla birlikte Arap sosyal yapısında lider anlamında olan “Şeyh”in idaresi altında olan etkin aileler olmalıdır.

Yazarın kitabında tablolara çok az yer verdiği görülmektedir. Bu tabloların da yalnızca Ezd’in alt kollarını göstermekte olduğu söylenebilir. (ör. s. 30, 35) Hâlbuki böyle bir eserde Arap toplumunda etkin olan ve hatta Kuzey-Güney Arapları şeklinde bir ayırımın yaygınlaştığı kabilelerin genel bir anlatımı yapıp, aralarındaki ilişkiler gösterilip, Ezd’in konumuna işaret edilip ardından buna uygun tablolular bir anlatım verilebilirdi.

Ezd’i merkeze alarak İslam öncesi dönemden Abbâsîlere kadar değişen toplum yapısının incelendiği bu eserde, çalışmanın odak noktalarından birinin kabile bağlılığının önemini devlet ve toplum biçiminin zeminine oturtma olduğu ifade edilmiştir. (s. 215) Bu doğrultuda böyle bir eser için Ezd kabilesinin “case study/örnek çalışma” olarak seçildiği söylenebilir. Böylece yazarın kullandığı metot İslam tarihinde etkin olan diğer kabileler için de kullanılarak benzer çalışmalar üretilebilir. Yazar bu konuda daha fazla, özellikle de farklı disiplinlerden yararlanarak yapılacak çalışmaların gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Çalışmanın sınırlılıkları da şüphesiz bu interdisipliner bakış açısının (Ezd’in ve diğer kabilelerin ekonomik yönü gibi) sağlayacağı analizlerdir. Yazar bu sınırlılığı ve yeni çalışmalar için önerileri sonuç bölümünde kısa da olsa ifade etmiştir. (s. 218)

Yazarın anlatımının oldukça anlaşılır, kullandığı dilin akıcı olduğu söylenebilir. Fakat her ne kadar akıcı bir dil, sistematik bir metot kullanmış olsa da 2. bölümden 4. bölüme doğru konuyu takip zorlaşmaktadır. Yazar da verdiği ara başlıklarla bu zorluğu yenmeye çalışmış görünmektedir. Önemli

bilgileri ve bazen de kendi düşüncesini bu başlıklarının hemen altında ortaya koymuştur. Oldukça kısa bir sonuç bölümüne karşın uzunca bir indeks ve geniş bir bibliyografya sunulmuştur. Burada da gözlemlenebileceği üzere yazar birincil kaynaklar kadar ikincil kaynaklara da başvurmuştur. Zaten kitapta da çoğunlukla modern dönem tarihçilerinin yorumlarının tartışmaya açıldığı ve yazarın da bunlar arasından kendi görüşüne uygun olanı belirttiği görülmektedir. Bu kitapta Ulrich, İslam öncesi dönemden Abbâsî dönemine kadar “Ezdoğullarının” izini sürmüştür. Konuyu ele alış biçimi, temele Ezd kabilesini yerleştirip tüm zaman ve olaylarda onların yer aldığı rivayetleri bulmak ve değerlendirmektir. Bu metotla yürüttüğü çalışmasıyla kabile kimliği ile sosyal yapı arasında zannedilenden daha etkili bir sürekliliğin var olduğu sonucuna ulaşmıştır.

İslam tarihinin tematik bir metotla ele alındığı böyle bir çalışma, gerek sunduğu yöntem gerekse içerdiği bilgiler sebebi ile bu konuda araştırma yapanların başvurması gereken önemli bir eserdir. Ancak önemle belirtilmelidir ki Arap toplumundan kabile yapısını, kabileler içinden de Ezd’i temele alan bu çalışmayla kabile yapısının bütünüyle anlaşılması beklenemez. Kitap, sistematik anlatımı, sınırlılıkları ve bölüm sonlarında ulaşılan sonuçların düzenli olarak verilmesi bakımından bir tez çalışması olduğunu iyi şekilde yansıtmaktadır. Burada belirtilmesi gerekir ki Ulrich’in tezinde seçtiği başlık *Constructing al-Azd: Tribal Identity and Society in the Early Islamic Centuries* olmasına karşın, kitap için seçilen *Arabs in the Early Islamic Empire* şeklindeki ana başlık, okurun daha geniş bir konu beklentisine girmesine neden olabilir. Fakat verilen alt başlıkla eserde yalnızca Ezd kabilesinin inceleneceği belirtilmiştir. Ulrich’in bu çalışması mikro ölçekte detaylı bir çalışmanın ürünüdür. Daha önceki çalışmalarda kabile kimliği ve kimliğin oluşum süreci gerektiği gibi ele alınmadığı için bu kitap alanında bir ilktir ve içerdiği bilgiler yönünden olmasa da metot bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Kaynakça

- Ateş, Orhan. "İmam Ebu Şa'sa Cabir b. Zeyd ve İbadiyye Fırkası İçindeki Yeri». *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 58-84.
- Strenziok, Gert. "Azd". *Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon). ed. P. Bearman vd. Erişim 04 Aralık 2020. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/azd-SIM_0946.