



# idrak

Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2022





# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 Sayı | Issue: 2  
Aralık 2022

ISSN: 2791-6693

**Yayın Aralığı | Publishing Period**  
Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)

**Kurumsal İletişim | Official Contact**  
Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Güre Yerleşkesi, Yeni Bina B Blok 5. Kat, 28200, Giresun, Türkiye  
Tel: 0454 310 17 80 Faks: 0454 310 17 89

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/idrak>  
[idrak@giresun.edu.tr](mailto:idrak@giresun.edu.tr)



*idrak*, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yılda iki kez yayımlanan, Dini Araştırmalar alanında (Sosyal ve Beşeri Bilimler/ Din) yayın yapan bilimsel ve hakemli bir dergidir.

*Covering the fields of Religious Studies (Social Sciences and Humanities/ Religion), idrak is a semiannual peer-reviewed academic journal that is published by Giresun University, Faculty of Islamic Sciences.*





**SAHİBİ**  
**OWNER**

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına  
*On behalf of Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Dekan/Dean)  
huseyin.peker@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**  
**MANAGING EDITOR**

Doç. Dr. Ali YILMAZ  
ali.yilmaz@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**EDİTÖR**  
**EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK  
mustafa.cakmak@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**EDİTÖR YARDIMCISI**  
**DEPUTY EDITOR**

Arş. Gör. Büşra YURTALAN  
busra.yurtalan@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**ALAN EDİTÖRLERİ**  
**FIELD EDITORS**

Doç. Dr. Recep DEMİR  
recep.demir@omu.edu.tr  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology Basic Islamic Studies*

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR  
asahyar@hotmail.com  
*Marmara University, Faculty of Theology Basic Islamic Studies*

Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN  
receperkocaaslan@hotmail.com  
*Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Hüseyin ALGUR  
huseyin.algur@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA  
zeynep.kaya@asbu.edu.tr  
*Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN  
osman.karatosun@hbv.edu.tr  
*Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL  
yavuz.gol@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Islamic History and Arts*

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK  
kamil.albayrak@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Studies*



Dr. Öğr. Üyesi Yavuz SARI  
yavuz.sari@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University,  
Faculty of Theology Islamic History and Arts

Arş. Gör. Abdulhamit SOĞUKPINAR  
abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Mustafa TOPŞİR  
mustafa.topsir@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Islamic History and Arts

Arş. Gör. Ali PINAR  
ali.pinar@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies

**İNGİLİZCE DİL  
EDİTÖRLERİ**  
ENGLISH LANGUAGE  
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT  
yusuf.yurt@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Öğr. Gör. Yeşim ÖZTÜRK  
yesim.ozturk@samsun.edu.tr  
Samsun University, School of Foreign Languages

**ARAPÇA DİL  
EDİTÖRLERİ**  
ARABIC LANGUAGE  
EDITORS

Doç. Dr. İsmail RAMAZAN  
hany.ramadan@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud BENRAS  
mahmoud.benras@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**RUSÇA DİL EDİTÖRLERİ**  
RUSSIAN LANGUAGE  
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR  
rasim.bayraktar@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**TÜRKÇE DİL  
EDİTÖRLERİ**  
TURKISH LANGUAGE  
EDITORS

Arş. Gör. Refika SOYAL  
refika.soyal@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences



**YAYIN KURULU**  
**EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ  
*Çukurova University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU  
*Erciyes University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Mustafa ALICI  
*Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Recep ÖNAL  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Mustafa TUNÇER  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Hakan TEMİR  
*Tokat Gaziosman Paşa University, Faculty of Islamic Sciences*

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRÇİ  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide TEMİZ  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**DANIŞMA KURULU**  
**ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Ali AVCU  
*Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies*

Prof. Dr. Ali BOLAT  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL  
*Marmara University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR  
*Ankara University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Huriye MARTI  
*Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology*



Prof. Dr. İhsan ARSLAN  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR  
*Gaziantep University, Theology Faculty*

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU  
*Hitit University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Metin YASA  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Metin YILMAZ  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Mevlüt KAYA  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Mithat ESER  
*Selçuk University, Faculty of Islamic Studies*

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN  
*Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK  
*Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies*

Prof. Dr. Naim ŞAHİN  
*Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology*

Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Şevket TOPAL  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
*Amasya University, Divinity Faculty*

Prof. Dr. Eyüp NEFES  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Prof. Dr. Ali KARATAŞ  
*Sakarya University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN  
*Marmara University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Nurullah YAZAR  
*Ankara University, Faculty of Divinity*



Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR  
*Marmara University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN  
*Siirt University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN  
*İstanbul University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ  
*Ankara University, Faculty of Divinity*

Doç. Dr. Recep GÜN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK  
*Amasya University, Divinity Faculty*

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR  
*Ordu University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Yusuf ACAR  
*Selçuk University, Faculty of Islamic Studies*

*idrak*, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. *idrak'*te yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. *idrak*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*idrak*, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. All the responsibility for the content of the papers published in *idrak* belongs to the authors. *idrak*, provides immediate open access to its content.





## Yayın İlkeleri

- *idrak*, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından, **15 Haziran ve 15 Aralık** tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan açık erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergidir.
- *idrak*, gönderilen yazıları, yayımlanma periyoduna bağlı olarak yılda iki defa kabul etmektedir. Yayın kabul tarihleri, **Haziran sayısı için 15 Ocak-15 Mart; Aralık sayısı için 15 Temmuz-15 Eylül** aralığındadır.
- Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Dergiye yazı gönderenler, '*idrak etik ilkeleri*'ni kabul etmiş sayılırlar.
- *idrak*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir.
- Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan ve yayımlanan yazıların, yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez.
- Yazılarda bulunması gereken öğeler şunlardır: Türkçe ve İngilizce makale adı; yazar/ yazarların adı-soyadı, akademik unvanı, **ORCID ID** bilgisi, görev yaptığı kurum adı, e-posta adresi. Bunun dışında yazının türüne göre içerdiği öğeler ve yazım kuralları hakkında detaylı bilgi için '*idrak yazım kuralları*'na bakınız.
- *idrak*, güncel İSNAD atıf sistemini kullanmaktadır. Gönderilecek yazıların bu sisteme uygun hazırlanması gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresini, yazım kılavuzu ve şablonları indirmek için <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresini inceleyebilirsiniz.
- *idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Ayrıca bu çalışmaların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.

## Yazım Kuralları

*İdrak*'te yayımlanacak makale ve eserler, başta akademisyenler olmak üzere tüm bilim dünyasına hitap edeceği için üslup ve ifade bakımından sade ve anlaşılır bir dille; ilmi ve nitelikli bir mahiyette kaleme alınmaları gerekmektedir. Yazımda güncel dil ve gramer kuralları dikkate alınmalı, Türk dilinin yapısına ve gramerine uymayan kelime, ifade ve terkiplere yer verilmemelidir. Yabancı dildeki terimlerin varsa Türkçe çevirilerinin kullanılması; Türkçe ifadenin terimi tam karşılama halinde orijinal terimin kullanılması ve gerekli hallerde açıklamasının verilmesi tercih edilmelidir.

*İdrak*'e gönderilen araştırma makalesi ve diğer eserlerin yazımında güncel İSNAD atf Sistemi (The Isnad Citation Style) kullanılmalıdır. Bkz. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad-dip-notlu-atif-sistemi/> Ayrıca İSNAD atf sisteminde değinilmeyen imla ve transkripsiyon kurallarında DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) imla kuralları esas alınmalıdır.

### 1. Araştırma Makalesi

**Kelime Sayısı:** Öz ve Kaynakça dâhil azami 8000 kelime olmalıdır. (Özel nitelikli çalışmalar yayın kurulunun görüşü ile yayımlanabilir).

**Makale bileşenleri sırasıyla aşağıdaki niteliklerle hazırlanmalıdır:**

**1. Makale Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

**2. Öz:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

**3. Anahtar Kavramlar:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 3, en fazla 5 kavram.

**4. İngilizce Makale Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

**5. Abstract:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

**6. Keywords:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 3, en fazla 5 kavram.

### 7. Gövde Metni:

• **Alt Başlıklar:** Makale başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık numaralandırma sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

• **Font:** Palatino Linotype.

• **Punto:** 11.

• **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.

• **Hizalama:** İki yana yasla.

• **Satır Aralığı:** 1,25.





- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 9.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

**8. Kaynakça: Kaynakça:** Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun olmalıdır. Soyad veya meşhur isim girintisiz, küçük ve bold yazılmalı, ikinci ve üçüncü satırlar ise 1 cm girintili şekilde yazılmalıdır.

**Diğer Hususlar:**

- Paragraf aralarına boşluk ve/veya metnin herhangi bir yerine gereksiz herhangi bir karakter eklenmemelidir.
- Başlıklar, gövde metninin paragraf başları ve alıntı metinleri hariç makalenin tüm bölümleri iki yana yaslı bir şekilde yazılmalıdır.
- Arapça metin neşrinde: Okan Kadir Yılmaz’a ait *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esaslarına riayet edilmelidir.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
  - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
  - **Gövde Metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
  - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14
- Dergimize gönderilen yazılarda Zotero, Mendeley, Endnote vb. yardımcı programlar kullanılabilir.

**2. Kitap/Sempozyum Değerlendirmesi ve Araştırma Notu**

**Kelime Sayısı:** Kitap ve sempozyum değerlendirmelerinin 1000-1500 kelime, araştırma notlarının ise 3000-4000 kelime aralığında olması tercih edilmektedir.

**1. Ana Başlık:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: **kalm** (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

**2. Gövde Metni:**

**Alt Başlıklar** ana başlık ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD’a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.



- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 11.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

#### • **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 9.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
  - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
  - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
  - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

### 3. Çeviri

1. **Çeviri Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. **Öz:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. **Anahtar Kavramlar:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. **İngilizce Başlık:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. **Abstract:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. **Keywords:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

#### 7. Gövde Metni:

**Alt Başlıklar** ve metindeki diğer başlıklar çeviri başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.



- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.

- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.

- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 10 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

#### **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

**8. Kaynakça:** Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun olmalıdır. Soyad veya meşhur isim girintisiz, küçük ve bold yazılmalı, ikinci ve üçüncü satırlar ise 1 cm girintili şekilde yazılmalıdır.

#### **Diğer Hususlar**

- Çeviri başlığı, çevrilen metnin başlığı olmalıdır.
- Çeviri başlığında yazarın ismi olmamalıdır.
- Çevirinin ana metninde çevirmenin ismi ve bilgileri yazılmamalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
- **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
- **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
- **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

**Not:** Gönderilen makalenin dergi yazım kurallarına uygunluğu için dergi web sitesindeki makale şablonundan yararlanılabilir.



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

**Editörden**

206-209

### **Araştırma Makaleleri / Research Articles**

*Doç. Dr. Nadir Karakuş*

#### **Haçlı Seferlerinde Kürk ve Kürk Ticareti**

*Fur And Fur Trade In The Crusades*

210-237

*Doç. Dr. Ercüment Yıldırım*

#### **Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansıması: Maat Anlayışı**

*The Reflection of Virtue Ethics on the Belief System in Ancient Egypt: The Maat Conception*

238-254

*Doç. Dr. Mustafa Tunçer*

#### **Ruh Çağırma Ritüelinin Kur'an Ayetleri Bağlamında Tartışılması**

*Discussion of the Ritual of Summoning Souls in the Context of the Qur'anic Verses*

255-283

*Arş. Gör. Hasan Korkmaz*

#### **Fer'i Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı**

*Rise of the Affirmation Principle: Mental Existence in Fakhr ad-Dîn ar-Râzî*

284-310

*Arş. Gör. Duran Eski*

#### **Memlükler'in Şii Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri**

*Expeditions of Mamluks to the Shiite Kisrawan Region*

311-330

*Nurlybek Zhanykulov*

#### **Şakarim'in Şiirlerinde Uluhiyet Meselesi (Tanrı'nın Varlığının Delilleri)**

*The Problem of Divinity in Şakarim's Poems (Proofs of God's Existence)*

331-362

Fadime Rukiye Bayındır

**Kant'ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü Üzerine Bir Eleştiri**

*A Critique on the Originality of Kant's Deontological Ethics*

363-375

Burhan Baş

**İbn Haldun'a Göre Toplumların Karakteristik Özellikleri**

*Characteristics of Societies According to Ibn Khaldun*

376-402

**Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Dr. Meryem Karataş

**Ed. Recep Kaymakcan. Çokkültürlülük Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006, 229 sayfa.**

403-411

Arş. Gör. Ömer Faruk Yıkar

**Kürşat Demirci. Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018, 83 sayfa.**

412-418

Arş. Gör. Ali Butur

**Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihat). Ankara: Ay Yayınları, 2018, 157 sayfa.**

419-425

**Sempozyum Değerlendirmesi / Symposium Review**

Elif Fırat

**Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu**

*International Symposium On Human, Religion And Virtuousness*

426-437



## EDİTÖRDEN

### *İdrak*'in saygıdeğer okurları merhaba,

Dördüncü sayımız Aralık 2022 ile tekrar karşınızdayız. Yoğun bir dönemin ardından yeni bir sayımız daha okurlarıyla buluşuyor. Bu sayıda daha önce olduğu gibi ilgililerinin istifade edeceğini umduğumuz nitelikli çalışmalara yer verdik. Derginin yayımlanma süreci dergi ekibi açısından hayli yoğun geçti. Fakat ekibimiz, çalışma disiplini ile bu yoğun sürecin üstesinden gelmeyi başardı. Nitelikli çalışmalar yayımlama isteğimizi gerçekleştirmenin huzurunu yaşamaktayız. Bu sayı, önceki üç sayı ile kıyaslanınca daha fazla sayıda çalışmayı içermektedir. Bu durumu dergiye gösterilen ilginin artarak devam ettiği şeklinde yorumlamayı tercih ediyoruz. Dileğimiz, yakaladığımız bu ivmenin bir süreklilik içinde devam etmesidir. Bununla birlikte bazı yazarlarımızın makalelerini hakem raporları doğrultusunda yayımlamamız mümkün olamadı. Zira hakem süreçlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi bizim için çok önemliydi. Fakat yine de dergimize gösterdikleri ilgi nedeniyle kendilerine teşekkür ederiz. Bazı dizinlerde taranmaya başladık, bu sayının yayımlanmasının hemen ardından başka önemli dizinlere de başvurmak niyetindeyiz. Umarız olumlu ve öğretici bir süreç yaşanır. Nitelikli dizinlerde taranmak *idrak*'in daima en temel hedeflerinden biri olacaktır.

Aralık 2022 sayısı dokuz araştırma makalesi, üç kitap kritiği ve bir sempozyum değerlendirmesinden oluşmaktadır. Bu çalışmalara dair kısa bilgiler vermek isterim. Bu sayının ilk makalesi Nadir Karakuş'a aittir. **“Haçlı Seferlerinde Kürk ve Kürk Ticareti”** başlığını taşıyan makale, başlığından anlaşılacağı üzere oldukça spesifik bir konuya değinmektedir. Yazar, özellikle 1095-1291 yılları arasında gerçekleşen Haçlı seferlerinin, dini bir motivasyondan daha çok menfaat temelli gerçekleştiğini, bu durumun zengin tüccarlar ortaya çıkardığını söylemektedir. Kuzeyin en önemli iki kârlı sektöründen birisi olan kürk ticareti de bu süreçte yeniden canlanmış, Haçlılar da



bu sektöre ilgilerini göstermişlerdir. Yazar bu ilginç süreci mercek altına almaktadır.

Bu sayının ikinci makalesi Ercüment Yıldırım'ın "**Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansıması: Maat Anlayışı**" başlıklı çalışmasıdır. Makalede, Eski Mısır'da insanların birbirleri ile etkileşimlerinde ve tanrılarla olan ilişkilerinde belirleyici olan ve inananlara erdemli bir yaşantının yolunu gösterdiği düşünülen *Maat* anlayışına değinilmektedir. Yazar ayrıca, Eski Mısır'da inancın sosyal yaşamdaki yönünü belirleyen *Maat* anlayışının erdem ahlakı tarafından nasıl biçimlendirildiğini, günümüze ulaşmış olan metinler üzerinden açıklamayı denemektedir.

"**Ruh Çağırma Ritüelinin Kur'an Ayetleri Bağlamında Tartışılması**" başlığını taşıyan üçüncü makale Mustafa Tunçer'e aittir. Yazar, ruh çağırma ismiyle düzenlenen oturumlarda geldiği söylenen ruhların, insanların gelecekle alakalı veya merak edilen sorularını cevaplandığı yönündeki iddiaların Kur'an ayetleri çerçevesinde anlamsız olduğunu ortaya koymaktadır. Zira ona göre Kur'an'dan çıkarılabilecek sonuç ruhların ölüm anından itibaren dünya ile bağlantısının tümünden kesileceği ve ruhların kıyametin kopmasına kadar kabir/berzah âleminde saklı tutulacağıdır. Bu çalışmanın oldukça ilgi çekici bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Hasan Korkmaz'ın yazarı olduğu dördüncü makale "**Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı**" başlığını taşımaktadır. Metin, oldukça derin bir akademik tartışmanın izlerini taşımaktadır. Makalede fer'î kaide özelinde Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışı incelenmektedir. Yazar, Râzî'nin önemli eserlerinden olan *Mebâhis*'te zihnî varlığı kabule ve *Mülâhhas*'ta zihnî varlığı inkârı götüren fer'î kaide anlayışını, söz konusu eserlerin yazılış gayelerinden hareketle okumayı teklif etmektedir. Makalede, fer'î kaideye yönelik yaklaşımın, zihnî varlığın kabulü ve inkârında nasıl bir role sahip olduğu, itirazların dayandığı ontolojik ve epistemolojik bağlam da dahil edilerek kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

Bu sayıdaki beşinci makale "**Memlûkler'in Şii Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri**" başlığını taşımaktadır. Duran Eski tarafından kaleme alınan makale, Memlûkler'in Haçlılar ve Moğollar'ı mağlup



edip Bilâd-ı Şam'ı ele geçirdiği dönemde bölgede henüz tam bir haki-miyet kuramadığı yerler olduğundan bahsetmektedir. Memlûklüler bu yerlerdeki halkın Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapmalarından endişe duymuştur. Bu nedenle, otoritesini sağlamlaştırmak için günümüzde Lübnan Devleti sınırları içinde bulunan Kesrevan dağlarına farklı tarihlerde üç sefer gerçekleştirmiştir. Makale bu seferleri kendine odak noktası yapmaktadır.

Bu sayının altıncı makalesi olan Nurlybek Zhanykulov'un **“Şakarim'in Şiirlerinde Uluhiyet Meselesi (Tanrı'nın Varlığının Delilleri)”** başlıklı makalesi edebiyat ve felsefeyi mezceden bir nitelik taşımaktadır. Yazar, Kazak felsefesinin en önemli isimlerinden olan Şakarim'in (1858-1931) uluhiyet anlayışını, onun Tanrı'nın varlığı ve ispatına yönelik görüşlerini metafor, fabl, hikâye ve diğer sanat örnekleriyle irdelemektedir. Ayrıca Şakarim'in düşüncelerinin temelini İslâm'ın temel kaynaklarının oluşturduğunu, Kur'an ruhunu çok iyi anlayıp onu sade bir dil ile insanlara anlatabilen bir şair ve aynı zamanda büyük bir filozof olduğunu düşünmektedir.

**“Kant'ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü Üzerine Bir Eleştiri”** başlıklı makale bu sayının yedinci makalesidir. Yazarı Fatma Rukiye Bayındır, Kant'ın ödev ahlakının kökleri üzerine ilginç bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre ödev ahlakı ile Hristiyan ahlakının temel düsturları karşılaştırıldığında iki öğretinin arasındaki benzerlik görmezden gelinemez. Hatta yazar Kant'ın ödev ahlakının Hristiyan ahlakının bir devamı niteliğinde olduğunu göstermeye çalışacağını söyleyerek hayli iddialı bir işe girişmektedir.

Bu sayıdaki sekizinci ve son araştırma makalesi Burhan Baş'ın, **“İbn Haldûn'a Göre Toplumların Karakteristik Özellikleri”** başlığını taşımaktadır. Yazar çalışmada coğrafya ve iklim şartlarının toplumlar üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Bu bağlamda toplumların (Arap, Berberî, Türk, Fars, Kürt ve Slavların) karakteristik özellikleriyle (çalışkan, savaşçı, devletçi vs.) ilgili tespitlerinin gerçekten ne anlama geldiğine açıklık getirmeye çalışmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere bu sayıda aynı zamanda üç kitap kritiğine yer verdik. Bunlardan birincisi Meryem Karataş'ın, editörlüğünü Recep Kaymakcan'ın yaptığı **Çokkültürlülük Eğitimi, Kültür**

*ve Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006) başlıklı kitaba yaptığı değerlendirme; ikincisi Ömer Faruk Yıkar'ın, Kürşad Demirci'ye ait *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018) isimli kitabı için kaleme aldığı değerlendirme; üçüncüsü ise Ali Butur'un H. Yunus Apaydın'ın *Fıkıhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2021) isimli kitabına yaptığı değerlendirmedir. Son olarak ise bir sempozyum değerlendirmesinden bahsetmeliyim. Elif Fırat, bu sayı için 27-28 Ekim 2022 tarihlerinde Giresun Üniversitesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen "*Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu*" na dair izlenimleri ve yorumlarını içeren bir değerlendirme yazısı kaleme aldı.

Son olarak bu sayının teşekkülünde emeği geçenlere teşekkür etmem gerekir. Öncelikle makaleleri ile *idrak*'in Aralık 2022 sayısını oluşturan yazarlarımıza, ardından bu makalelerin yayımlanma süreçlerinin olmazsa olmazı sayı hakemlerimize ve ayrıca yayın kurulundaki hocalarımıza teşekkür ediyoruz. Dergideki süreçleri yürüten tüm ekibe, editör yardımcımıza, alan editörlerimize, yazım editörlerimize, son okuyucularımıza, dil editörlerimize ve dergiye son şeklini veren mizanpaj editörümüze şükranlarımı sunuyorum. Emekleri için sağ olsunlar. Şunu bir kez daha idrak ettik ki iyi bir ekip olmaksızın makale süreçlerinin sağlıklı bir biçimde yürütülmesi mümkün değildir. Birlikte çalışmaya devam edeceğiz.

*Güçlü bir idrakın taliplileri olmak temennisiyle...*

15 Aralık 2022

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2  
15 Aralık | December 15, 2022

## Haçlı Seferlerinde Kürk ve Kürk Ticareti

*Fur And Fur Trade In The Crusades*

**Nadir Karakuş**

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum/Türkiye.

*Associate Professor, Hitit University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts,  
Department of Islamic History, Çorum/Turkey.*

nadirkarakus@hitit.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1508-9752

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 20 Mayıs | May 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 9 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

## Atıf | Cite as

Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Kürk ve Kürk Ticareti". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 210-237.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak'*te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
*The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## Haçlı Seferlerinde Kürk ve Kürk Ticareti

### Öz

1095-1291 yılları arasında ve daha sonra başka safhalarla süren Haçlı seferleri, kutsaldan daha ziyade menfaat ve çıkar ilişkileriyle sürmüştür, bu süreç seferlerin zengin tüccarlarını da ortaya çıkarmıştır. Kızıldeniz aracılığıyla Hint Okyanusu'na açılan zengin Mısır ve hareketli Suriye limanlarında boy göstermişler, buradan elde ettikleri kıymetli ürünlerle zenginliklerini artırmışlardır. Kuzeyin en önemli iki kârlı sektöründen birisi olan kürk ticareti de bu sırada yeniden kendisini göstermiş, Haçlılar da bu sektörde yerlerini almışlardır. Lâtinlerin Bizans'a karşı yaptıkları 1204 yılındaki üzerinde çok konuşulacak Haçlı seferi, onlara aynı zamanda İstanbul'un hazinelerinin yanında değerli kürklerini de bahşetmiştir. 1261'de Haçlılar buradan uzaklaştırıldı da bu konuda Bizans'a yardımcı olan Cenevizliler, boğazlardan geçerek Karadeniz'in kuzeyindeki Kefe'yi üs edinip köle ve kürk ticaretiyle güçlerini artırmışlardır. Bu bölgenin kürkünü temin eden Ruslar ise kürk ticaretinin mal tedarikçisi iken gittikçe en önemli aktörü olmuş, Haçlı seferlerine de dâhil olmaya başlamışlardır. Bundan sonra da ilk önce kürk vererek bölgede tutunmaya çalışan Ruslar, güçlenip de hâkimiyetlerini kurmaya başlayınca bölgenin zayıf ve bölünmüş Müslüman komşularından kürk ve asker alma safhasına geçmişlerdir. Bu süreç de Haçlı seferlerinin anlaşılmasına büyük bir katkı sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Kürk, Ticaret, Ticaret Rotaları.

## Fur and Fur Trade in The Crusades

### Abstract

The Crusades, which continued between 1095-1291 and later with other phases, continued on their way for benefits and interests rather than holy intensions, and this period revealed the wealthy merchants of the expeditions. They appeared in the rich ports of Egypt and dynamic port of Syria, which opened to the Indian Ocean via the Red Sea, and increased their wealth with the precious products they obtained from there. The fur trade, which is one of the two most profitable sectors of the north, re-emerged at this time, and the Crusaders also showed up in this sector. The Latin Crusade on Byzantium in 1204, which would be talked about a lot, also granted them valuable furs as well as the treasures of Istanbul. Even though the Crusaders were driven away from there in 1261, the Genoese who helped the Byzantines in this regard, passed through the straits, took Kefe, in the north of the Black Sea, as a base, and increased their power with slave and fur trade. The Russians, who supplied the fur of this region, became the most important actor of this trade, and they started to get involved in the Crusades. After that, when the Russians, who first began to hold on in the region by giving fur, started to get stronger and establish their dominance, they, started to buy fur and soldiers from the weak and divided Muslim neighbours of the region. This process also contributed significantly to the understanding of the Crusades.

**Keywords:** History of Islam, Crusades, Fur, Trade, Trade Routes.

## Giriş

İnsanın dünya hayatındaki yolculuğunda, beslenme yanında giyinme de en hayati ihtiyaçlar arasında yer almıştır. Soğuktan korunmak ve bedenleri örtmek için hayvan derileri giymeye başlanmış, daha sonra bu derilerin nasıl daha kullanışlı kürkler olacağı üzerinde denemeler yapılmıştır. Öte yandan son ilahî dinin mukaddes kitabı Kur'ân-ı Kerîm, çıplaklığın hayâ duygusunu ve takvayı ortadan kaldıracığı uyarısını yapmış, insana bir süs ve güzellik unsuru olarak elbise malzemelerinin bahşedildiğini,<sup>1</sup> elbisenin sıcak ve soğuğa karşı koruyucu özelliğe sahip olduğunu vurgulamıştır.<sup>2</sup>

Sâsânî hükümdarları, değer verdikleri kimselere kürklü hil'at vererek bu gösterişli giysiye karşı olan ilgiyi artırmışlardı.<sup>3</sup> Daha çok İran kültüründen etkilenen Bağdat Abbâsî saray protokolü de kalensüve adı altında halifelere mahsus kürkten yapılmış zarif elbiselerle Sasanî geleneğinin daha gelişmiş farklı bir yüzünü ortaya koymuştu. Bağdat şehrinin kuran Halife Ebû Câ`fer Mansur (754-775), kalensüveyi sarayın resmî kıyafetinin bir parçası olarak kabul etmiş ve sırma işlemeli değerli kürklerle göz kamaştıran kalensüveler giymişti.<sup>4</sup> Bu geleneği daha sonra yeni ve değişen şartlarda Müstekfî-Billâh (944-946) gibi diğer halifeler de devam ettirmişlerdi.<sup>5</sup>

İnsanları en güzel ve rahat giydirmek için terzilerin yanında kürk imal eden sanatkârlar da kendisini göstermişler, yerine göre toplumda önemli bir mevkiye yerleşebilmişlerdi. Bunlar arasında bazı tarihçilerin ailelerinden de bu işle meşgul olanlar vardı. Malazgirt Savaşı sonrasında Dımaşk'ta dünyaya gelen ve Haçlı seferlerinin önemli olaylarını kendisinden öğrendiğimiz İbnü'l-Kalânîsî (öl. 1160), kalensüve imâl eden bir sanatkârın oğluydu.<sup>6</sup>

1 el-A'râf 7/26-27, 31.

2 en-Nahl 16/81.

3 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 38.

4 Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 10/188; Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, *el-Melâbisü'l-Arabîyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî* (Bağdad: Dârü'r-Reşîd li'n-Neşr, 1980), 136 vd.

5 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, nşr. Barbier de Meynard (Paris: y. y., 1861-1874), 4/261.

6 Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1980), 2/236-239.

X. yüzyılda İdil Bulgar Hanlığı'na gönderilen Abbâsî elçilik heyetinin kâtibi ve bu yolculuğu anlatan seyahatnâmenin yazarı İbn Fadlân (öl. 922?), Harizm ülkesinin önemli şehirlerinden Cürçâniye'de soğuktan sakalının donduğuna şahit olmuş ve sığındığı evde ancak kalın kürkler sayesinde ısınabilmişti. Yolculuğa çıktıklarında da üzerlerine ve başlarına kürkten yapılmış kepenekler almayı ihmal etmemişlerdi.<sup>7</sup>

Kürk, ata topraklarımızda da en kadim zamanlardan beri kabul görmüş ve kullanılmıştır. Türk dilinin en eski metinlerinin yazılı olduğu Orhun veya diğer ismi ile Göktürk yazıtlarının yakınlarındaki Bilge Kağan ve Kül Tegin'e ait mezarlarda deri ve kürk kalıntılarına rastlanmıştır.<sup>8</sup> Daha sonraki dönemlerde kürke olan ilgi azalmamış, Büyük Selçuklular zamanında (1040-1157) da kürk değerli hediyeler arasında yerini almıştır.<sup>9</sup>

Orta Çağ'da kürk soğuktan korunmanın yanında asaletin de belirtisi idi.<sup>10</sup> Bundan dolayı da yerine göre kürk, ipekli elbiseden daha değerli olabiliyordu. Genellikle elbisenin iç tarafında kullanılan samur ve sincap derileriyle elbisenin bedeni sıcak tutması sağlanıyordu. Hükümdarlar için de samur kürkten börk yapılıyordu. Bu da samur ve sincap kürklerini değerli kılıyor, hediye edilmede ön sırada yer alıyordu. Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey (1040-1063), 1055 yılında Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillâh'ın (1031-1075) daveti ile Bağdat'a girdiğinde<sup>11</sup> onu karşılamaya çıkanların başında samur bir börk görmüş ve bu görüntüden oldukça etkilenmişti.<sup>12</sup>

Görkemi, bol ışıltısı ve şatafatı ile tarihte derin izler bırakan, sanatı ile göz kamaştıran Bizans da kürke önem vermiş, bunu bir güç

7 Lütüfi Doğan, "İbni Fadlan Seyahatnamesi", *AÜF Dergisi*, III/1-2 (1954), 59-80.

8 Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 135.

9 *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, ed. Musa Kâzım Arıcan vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 107.

10 Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989), 2/22.

11 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 14/239; Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/147; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 27/64.

12 Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, 3/443.

ve hâkimiyet sembolü olarak da görmüştür. Bizans imparatorları, mücevherlerle süslü taçları ve giydikleri gösterişli kürklerle bilinmiştir. Sultan Alparslan (1064-1072), 1071 yılında Malazgirt'te yenip esir aldığı İmparator IV. Romanos Diogenes'i (1068-1071) çadırında ağırlayarak, onu sofrasına oturtmuştur.<sup>13</sup> Bu sırada Alparslan'ın İmparator'un başına tacını takarak, muhteşem kürkünü de giydirdiği söylenir.<sup>14</sup>

Bu zarafet ve gösterişinden olsa gerektir ki İslâm Tarihi'nde "kürk" anlamına gelen pek çok "Ferve" isimli kadın karşımıza çıkar.<sup>15</sup> Diğer yandan bu önemli giyim eşyası, hâkimiyet ve güç sembolü olmasının yanında kazandırdığı para ile de odak noktasına oturacaktı. Bu makalemizde kuzeyin kürklerinin Haçlı seferleri esnasında nasıl bir rol oynadığı gözler önüne serilmeye çalışılacak ve kürk ticareti üzerinden seferlerin gerçek gayesinin de ne olduğu bu araştırmamız vesilesi ile daha iyi anlaşılacaktır. Haçlı seferlerine daha sonraki safhalarda dâhil olan Rusya'nın kürk ticaretindeki rolü ve geçirdiği evreler de bu vesile ile mercek altına alınacaktır.

### 1. Kürk Satışı, Çarşısı-Pazarı

Bu dönemde "Kürkçüler Çarşısı" adı altında kuzeyden güneye önemli şehirlerde çarşılara rastlıyoruz. İbn Asâkir (öl. 1176), Dımaşk'ta İslâm çarşılarının bir çeşidi olan Kaysâriyelerdeki Kürkçüler Kapısı'ndan ve bu pazarın sakinliğinden söz eder.<sup>16</sup> Yine Dımaşk'taki evcil hayvanların satıldığı çarşı, kürkçü esnafına yakın bir yerde kurularak,

13 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 323-325.

14 Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Sultan Alparslan ve Zamani* (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 3/32, 81.

15 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/428; Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 13/31; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük* (Târîhu't-Taberî) (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 7/536; 8/8; 11/652; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 18/136; 31/66; İbnü'l-Adîm, *Buġyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/1740; 8/3606; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 25/28; İbn Taġrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülük Mısır ve'l-Kahire*, nşr: M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 2/8; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 5/261; 12/386.

16 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 2/383.



şehrin iktisadî hayatına ayrı bir değer katmakta idi.<sup>17</sup> Halep tarihçisi Kemâlüddin İbnü'l-Adîm (öl. 1262) de Emevî devlet adamı Halid b. Abdullah el-Kasrî'den (öl. 743) itibaren Dimaşk'taki Kürkçüler Çarşısı'nın canlılığını koruduğuna vurgu yapar.<sup>18</sup>

Mısır limanları ve gümrükleri gibi, çarşı ve pazarları da oldukça hareketli ve renkli idi. Şehirde yalnızca belirli malların satıldığı pazarlar vardı. Kahire'nin önde gelen pazarlarından mumcular çarşısında sadece balmumu, bakırcılar çarşısında bakır, kürkçüler çarşısında ise sadece kürk satılırdı.<sup>19</sup> Kahire'deki Kürkçüler Çarşısı'nda çuha satıldığını da anlatan Mısır tarihçisi Makrizî (öl. 1442), satır aralarında bu konuyu tezat gibi algılar ve âdeta sıradan çuha ile zarafetin adresi kürkü aynı karede görmenin şaşkınlığını yaşar.<sup>20</sup> Daha sonraki satırlarda ise aynı müellif, Kürkçüler Çarşısı'ndaki zarif tezgâhların yanı başındaki, içecek ile çiçek tezgâhlarını, kefenler ve çaputlarla birlikte methetmeyi ihmal etmez. Kürkçüler Çarşısı'nın özellikle Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfüddîn Berkûk dönemindeki (1390-1399) canlılığı, Suriye'deki Timur istilâsını görmezden gelircesine göklere çıkarılır.<sup>21</sup>

Bundan sonra bahsedeceklerimiz ise çok daha kuzeydeki soğuk bölgelerdir. Kadim zamanlardan beri "Tanais" adıyla anılan Don Nehri'ne Türkler, Ten adını verirlerdi.<sup>22</sup> Oldukça kârlı ve hareketli olan kürk ticaretinin hatırı sayılır bir kısmı Don Nehri'nde ve onun doğusunda Hazar Denizi'ne dökülen Volga (İdil) nehrinde yapılıyordu.<sup>23</sup>

Don Nehri'ni geçmek isteyen tüccar ve yolculara Ruslar küçük tekneleriyle hizmet verirler ve ücret karşılığında onları karşıdan karşıya aktarırlardı. İşin ilginç tarafı bu nehirden sadece yolcular değil kürk yüklü arabalar da geçirdi. Arabaların Don Nehri'ni geçmeleri için

17 İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 56/66.

18 İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 7/3074.

19 Saîd Abdülfettâh Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî fi Mısır ve's-Şam* (Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1976), 308.

20 Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2/215.

21 Makrizî, *Hitât*, 3/187.

22 Mustafa L. Bilge, "Azak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/300-301.

23 I. R. Tagirov, "İtil Bulgarları", çev. İlyas Kamalov, *Avrasya Fatihî Tatarlar* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 52.

de bir tekeri bir tekneye bağladıktan sonra, ötekisini de diğerine yerleştirirler, daha sonra da tekneleri birbirine sabitleyerek arabaları karşıya geçirirlerdi. Buradan Rus tekne sahiplerinin yardımı ile geçen Fransa Kralı IX. Louis'in elçisi Fransisken keşiş Ruysbroeckli Willem, Don Nehri'ni Paris'teki Seine (Sen) Nehri kadar geniş olarak tasvir eder. Bu nehirde tutulan yayın balıklarının da anlatıldığı bölümde, Don Nehri üzerinde tekne ticareti yapan Rusların bunu Altın Orda hükümdarı Batu Han'ın (1227-1256) özel izniyle yaptıkları ilâve edilir.<sup>24</sup> Haçlı seferlerinden çok önceleri Volga Nehri'ni ve burada yaşayan Burtâs ülkesini ziyaret eden Mes'udî, Volga Nehri'nde Bulgar, Hazar ve Burtâs ülkeleri arasında kürk tüccarlarını da taşıyan gemilerin işlediğini söyler.<sup>25</sup>

X. yüzyıl coğrafyacı, astronom ve tarihçileri İbn Rüste (öl. 913?) ve Mes'ûdî (öl. 956), bölgenin "burtâsiyye" denilen siyah ve kırmızı tilki derilerini metheder. Bu kıymetli kürklerin değerinin 100 dinar ve hatta daha fazlası ettiğine bakacak olursak İslâm coğrafyacılarının hiç de konuyu abartmadığını anlarız. Bundan dolayı da bu değerli kürkleri, Arap ve Acem hükümdarları dahi özellikle tercih eder ve bununla da övünürlerdi.<sup>26</sup> IX ve X. yüzyıllarda İrtiş boylarında yaşayan bir Türk kavmi olan Kimekler ise sattıkları samur ve sincap kürklerine ilaveten, kakım kürkleri ile de isimlerinden söz ettirirler.<sup>27</sup>

Karadeniz'in kuzeyindeki en işlek liman, XIII. yüzyılın başlarında parlayan Suğdak idi. Kıpçak ülkesinden gelen kölelerin ve cariyelerin yanı sıra, sincap ve diğer hayvanlara ait değerli kürkleri, bu liman üzerinden güneye gönderiliyordu.<sup>28</sup> Bu ticarî potansiyele sahip olan Suğdak Limanı, Anadolu Selçuklularının da ilgi alanına girmiş ve Alâeddin Keykubat'ın emri ile 1227-1228'de Suğdak'a çıkarma yapan Çobanoğulları'ndan Kastamonu uç beyi Hüsameddin Çoban,

24 Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk (1253-1255)*, çev. Zülal Kılıç, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 121-122.

25 Mes'udî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 2/14.

26 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefise*, 2/15; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, nşr. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1894), 63.

27 Gerdzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhay Habîbî (Tahran: y. y., 1347), 258.

28 Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, 78.

buradaki Kırım hanlarını ve Rus knezlerini itaat altına alarak, zengin ganimetlerle Kastamonu'ya dönmüştü.<sup>29</sup>

Suğdak'ın bu hareketli kürk ticaretinin Anadolu'ya ne kadar yansıdığı ise üzerinde durulması gereken bir konudur. Faruk Sümer'in uluslararası pazar olarak ele aldığı Yabanlu'da kürk ticaretiyle ilgili zengin bilgiler verilir.<sup>30</sup> Yabanlu Pazarı'nda alınıp satılan mallar arasında başta köleler gelirdi. "el-Memâlik" denilen Türk ve Rum köleler ile karavaşlar (cariyeler) burada alınıp satılırdı. Güzel atların ve katırların yanında, atlas ve sakallât kumaşlarından yapılmış elbiseler, kunduz, deniz ayısı ve Burtâs kürkleri de pazar tezgâhlarında boy gösterirdi. Bu pazarda satılan malların ayıp ve kusurları, büyük bir maharetle gizlenerek pazarlanırdı. Bu pazarın en önemli özelliklerinden biri de satılan malın bir daha geri alınmaması idi. Yukarıda satıldığını söylediğimiz değerli kürkler, tahmin edileceği üzere bu pazara, Karadeniz ile Hazar denizinin ötesindeki ülkelerden getiriliyordu.<sup>31</sup>

Bu dönemde kürk ticaretinde Bizans da önemli bir rol oynuyordu. Onlar Müslümanlardan ipek ve kürk, Rusya'dan ise silah ithal ediyorlardı.<sup>32</sup> Bizans'a kürkün geldiği adres ise yine kuzey bölgeleri idi. Bu ticarete kendileri de dâhil olan Bizanslı tüccarlar, VI. yüzyıldan itibaren Tuna Avrupası kanalıyla Baltık'a kadar ulaşır, burada kendi ürünlerini değerli kürkler ve kölelerle değiştirdi. IX. asırda ise İdil (Volga) ile Hazar arasında en büyük kürk tüccarları, Arapların yanında Bizanslı tüccarlardı.<sup>33</sup> Abbâsî topraklarından gelen Arap tüccarlar ise burada İskandinav satıcılardan gümüş ve altın karşılığında değerli kürkler satın alırlardı.<sup>34</sup> Almanlar da bu kervana dâhil olur

29 İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-Alâiyye: Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/316-325; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Öngül (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2017), 2/63-64; Ebulhayr Rûmî, *Saltuknâme*, nşr. Şükrü Halûk Akalın, (Ankara: KTB Yayınları, 1988), 1/164-166.

30 Bk. Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, Yabanlu Pazarı* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1985), 11-140.

31 Sümer, *Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar*, 17.

32 J. H. Kramers, "Geography and Commerce, Coğrafya ve Ticaret", çev. Murat Ağarı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/4 (2003), 686.

33 Server Tanilli, *İnsanlık Tarihine Giriş* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 2/58, 376.

34 Susan Wise Bauer, *Ortaçağ Dünyası*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 432.

ve Ruslardan kürk ve kehribar gibi değerli mallar elde ederlerdi.<sup>35</sup> Alman kürk tüccarlarının gözde kürkleri ise kakım, samur, kunduz ve ayı derisinden yapılanlardı.<sup>36</sup> Almanların yanında İsveçliler de kürk ticareti için bölgeye gelirler ve buradan kürk satın alırlardı. Bu tüccarlara kürk bulmak için de Novgorod bölgesinin boyarları, askerî kıtaların da desteği ile Fin ülkesine kadar yayılarak değerli kürkleri temin etmeye çalışırlardı.<sup>37</sup> Ortaçağ uzmanı Umberto Eco, uzak diyarlarla yapılan bu nevi ticareti “Uzun Mesafeli Ticaret” başlığı ile ele almış ve kürk ticaretine özel bir yer ayırmıştır.<sup>38</sup>

Kürk ticaretinin en önemli merkezi Rusya’ydı. Ruslar ilk Haçlılar arasında yer almasalar da sonraki dönemlerde, özellikle de 1683 yılında Viyana önlerinde Osmanlı’nın aldığı acı mağlubiyetten sonra ön plana çıkmaya başlamış ve İmparatorluğun parçalanması için gayret göstermişlerdi. XIX. yüzyılda Fransa ve İngiltere, hatta Papalık ile zaman zaman işbirliği içinde olacakları için<sup>39</sup> bundan sonra aktaracağımız bilgilere, bu gözle de bakılmalıdır. Ruslar, kürk temin etmede oldukça zengin bir coğrafyaya sahip oldukları için onların değişim araçları sincap kürkü ve beyaz kürktü.<sup>40</sup>

Volga Nehri kanalıyla Rus ve Hazar ülkelerinden İdil şehrine kunduz, samur ve sincap kürkü gibi çok miktarda kürk gelir ve buradan diğer yerlere ihraç edilirdi.<sup>41</sup> Kunduz derisinden ürettiği kürkleriyle meşhur olan bir başka coğrafyanın da İber Yarımadası’nda yer alan Aragon Krallığı’nın eski payitahtı Saragosa olduğunu hatırlatmamız gerekir. 712’de Toledo’dan hemen sonra Müslüman fâtihterin eline

35 Umberto Eco, *Ortaçağ, Katedraller, Şövalyeler, Şehirler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 109.

36 Umberto Eco, *Ortaçağ, Şatolar, Tüccarlar, Şairler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 199.

37 Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıcından 1917’ye Kadar* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 44.

38 Umberto Eco, *Ortaçağ, Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 282.

39 Bk. Trandafir G. Djuvara, *Türk İmparatorluğu’nun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje, (1281-1913)*, çev. Pulat Tacar (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 223.

40 Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han’ın Sarayına Yolculuk*, 214; Kurat, *Rusya Tarihi*, 25, 134; Marius Canard, “La Relation du Voyage d’İbn Fadlan Chez les Bulgares de la Volga”, *Annales de l’Institut d’Etudes Orientales de la Faculte des Letters d’Alger*, XVI (1958), 119.

41 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefise*, nşr. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1892), 1/145; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/111-12.

geçen bu önemli şehir, 1118 yılında Sobrarbe Hıristiyanları tarafından geri alınacaktı.<sup>42</sup>

Hazarların her evden beyaz bir sincap kürkünü vergi olarak aldıklarını dikkate alacak olursak,<sup>43</sup> bölgenin kürk ile ne kadar iç içe olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Diğer yandan sincap kürklerinin Suriye’de de kullanıldığını ve bu değerli kürklere “müsenceb” denildiğini, Kitâbü’l-İ’tibâr’ın müellifi Şeyzerli Üsâme’den öğreniyoruz.<sup>44</sup>

İdil Bulgar ülkesinden giden tüccarlar, beraberlerinde getirdikleri kılıç ve mızrakları makbul kunduz kürkleri karşılığında, Veysuvâ (Vîsû) denilen pagan ülkelerine giderek bunları, orada değişirlerdi. Vîsû paganları ise bu kılıçları, Baltık ülkesi halklarına samur derisi karşılığında satarlardı. Kürk konusunda Kırgızlar sincap, Bulgarlar samur, Hazarlar tilki, Herat halkı pelikan ve Tokuzoğuzlar ise kamâkum kürkleriyle meşhurdular.<sup>45</sup> Cengiz Han’ın büyük oğlu Cuçi de Selenge ırmağı çevresindeki orman kabilelerini itaat altına aldığı zaman, onlardan siyah samurlar almıştı.<sup>46</sup>

Görüldüğü üzere Orta Asya ve Rus stepleri kürk ticaretinin önemli merkezlerindendi. Eski medeniyetlerden beri zenginliğin ve zarafetin simgesi olan kürk, Orta Asya ve Rus steplerinden İran ve Arap dünyasına getirilirdi. İthal edilen bu kürkler önemli bir ticarî kazanç sağlıyordu. Bu dönemde Kuzey Rusya ve Slav bölgelerinden Anadolu ve Avrupa’ya kürk ihraç ediliyordu.<sup>47</sup> Ruslar satışa sunacakları kürkleri kapalı arabalarda taşıyarak, mallarını limanlara ve pazarlara götürürlerdi.<sup>48</sup>

Kürk ticaretinin kalbinin attığı yer ise Kerson denilen günümüz Kırım Yarımadası’ndaki limanı da olan Sivastopol kentiydi. Osmanlı

42 E. Levi Provençal, “Saragosa”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/200-202.

43 Kurat, *Rusya Tarihi*, 20.

44 Üsâme b. Münkız, *Kitâbü’l-İ’tibâr*, çev. Selahaddin Hacıoğlu (İstanbul: Trend Yayınları, 2006), 25.

45 Ebû Hâmid Gırnatî, *Tuhfetü’l-Elbâb*, nşr. Gabriel Ferrand (JA: Juillet, 1925), 119, 212.

46 B. Y. Vladimirstov, *Moğollar’ın İctimâî Teşkilâtı, Moğol Göçebe Feodalizmi*, çev. Abdülkadir İnan (Ankara: TTK Basımevi, 1995), 59.

47 Filiz Karaca, “Kürk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/568-270.

48 Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han’ın Sarayına Yolculuk*, 83; geniş bilgi için bk. Boris O. Unbegaun, *L’origine dun om des Ruthenes*, (Winnipeg: Acad Sciences, 1953).

döneminde Akyar olarak anılan bu şehir, güney kenarındaki Suğ-dak'la ticarî bir öneme sahipti.<sup>49</sup> Haçlılar döneminde Anadolu'dan gelip kuzey bölgelerini ziyaret etmeyi arzu eden veya Rusya'dan gelen ve Anadolu'ya geçmek isteyen tüm tüccarlar, buraya uğradı. Ruslar buraya sincap ve diğer kıymetli kürkleri taşırlar, Anadolu'dan gelenler ise, pamuklu ve ipekli kumaşlarla kokulu baharatlar getirirlerdi.<sup>50</sup> Diğer yandan Anadolu'dan XIV. ve XV. yüzyıllarda ihraç edilen ürünler arasında; deri ve post, keçi kılı, önemli ihraç malları arasında yerini almıştı.<sup>51</sup>

## 2. Kürk Tüccarları

Bu dönemin anlaşılmasına ve sömürge tarihinin daha iyi tahlil edilmesine, kürk tüccarlarının faaliyetleri de önemli katkı sağlar. Bu konuda karşımıza ilk çıkanlar, kuzeyin yerli tacirleridir. Kürk tüccarlarının arasında Rusların yanında İdil Bulgarları'na da rastlıyoruz. Kuzeyin bu Müslüman tüccarlarının en büyük ihraç malları arasında kürk vardı ve ayrıca at ve keçi derileri de oldukça kârlı uğraşlar arasındaydı.<sup>52</sup>

Bu tüccarlar arasında asıl işin kazançlı çıkanları, İtalyan tüccarlarıydı. Cenevizliler ve Pisalılar, Suriye kıyısının baharatlı meyvelerini, ipeklerini ve tahıllarını ülkelerine götürürken, bir yandan da Haçlı yerleşimlerini yün, kürk ve ülkelerinden getirdikleri şaraplarla memnun ediyorlardı. Böylece Asya ticaretinin hayal edilemeyecek zenginlikleri sağlayan bir maden olduğunu fark ettiler. Bu durum da onların bölgeye olan ilgilerini artırdı.<sup>53</sup>

Kıpçakların, Kalka Savaşı sonucu Moğollara yenilmesiyle burada başlayan Altın Orda Devleti zamanında (1241-502) Kefe Limanı, 1266'da özellikle Cenevizlilerle tanıştı. Bu tarihte Berke Han'ın (1256-1266) ölümüyle Altın Orda'nın zaafından yararlanan Cenevizliler Ke-

49 Bk. G. I. Bratianu, *Recherches sur le Commerce Genoıs dans la Mer Noire au XIIIe Siecle*, (Paris: Geuthner, 1929).

50 Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, 78; Thietmar, *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. J. C. M. Lurent (Hamburg: Thietmar, 1857), 20.

51 Kate Fleet, "Türk Ekonomisi, 1071-1453", *Türkiye Tarihi, Bizans'tan Türkiye'ye*, ed. Kate Fleet, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 1/288.

52 Ahmet Meral, *Kısa Dünya Tarihi* (İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2015), 241.

53 Harold Lamb, *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 247.

fe'de hâkimiyet kurmuş, buraya bir pedosta<sup>54</sup> atayıp şehri yönetmeye başlamışlardı.<sup>55</sup> Onların bölgeye yayılmalarında Bizans'ın da rolü olmuş, 1261'de İstanbul'u Lâtinlerden Cenevizlilerin de desteğiyle aldıkları için onların boğazlardan Karadeniz'e çıkışları kolaylaşmıştı.<sup>56</sup> Öte yandan Kefe, Asya'dan Astrahan'a, oradan Azak ve Taman kanalıyla Kırım Yarımadası'na ulaşan ticaret yolunun üzerinde olduğu için büyük bir avantaja sahipti.<sup>57</sup>

Kuzeyin değerli kürk eşyasının Azak'ta yer alan Tana yanında, Kefe yoluyla gelmesi buranın önemini daha da artırıyordu.<sup>58</sup> Cenevizliler limanı düzene sokarak, irili ufaklı, yük ya da savaş gemisi olmak üzere 200 kadirga ve tekneyi barındıracak hale dönüştürmüşlerdi. Liman'ın yanı başında kürk ticaretinin de yapıldığı hareketli ve kalabalık çarşılarıyla göz dolduran Kefe, düzenli yapısıyla dikkatleri çekiyordu.<sup>59</sup> XIV. yüzyılda Kefe, Cenevizlilerle Venedikliler arasında önemli güç savaşlarına sahne olacak ve iki taraf da derin yaralar ile sarsılacak, burada devam eden rekabet İstanbul'daki Galata Limanı etrafında hız kazanacaktı.<sup>60</sup>

Karadeniz'de Ceneviz hâkimiyeti görülürken Mısır limanlarında Venedikliler aktifti. Pek çok ulusun tüccarına hizmet veren Mısır'daki gümrüklerde, gümrük memurları ve simsarlık görevi ifâ eden çevirmenler vardı.<sup>61</sup> Bu memurlar gümrük kalemindeki malların muayenesi yanında, duvarlarda asılı bulunan bazı çirkin resimlere müdahale görevi gibi işleri de yürütüyorlardı. İnciler, değerli taşlar ve ince tüylü kürkler gümrük resimlerinin dışında tutulmuşlardı. Venedikliler mallarını diledikleri kimselere satmakta özgür olduk-

54 Podesta, Orta ve Kuzey İtalya şehirlerinin hükümetindeki en yüksek devlet dairesinin sahibinin kullandığı bir unvandır.

55 William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 512.

56 Ostrogorsk, *Bizans Devleti Tarihi*, 417-420; Robert L. Wolff, "The Latin Empire of Constantinople, 1204-1261", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 2/187-274.

57 Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri I* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 67-70.

58 Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 542.

59 İbn Battuta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâib'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/463-64.

60 Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 563-65.

61 Claude Cahen, *İslâmiyet*, çev. Esat Mermer Erendor (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000), 182.

ları gibi satamadıkları malları geri götürdükleri zaman da vergiden muaf oluyorlardı.<sup>62</sup>

1204'te yeni kurulan Lâtin Devleti Bizans'a büyük bir darbe vururken, Anadolu Türk hâkimiyetinin güçlenmesine neden olmuştu. İtalyanlar, Bizans'ın yerine Karadeniz ticaretinde de etkin bir konuma gelmişlerdi. Buna rağmen Rusya'dan gelen köle ve kürk ticareti Kırım'ın yerlileri ve buradaki Bizanslılar tarafından Trabzon'a yöneltiliyordu. Onların Trabzon dışında ticaret yapmayı tercih ettikleri bir başka hat da Anadolu Selçuklularının Karadeniz'de egemen oldukları Sinop ve Samsun limanlarıydı.<sup>63</sup>

Kürk tüccarları Haçlı seferlerinin sonraki safhalarında bu kez de Yeni Dünya'nın soğuk coğrafyalarında görülecekti. 1670 yılında Kanada'daki "*Hudson's Bay Company*" adlı şirket kraliyet imtiyazına kavuşmuştu. Şirket yüzlerce yıl boyunca İngiliz kontrolündeki Kuzey Amerika'da kürk ticaretini yürüterek büyük paralar kazanmıştı.<sup>64</sup> Haçlılar ister Karadeniz, ister Mısır, isterse çok uzak coğrafyalarda olsun paranın kokusunu alabiliyor ve onu elde etmek için de her şeylerini feda ediyorlardı.

### 3. Ganimetler ve Hediyeleşmeler

Bu dönemde ele geçirilen ganimetler ve verilen hediyeler arasında yer alan kürkler, seferlerin anlaşılmasına katkı sunar. 1250 yılında müteveffâ es-Salih Eyyûb'un oğlu Turanşah'ın Mısır'a gelmesiyle bütün emirler ona biat etmiş ve Haçlılar karşısında daha etkin mücadele edilmişti. 30.000 Haçlı öldürülmüş, Fransa Kralı IX. Louis ve kardeşi esir edilmişti. Fransa Kralı'nın sincap kürküyle astarlanmış çelik miğferi Dımaşk'a gönderilmiş, Dımaşk nâibi bunu düzenlenen bir merasimle giymişti.<sup>65</sup>

Haçlı seferlerinin en uzununu olan Üçüncü Haçlı Seferi esnasında gördüğümüz bir kürk hediyesi olayı, sıra dışı özellikler arz eder. Ka-

62 Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 459-62.

63 İbn Bibi, *el-Evâmîru'l-Alâiyye*: 1/168-175; Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, Neşrî Tarihi, nşr. Faik Reşit Unat-Mehmet Altan Köymen (Ankara: TTK Yayınları, 1949), 1/323; Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Nihal Atsız, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1949), 140.

64 Emma Marriot, *Bir Nefeste Dünya Tarihi*, çev. Egemen Yülgür (İstanbul: Maya Kitap, 2014), 97.

65 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1413/1992), 13/202.



sım 1190'da Müslümanların kurdukları pusuya düşen seçme Fransız birliğinin bir kısmı öldürülmüş kalanı ise Selahaddin'in eline esir düşmüştü. İçlerinde Fransa Kralı Philippe Auguste'nin komutanı<sup>66</sup> da vardı. Bu sırada hava oldukça soğuk olduğu için Selahaddin bu Haçlı lorduna kürklü bir hil`at giydirmiş, kalan Frankların da hepsine kürkten birer üstlük hediye etmişti.<sup>67</sup> Selahaddin'in bu cömertliğinden dolayı da bir Fransız yazar, Selahaddin için "İslâm'ın En Saf Kahramanı" demiştir.<sup>68</sup>

1249 yılında Yedinci Haçlı Seferi için Kıbrıs'ta gerekli hazırlıkları yapmaya çalışan Fransa Kralı IX. Louis'in ziyaretine İstanbul Lâtin İmparatoriçesi Mary gelmişti. Yolda fırtınaya tutulup eşyalarını yitiren Mary'e Louis'in emriyle kakım kürkler ve ipekli kumaşlar hediye edilmişti.<sup>69</sup> Buna rağmen çok acı bir tecellidir ki IX. Louis'de Dimyat'ı işgal edip Eyyûbîlere karşı bazı başarılar elde etse de daha sonra yenilmiş ve Müslümanlara esir düşmüştü. Büyük fidye karşılığı serbest bırakılınca da bir gemiyle Akkâ'ya doğru yelken açmıştı.<sup>70</sup> Bu sırada üzerinde Memlüklerin kendisine vermiş oldukları altın düğmeleriyle dikkatleri çeken siyah bir sincap kürkü bulunuyordu.<sup>71</sup>

Yeni Çağ'da gördüğümüz hediyeler arasındaki kürkler ise daha farklı karakterler arz eder. Osmanlı padişahları Kırım'a han olacak olan Girayları, huzurlarına çıkartarak onlara hanlık menşuru verirdi. Bundan sonra da kendilerine sancak, kılıç, mücevher sorguçlu kalpak ve samur kürk takdim ederek onlara hanlık teşrifatı uygulardı.<sup>72</sup>

66 Bu Fransız komutan da Bourgogne dükü III. Hugue idi. Bk. Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 211; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İştan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 3/54-56.

67 İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fi Mehâsini'l-Yûsufiyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994), 229.

68 Bk. Albert Champdor, *Saladin - Le plus pur Heros de l'Islam* (Paris: Editions Albin Michel, 1956).

69 Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 82.

70 Jacques Le Goff, "Saint Louis and the Mediterranean", *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), 21-43; Joseph R. Strayer, "The Crusades of Louis IX", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/487-518; Jean Richard, "La Politique Orientale de Saint Louis: La Croisade de 1248", *Septieme Centenaire de la Mort de Saint Louis: Actes des Colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, ed. Louis Carolus-Barré (Paris: Les Belles Lettres, 1976), 197-207; E. Delaruelle, "L'idee de Croisade Chez Saint Louis", *Bulletin de Literature Ecclesiastique*, 61 (1960), 241-251.

71 Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, 158.

72 Bk. Halil İnalçık, "Giray", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/786.

Buna karşın kürk ticaretini ellerinde bulunduran Ruslar da Osmanlı paşalarına değerli kürkler takdim ederek Devlet-i Âlî'ye yakınlaşmaya çalışırlardı. 1615 yılında İstanbul'a gelen Rus elçisi, Lehistan'a karşı Osmanlı desteğini elde edebilmek için Vezîriâzam Öküz Mehmed Paşa'ya (öl. 1621) yedi defa, 40 parçadan oluşan değerli kürkler vermeyi vaat etmişti. Don Kazaklarının Karadeniz'deki tecavüzleri dolayısıyla gerçekleşmeyen bu olayın, Rusların bir Osmanlı paşasına teklif ettikleri ilk rüşvet olduğu söylenmişti.<sup>73</sup>

Rusların kürk hediye ederek Türklerin kızgınlığını yumuşatma siyasetleriyle ilgili bazı olaylara rastlıyoruz. Azak, Sibiry'a'dan gelen tarihî kürk ticaret yolunun ağzında yer alıyor ve XVII. yüzyılda Karadeniz, Akdeniz ve Avrupa'ya sevk edilen kürkler buradan ihraç ediliyordu.<sup>74</sup> Azak'a giden iki adet Osmanlı kadırgasına saldıran Don Kazakları, cezalandırılmayı çoktan hak etmişler; ticareti de sekteye uğrattıkları için Kırım hanının birinci veliahdı olan Kalgay Gazî Giray, 1645'te Rus topraklarına bir akın yapmıştı. Bundan sonra Kırım'a itaat arz etmek zorunda kalan Ruslar, bir iyi niyet göstergesi olarak onlara kuzeyin değerli kürklerini göndererek dostluklarını izhar etme gereği hissetmişlerdi. Osmanlı'nın desteğiyle Rusların karşısında bu sırada oldukça güçlü olan Kırım Hanı III. İslâm Giray da (1644-1654) Çar Aleksey Mihayloviç'e (1645-1676) bir mektup yazarak gönderilen kürklerin çok aşığı vasıfta olduklarını bildirerek onu paylamıştı.<sup>75</sup> Bu vesileyle Kırım hanlarının Rusya'ya karşı temel bir politikalarının olmadığını ve onlardan edindikleri değerli kürklerle, han ailesine ve mirzalara devamlı bir gelir temin etmek amacı güttüğünü<sup>76</sup> de ilave etmeliyiz.

Osmanlılarla da yakın dostluk ilişkileri içine giren Nadir Şah, Babürlülerden (1526-1858) Hind seferinde ele geçirdiği Taht-ı Tavûs'u da Padişah I. Mahmud'a (1730-1754) hediye göndermişti.<sup>77</sup> Bu olaylar

73 Kurat, *Rusya Tarihi*, 235.

74 Tolga Uslubaş-Sezgin Dağ, *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi* (İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi, 2007), 202.

75 Halil İnalçık, "İslâm-Giray III", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/1106.

76 Kurat, *Rusya Tarihi*, 157.

77 Münir Aktepe, "Nadir Şah'ın Osmanlı Padişah'ı I. Mahmud'a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında", *İÜEF Tarih Dergisi*, 28-29 (1975), 113-122. Nadir Şah, Osmanlılarla ölümünden bir yıl önce yaptığı anlaşmada, halifeyi ve dört halifeyi hayır ve dua ile anacağına dair söz vermiş, kendisinden önceki Safevîlerin sünnî karşıtı katı politikalarını terkettiğini göstermişti.

yaşanırken Osmanlı padişahı I. Mahmud da 1730'da Nadir Şah karşısında başarılı olunamaması üzerine şark hududuna serdar tayin ettiği Hekimoğlu Ali Paşa'ya (1689-1758) elmaslı bir kılıç ile samur bir kürk göndererek ona iltifatta bulunmuştu. Ali Paşa da bu kıymetli hediyelerin karşılığını 1731'de III. Tahmasb'ın elinden Urumiye, Hemedan ve Tebriz'i alarak ödemiş, üstelik İranlılara karşı kazandığı Kuzıcan Seferi'yle adını ölümsüzleştirmişti.<sup>78</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Osmanlı'da da samur kürk önemli devlet adamlarına hediye edilir, bu armağanla da onlara verilen değer gösterilmiş olurdu. 1761'de Koca Ragıp Paşa'nın (öl. 1763) kethüdâsı olan geleceğin Osmanlı sadrâzamı Hamza Hamîd Paşa, hâsıl olan bir zaruret dolayısıyla görevinden alınmıştı. Sadrâzam Koca Ragıp Paşa da oldukça değer verdiği bu devlet adamının gönlünü almak için onu yanına davet ederek kendisine samur bir kürk giydirmiş, uhdesine nişancılık görevi de yükleyerek onurlandırmıştı.<sup>79</sup>

Kürk hediyesi, diplomasi alanında da kendisini hissettirmiş, yabancı sefirlere ve elçilere de takdim edilmişti. 4 Nisan 1824'te İstanbul'a gelen İran elçisine Bâbîâli'de kürk giydirildiği gibi, aynı senenin 27 Haziran günü de Fransız elçisi Guilleminot'a merasimle kürk giydirilmişti.<sup>80</sup>

#### 4. İlginç Uygulamalar

Kürk ile ilgili olarak rastladığımız ilginç olaylar, genellikle kuzey bölgesinde cereyan etmiştir. Bu olaylar da sosyal ve kültürel açıdan konumuzun anlaşılmasına katkı sağlar. Rus knezleri ve kentleri, Altın Orda Moğollarına ve Karakurum'daki Büyük Han'a haraçlarını sadece kürk olarak ödüyorlardı.<sup>81</sup> Daha önce de bahsettiğimiz gibi Bulgarlar ile Hazarların arasında yaşayan Burtâs ülkesinin Türkleri, kürk ticaretiyle uğraşırlardı.<sup>82</sup> Volga Nehri'nin kıyısında yaşayan bu topluluk, "burtâsiyye" denilen siyah ve kırmızı tilki derilerinin tica-

78 Reşad Ekrem Koçu, "Ali Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/333.

79 İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Hamza Hamîd Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/206.

80 Midhat Sertoğlu, "İstanbul", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/1214/28.

81 Janet Martin, *Treasure of the Land of Darkness, The Fur Trade and Its Significance for Medieval Russia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 27-34, 86-90.

82 V. Minorsky, *The Regions of the World: Huâûdü'l-Âlem* (London: Gibb Memorial, 1937), 462-465.

retini yaparlardı. Bu kürklerin tane fiyatı 100 veya daha çok dinara kadar ulaşabiliyordu. Bazı siyah ve kırmızı postlar diğerlerine göre daha ucuzdu. Kürklerin en kaliteli cinsi olan siyah kürkleri Arap ve Acem hükümdarları giyerler ve üzerlerindekiyle övünürlerdi. Bu kürkleri hükümdarlar kaftan, kalpak ve palto olarak kullanırlardı.<sup>83</sup>

Altın Orda Hanlığı ise, birlikte yaşadıkları Rus grandüklerinden vergi olarak kürk alırlar, vermedikleri takdirde onları esir ederlerdi.<sup>84</sup> Moğol adetlerine göre halkı yeni doğan bebeğine kadar sayıp, büyük küçük, zengin fakir ne olursa olsun her Rus aileden beyaz ayı derisi, bir siyah kunduz, bir siyah samur derisi, kokarca derisi ve en son bir siyah tilki derisi vermek zorundaydılar. Vermedikleri takdirde esir edilir ve Moğollara köle olarak hizmet ederlerdi. Bu vergiden komşuları Ruslar kurtulamadığı gibi daha uzaklardaki Gürcü ve Abazalar da kaçamıyorlardı. Bunlarsa kürk yerine Bizans dinarı ödüyorlardı. Onların Altın Orda'ya vergi olarak ödedikleri meblağ ise 40.000-50.000 altın paraya ulaşıyordu.<sup>85</sup> IX. yüzyılda İdil Bulgarları ise bağlı oldukları Hazar Krallığı'na vergilerini samur kürkü olarak sunuyorlardı.<sup>86</sup>

Zamanla Rusların güç kazanmasıyla olaylar farklı bir şekilde seyre-dip, adeta ters yüz olacaktı. Ateşli silahların da desteğiyle güçlenmeye başlayan Ruslar, Orta Ural'da yaşayan Başkırtlardan 1606'da birkaç samur derisi gibi küçük bir vergi alırlar; ancak onlardan ordularına asker isterlerdi.<sup>87</sup>

Kürk giyilmesine uygulanan yasakların da görülmesi, bu dönemin ilginç uygulamaları arasında yerini alır. Osmanlı padişahu III. Osman zamanında (1754-1757) samur kakım gibi devlet ricaline mahsus

83 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, nşr. de Goeje, (Leiden: E. J. Brill, 1894), 63; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zehab*, 2/14; Yâkût, *Mu'cem*, 1/457; Zekeriyâ el-Kazvinî, *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1960), 579-80.

84 Abraham Konstantin d'Ohsson, *Moğol Tarihi, Denizler İmparatoru Cengiz*, çev. Bahadır Apaydın (İstanbul: Nesnel Yayınlar, 2008), 204.

85 Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnâmesi*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2015), 105, 108.

86 Hüseyin Ali Dakuklu, "Volga Havzası'nda Müslüman Bulgar Devleti", çev. Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler* (Ankara: Bizim büro Yayınları, 2008), 444-445.

87 Mehmet Saray, "Rusya'nın Asya'da Yayılması", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (1981), 279-302; Zeki Velidi Togan, "Başkurt", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/330.

kürklerin halk tarafından giyilmesi yasaklanmıştır.<sup>88</sup> Ancak onun Avrupalı elçilere kabullerde kürk yerine hil'at giydirilmesi talebinin artık "*kânûn-ı kadîm*"in kürk olduğu cevabıyla tatbik edilmemiş olduğunu da belirtmeliyiz. Yine bu dönemin başka yasaklarla da anılan yaklaşık dört yıllık bir süreç olduğunu<sup>89</sup> da hatırlatarak bu bölümü noktalayalım.

### 5. Sıra Dışı Olaylar

Bu dönemin sıra dışı olayları arasında kürkle ilgili enteresan bilgilere rastlıyoruz. İlk Haçlılar 1097'de İstanbul'a geldikleri zaman, hayran oldukları bu şehirde pek çok şey dikkatlerini çekmiş, bunlar arasında insanların giydikleri kürkler de onları etkilemişti.<sup>90</sup> Haçlıların bu hayranlıkları, daha sonra kuzeyden gelen dost ve mütteliklerine karşı olacaktı. Kudüs'e hac yapmak için uzun bir deniz yolculuğundan sonra 1110'da Akkâ'ya ulaşan Norveç kralı Sigurd Jorsalfar (1103–1130) ve adamlarının üzerlerine giydikleri kürk mantolar, Haçlıları hayrette bırakmıştı.<sup>91</sup>

Haçlı seferlerine yürekten inanmış olan Norveç Kralı Sigurd, büyük bir donanma ile 1110 senesinde Akkâ'ya gelmiş ve bugünkü Lübnan'da yer alan Saydâ'nın (Sidon) ele geçirilmesine yardımcı olduktan sonra<sup>92</sup> hacı olarak ülkesine dönmüştü. Bundan sonra da Haçlı ruhuna hizmet etmeye devam eden Sigurd Jorsalfar, 1124'te Norveç ve Grönland'da Haçlılar için vergi toplamıştı. Bu konuda oldukça hırslı olan Sigurd, vergileri nakit olarak değil de kutup ayısı postu ve deniz fili dişi olarak tahsil etmişti.<sup>93</sup>

88 Şinasi Altındağ, "Osman III", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/449.

89 Fikret Sarıcaoğlu, "Osman III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/456-459.

90 Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 80.

91 Harold Lamb, *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*, çev. Gaye Yavuzcan (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2010), 303.

92 William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 1/486-487; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Oxford: Clarendon Press, 2007), 169-171; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2/76; Gary B. Doxey, "Norwegian Crusaders and the Balearic Islands", *Scandinavian Studies* 68 (1996), 139-160; Alan V. Murray, "Sigurd Jorsalfar (1090-1130)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 1112.

93 David Gibbins, *Bizans Altınları, (Crusader Gold)*, çev. Pınar Ocal (İstanbul: Altın Kitaplar, 2007), 110.

Dördüncü Haçlı Seferinden sonra İstanbul ve çevresinde 1204-1261 yılları arasında hüküm sürecektir olan bir Lâtin Devleti kurulmuştu. İstanbul'u işgal eden Haçlıların en çok dikkatlerini çeken zenginlikler arasında beyaz ve kül rengi kürklerin yanında ermin kürkten giysiler de daha önce emsali görülmemiş zenginlikler arasında sayılmış, Frankların sevinçleri artmıştı.<sup>94</sup>

Bir başka sıra dışı bilgi ise Haçlılar bölgeye gelmeden önce, Antakya'da tıp alanında kürklerin öne çıkmasıydı. Gri sincap kürküne dökülmüş yağlar, soğuktan çatlayan bölgelere sürülerek bir nevi cilt bakımı yapıyor, rahatsızlıklar ve sancılar böyle giderilmeye çalışılıyordu.<sup>95</sup>

İklimi daha soğuk olan İngiltere ve Normandiya gibi Kuzey Fransa'dan gelen Haçlılar, zamanla Doğu'nun sıcak iklimine alıştıkları gibi buranın giysilerine de adapte olmaya başlamışlardı. Haçlı seferlerinin önemli aktörlerinden olan Tapınak şövalyeleri dahi kışa mahsus Müslümanların giydiği kürklü giyecekleri tercih etmekten kendilerini alamamışlardı.<sup>96</sup> Doğu Franklarının giyiniş tarzları oldukça lüks olmuş, şövalyeler zırhlarını çıkardıklarında ipekli bir burnus giymeyi ve umumiyetle başlarına sarık sarmayı alışkanlık haline getirmişlerdi. Sefer sırasında da güneş ışınlarından korunmak için keten bir pelerin giyerler, miğferleri üzerine de Arap üslûbunda bir kefiye geçirirlerdi. Hanımlar Doğu'ya ait altın sırmayla işlemeli, hatta mücevherlerle bezenmiş uzun içlik ve şalvarla kısa ceket modasına uymuşlardı. Bu hanımlar, beyleri gibi kış aylarında kürk giyerlerdi. Müslüman kadınları gibi dışarıda güneşten korunmak için ise peçe takıyorlardı.<sup>97</sup>

Richard A. Newhall "Haçlı seferleri dönemi sonunda Hristiyanların yaşam biçimleri ve bakış açıları değişmiştir" diyerek bu gerçeği dile

94 Geoffroi de Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 94, 274-275.

95 C. Burnett, "Stephen, the Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch", *Crusades*, 5 (2006), 113-129.

96 Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 279.

97 Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 228-29; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2/265; Lamb, *Demir Adamlar ve Azizler*, 306.

getirir.<sup>98</sup> Onların Doğu'nun zengin ve köklü medeniyetini öğrenerek değiştirmeye başladıkları bakış açıları da kendilerini Hindistan'ın hazinelerine, Amerika'nın bâkir arazileri ile madenlerine sahip kılacaktı. Ne de olsa Haçlı seferlerinin temelinde kutsaldan ziyade güç ve para vardı. Kürk ticareti de bu zenginliklerin kapısını aralayacak en kârlı yollarından birisiydi.

### Sonuç

Haçlı seferleri, kutsal yerlerin kurtarılması sloganıyla başlama-sına ve "Tanrı böyle istiyor" nidalarıyla hayata geçmesine rağmen Tanrı'nın istemediği katliam ve zulümlerle devam etmiştir. Suriye ve Filistin'e yayılan Haçlılar, burada kurdukları devletçiklerle varlıklarını sürdürmeye çalışmış, bu arada bölgenin zenginliklerini de yağmalamaya başlamışlardır. Müslümanların ilk önceleri birlik duygusundan uzak kalmaları onların işlerini kolaylaştırmış, bu istikrarsız ortamda bölgede kolayca tutundukları gibi zenginliklerini de artırmaya devam etmişlerdir.

Bu süreç içerisinde bölgenin lezzetli yiyecekleri ile tanışırken, aynı zamanda iklime uygun elbiselerini de giymeye başlamış, başlarına sarık taktıkları gibi kışın kürk elbiseler giyerek hayatlarını kolaylaştırmışlardır. Kürk ticaretinin ne kadar kârlı olduğunun farkına varan İtalyan tüccarlar Karadeniz'in kuzeyindeki Kefe, Azak ve Suğdak gibi limanlarda hâkimiyet tesis ederek buradan elde ettikleri kürklerle Mısır ve Suriye limanlarına da uğrayıp mallarını oldukça yüksek fiyatlarla pazarlayabilmişlerdir. Bu sırada, görmeye alışkın olduğumuz Venedik ve Ceneviz rekabeti, kürk ticareti üzerinden de olmuş, sonunda Cenevizliler Kefe gibi limanları parsellerken, Venedikliler ise Mısır'ın hareketli pazarlarında boy göstermişlerdir.

Kürk ticaretinin en önemli merkezi konumundaki Rusya ise knezlik dönemlerindeki zayıf anlarında Moğollara ve Müslüman komşularına vergi olarak kıymetli kürkler takdim ederek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Knezlikten çarlığa doğru yükselen Ruslar, bundan sonra Haçlı seferlerinin en önemli aktörleri haline gelirken, ateşli silahların da desteğiyle bölgede yükselen güç olmuşlardır. Bundan sonra da

98 Richard A. Newhall, *The Crusades* (USA: Berkshire Studies in European History, 1963), 99.

Osmanlı'ya dahi değerli kürkler vererek onları rüşvetle yanlarına almaya çalışmış, daha güçsüz gördükleri Başkırtlar gibi topluluklardan ise kürk ve asker alarak sömürü düzenlerini kurmaya gayret etmişlerdir. Orta Çağ'da ve Yeni Çağ'da Haçlı seferlerinin karakteri farklılık arz etse de gayesi hep aynı olmuş, menfaat ve çıkar ilişkileri hep merkezde yer almıştır.

### Kaynakça

- Aktepe**, Münir. "Nadir Şah'ın Osmanlı Padişah'ı I. Mahmud'a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında". *İÜEF Tarih Dergisi*, 28-29 (1975), 113-122.
- Albert of Aachen**. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Altundağ**, Şinasi. "Osman III". *İslam Ansiklopedisi*. 9/449. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Âşikpaşazade**. *Tevârih-i Âl-i Osman*. nşr. Nihal Atsız. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1949.
- Âşûr**, Saîd Abdülfettâh, *el-Asru'l-Memâlikî fi Mısır ve's-Şam*. Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1976.
- Barber**, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006.
- Bauer**, Susan Wise. *Ortaçağ Dünyası*. çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Belâzürî**, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Bilge Vezir** *Nizâmülmülk*. ed. Musa Kâzım Arıcan vd. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Bilge**, Mustafa L. "Azak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/300-301. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bratianu**, G. I. *Recherches sur le Commerce Genoıs dans la Mer Noire au XIIIe Siecle*. Paris: Geuthner, 1929.



- Braudel**, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989.
- Burnett**, C. "Stephen, the Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch". *Crusades*, 5 (2006), 113-129.
- Cahen**, Claude. *İslâmiyet*. çev. Esat Mermi Erendor. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000.
- Canard**, Marius. "La Relation du Voyage d'ibn Fadlan Chez les Bulgares de la Volga". *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculte des Letters d'Alger*, 16 (1958), 113-223.
- Carpini**, Plano. *Moğolistan Seyahatnâmesi*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2015.
- Champdor**, Albert. *Saladin - Le plus pur Heros de l'Islam*. Paris: Editions Albin Michel, 1956.
- D'Ohsson**, Abraham Konstantin. *Moğol Tarihi, Denizler İmparatoru Cengiz*. çev. Bahadır Apaydın. İstanbul: Nesnel Yayınlar, 2008.
- Dakuklu**, Hüseyin Ali. "Volga Havzası'nda Müslüman Bulgar Devleti". çev. Abdulhalık Bakır. *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008.
- Delaruelle**, E. "L'idee de Croisade Chez Saint Louis". *Bulletin de Literature Ecclesiastique*, 61 (1960), 241-251.
- Djuvara**, Trandafir G. *Türk İmparatorluğu'nun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje, (1281-1913)*. çev. Pulat Tacar. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Doğan**, Lûtfi. "İbni Fadlan Seyahatnamesi". *AÜİF Dergisi*, III/1-2 (1954), 59-80.
- Doxey**, Gary B. "Norwegian Crusaders and the Balearic Islands". *Scandinavian Studies* 68 (1996), 139-160.
- Ebulhayr Rûmî**. *Saltuknâme*. nşr. Şükrü Halûk Akalın. Ankara: KTB Yayınları, 1988.

- Ebü'l-Fidâ.** *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer.* Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Eco, Umberto.** *Ortaçağ, Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar.* çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Eco, Umberto.** *Ortaçağ, Katedraller, Şövalyeler, Şehirler.* çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Eco, Umberto.** *Ortaçağ, Şatolar, Tüccarlar, Şairler.* çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Ernoul.** *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi.* çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Fleet, Kate.** "Türk Ekonomisi, 1071-1453". *Türkiye Tarihi, Bizans'tan Türkiye'ye.* ed. Kate Fleet. çev. Ali Özdamar. 1/7267-296. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Fulcherius Carnotensis.** *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127.* çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Geoffroi de Villehardouin.** *Konstantinopolis'te Haçlılar.* çev. Ali Berktaç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Gerdizî.** *Zeynü'l-Ahbâr.* nşr. Abdülhay Habîbî. Tahran: y. y., 1347.
- Gırnatî, Ebû Hâmid.** *Tuhfetü'l-Elbâb.* nşr. Gabriel Ferrand. JA: Juillet, 1925.
- Gibbins, David.** *Bizans Altınları, (Crusader Gold).* çev. Pınar Ocal. İstanbul: Altın Kitaplar, 2007.
- Heyd, William.** *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi.* çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- İbn Asâkir.** *Tarîhu Dımaşk.* thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Battuta.** *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâib'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr.* çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

- İbn Bibi.** *el-Evâmiru'l-Alâiyye: Selçuknâme.* çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Kesîr.** *el-Bidâye ve'n-Nihâye.* thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Rüste.** *el-A'lâku'n-Nefîse.* nşr. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1892.
- İbn Sa'd,** Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ.* thk. M. Abdülkadir Atâ. Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd.** *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fî Mehâsini'l-Yûsufiyye.* thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994.
- İbn Tağrîberdî.** *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire.* nşr: M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbnü'l-Adîm.** *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb.* thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî.** *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem.* thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İnalcık,** Halil. "Giray". *İslam Ansiklopedisi.* 4/786. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- İnalcık,** Halil. "İslâm-Giray III". *İslam Ansiklopedisi.* 5/1106. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Jean de Joinville.** *Bir Haçlının Hatıraları.* çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- Karaca,** Filiz. "Kürk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/568-270. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kazvinî,** Zekeriyâ. *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd.* Beyrut: Dâru Sâdır, 1960.
- Koçu,** Reşad Ekrem. "Ali Paşa". *İslam Ansiklopedisi.* 1/333. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

- Köymen**, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Sultan Alparslan ve Zamanı*. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- Kramers**, J. H. "Geography and Commerce, Coğrafya ve Ticaret". çev. Murat Ağarı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/4 (2003), 678-689.
- Kurat**, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi, Başlangıcından 1917'ye Kadar*. Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Lamb**, Harold. *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*. çev. Gaye Yavuzcan. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2010.
- Lamb**, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Le Goff**, Jacques. "Saint Louis and the Mediterranean". *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), 21-43;
- Makrizî**. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1418.
- Makrizî**. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1418/1997.
- Marriot**, Emma. *Bir Nefeste Dünya Tarihi*. çev. Egemen Yılığür. İstanbul: Maya Kitap, 2014.
- Martin**, Janet. *Treasure of the Land of Darkness, The Fur Trade and Its Significance for Medieval Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Meral**, Ahmet. *Kısa Dünya Tarihi*. İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2015.
- Mes'ûdî**. *Mürûcû'z-Zeheb*. nşr. Barbier de Meynard. Paris: y. y., 1861-1874.
- Mes'ûdî**. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. nşr. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1894.
- Minorsky**, V. *The Regions of the World: Hudûdü'l-Âlem*. London: Gibb Memorial, 1937.
- Montefiore**, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.

- Murray**, Alan V. "Sigurd Jorsalfar (1090–1130)". *Crusades an Ancylopedia*. 1112. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Müneccimbaşı**, *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Öngül. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2017.
- Neşrî**, *Kitâb-ı Cihannümâ, Neşrî Tarihi*. nşr. Faik Reşit Unat-Mehmet Altan Köymen. Ankara: TTK Yayınları, 1949.
- Newhall**, Richard A. *The Crusades*. USA: Berkshire Studies in European History, 1963.
- Nizâmülmülk**. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Nüveyrî**. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Ostrogorsky**, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ögel**, Bahaeddin. *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Provençal**, E. Levi. "Saragosa", *İslam Ansiklopedisi*. 9/200-202. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Richard**, Jean. "La Politique Orientale de Saint Louis: La Croisade de 1248". *Septieme Centenaire de la Mort de Saint Louis: Actes des Colloques de Royaumont et de Paris (21–27 mai 1970)*. 197-207. ed. Louis Carolus-Barre. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- Wolff**, Robert L. "The Latin Empire of Constantinople, 1204–1261", *A History of the Crusades*, 2/187-274. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Runciman**, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Ruysbroeckli** Willem. *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk (1253-1255)*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

- Saray**, Mehmet. “Rusya’nın Asya’da Yayılması”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (1981), 279-302.
- Sarıcaoğlu**, Fikret. “Osman III”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/456-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Sertoğlu**, Midhat. “İstanbul”. *İslam Ansiklopedisi*. 5/1214-1228. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Sıbt** İbnü’l-Cevzî. *Mir’âtü’z-Zamân fî Tevârihi’l-A’yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2013.
- Strayer**, Joseph R. “The Crusades of Louis IX”. *A History of the Crusades*. 2/487-518. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969–1989.
- Sümer**, Faruk. *Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, Yabancı Pazarı*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1985.
- Şâkir** Mustafa. *et-Târîhu’l-Arabî ve’l-Müerrihûn*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1980.
- Taberî**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk, (Târîhu’t-Taberî)*. Beyrut: Dâru’t-Turâs 1387.
- Tagirov**, I. R. “İtil Bulgarları”. çev. İlyas Kamalov. *Avrasya Fatihî Tatarlar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Tanilli**, Server. *İnsanlık Tarihine Giriş*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Thietmar**, Mag. *Thietmari Peregrinatio*. ed. J. C. M. Lurent. Hamburg: Denys Pringle 1857.
- Togan**, Zeki Velidi. “Başkirt”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/330. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Turan**, Şerafettin. *Türkiye-İtalya İlişkileri I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Ubeydî**, Salâh b. Hüseyin. *el-Melâbisü’l-Arabiyyetü’l-İslâmiyye fi’l-Asri’l-Abbâsî*. Bağdad: Dâru’r-Reşîd li’n-Neşr, 1980.

- Unbegaun**, Boris O. *L'origine dun om des Ruthenes*. Winnipeg: Acad Sciences, 1953.
- Uslubaş**, Tolga - Dağ, Sezgin. *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi*. İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi, 2007.
- Uzunçarşılı**, İ. Hakkı. "Hamza Hamîd Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 5/206. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Üsâme** b. Münkız. *Kitâbü'l-İ'tibâr*. çev. Selahaddin Hacıoğlu. İstanbul: Trend Yayınları, 2006.
- Vladimirstov**, B. Y. *Moğollar'ın İctimaî Teşkilâtı, Moğol Göçebe Feodalizmi*. çev. Abdülkadir İnan. Ankara: TTK Basımevi, 1995.
- William** of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût** el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

## Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansıması: Maat Anlayışı

*The Reflection of Virtue Ethics on the Belief System in Ancient Egypt:*

*The Maat Conception*

**Ercüment Yıldırım**

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,  
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü,  
Kahramanmaraş/Türkiye.

*Associate Professor, Kahramanmaraş Sütçü İmam University,  
Faculty of Humanities and Social Sciences, History, Kahramanmaraş/Turkey.*  
neshali@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5376-4061

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 1 Kasım | November 2022

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 17 Kasım | November 2022

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Yıldırım, Ercüment. "Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansıması: Maat Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 238-254.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.



## Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansıması: Maat Anlayışı<sup>1</sup>

### Öz

Eski Mısır'da insanların birbirleri ile etkileşimlerinde ve tanrılarla olan ilişkilerinde belirleyici olan Maat anlayışı, inananlara erdemli bir yaşantının yolunu da göstermekteydi. Erdem ahlakına dair yazılı en eski metinlerinin oluşturulduğu Eski Mısır'da bin yıllar boyunca kabul gören Maat anlayışı, ideal insanı tarif etmekteydi. Eski Mısır'da bin yıllar içerisinde teoloji anlayışları ve tanrıların yücelik sıralamaları değişse dahi erdemli davranışlara sahip olan ideal insanın tanımı, küçük farklılıklar dışında, aynı kalmıştır. Eski Mısır'da tanrıların razı olacağı ve kralın tebaa olarak sahipleneceği bireyin, günümüzde erdemli davranışlar olarak kabul edilen bütün davranışları sergilemesi beklenmekteydi. Eski Mısır'da bireyin hayatına yön vererek, sosyal yaşamın düzenleyicisi olan Maat anlayışı, toplumda yaşamayı kabul eden her bireyin uyması gereken kuralları içerisinde barındırmaktadır. Bu kurallar, insanların birbirine zarar vermeden ve yardımlaşarak yaşamlarını devam ettirmesini amaçlamıştır. Eski Mısır'da tanrılar tarafından yaratılmış olan yeryüzünün insanlar için geçici bir mekân olduğuna inanılmış ve inananların yeryüzündeki davranışların karşılığında ölümden sonraki hayatın tanrılar tarafından belirleneceği düşünülmüştür. Eski Mısır'da kişi, erdemli davranışlar sergilemiş ise sonsuza kadar süren güzel bir hayata kavuşacağı fakat tanrılara ve diğer insanlara karşı kötülük yapmış ise cezalandırılacağı bir yere sürüleceğine inanılmıştır. Bu çalışma, Eski Mısır'da inancın sosyal yaşamdaki yönünü belirleyen Maat anlayışının erdem ahlakı tarafından nasıl biçimlendirildiğini, günümüze ulaşmış olan metinler üzerinden açıklamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Mısır, Maat, Anubis, Amon, Ptah.

## The Reflection of Virtue Ethics on the Belief System in Ancient Egypt: The Maat Conception

### Abstract

The understanding of Maat, which was decisive in the interaction of people with each other and their relations with the gods in ancient Egypt, also showed the believers the way of a virtuous life. The understanding of Maat, which was accepted for millennia in Ancient Egypt, where the earliest written texts on virtue ethics were created, described the ideal man. Even though the understanding of theology and the order of exaltation of the gods changed over the millennia in ancient Egypt, the definition of the ideal man who had virtuous behavior remained the same, except for minor differences. In ancient Egypt, it was expected that the individual, whom the gods would approve and the king would own as a subject, would exhibit all the behaviors that are accepted as virtuous behavior today. The understanding of Maat, which is the organizer of social life by directing the life of the individual in Ancient Egypt, contains the rules that every individual who accepts to live in society must comply with. These rules aimed for people to continue their lives without harming each other and by helping each other. In ancient Egypt, it was believed that the earth, which was created by the gods, was a temporary place for people, and it was thought that the life after death would be determined by the gods in return for the behavior of the believers on earth. In ancient Egypt, it was believed that if a person exhibited virtuous behavior, he would have a beautiful life that lasted forever, but if he had done evil to the gods and other people, he would be exiled to a place where he would be punished. This study aims to explain how the understanding of Maat, which determines the direction of belief in social life in Ancient Egypt, was shaped by virtue ethics, through texts that have survived to the present day.

**Keywords:** Ancient Egypt, Maat, Anubis, Amon, Ptah.

1 Bu çalışmanın bir özeti 27-28 Ekim 2022 tarihinde Giresun Üniversitesi tarafından düzenlenen Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

## Giriş

Eski Mısır'da bin yıllar boyu devam eden inanç sistemi, inananlar için yaşanabilir bir sosyal yapı oluşturmayı öncelikli amaç edinmiştir. Eski çağ tarihindeki birçok inanç sistemi de bu amacı gerçekleştirmek istemiş olsa dahi Eski Mısır'da bu amaç sistematik bir hale getirilmiş ve Maat kavramı ile açık biçimde tanıtılmıştır. Maat ile ilgili birçok genel tanımlama yapılmış olsa dahi Maat kavramının genişliği bu tanımlamaların sınırlarını çoğunlukla aşmıştır. Eski Mısır'da, evrenin yaratılışı ile başlayan yaşamı kozmolojik manada düzenleyen Maat, insanların birey olarak nasıl yaşaması gerektiğini de belirlemiştir. Eski Mısır'da yazılmış birçok öğüt metninde, Maat'a uygun yaşamak yönetilen insanlara ve yönetici sınıftaki memurların hayat gerekçesi olarak gösterilmiştir.<sup>1</sup>

İnsan yaşamının tamamını kuşatan Maat, günümüzde ahlak olarak kavramlaşan günlük yaşamdaki doğru davranışları kapsadığı gibi insanın kendine özel olan hayatında vereceği kararlardaki vicdanı da içermektedir. Bütün bunların ötesinde Eski Mısır'da ahlaki açıdan iyi olanları yapma biçiminde tanımlanan erdem, Maat'ın kapsama alanı içerisinde yer almaktadır. Eski Mısır'da bazı davranışların yüceltilip övülmesi geleneği mevcut olmasına rağmen günümüzde olduğu gibi erdem tanımı bulunmamaktadır.<sup>2</sup>

Bu çalışmada, Eski Mısır'daki ahlak düşüncesinin inanç biçimi ile bütünleşmesi sonucunda oluşan Maat anlayışının devamı niteliğindeki erdem ahlakının yine inanç sistemine nasıl yansımış olduğunun

- 
- 1 Maulana Karenga, *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics* (London: Routledge, 2003), 3-2.; Fernand Schwarz, *Düzensizliğin İçerisinde Düzen Maat ve Eski Mısır'a Dair*, çev. Ferim Örüçü (Ankara: Yeni Yüксеktepe Yayınları, 2001), 42-52.; A. Broadie – J. Macdonald, "The Concept of Cosmic Order in Ancient Egypt in Dynastic and Roman Times", *L'Antiquite Classique*, 47/1, (1978), 106-128.; C. S. Lipson, "Ancient Egyptian Rhetoric: It All Comes Down to Maat". *Rhetoric Before and Beyond the Greeks*. ed. C. S. Lipson - R. A. Binkley. 79 – 89. (New York: State University of New York Press, 2004). C. A. Faraoone – Emily Teeter, "Egyptian Maat and Hesiodic Metis" *Mnemosyne* 57/2, (2004), 177-208.; Ercüment Yıldırım, *Nil'in Tanrı Kralları* (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2019), 35-50.
  - 2 Denise Martin, "Maat and order in African Cosmology: A Conceptual Tool for Understanding Indigenous Knowledge" *Journal of Black Studies*, 38/6 (2008), 951-967.; Jeremy Naydler, *Temple of the Cosmos: The Ancient Egyptian Experience of the Sacred* (Vermont: Inner Traditions Bear and Company, 1996), 13-21.; Anna Mancini, *Maat Revealed, Philosophy of Justice in Ancient Egypt*, (New York: Buenos Books America Llc, 2004), 5-23.

açıklanması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda Eski Mısır'da Maat anlayışı hakkında günümüze ulaşmış olan metinler temel referans kaynağı olarak kabul edilerek bu metinler üzerinden yorumlar yapılacaktır.

## 1. Maat ve Düzen

Son büyük iklim değişikliğinin akabinde Nil, İndus, Sarı Nehir, Fırat ve Dicle gibi büyük akarsuların kıyısında tarımsal yaşamın başlamasından sonra kalabalık insan grupları bir arada yaşamaya başlamıştır. Bu dönemde medeniyetin ilk olduğu tarım köyleri zamanla şehirlere dönüşürken tabiat ile insan arasındaki mücadele de yerini insan ile insan arasındaki düzen ihtiyacına bırakmıştır. Mezopotamya, İndus – Harappa ve Mısır coğrafyalarında kurulan kentlerde ilk toplumsal düzen sağlayıcıları ruhban sınıfı mensupları olmuştur. Özellikle yazının erken dönemlerde kullanıldığı Mısır ve Mezopotamya'da ruhban sınıfı mensuplarının şehir hayatını düzenlemek için inanca dayalı bir sistematik geliştirdiği kayıtlara yansımıştır. Toplumsal normları, suçlara karşı verilecek cezaları ve bireysel yaşantıyı tanrıların emirleri doğrultusunda düzenlediklerini iddia eden ruhban sınıfı mensupları aynı zamanda ilk şehirlerin yöneticileri de olmuştur.<sup>3</sup>

Nil Nehri kıyısında kurulan ilk tarım köylerinden şehirlere, şehirlerden krallığa uzanan Eski Mısır tarihinin ilk dönemlerinde askeri gücü elde tutan şehir yöneticileri kentlerini dış tehlikelerden korumaktaydılar. Dış düşmana karşı mücadele eden Eski Mısır'daki şehir kralları, yönettikleri arasındaki sorunları bir hakem sıfatı ile çözerken şiddete dayalı cezalar da verebilmekteydi. Fakat toplumsal düzenin sağlanması için şiddete dayalı cezalandırma yerine Eski Mısır inancını temel alan, bireysel ve sosyal yaşamda düzenin devamlılığını önceleyen Maat anlayışı daima tercih edilmiştir. Böylece her yönetilenin

3 R. L. Sterba, "The Organization and Management of the Temple Corporations in Ancient Mesopotamia", *Academy of Management Review*, 1/3 (1976), 16-26.; Ercüment Yıldırım, *Eskiçağ Mezopotamyasında Liderler Krallar Kahramanlar*, (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2017), 23-35.; Norman Yoffee, *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 53-62.; Gordon Childe, "The Urban Revolution", *The Town Planning Review* 21/1 (1950), 3-17.; Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, Cev: Gürol Koca, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2007), 54-56.

başına bir asker dikmek zorunda kalmadan ve kan dökmeden bin yıllar boyunca Mısır halkı yönetilebilir bir hale getirilmiştir. Bunun ötesinde ruhban sınıfı mensupları, inananlara, tanrılar tarafından bildirilen Maat'a uygun yaşamının yollarını açıklanarak, bireylerin erdemli davranışlar göstermelerine çalışmıştır.<sup>4</sup>

Bilge insan, soylular için bir okuldur, onlardan edindiği bilgiyi bilen, çevresine kötülük yapmayandır. Doğruluk ve adalet (Maat) ona, ataların vermiş oldukları öğütlere uygun olarak kucak dolusu gelir. Senden önce yaşamış olan büyüklerine denk olmaya çalış. Bak, onların sözlerinin olduğu kitaplarda adaletin baki kaldığını gör. Bu ruloları aç, oku ilmi öğren ancak böylece eğitilmiş bir insana dönüşürsün. Kötü olma, iyilik iyidir.<sup>5</sup>

Kral Merikare için Talimatlar<sup>6</sup> olarak bilinen metinden alınmış olan pasajda Maat'ın doğruluk ve adalet ile birlikte var olabileceği vurgusu ön plana çıkarılmaktadır. Doğruluğun ve adaletin sağlandığı durumlarda insanların ataların vermiş olduğu öğütlere yani erdemli olmaya dair nasihatlere uygun davranıldığı durumlarda Maat'ın sürdürüldüğü açıklanmaktadır. Tecrübeye dayanan eski bilginin kıymetli olarak kabul edildiği Eski Mısır'da ataların öğütlerine uygun yaşayan ve kötülük yapmayan insanların tanrılar tarafından yüceltileceğine inanılmıştır.

Sebaty Metinleri<sup>7</sup> olarak isimlendirilen Eski Mısır bilgelik metinlerinden biri olan Kral Merikare için Talimatlar isimli manzum eser bin yıllar boyunca defalarca kopyalanmış ve okunmuştur. Halihazırda

4 H. G. Fischer, "Some Notes on the Easternmost Nomes of the Delta in the Old and Middle Kingdoms", *Journal of Near Eastern Studies*, 18/2, (1959), 129-142.; J. J. Castillos, "The Beginning of Class Stratification in Early Egypt" *Göttinger Miszellen* 215 (2007), 9-24.; G. L. Cowgill, "Origins and Development of Urbanism: Archaeological Perspectives", *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), 525-549.

5 Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, (California: University of California Press, 1975), 99.

6 A.E. Demidchik, "The date of the Teaching for Merikare", *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient* ed. Eleonora Kormysheva - Eugenio Fantusati, (Moskova: Institute of Oriental Studies, 2011), 49-70.; D. Lorton, "God's beneficent creation: Coffin texts spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton", *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, 20 (1993), 125-155.

7 Ercüment Yıldırım, "Eski Mısır'daki Sebaty Metinlerinin Yönetim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2022), 481-493.

eserde de metnin yazdırılmış olduğu papirüs rulolarının okunması tavsiye edilmektedir. Bu papirüs rulolarını okuyanların eğitilmiş insanlar olacağından bahsedilmektedir. Eski Mısır'da eğitilmiş insanların özellikle de kraliyetin yüksek makamlarındaki memurların Maat'a uygun yaşamasının onları öteki dünyada huzur ve saadete eristireceğine inanılmıştır. Sıradan insanlara göre daha iyi eğitilmiş kişilerin tanrıların katı olan gökyüzüne daha yakın oldukları iddia edilmiştir.<sup>8</sup>

İyi giyimli adama meyledip, haklı olanı bir kenara atmayın. Haksız yere paçavra giymiş olanı azarlamayın. Güçlü bir adamın hediyesini (kendi çıkarın için) kabul etme ve onun hatırı için zayıfı (hakkı olandan) mahrum bırakma. Maat, Tanrı'nın büyük bir armağanıdır, onu dilediğine verir. Maat'a uygun yaşayanlar fakirlik azabından kurtulur.<sup>9</sup>

Amenemope'nin Talimatı<sup>10</sup> olarak isimlendirilen metinden alınmış olan bölümde kraliyet memurlarına Maat'a uygun olan ve olmayan davranışlar açıklanarak nasıl erdemli bir görevli olunacağı öğütlenmektedir. Metinde toplumun üst kesiminden olan insanlara karşı ayrıcalıklı davranışlar sergilenmemesi gerektiği anlatılmaktadır. Eski Mısır'da, tarımsal üretimden elde edilen ürünler üzerinden alınan aynı vergiler ile memur maaşları, askerlerin iâşesi, sarayın masrafları ve inşa faaliyetlerinin finansmanı sağlanmaktaydı. Eski Mısır'daki bu iktisadi düzenin işleyebilmesi için kalabalık bir memur kadrosu sürekli istihdam edilmiştir. Bu memur kadrosunun düzgün biçimde idari işleri gördüğü durumlarda Nil Nehrinden elde edilen bereket tüm Mısır halkını beslemeye yetmişken rüşvet ve kayırmacılığın artması hem halkın kıtlık içerisinde kalması hem de krallığın

8 Erik Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, (New York: Cornell University Press, 1999), 59-63.; J. H. Taylor, *Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2010), 204-219.; Jan Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, (New York: Cornell University Press, 2011), 379-384.; J. C. Hood, "The Decalogue and the Egyptian Book of the Dead", *Australian Journal of Jewish Studies* 23 (2009), 53-72.

9 Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume II: The New Kingdom*. (California: University of California Press, 1976), 158.

10 J. R. Black, *The instruction of Amenemope: A critical edition and commentary prolegomenon and prologue*, (Madison: University of Wisconsin-Madison, 2002).; J. L. Crenshaw, "Wealth and poverty in the instruction of Amenemope and the Hebrew proverbs", *Journal of Biblical Literature*, 115/4 (1996), 734-736.

yıkılması ile sonuçlanmıştır. Yeryüzünde yaşayanların aç kalmadan hayatlarını devam ettirmesi ve toplumsal düzeninin sağlanması aynı zamanda Maat'a uygun, erdemli bir biçimde yaşanmasının öncelikli şartı olmuştur.<sup>11</sup>

Maat'ın sadece yaşayanların değil ölülerin dünyası için yani öteki dünya için de bir düzen getirdiğine inanılmıştır. Eski çağdaki toplumlar arasında en güçlü ölümden sonraki yaşam inancı Mısırlılarda ve Mısır inanç sisteminde mevcuttur. Bir Mısırlı için ölüm bu dünyadan diğerine bir yolculuk olarak kabul edilmişse de bu yolculuk için bu dünyada iken hazırlık yapmanın gerekli olduğu düşünülmüştür. Bu hazırlık ise ancak Maat'ın isteklerine uygun biçimde yaşayarak gerçekleştirilebilecektir. Ölen insanların diğer dünyada huzur içerisinde yaşayabilmesi ise Tanrıça Maat'ın başı üzerindeki devekuşu tüyü ile ölen kişinin kalbinin tartılması sonrasında gerçekleşecektir. Bu tartma işlemi kalp tüyden ağır gelir ise içi kötülük dolu olduğundan cezalandırılacak; eğer eşit gelirse, iyi yani erdemli bir kişi ise, sonsuza kadar huzur bulacaktır.<sup>12</sup>

Ölüler arasında (öteki dünyada) denge (düzeni) sağlamak gerekmektedir. Cezayı tattıran ve merhamet etmeyen, Tanrıçam Maat, Maat'ın emrettiği gibi safım, (vücudumun) ölü saf, arkası temiz, Maat'ın çeşmesinin içinde arınmışım, hiçbir uzvum murdar değildir benim.<sup>13</sup>

Ölüler kitabı olarak isimlendirilen metinden alınmış olan bölümde Maat'ın sadece yaşayanların dünyasında değil ölümden sonra da dü-

11 Oleg Berlew, "Bureaucrats", *The Egyptians*, ed. Sergio Donadoni, 87-120. (Chicago: University of Chicago Press, 1997).; J. J. Shirley, "Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses", *Ancient Egyptian Administration*, ed. Juan Carlos Moreno García, 521-606 (Leiden: Brill, 2013).; C. C. Smith, "The Birth of Bureaucracy" *The Biblical Archaeologist* 40/1 (1977), 24-28.; J.C. Darnell, "A Bureaucratic Challenge? Archaeology and Administration in a Desert Environment (Second Millennium B.C.E.)" *Ancient Egyptian Administration*, ed. Juan Carlos Moreno García, (Leiden: Brill, 2013), 781-830.

12 Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, (Fribourg: Fribourg University Press, 1997), 50-68.; S. A. B. Mercer, *Growth of Religious and Moral Ideas in Egypt*. (Pennsylvania: Morehouse Publishing Company, 1919), 47-57.; M. K. Asante, "Maat and Human Communication: Supporting Identity, Culture, and History Without Global Domination", *Intercultural Communication Studies* 20/1 (2011), 49-56.

13 Lichtheim, *Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume II: The New Kingdom*, 129.

zeni sağladığı açıklanmaktadır. Metinde ölümden sonraki dünyada Tanrıça Maat'ın erdemli davranmamış kötü kişilere vereceği cezayı tadacağından ve onlara merhamet etmeyeceğinden bahsedilmektedir. Fakat ölümler kitabında, diğer dünyada kitabı okuyan kişi kendisinin saf ve temiz olduğundan bahsetmektedir. Eski Mısır'da insanların kötü işler yaptıkları zaman bedenlerinin kirleneceğine dair genel bir inanç bulunmaktadır. Bu inanca göre yeryüzündeki zamanını iyilik yapmayarak erdemli bir biçimde geçirmeyen insanların kirlenmiş bir beden ile Tanrıça Maat'ın huzuruna çıkacakları ve kötülük dolu kalplerinin tartıda ağır geleceği kabul edilmiştir.

## 2. Maat ve Ahlak

Tarih boyunca kişinin hür iradesi ile iyilikten yana olması ve iyi işler yapması erdemlilik olarak tanımlanırken toplumun erdem olarak nitelenecek olan davranışlarının toplamı ahlak olarak kavramlaştırılmıştır. Toplumdaki ahlak kavramı ise yine toplumun inanç sisteminden ayrılmamıştır. Her toplum inanç biçimi ile kültür anlayışına göre bir ahlak düşüncesi geliştirmiştir. Erdem ise genel ahlaktan farklı biçimde evrensel kabuller içermektedir. Dünyadaki tüm toplumlarda iyilik, doğruluk ve güvenilirlik yüceltilmiş; kötülük, yalancılık ve hırsızlık yerilmiştir. Eski Mısır, bu genel durumun dışında kalmamıştır.<sup>14</sup>

Kötülük yapmayın; merhamet iyidir. (...) Soylulara gereken saygıyı gösterin, halkınızı destekleyin. Sınırlarınızı ve tampon (düşmanla aranızda olan) bölgelerinizi (askerî açıdan) güçlendirin. (...) Güçlü kral, memurları sadık olan kraldır, (sadık) bir çevresi olan kral güçlüdür. Krallığın üst derecedeki görevlileri size saygı duyması için dürüst bir yüreğe sahip efendi olun. (...) Yeryüzünde uzun bir süre geçirebilmek için Maat'ı (aklınızdan çıkarmayın) görün. Ağlayanları teselli edin ve dul

14 Harry Smith, "Ma'et and Isfet", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 5 (1994), 67-88.; Erik Hornung, *Idea into Image Essays on Ancient Egyptian Thought*, (New York: Timken, 1992), 136-141.; Maulana Karenga, *The Book of Coming Forth by Day: The Ethics of the Declarations of Innocence*, (Timbuktu: University of Sankore Press, 1990), 25-32.

kadına baskı yapmayın (yapılmasına müsaade etmeyin). Bir adamı babasının malından kovmayın.<sup>15</sup>

Erdem ve ahlakı, insanlık tarihi boyunca en kısa biçimde özetleyen deyiş olan “Kötülük yapmayın; merhamet iyidir” sözü ile başlayan bu metin, Kral Merikare için Talimatlar olarak bilinen metinden alınmıştır. Kral Merikare için Talimatlar metni bir kralın sahip olması gereken erdemleri açıklarken kralın emri altında olanların da nasıl ahlaklı davranabileceğini ortaya koymaktadır. Metinde soylulara saygı göstermek gerektiği belirtilirken soyluların da halkı desteklemesi gerektiği ikaz edilmektedir. Bu genel öğütten toplumun alt ve üst kısımlarının birbiri ile eş güdümlü hareket etmesi gerektiği aksi taktirde toplumsal düzenin bozularak Maat’a uygun bir hayatın gerçekleşmeyeceği anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

Metinde güçlü bir kralın memurlarının sadık kimseler olduğu belirtilirken; ancak sadık memurları olan bir kralın güçlü olabileceği açıklanmaktadır. Bu ifadeden yönetici sınıf içerisinde yer alan tüm görevlilerin erdemli davranışlar sergileyip bir arada durabildiği zaman adaletin yani Maat’a uygun yaşantının gelebileceği söylenmektedir. Ayrıca toplumun en zayıf kesimi olan dul kadınlara baskı yapılmaması ve babası olmayan çocukların mallarının ellerinden alınmaması da özellikle belirtilmektedir. Tarih boyunca toplumları yıkıma götüren ve ahlaki değerleri en fazla yozlaştıran olaylar, toplumun üst kesimdekilerin istismarı sonucu en alt kesimine mensup olanların sayısının artması ile gerçekleşmiştir. Bu tecrübeye sahip olan Eski Mısır bilgeleri, bu metinde bu durumun oluşmaması için başta kral olmak üzere herkese açık bir öğüt vermektedir.<sup>17</sup>

15 Lichtheim, *Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, 100.

16 R. J. Ferguson, “The Ancient Egyptian Concept of Maat: Reflections on Social Justice and Natural Order”, *Fundamina* 24/1 (2016), 69-88.; J. G. Manning, “The Representation of Justice in Ancient Egypt”, *Yale Journal of Law & the Humanities* 24/1 (2012), 114-118.; U. P. Obioha, “The Nature of Justice” *Journal of Social Sciences* 29/2 (2011), 183-192.

17 S. N. Morschauer, “The Ideological Basis for Social Justice / Responsibility in Ancient Egypt” *Social Justice in the Ancient World*, ed. K. D. Irani - Morris Silver, (Santa Barbara: Greenwood Press, 1995) 101-114.; Jan Assmann, “When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 78/1 (1992), 149-162.; B. G. Ockinga, “Morality and Ethics”, *The Egyptian World* ed. Toby Wilkinson, 252-262, (New York: Routledge, 2007).



Ben Kral Horemheb, ruhum için yaptığım günlük duayı dinle. Gözde (kullarınızdan) biri olarak sizi her zaman takip etmemi emreder misiniz? Çünkü ben yeryüzünde olduğumdan beri sadece bir tanrıyım. Ruhumu her gün Maat'ın varlığı ile tatmin ediyorum. Kötülük yapmaktan kaçındım, doğduğumdan beri asla kötülük yapmadım. Doğrusu ben tanrıçanın huzurunda yumuşak huylu, bilge, sakin, Maat'ın öğütlerini dinleyen biriyim.<sup>18</sup>

Eski Mısır'da erdemli olmak sadece halk için değil krallar için de istenildik bir davranış biçimi olmuştur. Yönettiklerinden kendilerini ayırmak için öncelikle kutsiyet kazanan Mısır kralları, Tanrı Ra'nın oğlu mertebesine yükselmişse de insan olmak yetmeyeceğinden kendilerini tanrı ilan etmişlerdir. Eski Mısır'daki bu genel kabulden dolayı alıntılanan metinde Kral Horemheb kendisinin bir tanrı olduğunu açıklamasına rağmen Maat'a uygun yaşadığını da belirtmektedir. Horemheb, Eski Mısır'daki birçok tanrıdan birisi olmasına rağmen büyük tanrılara duasını eksiksiz yaptığını, yine de ruhunun ancak Tanrıça Maat ile huzur bulduğunu yazıtında açıklamaktadır. Eski Mısır'da bin yıllar içerisinde neredeyse değişmeden devam eden Maat, toplumun en altındaki çobanı da en üstündeki kralı da kapsamaktadır. Horemheb de Tanrıça Maat'ın istediği gibi yumuşak huylu, bilge, sakin olduğunu ve Maat için verilen öğütleri dinlediğini söylemektedir.

### 3. Maat ve Erdem

Eski Mısır'da inanç ve yaşayış toplumsal bir biçimde geliştiğinden kişisel erdemlerden çok toplumsal ahlaka odaklanılmıştır. Yine de evrensel değerler olarak kabul edilen ve erdemli olmanın vazgeçilmez öncülleri olan iyilik, tevazu, çalışkanlık, iffet, ölçülülük ve sabır gibi davranışlar Eski Mısırlı bir inanan için vazgeçilmezdir. Fakat Eski Mısır'da, Antik Yunan toplumunda olduğu gibi erdemli olmanın dünyevi amaçlardan çok öteki dünyadaki cezalardan kaçmak için gerekli olduğuna inanılmıştır. Ayrıca öncelikle erdem sahibi olması gereken kişilerin yönetici sınıf mensupları olduğu çünkü onların

18 Lichtheim, Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume II: The New Kingdom, 101.

toplumdaki diğer insanlara göre daha hür bir iradeye sahip olduğu kabul edilmiştir.

Halkın (yönettiklerinin) kaygıları ile ilgilenen; bir yönetici isen, iyilik yapmak için her fırsatı araştır böylece yaptığın işlerde hiçbir aksaklık olmayacaktır. (...) Büyük olan Maat'dır ve her şeyin temelini en sağlam şekilde kurmuştur. Maat, Tanrı Osiris'in zamanından beri sarsılmamıştır. Tanrı Osiris kanunları çiğneyenleri cezalandıracaktır.<sup>19</sup>

Ptahhotep'in Düsturları isimli yazıttan alınmış olan metinde Eski Mısır erdem ahlakının ana hatları özetlenmiştir. Metnin genelinde krallığın yönetici sınıfında görev alacakların uyması gereken kurallar açıklanmıştır. Bu açıklamalarda temel vurgunun daima "iyilik yapmak" olduğu görülmektedir. Yöneticinin yönettikleri ile ilgilenmesi ve onların bu hayat için kaygı duyduğu sıkıntıları çözmesi gerekliliği üzerinde durularak her fırsatta iyilik yapması öğütlenmektedir.

Eski Mısır bilgeliliğinin önde gelen yazıtlarından olan metinde, insanların yaşadığı yeryüzündeki ve tanrının mekanı olan gökyüzündeki her şeyin üzerinde olan Maat'ın kozmik yaratılıştan itibaren hem bu dünyadaki düzeni sağladığı hem de tanrılar katındaki hiyerarşik dizilişi belirlediğine inanılmıştır. Tanrılar arasındaki hiyerarşik düzenin Tanrı Osiris zamanından beri değişmemiş olduğu metinde belirtilmektedir. Yeryüzünde kurulmuş olan düzene uymayanların yani Maat'ın emirlerine karşı gelenlerin ise yine Tanrı Osiris tarafından cezalandırılacağı aktarılmaktadır. Eski Mısır inanç sisteminde, insanların, tanrılarının yani tanrı olan kralların ve ruhban sınıfı mensuplarının emirlerine karşı gelmeleri durumunda hem yeryüzünde musibet edilecek sıkıntılar ile hem de öteki dünyada verilecek cezalar ile karşılaşacağına inanılmaktadır.<sup>20</sup>

İnsanları yaratan ve onlara bir ömür veren tanrım (Aten), lütuf bulunduğunun kalbini Maat'a dayandıran, yalandan nefret

19 Lichtheim, Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume I: The Old and Middle Kingdoms, 64-65.

20 Muata Ashby, The Forty-Two Precepts of Maat, the Philosophy of Righteous Action and the Ancient Egyptian Wisdom Texts, (London: Sema Institute, 1998); Mancini, Maat Revealed, 5-23.

eden kişiye mutlu bir akıbet ver. Hayata dair öğrettiklerinizi işitenlere ne mutlu! Gözlerim, sürekli seni görerek doyuyor, gözlerim her gün Aten'i seyrediyor. Bana güzel bir yaşlılık bahşet, bana güzel bir cenaze bahşet.<sup>21</sup>

Eski Mısır inanç sisteminde köklü bir değişiklik yaparak baş tanrı olan Amon ve diğer tanrılar yerine Aton'u tek tanrı yapmak isteyen Akhenaton dahi Maat'ın Mısır inanç sistemi üzerindeki gücünü ve etkisini göz ardı etmemiştir. Akhenaton'un Tanrı Aton için yazdırmış olduğu ilahide kalbini Maat'a dayandıran yani Maat'a uygun yaşamı kişiye mutlu bir akıbet verilmesi istenmektedir. Eski Mısır inanç sisteminde Maat'a uygun yaşamının aynı zamanda ölçülü davranmak anlamına geldiği bilinmektedir. Bu ölçülü davranışlardan en önemlisinin ise yalandan nefret ederek uzak durmak olduğu kabul edilmiştir. Yalandan uzak durmanın aynı zamanda en büyük erdem olduğu, Eski Mısır'da yalan söylemenin diğer kötülükleri de beraberinde getireceği düşünülmüştür.<sup>22</sup>

## Sonuç

Antik Yunan dünyasında Platon, İslam medeniyetinde İbn Miskeveyh, önceki felsefecilerin çalışmalarını izleyerek insanlardaki nefsin üç gücüne karşılık üç erdem tayin etmişlerdir. Nefsin akıl gücüne hikmet, kızgın gücüne cesaret, iştah gücüne iffet erdeminin karşılık geldiğini iddia etmişlerdir. Adaletin ise aklın egemenliğinde bu üç erdem uyumu sonucunda gerçekleştiğine inanılmıştır. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinde iyi ile kötü arasındaki dengeden başlayan ve Eski Mısır'da Maat ile kavramlaşan erdemlilik, günümüzde felsefeciler tarafından bilinen en güçlü biçimde kavramsallaştırılmıştır.

Günümüzde erdemli olmak veya erdemli davranışlar sergilemenin kişisel tercih ve eğitimin bir sonucu olduğu konusunda genel bir görüş varken Eski Mısır'da tanrıların emirlerine itaat etme ile erdemli olmanın bağlantılı olduğuna inanılmıştır. Bu noktadan hareketle Eski

21 Lichtheim, *Ancient Egyptian literature a book of readings*, Volume II: The New Kingdom, 95.

22 E. E. Okon, "Akhenaton and Egyptian Origin of Hebrew Monotheism", *American Journal of Social Issues and Humanities*, 2/6, (2012), 418-427.; M. K. Asante, *From Imhotep to Akhenaten: An Introduction to Egyptian Philosophers*, (Paris: Menaibuc, 2004), 211-215.

Mısırlılar kendi tanrılarına ve inanç sistemlerine bağlı olmayanların erdemli olamayacağını düşünmüşlerdir.

İnsanlığın günümüzde bildiği dünyanın şehirlerin ortaya çıkmasından sonra oluşmuş olduğu, toplayıcı avcı insan grupları için bir medeniyet tasavvurunun olmadığı iddia edilmektedir. Hayatını tabiat ile mücadele ile geçiren toplayıcı avcı insan grupları arasında sosyal ilişkilerin ve etkileşimin olduğu bilinse dahi erdem içeren davranışların takdir edilip edilmediği bilinmemektedir. Erdem içeren davranışların takdir edilip yüceltilmesinin ilk örneklerine Eski Mısır'daki Sebety Metinlerinde rastlanmaktadır.

Erdemli davranışlara veya erdem ile geçirilen bir hayata sahip olup olunmadığına kişinin kendisinden çok içerisinde yaşadığı toplum karar vermektedir. Günümüzde tüm toplumlar tarafından kabul edilen evrensel erdem ilkeleri bulunmasına rağmen Eski Mısır toplumuna has istisnai davranışların olduğu bilinmektedir. Örneğin kraliyet ailesi içerisinde yapılan evlilikler, dünyanın birçok bölgesinde ahlak dışı kabul edilse dahi Eski Mısır toplumunda olağan görülmüştür. Ruhban sınıfı mensupları, tanrı soyundan gelenlerin ancak birbiri ile evleneceklerine halkı inandırmışken bürokrasi sınıfı mensupları kraliyet ailesine sonradan katılanların tahtta hak iddia edip iç savaş çıkarmasını bu yöntem ile engellemişlerdir.

Eski Mısır toplumunda erdemli davranma gerekliliği sadece özgür insanlar için gerekli görülmüştür. Kişinin hür irade ile doğru davranışları sergilemesi ve tanrılara itaat göstermesindeki ilk önceliğin bir başka insandan emir alıp almamasına bağlı olduğuna inanılmıştır. Eski Mısır'da iradesi elinde olmayan köleler, işledikleri bireysel suçlardan sorumlu tutulmuşlarsa da Maat'a uygun bir hayat yaşamış olmalarının beklendiğine dair bir metne rastlanmamıştır.

## Kaynakça

**Asante, M. K.** "Maat and Human Communication: Supporting Identity, Culture, and History Without Global Domination". *Intercultural Communication Studies* 20/1 (2011), 49-56.

**Asante, M. K.** *From Imhotep to Akhenaten: An Introduction to Egyptian Philosophers*. Paris: Menaibuc, 2004.

- Ashby, Muata.** *The Forty-Two Precepts of Maat, the Philosophy of Righteous Action and the Ancient Egyptian Wisdom Texts*. London: Sema Institute, 1998.
- Assmann, Jan.** "When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East". *The Journal of Egyptian Archaeology* 78/1 (1992), 149-162.
- Assmann, Jan.** *Death and Salvation in Ancient Egypt*, New York: Cornell University Press, 2011.
- Berlew, Oleg.** "Bureaucrats". *The Egyptians*. ed. Sergio Donadoni, 87-120. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Black, J. R.** *The instruction of Amenemope: A critical edition and commentary prolegomenon and prologue*. Madison: University of Wisconsin-Madison, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002.
- Broadie, A. – Macdonald, J.** "The Concept of Cosmic Order in Ancient Egypt in Dynastic and Roman Times". *L'Antiquite Classique* 47/1 (1978), 106-128.
- Castillos, J. J.** "The Beginning of Class Stratification in Early Egypt". *Göttinger Miszellen* 215 (2007), 9-24.
- Childe, Gordon.** "The Urban Revolution". *The Town Planning Review* 21/1 (1950), 3-17.
- Cowgill, G. L.** "Origins and Development of Urbanism: Archaeological Perspectives". *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), 525-549.
- Crenshaw, J. L.** "Wealth and poverty in the instruction of Amenemope and the Hebrew proverbs". *Journal of Biblical Literature* 115/4 (1996), 734-736.
- Darnell, J. C.** "A Bureaucratic Challenge? Archaeology and Administration in a Desert Environment (Second Millennium B.C.E.)". *Ancient Egyptian Administration*. ed. Juan Carlos Moreno García. 781-830. Leiden: Brill, 2013.

- Demidchik, A. E.** "The date of the Teaching for Merikare". *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient*. ed. Eleonora Kormysheva - Eugenio Fantusati. 49-70. Moskova: Institute of Oriental Studies, 2011.
- Faraone, C. A. – Teeter, Emily** "Egyptian Maat and Hesiodic Metis". *Mnemosyne* 57/2 (2004), 177-208.
- Ferguson, R. J.** "The Ancient Egyptian Concept of Maat: Reflections on Social Justice and Natural Order". *Fundamina* 24/1 (2016), 69-88.
- Fischer, H. G.** "Some Notes on the Easternmost Nomes of the Delta in the Old and Middle Kingdoms". *Journal of Near Eastern Studies*, 18/2 (1959), 129-142.
- Hood, J. C.** "The Decalogue and the Egyptian Book of the Dead". *Australian Journal of Jewish Studies* 23 (2009), 53-72.
- Hornung, Erik.** *Idea into Image Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York: Timken, 1992.
- Hornung, Erik.** *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Karenga, Maulana.** *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*. London: Routledge, 2003.
- Karenga, Maulana.** *The Book of Coming Forth by Day: The Ethics of the Declarations of Innocence*. Timbuktu: University of Sankore Press, 1990.
- Lichtheim, Miriam.** *Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. California: University of California Press, 1975.
- Lichtheim, Miriam.** *Ancient Egyptian literature a book of readings, Volume II: The New Kingdom*. California: University of California Press, 1976.
- Lichtheim, Miriam.** *Moral Values in Ancient Egypt*. Fribourg: Fribourg University Press, 1997.

- Lipson, C. S.** "Ancient Egyptian Rhetoric: It All Comes Down to Maat". *Rhetoric Before and Beyond the Greeks*. ed. C. S. Lipson - R. A. Binkley. 79 – 89. New York: State University of New York Press, 2004.
- Lorton, D.** "God's beneficent creation: Coffin texts spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton". *Studien Zur Altägyptischen Kultur* 20 (1993), 125-155.
- Mancini, Anna.** *Maat Revealed, Philosophy of Justice in Ancient Egypt*. New York: Buenos Books America Llc, 2004.
- Manning, J. G.** "The Representation of Justice in Ancient Egypt". *Yale Journal of Law & the Humanities* 24/1 (2012), 114-118.
- Martin, Denise.** "Maat and order in African Cosmology: A Conceptual Tool for Understanding Indigenous Knowledge". *Journal of Black Studies* 38/6 (2008), 951-967.
- Mercer, S. A. B.** *Growth of Religious and Moral Ideas in Egypt*. Pennsylvania: Morehouse Publishing Company, 1919.
- Morschauer, S. N.** "The Ideological Basis for Social Justice / Responsibility in Ancient Egypt". *Social Justice in the Ancient World*. ed. K. D. Irani - Morris Silver, 101-114. Santa Barbara: Greenwood Press, 1995.
- Mumford, Lewis.** *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2007.
- Naydler, Jeremy.** *Temple of the Cosmos: The Ancient Egyptian Experience of the Sacred*. Vermont: Inner Traditions Bear and Company, 1996.
- Obioha, U. P.** "The Nature of Justice". *Journal of Social Sciences* 29/2 (2011), 183-192.
- Ockinga, B. G.** "Morality and Ethics". *The Egyptian World*. ed. Toby Wilkinson. 252-262. New York: Routledge, 2007.

- Okon, E. E.** "Akhenaton and Egyptian Origin of Hebrew Monotheism". *American Journal of Social Issues and Humanities* 2/6 (2012), 418-427.
- Schwarz, Fernand.** *Düzensizliğin İçerisinde Düzen Maat ve Eski Mısır'a Dair*. çev. Ferim Örucü. Ankara: Yeni Yüksektepe Yayınları, 2001.
- Shirley, J. J.** "Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses". *Ancient Egyptian Administration*. ed. Juan Carlos Moreno García. 521-606. Leiden: Brill, 2013.
- Smith, C. C.** "The Birth of Bureaucracy". *The Biblical Archaeologist* 40/1 (1977), 24-28.
- Smith, Harry.** "Ma'et and Isfet". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 5 (1994), 67-88.
- Sterba, R. L.** "The Organization and Management of the Temple Corporations in Ancient Mesopotamia". *Academy of Management Review*. 1/3 (1976), 16-26.
- Taylor, J. H.** *Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.
- Yıldırım,ERCÜMENT.** "Eski Mısır'daki Sebaty Metinlerinin Yönetim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2022), 481-493.
- Yıldırım,ERCÜMENT.** *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler Krallar Kahramanlar*. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2017.
- Yıldırım,ERCÜMENT.** *Nil'in Tanrı Kralları*. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2019.
- Yoffee, Norman.** *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.





# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2  
15 Aralık | December 15, 2022

## Ruh Çağırma Ritüelinin Kur'an Ayetleri Bağlamında Tartışılması

*Discussion of the Ritual of Summoning Souls in the Context of the Qur'anic Verses*

### Mustafa Tunçer

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.  
Associate Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Studies, Department of Qur'anic Exegesis, Giresun/Turkey.  
mustafa.tuncer@giresun.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1415-6682

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 28 Temmuz | July 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 23 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Tunçer, Mustafa. "Ruh Çağırma Ritüelinin Kur'an Ayetleri Bağlamında Tartışılması". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 255-283.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Ruh Çağırma Ritüelinin Kur'an Ayetleri Bağlamında Tartışılması<sup>1</sup>

Öz

İlk çağlardan beri bilinen bir uygulama olan ruh çağırma, ölen kişilerle iletişim kurarak onlardan bazı bilgiler alma amacıyla gerçekleştirilmektedir. Oysa ölen insanların ruhları ile iletişim kurulabilmesine ilişkin herhangi bir bilgi Kur'an ve sünnette bulunmamaktadır. Bu oturumlarda iletişim kurulan varlıklar olsa olsa insanları yanlış yola sevk etmeye çalışan cin ve şeytanlardır. Pek çok kişi ölmüş insanların ruhlarıyla iletişime geçebileceğini düşünmekte ve bu kapsamda çeşitli uygulamalarla onlardan merak edilen konularda bilgi alınabileceğine inanmaktadır. Bunun için dingin vakitler seçilerek loş ışıklar altında deruni bir hava yakalanarak gruplar halinde oturumlar düzenlenmektedirler. Bu oturumlarda daha çok madeni para, fincan, mendil, sehpa gibi malzemeler kullanılmaktadır. Bu çalışmada ruh çağırma ismiyle düzenlenen oturumlarda geldiği söylenen ruhların, insanların gelecekle alakalı veya merak edilen soruları cevaplandığı yönündeki iddiaların Kur'an ayetleri çerçevesinde geçersiz olduğu, ruhların ölüm anından itibaren dünya ile bağlantısının tümünden kesildiği ve ruhların kıyametin kopmasına kadar kabir/berzah âleminde saklı tutulacağı irdelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Ruh, Ruh çağırma, Cin.

## Discussion of the Ritual of Summoning Souls in the Context of the Qur'anic Verses<sup>2</sup>

Abstract

Summoning souls, which is commonly known since ancient times, is carried out by communicating with the dead people with the aim of getting some information from them. However, there isn't any information about the communication with the souls of the dead people, neither in the Qur'an nor in the Sunna. Even though there are beings communicated in these sessions, they may be jinns and satans, at the most, that try to mislead people. Many people believe that the spirits of dead people can be contacted and, some information can be obtained from them with various applications. For this purpose, sessions are held in groups by catching an inner atmosphere and choosing quiet times under dim lights. In these sessions, materials such as coins, cups, handkerchiefs and coffee tables are used. In this study, it is examined that the claims that the spirits, which are said to come in the sessions named of summoning souls, answer the questions about the future or that people are curious about, are invalid within the framework of the verses of the Qur'an, that the souls are completely disconnected from the world from the moment of death and that the spirits will be kept in the realm of the grave/ barzakh until the day of judgement.

**Keywords:** Tafsir, the Qur'an, Soul, Summoning Souls, Jinn.

- 1 Bu makale "İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu (Çanakkale, 22-23 Ekim 2020)"nda sözlü olarak sunulmuş ve basımı gerçekleştirilmemiş "Ölen İnsanların Ruhlarının Ruh Çağırma Seanslarında Gelip Bazı Sorulara Cevap Verdiği İddialarının Kur'an-ı Kerim Bağlamında Geçersizliği" adlı tebliğin içeriği geliştirilip kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.
- 2 This paper is the final version of an earlier announcement called "The Invalidity of the Claims Stating that the Souls of the Dead People Visit the Sessions of Summoning Souls and Answer Some Questions within the Context of the Holy Qur'an", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The Construction of Human, Creed and Space-II: Values and Concepts International and Inter-Disciplinary Symposium on Soul (Çanakkale, 22-23th October 2020)", the content of which has now been developed and partially changed.

## Giriş

Günümüzde daha çok sosyo-ekonomik durumu iyi olan insanlar arasında yaygın olarak düzenlenen ruh çağırma oturumlarında yaşanan olayların bir nevi kâhinlik olduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Çünkü ruh çağırma seansları büyük ölçüde geçmişte yaşanmış bazı olaylardan ve gelecekte yaşanması muhtemel konulardan haber almaya yönelik düzenlenmektedir. Oysa insanlarla ruhlar arasında bir iletişim kurulabilmesi için her iki tarafın eşdeğer duyu organlarına sahip olması ve aynı boyutta bulunması gerekir. İnsanlar öldükleri andan itibaren duyuşsal niteliklerini yitirmeleri sebebiyle o andan itibaren kendileri için her yönüyle farklı boyut kazanmış kişilerle herhangi bir iletişime geçmelerinin imkânı söz konusu olamaz. Eğer bu oturumlarda olağan dışı bir durumun mevcudiyetinden söz edilecekse o durumda iki ihtimalden bahsedilebilir. Öncelikle ya gelen varlık insanların arasını bozmaya, inanca zarar vermeye yönelik girişimlerde bulunmayı düşünen cin ve şeytanlardır veya hariçten herhangi bir varlık gelmemekte, buna karşılık oturumu idare eden medyum tabiatlı kişi senaryoyu şahsi hayal dünyasında yaşamaktadır.

Öldükten sonra insan ruhları yeni düzen veya ilkelerin söz konusu olacağı *berzah* âlemine yönlendirilmektedir. Bu nedenle düzenin kurucusu Yüce Allah bize, insanların ölümlerinin gerçekleştiği andan itibaren dünyaya geri dönüş temenni ve taleplerinin karşılanmayacağını, kıyamette diriliş zamanına değin karşılarında bir *berzah* (perde) olacağını bildirmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla öldükten sonra ruhlarla irtibatın iddia edildiği gibi mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle ruhun mahiyeti ve kıyamete kadar ölüm sonrası hayatın nasıl gerçekleşeceği konusunu değerlendirmek yerinde olacaktır.

### 1. Ruhun Mahiyeti

Ruhun hangi özellikleri bünyesinde barındırdığı, işlevi, irtibatlı olduğu bedenlerle nasıl bütünlük oluşturduğu konuları açık bir şekilde izah edilemez. Kur'an'da ruhun içyüzü ve mahiyeti konusunda

3 Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 115.

4 el-Mü'minûn 23/99-100.

çok az bir bilgi verildiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu alanda yapılacak tanımlamalar, tasvirler, teşbihler genel olarak maksadı ortaya koymaktan uzak kalacaktır. Bu bağlamda ruhun en özlü tanımı belki “canlılarda hayatı sağlayan unsur”<sup>5</sup> şeklinde yapılabilirken daha geniş tanımı ise şu şekilde verilebilir: Ana rahminde insanın belli bir aşamadan sonra görevli melek tarafından kendisine üflenen ve ölüm tecelli ettiğinde de insan bedeninden çıkarılan idrak edici hakikatidir.<sup>6</sup> Ruh, insanın biyolojik yapısının teşekkül etmesinden sonra algılayıcı ve bilici özü olarak bedene eklenir.<sup>7</sup>

Kur’an’da daha çok Hz. Âdem’e,<sup>8</sup> Hz. Îsâ’ya hamile kaldığında annesi Meryem’e<sup>9</sup> ve ana rahminde iken insana<sup>10</sup> üflendiği bildirilen hayat kaynağı can; Hz. Meryem’e atılmış bir kelime ve O’ndan bir ruh olduğu bildirilen Hz. Îsâ,<sup>11</sup> meleklere indirilen ve peygamberlere ilkâ edilen vahy;<sup>12</sup> Hz. Muhammed’e indirilen<sup>13</sup> Kur’an anlamlarında kullanılmıştır.<sup>14</sup>

İnsanın biyolojik canlılığını sağlayan ruhun; düşünebilme, varlıkları tanıyabilme, Allah’a inanıp sorumluluklarını yerine getirebilme açısından onun diğer canlılardan farklılığını ifade eder.<sup>15</sup> Ruhun nasıl bir yapıya sahip olduğu konusu üzerinde farklı görüşler bildirilmiştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kur’an, ruhun tam bilinemezliğine vurgu yapmaktadır. Bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneline göre ruhun mahiyetini kavramak mümkün değildir.<sup>16</sup> Bu temel görüşün yanı sıra ruh için, bedenın şekline bürünen ve duyuvar aracılığıyla algılanamayan gayri maddi bir varlık; soyut, kutsal ve basit bir cevher;

5 Yusuf Şevki Yavuz, “Rûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/185.

6 Yavuz, “Rûh”, 35/187.

7 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne* (Beyrut, nşr. Fatıma Yûsuf el-Hiyemî, 1425/2004), 3/421.

8 el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

9 el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

10 es-Secde 32/8.

11 en-Nisâ 4/171.

12 en-Nahl 16/2; el-Mü’min 40/15.

13 eş-Şûrâ 42/52.

14 Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Âlemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 63-70.

15 Yavuz, “Rûh”, 35/189.

16 Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1411/1990), 334.

lâtif, nuranî ve semavî bir cisim; bedeninin canlı olmasını sağlayan bir araz<sup>17</sup> şeklinde tanımlamalar da yapılmıştır.

Kur'an-ı Kerim "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir."<sup>18</sup> ayetinin açık ifadesiyle ruhun mahiyetini ancak Allah'ın bildiğini, bu alanda insana çok az bilgi verildiğini, insanın ne kadar derin araştırma yaparsa yapsın ruhun hakikatine vakıf olamayacağını bildirmektedir. Bu ayetten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ruhun mahiyeti sorulmuş, kendisi cevap vermeden Yüce Allah bu konuda elçisine çok az bilgi sunmuştur. Ruhun mahiyeti konusunda İslâm âlimlerinin fikir yürütürken geliştirdikleri olumsuz yaklaşımlar bu konuda çok fazla bilginin verilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. İslâm düşünürlerinin çoğunluğuna göre bu ayetteki ruh ile hayatın ilkesi olan ruh,<sup>19</sup> bazı müfessirlere göre Cebrail<sup>20</sup> veya melekler arasında surati insana benzeyen büyük bir melek<sup>21</sup> vb. olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

İnsanın canlılığını sağlayan, fizikî bedene kendisiyle beraber insan olma vasfı kazandıran ruhun ne zaman yaratılmış olduğu meselesi de İslâm âlimleri arasında gündem oluşturmuştur. Kimisi "elest bezmi"nde topraktan ilk insanın yaratılmasından önce tüm ruhların birlikte yaratıldığını, hatta Allah'ı rab olarak tanıma konusunda şahitlikte bulduklarını,<sup>22</sup> zamanı geldiğinde de biyolojik bedene gönderildiğini ifade ederken, çoğu âlim de ruhların, bedeninin anne karnında belli bir aşamaya geldikten sonra melek tarafından cenine üflenmesi suretiyle hayat kazandığını belirtir. İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu konuda haklı olarak şöyle der:

Ruhlar bedenlerden önce yaratılmış olsaydı, amel işlenmeden ve kazanılmadan sabit olmaları gerekirdi. Oysa ruh bu amelleri

17 Eş'ârî, *Makalât*, 333-337; Yavuz, "Rûh", 35/189.

18 el-İsrâ 17/85.

19 Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/690; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 21/36; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınevi, 1979), 5/3198.

20 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1407/1987), 15/141-142; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 21/36.

21 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 21/3-39.

22 el-A'râf 7/172.

bedenin yardımı ve kendi iradesiyle yapar. Bu yüzden beden yaratılmadan önce ruhlara bu amelleri izafe etmek asla doğru değildir.<sup>23</sup>

Kaldı ki ruh beden yaratılmadan önce mevcut olsaydı, bilgili ve aklını kullanabilen bir durumda olması gerekirdi. Hâlbuki akledebilme, konuşabilme, öğrenebilme gibi özellikler bedenin ilk oluşum evresinde, bebeklik ve çocukluk döneminde önceden olmayan ancak zamanla kazanılan melekelerdir. Bu itibarla insanın etle kemiğe büründüğü cenin aşamasından gençlik çağına kadar sonradan elde ettiği bilgiler ilk yaratılış anında ve sonrasında mevcut olmadığına göre ruhun sonradan yaratılıp bedene verildiğine işaret eder. Nitekim Yüce Allah bu hususu şu şekilde beyan etmektedir: *“Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.”*<sup>24</sup> Yine ruhların insandan önce yaratılmadığının bir başka kanıtı da şudur: Eğer ruhlar bedenlerden önce bir âlemde akıllı olarak bulunuyor olsaydı, dünyaya geldiklerinde tamamını olmasa bile o âlemde yaşanan bazı vakaları hatırlıyor olmaları gerekirdi. Ayrıca bu görüşten, ruhun daha önce kâmil, akıllı iken; eksik, zayıf duruma gerilediği, sonra da tekrar olgunluğa kavuştuğu anlaşılır. Oysa ayet, insanın ilk aşamada zayıf olduğunu, zamanla olgunlaştığını bildirmektedir.<sup>25</sup>

Kur’an’da ruhların yaratılmış olduğu açıkça vurgulanmış olmakla birlikte fâni mi yoksa bâkî mi olduklarına veya fizikî bedenden ayrı olarak varlığını sürdürüp sürdürmediklerine dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Allah’tan başka her varlığın yok olacağını dile getiren ayet<sup>26</sup> ruhların da yok olacağına işaret etmektedir. Yüce Allah başka bir ayette de *“Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar.”*<sup>27</sup> buyurarak ruhların

23 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu’r-rûh* (Kahire: Dâru Nehri’n-Nîl, ts.), 261-281.

24 en-Nahl 16/78.

25 Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü Ruh, Melek, Cin, İnsan* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 165.

26 el-Kasas 28/88.

27 ez-Zümer 39/42.

bedenden bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdürebileceklerine atıfta bulunmaktadır.

Bir insanı insan yapan unsur fiziki bedeniyle beraber ruhunun bulunuyor olmasıdır. Ruh, ölüm anında bedenden ayrılmış olsa da varlığını sürdürmeye devam eder. “*Her nefis ölümü tadacaktır.*”<sup>28</sup> şeklinde ayetlerde geçen “nefis” ifadesi “ruh” anlamında kabul edilmesi halinde ölenin sadece beden, varlığını devam ettirenin ise ruh olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir şeyi tatmak, hayat eseridir. Zevk anında bir şeyi tadanın hayatta olduğunun göstergesidir. Ölmüş birisinin bir şeyi tatmasından söz edilemez. Bu durum, ruhun ölmediğini ve ölenin sadece beden olduğunu gösterir.<sup>29</sup>

## 2. Ölüm Sonrası Hayat/Berzah Âlemi

Gaybî bir konu olması itibarıyla mahiyetine çok az vakıf olunabilen ruhun varlığı ve ölüm sonrası hayattaki diriliği için Kur'an'da birçok delil yer almaktadır. Bu ayetlerden birinde Yüce Allah'ın şehitler için “ölüler” denmemesini, onların aslında diri olduklarını<sup>30</sup> bildirmesinden; ruhların bedene bağlı kalmaksızın kaim oldukları ve ölümden sonra da baki kaldıkları anlaşılmaktadır.

Metafizik boyutu nedeniyle mahiyetine vakıf olamadığımız ruhun, bünyesinde bulunduğu bedenin ölümüyle hangi şekle büründüğü konusu da kelâm âlimlerince tartışmaya açılmıştır. Bedenden ayrı manevi varlık olarak ruhun yapısını kabul etmeyen az sayıdaki kelâm âlimin nazarında ruh, ölümle beraber tamamen yok olur.<sup>31</sup> Buna karşın çoğu kelâmcıya göre ise ölüm anında ruh görevli melekler tarafından bedenden alınmak suretiyle artık bedenle bir ilişkisi kalmaz.<sup>32</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre ruh tekrar bedene iade edilir ve ahirette gideceği yere göre ya eziyet/azap ya da nimetler içerisinde kendini bulacaktır. Bu durum hem ruhen hem de bedenen

28 Bk. Âl-i İmrân, 3/185; el-Ankebût 29/57.

29 Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (İstanbul: DİB Yayınları, 2015), 115.

30 el-Bakara 2/154.

31 Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 5/88.

32 Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 5/217.

yaşanacaktır. Diğer bazı âlimlere göre ise kabirde karşılaşılacak olan azap veya nimet sadece ruhun kendisinde gerçekleşecektir.<sup>33</sup>

Kıyamet sonrası dirilme ve onu takip edecek ahiret hayatına ilişkin Kur'an'da epeyce bilgi bulunmasına rağmen ölümle-dirilme ve haşır arasında yaşanacaklarla ilgili fazla bir bilgi mevcut değildir.<sup>34</sup>

Kabir âlemi genelde “berzah âlemi” diye de tarif edilir. “İki şey arasındaki engel, perde”<sup>35</sup> şeklinde sözlük anlamı bulunan “berzah” kelimesi, ıstılahta “ölümle yeniden diriltilmeye (baʿs) kadar geçecek süre, dünya ile ahiret arasındaki âlem”<sup>36</sup> anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu âlem, oradakilerin geri dönmelerine engel olduğu için bu isimle adlandırılmıştır.<sup>37</sup> Kur'an'da üç ayrı ayette geçen “berzah” ifadesi iki ayette tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını engelleyen bir “perde”<sup>38</sup> anlamında kullanılmıştır. Kabir âlemi anlamında ise Mü'minûn sûresinde bu kelime şöyle geçmektedir: “Önlerinde yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”<sup>39</sup> Bu ayetin öncesinde inananların azabı görünce pişman olacakları ifade edilmekte ve kendilerine kulluk vazifesini eda edebilmek için bir fırsat daha verilmesi istenmektedir.<sup>40</sup> Ayetten anlaşılan o ki, insanların dünyaya dönme istekleri yaşama arzularından kaynaklanan bir dönüş değil, işledikleri kötü amellerden dolayı ahiretteki azaptan kurtulmanın çaresi olarak dünya hayatına geri dönüp yararlı davranışlarda bulunma arzularıdır.<sup>41</sup> Ölen insanların yukarıda geçen ifadeyle ölüm anıyla ahiret hayatının başlayacağı ana kadar ara bir bölgede (berzah) kalacakları

33 İbn Kayyım, *Kitabu'r-rûh*, 84; Yavuz, “Rûh”, 35/190.

34 Bk. Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006).

35 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmirrâî, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/338; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1424/2003), 44-45; Rağib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002), 118.

36 İsfahânî, *Müfredât*, 118; Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 18/40; Ebü'l-Fidâ İmamuddîn İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1969), 3/256; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/42; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967), 12/150.

37 İsfahânî, *Müfredât*, 118.

38 el-Furkân 25/53; er-Rahmân 55/19-20.

39 el-Mü'minûn 23/100. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 19/70-71.

40 el-Mü'minûn 23/99.

41 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* 20/173; M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis, Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Muharrem Önder - Vahdettin İnce (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 4/210.



ve isteklerinin dikkate alınmayacağı açıkça belirtilmektedir. Burada talep edilen şey dünyaya dönüştür. Fakat ayette belirtilen “berzah”, mevcut konum ile önceki hayatın bağını koparan bir engel anlamına gelmektedir. Bazı rivayetlerde<sup>42</sup> günahkâr olan ya da olmayanların bulunacakları durumlar mezhepler arasında tartışmaya açılmış ve farklı görüşler bildirilmiştir. Bu bağlamda ruhun berzah âleminde bulunabileceği yerler şu şekilde ifade edilmiştir:<sup>43</sup>

- ✓ Peygamberlerin, şehitlerin ve salih kulların ruhları cennette bulunur. Orada kuş gibi uçup istediği yere gider.
- ✓ Peygamberlerin ruhları “illiyyîn” denen yüksekçe bir yerde, şehitlerin ruhları ya illiyyînde ya da “dâru'l-beyzâ” denen yerde, kâfirlerinki ise yerin yedi kat altındaki “siccîn”de tutulur.
- ✓ Mü'minlerle kâfirlerin ruhları gök katlarından biri kabul edilen “berzah”ta olur.
- ✓ Mü'minlerle kâfirlerin ruhları bedenlerinin yer aldığı kabirleri çevresinde bulunur.

### 3. Ruhlarla İletişim

Ruhlarla iletişim kurmanın imkânı ve eğer gerçekleşiyorsa niteliğine ilişkin yoğun tartışmaların olduğu bilinmektedir. Müslümanlar arasında ruhlarla iletişim konusu gündeme geldiğinde öncelikle Hz. Peygamber ve salih kişilerin ruhları akla gelmekte ve onlardan alınabilecek bilgiler üzerinde durulmaktadır. Bunların yanı sıra ölmüş akraba ve diğer önde gelen şahsiyetlerin ruhlarıyla da iletişime geçilerek merak edilen veya gizli kalan konuların açığa çıkarılması amaçlanmaktadır.

Ruhlarla iletişimin mümkün olduğunu savunanlar Allah'ın insanlara: “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” şeklindeki hitabına karşılık onların “*Evet*” cevabını verdiği ayetle<sup>44</sup> ölüm anında meleklerin

42 İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, 54-65.

43 İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/121; Yavuz, “Rûh”, 35/191. Berzah âleminde ruhun bulunabileceği farklı mekânlar için bk. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat* (Konya: Sebat Ofset, 1990), 233-245.

44 el-A'râf 7/172.

insanların ruhlarını alırken onlarla konuşacağını belirten ayetler<sup>45</sup> bazı âlimlere göre ruhlarla iletişimin mümkün olduğuna delil olarak sunulmaktadır.<sup>46</sup>

Müslüman kültüründe ruhlarla iletişimin en belirgin yönteminin rüyalar olduğu bilinmektedir. Bu itibarla ruhlarla iletişim kurmada rüyanın belirgin hal alması, onun fizikötesi âlemlle bağlantı kurmada önemli bir unsur olduğunun düşünülmesi etkili olmuştur. Ancak Kur'an'da rüya ile ilgili bahsi geçen konuların hiçbirinde ölmüş insanların ruhlarıyla bir iletişime geçildiğinden bahsedilmemektedir.

Bazı insanlar, ölen insanların fiziki bedenlerinden ayrılan ruhlarının çok daha güçlü konuma yükselmeleri nedeniyle daha fazla bilgiye vakıf olduklarına inanmaktadırlar. Dolayısıyla bu şekilde üstün konuma yükselen insanların ruhlarının desteğinden yararlanmak mümkündür.<sup>47</sup> Fakat hangi rüyaların doğru bilgiyi sunduğu/sunacağı konusu tartışılan bir konudur. Burada peygamberle insanların rüyalarının birbirinden ayrı olarak telakki edilmesi gerekir. Zira peygamberlerin sadık rüya yoluyla aldıkları bilgiler vahiy kapsamında kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Bu yüzden insanların rüyalarda aldıkları bilgiler ile peygamberlerin aldıkları bilgileri birbirinden ayırmak gerekir.

Farklı din ve kültürlerde rüyaların dışında da ölü insanların ruhlarıyla etkileşimde bulunulabileceğine olan inanç ya da varsayımlar zamanla müslüman inancına da girmiş<sup>49</sup> ve kimi zaman bu konuya inanan veya merak salan kişilerce seanslar düzenlenerek uygulanır olmuştur.

#### 4. Ruh Çağırmanın İmkân ve Kabiliyeti

Ruh çağırma; ölmüş insan ruhlarının gayet ince maddi bir cisim halinde yaşamaya devam ettiklerini ancak bunların sıradan gözlerle

45 en-Nahl 16/28, 32.

46 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/496-498; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/121.

47 İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, 83-85.

48 Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 192.

49 Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 143.

görülemeyeceğini, insanlarla bazı hallerde ve özellikle medyumlar vasıtasıyla ilişki kurabileceklerini kabul eden meslek olarak tanımlanır.<sup>50</sup>

Bedenden önce ruhun var oluşuna karşı çıkan kelâmcılar, bedene büründükten sonra ruhun varlığını ve bedeniyle bütünleştikten sonra kazandığı ilim, ahlak vb. sıfatlarla ayırımının olduğunu kabul ederler. Ruhun soyut bir cevher olduğunu kabul edenlere göre ruh ne bedenle beraber, ne onun dışında, ne ona bitişik ne de ondan ayrıdır. Onun için mekân da söz konusu değildir. Böyle bir varlığın soyut sıfatlarla temayüz etmesi, ruhun bedenden sonra varlığını sürdürdüğü görüşünü benimseyenler açısından her zaman problem oluşturmaktadır.<sup>51</sup>

Ölülerle iletişim kurulabileceğini savunanlar<sup>52</sup> dirilerin kendilerine verdikleri selamı işittikleri, selam verenleri tanıdıkları,<sup>53</sup> dirilerin konuşmalarını duyduklarına<sup>54</sup> vb. dair rivayetleri delil olarak kullanarak ölülerle iletişimin mümkün olduğunu ispata çalışmaktadırlar. Oysa bu haber veya görüşlerin hiçbirisi aşağıda da açıklanacağı üzere ayetlerle desteklenmemekte, aksine kendilerinin kişisel görüş, sezgi ve anlayışlarına dayandığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde heyecan ve gizemli bir yaşam arayan meraklı genç nesil arasında daha çok düzenlenen ruh çağırma seanslarında ruhların yapılan davete icabet etmelerinin mümkün olup olmadığına geçmeden önce kabir/berzah âleminde bekleyen ruhların kabir/berzah âlemine has bir meşguliyetin keyfiyetini naslar bağlamında irdelemek yararlı olacaktır. Ölümle kıyamet arasındaki süreçte hayatın nasıl cereyan edeceğine ilişkin Kur'an'da sınırlı bilgiler yer alırken, hadislerde<sup>55</sup> daha ayrıntılı bilgilere ulaşmak mümkündür.

50 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 252.

51 Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 199.

52 Bu görüşü savunanlar özellikle spiritistlerdir. (Ölülerle iletişim kurulabileceğini iddia eden batı kaynaklı grup) Bk. Rene Guenon, *Ruhçu Yanılgı*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 159. İslâm düşüncesinde de ölülerle iletişim kurulabileceğini kabul edenler vardır. Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 19.

53 İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, 5.

54 Bk. Buhârî, "Kitâbü'l-Megâzî", 8; Müslim, "Kitâbü'l-Cenne", 17.

55 Örneğin bir hadiste Resûlullah "Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.", (Bk. Tirmizî, "Kıyâme", 26) Başka bir hadiste de "Kabir ahiret duraklarının birincisidir. O duraktan kurtulan kişi diğer durakları daha kolay geçer.

Bu konuda âlimler daha çok dünyada işlenen ameller ya da ahlaki tercihler karşılığında nimete mazhar olması veya cezaya çarptırılması hususunu gündem yapmaktadırlar. Bu konuda en çok atıfta bulunulan ayetlerden birisi Firavun ailesine ilişkin “*Bu azap, onların sabah- akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, “Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın” denilecek.*”<sup>56</sup> ayetidir. Bu ayette ifade edilen sabah-akşam ateşe arz edilme konusu çoğu âlime göre kabir azabı olarak yorumlanmıştır.<sup>57</sup>

Kabir azabının varlığını kabul eden bilginler tarafından kullanılan ikinci Kur’anî delil Tevbe sûresinde yer alan, münafıkların iki defa cezalandırılacağını, daha sonra büyük azaba sevk edileceğini<sup>58</sup> bildiren ayettir. Bu konuya ilişkin farklı yorumlardan birisi, iki defa cezalandırmanın dünyaya yönelik olacağı ifade edilirken; diğeri ise dünyada rezil rüsva edilip öldürülmeleri ve kabirde cezaya çarptırılmaları şeklinde değerlendirilmiştir. Ayette yer alan “iki defa” ifadesinin ikinci kısmının ahirette gerçekleşecek olan ceza diye anlayanlar “...Ayrıca çok büyük cezaya çarptırılacaklar” ifadesini ahirette cehennemın en alt tabakasında en ağır cezaya maruz kalacakları şeklinde anlamışlardır.<sup>59</sup> Kimi müfessirler bu ayetleri kabir azabının mevcudiyetine delil teşkil ettiğini belirtirken, kimileri de kabirde sadece azap çekilmeyeceğini, aksine iyi kulların mükâfata nail ola-

Eğer kurtulamazsa sonraki durakları geçmek daha meşakkatli olur.” buyurmaktadır. (Bk. Tirmizî, “Zühd”, 5.)

56 el-Mü’min 40/46.

57 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/46-47; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 4/81; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 17/73; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-d-diyâne* (Kahire: Nşr. Fevkiye H. Mahmûd, 1973), 144; Ebü’l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûluddîn*, nşr. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1424/2003), 167; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/319; Vehbe ez-Zuheylî, *et-Tefsîru’l-münîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, 1411/1991), 24/131. Kabir azabının varlığına ilişkin çeşitli görüşler için bk. Muzaffer Öztürk, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Kabir Azabı Yok mu?”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 253-271; Saffet Sancaklı, “Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2018), 21-46; Veysel Özdemir, “Kabir Azabı İle İlgili Bazı Hadislerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme,” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 55-123.

58 et-Tevbe 9/101.

59 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/46-47; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 11/19. İmam-ı Azam (ö. 150/767), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935-36) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi ulemanın çoğunluğu bu ayetin kabir azabının varlığına delil teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Bk. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 319-320.

caklarını<sup>60</sup> şu ayetle temellendirmeye çalışmışlardır: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sayma! Bilakis onlar diridirler. Allah’ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır.”<sup>61</sup>

Kabir azabı veya nimetinin mevcudiyeti konusunda Hz. Peygamber’den (s.a.s) birçok hadis nakledilmiştir. Bunlardan konuya kaynaklık yapacak olanlardan birisi “Kabir (herkesin ameline göre) ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur.”<sup>62</sup> şeklinde geçen hadistir. Bir diğer hadis de ölüünün kabre konulmasından sonra Münker ve Nekir meleklerinin sorgu suali sırasında cennete gidecek kulların kabrini geniş tutup aydınlatmalarını, cehenneme gidecek olanların kabirde kıyamet saatine kadar azap çekeceklerini bildiren rivayettir.<sup>63</sup>

Söz konusu bu azap veya nimetin mevcudiyeti gibi azabın nasıl gerçekleşeceği hususunda da bazı tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu mesele hakkında dünya, berzah ve ahiret yurdu diye üç ana farklı ortamdan söz edilecekse en makul olabilecek yorum her bir yurdun kendine özgü şartları içerisinde ve insanın da beden ve ruhtan müteşekkil yapısı göz önünde bulundurulduğunda dünyadaki hükümlerin yalnız bedene, berzaktaki hükümlerin sadece ruha, haşirden sonraki hükümlerin de hem ruha hem de bedene dayalı olduğu ifade edilebilir.<sup>64</sup> Bu kapsamda kabir azabının varlığını kabul eden ve etmeyenleri kısaca belirtmek gerekir. Ehl-i Sünnetin tamamına yakını kabir azabının mevcudiyetini kabul ederken, Dırâr b. Amr (ö.

60 el-Eş’arî, *el-İbâne*, 143.

61 Âl-i İmrân 3/169.

62 Tirmizî, “Kıyâme”, 26.

63 Buhârî, “Cenâiz”, 66, 85; Müslim, “Cennet”, 17; Nesaî, “Cenâiz”, 109-110. Bir başka hadiste de kabir azabının varlığı şu şekilde geçmektedir: Hz. Aişe, kabir azabının olup olmayacağını Hz. Peygamber’e sorduğunu, onun “Evet, kabir azabı hakır” şeklinde cevap verdiğini ve her namazın sonunda kabir azabından Allah’a sığındığını ifade etmektedir. Bk. Nesaî, “Sehv”, 64.

64 Ebü’l-İz Ali b. Ali, *Şerhu’l-akideti’t-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Şu’ayb el-Arnâvût (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), 2/579; Türçan, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, 176.

200/815?) gibi bazı âlimler hariç<sup>65</sup> Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu kabir azabının olmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>66</sup>

Kabirde azap veya nimetin varlığını kabul edenler aklî delillerden çok naklî delillere dayanmaktadırlar. Bunların çoğu ahad haberlerden oluşan hadislerdir. Naklî deliller arasında gösterilen az sayıdaki ayetler kabir azap veya nimetin olmayacağını göstermektedir. Kabir azabının mevcudiyetine delil olarak gösterilen Firavun'un sabah-akşam ateşe sunulacak olması<sup>67</sup> aslında süreklilik anlamı taşıdığı şeklinde de yorumlanabilir. Bu ifadeden kabirdeki azabın kastedildiği konusunda da yeterli delil bulunmadığı, aksine bu azabın dünyaya yönelik olmasının daha makul ve mantıklı olduğu da ifade edilmektedir.<sup>68</sup> Kabir azabının varlığına delil olarak gösterilen, "Onların günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular."<sup>69</sup> ayetindeki boğulma ve ardından ateşe atılma ifadeleri arasında bir zaman aralığı bulunmaması nedeniyle bu azabın dünyada gerçekleştiği düşünülerek<sup>70</sup> ayetin kabir azabının mevcudiyeti konusunda kanıt olduğu ifade edilmiştir. Ayetle ilgili derinlemesine düşünüldüğünde ve Kur'an'ın genel anlatım şekline bakıldığında, bu ifadeden insanın dünya hayatından ayrılması ve ardından tekrar dirilmenin ortaya çıkacağı ahiret hayatının kastedildiği anlaşılabilir. Bu itibarla bu ayetin kabir azabına delil olarak sunulması çok isabetli durmamaktadır.<sup>71</sup>

Bu delillerin yanı sıra kabirde azabın mevcudiyetine dair sunulan görüşlerden biri de azabın hem ruha hem de cesede yapılacağı şeklindedir. Kabirde azabın olmayacağını söyleyenlere göre bu görüş tutarsız bir iddiadır. Zira ruhların cesetlere iadesi, ölen bir kişinin dirilmesi anlamına gelir. Oysa Kur'an dirilmenin kıyametten sonra

65 Kâdı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l- usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1427/2006), 730-734; Ayrıca bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018).

66 Eş'arî, *Makâlât*, 336; Pezdevî, *Usûluddîn*, 163.

67 el-Mü'min 40/46.

68 Mahmut Ay, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 227.

69 Nûh 71/25.

70 Mesûd b. Ömer Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye* (Y.Y. Dârü'l-Beyrutî, 1428/2007), 129.

71 Ay, "Ahirete İman", 228. Kabir azabının olmadığına ilişkin görüşler için bk. Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı*.

gerçekleşeceğini<sup>72</sup> açık bir şekilde ifade ederken; ödül ve cezanın kıyametin kopması, ba's/diriliş, haşr, yargılamadan sonra gerçekleşeceğini<sup>73</sup> bildirmektedir.<sup>74</sup>

Ortaya çıkan sonuçlardan birisi de şudur: İster kabir azabı veya nimeti gerçekleşsin ister gerçekleşmesin her iki vaziyette de kulların dünya ile tamamen bağı kesilmekte, daha sonraki hayat basamaklarının üçüncüsü ve sonuncusu olan ahiret âlemi için beklemektedirler. Ortaya çıkan bir başka görüş ise hiçbir âlimin, ikinci aşama olan berzah âleminden dünya hayatına geri dönüş olabileceğine ilişkin görüş bildirmemesidir. Bu itibarla ruh çağırma seanslarında temel argüman olarak kullanılan ölen insanların ruhlarının çağırılması meselesi temel dayanaktan yoksun ve naslarla herhangi bir bağlantısı bulunmayan bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda temas edildiği üzere Hz. Peygamber'in ifadesiyle kabrin; ister bir cennet bahçesi ister bir cehennem çukuru mahiyetinde olması<sup>75</sup> ruhların dünyalılarının isteklerine karşılık vermelerinin ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Zira kabrinde cenneti temaşa veya oranın nimetleri ile meşgul olan kişiler, ruhları çağırılan kişilerin davetlerine uyup sorularına cevap vermek üzere gelmeleri nasıl gerçekleşebilir? Benzer şekilde kabrinde azaba uğratılan kişiler de ruh çağırılanların isteklerine uyarak her davet ettiklerinde onlardan mı yoksa kendisine ceza verenden mi izin almaktadır?<sup>76</sup> Bu açıdan meseleye bakıldığında ruhların kabirde başıboş olmadıkları, davetlere icabet edemeyecekleri anlaşılmaktadır.

## 5. Ruh Çağırmanın Kur'an Ayetleri Bağlamında Mümkün Olmadığının Tespiti

Ruh çağırma kavramı Arapçada daha çok "istinzâl-i ervâh", "istihzâri'l-ervâh" ve "ilmü'l-azâim" ifadeleriyle kullanılır. Gaibden haber verme amacıyla uygulanan ruh çağırma metodu ölen insanların ruhlarının çağırıldığı iddiasıyla gerçekleştirilmektedir. Büyüsel ameli-

72 el-Hacc 22/7; el-Mü'minûn 23/15-16.

73 el-Kıyâme 75/1-40; el-Vâkıa 56/1-49; el-İnfitâr 82/1-19.

74 Ay, "Ahirete İman", 229-230.

75 Tirmizî, "Kıyâme", 26.

76 İbrahim Kemal Edhem, *es-Sihr ve's-sehere min minzâri'l-Kur'ân ve's-sünne* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmî, 1991), 176.

yelerin kullanıldığı bu oturumların temel amacı daha çok bilinmeyen konuların içyüzünü anlamaya veya olacakların gelecekteki seyrini öğrenmeye yöneliktir.<sup>77</sup> Bu nedenle ruh çağırma oturumlarına davet edilen varlıkların ölen insanların ruhları olup olmadığı meselesi araştırmaya değer bir meseledir.

Ayet ve hadislerden veya nakledilen kimi rivayetlerden nebîlerin meleklerle ve kâhinlerin de cinlerle iletişim kurabileceğinden bahsedilmiş olsa da ölmüş kişilerin ruhlarıyla iletişim kurulduğu veya onların kimi usullerle çağrıldığına dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bu yüzden ruh çağırma oturumlarında ölmüş kişilerin ruhları ile iletişim kurulduğuna ilişkin iddiaların dinî yönden herhangi bir dayanağının olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>78</sup>

Günümüzde ruh çağırma seanslarında çok farklı usuller uygulanmakla birlikte daha çok fincan metodu kullanılmaktadır. Bu metotta ruh çağırana kişi bir masa üzerinde birkaç fincan ve birtakım harfler serip sözde davet edeceği ruhun adını okur. Az sonra fincanda hareketlenme başlar, masadan “tak, tak...” sesleri çıkar. Bu sırada harfler de sağa-sola, ileri-geri kıvıldamaya başlar. Harflerin hareketlenmesinden sözde ruhun sorulara verdiği cevapların belirlenmesine çalışılır.<sup>79</sup> Bu metotların dışında hipnotizma, mendil, terbize/sehpa, sepet, dans ve müzik gibi çeşitli madde ve materyallerle de ruhların çağrıldığı ifade edilmektedir.<sup>80</sup>

İnsanın bir beşer olarak kendi bedeni üzerindeki tasarrufu da pek çok yönden kendi yetkisinde değildir. Örneğin insan yediği gı-

77 Ahmet Güç, “Ruh Çağırma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/201.

78 İlyas Çelebi, “Ruh Çağırma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/202.

79 Mehmet Kırkancı, *Ruh Nedir?* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1992), 99. Daha geniş usulü şu şekildedir: A’dan Z’ye tüm harfle ve 0 ile 9 arasındaki rakamlarla beraber, her biri küçük bir kâğıda kaydedilir. Zemini kaygan olan büyük bir masanın üzerine büyük bir daire oluşturacak şekilde sırayla dizilir. Buna ilaveten “evet” ve “hayır” cevapları kolayca alınsın diye bu kelimeler ayrı ayrı kâğıtlar üzerine yazılarak aralarında biraz boşluk olacak şekilde masanın ortasına konulur. Burada ayrıca bir kahve fincanına ihtiyaç vardır. Ruh çağırma oturumu için, fincanın üzerine parmağını koyacak en az iki gereklidir. İki ya da daha fazla kişi fincana parmaklarını koyarak da olabilir. Bk. M. Kerem Doksat, *Ruh Çağırma*, keremdoksat.com, erişim tarihi: 22.03.2020.

80 Edhem, *es-Sıhr ve’s-sehere min minzâri’l-Kur’ân ve’s-sünne*, 171-173. Ayrıca bk. İbrahim Kemal Edhem, “Cinler ve Ruh Çağırma”, çev. Mustafa Tunçer, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 301-303.



daların midesine ulaşmasından sonraki serüveni konusunda hiçbir müdahalesi bulunmamaktadır. Alınan bu gıdalardan hangi organa, hangi hücreye, ne şekilde katkı yapacağına dair herhangi bir kabiliyeti bulunmayan insanın, başka insanların ruhları üzerinde bir tasarrufta bulunamayacağı da açıktır. Ayrıca bu ruhların Allah'ın tasarrufu ve murakabesi altında oldukları, kendi iradelerine bırakılmayacağı aşikâr olduğuna göre aksi bir eylemin gerçekleşme şansı olmasa gerektir. Aslında günahkâr ruhların berzah âleminden kurtulmak için fırsat kolladıklarını ve bunun için Allah'a yalvardıklarını Kur'an bize şu şekilde bildirmektedir: *"Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatınca, "Rabbim! Beni geri gönder de, geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım" der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır."*<sup>81</sup>

Başka bir ayette de aynı dilekle Allah'a yalvardıkları ancak Allah'ın kendilerine dünya hayatı için fırsat tanıdığını ve elçilerin bu amaçla kendilerine gönderildiğini hatırlattığı görülmektedir: *"Ve onlar orada, "Rabbimiz! Bizi çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka, rızana uygun işler yapalım" diye feryat ederler. Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Üstelik size uyarıcı da gelmişti."*<sup>82</sup>

Bu iki ayetten anlaşıldığına göre ölüm anının ve daha sonraki sürecin zorluğunu gören ruhlar içinde buldukları zor şartlardan kurtulmak için Allah'tan yardım istemekte fakat bu isteklerine kesin bir dille olumsuz cevap verilmektedir.

Ölen insanların ruhları ile iletişim kurulabileceğini, hatta bunun Hz. Peygamber zamanında müjdelenmiş olduğunu savunanlar, şu iki ayetten referans alarak görüşlerini desteklemeye çalışmaktadırlar.<sup>83</sup>

Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşturulduğu bir Kur'an olsaydı (yine inanmazlardı). Fakat bütün işler Allah'a aittir.<sup>84</sup>

81 el-Mü'minûn 23/99-100.

82 el-Fâtr 35/37.

83 Bk. Sadi Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989), 37.

84 er-Ra'd 13/31.

Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.<sup>85</sup>

Her iki ayette de Allah'ın dilemesi hariç inanmayan insanların dağlar da yürütülse, ölüler de konuşur olsa yine de inanmayacakları açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu ayetlerin başındaki *lev* (لو) ifadesi, şart edatı olup, şartın imkânsızlığı nedeniyle cevabının da imkânsız olacağını ifade eden bir edattır.<sup>86</sup> Dolayısıyla ölülerin konuşutulmasının mevcut dünya şartlarında imkân dâhilinde olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, ölmüş insan ruhu ile iletişim kurulabileceğini iddia edenler, kendileri için delil teşkil ettiğini düşündükleri bu iki ayet aslında aleyhlerinde delil konumundadır.<sup>87</sup> Kaldı ki, Allah'ın (cc) emrinde, sevk ve idaresinde bulunan ruhun,<sup>88</sup> insanlar tarafından davet edilip kendileriyle konuşma, soru sorma, işlem bittiğinde de ait oldukları makama geri gönderme dâhil herhangi bir tasarrufta bulunulması, onların dünyalık işlerine alet edilmesi söz konusu değildir.

İslâmî düşüncede ölmüş kişilerin ruhlarının, verilen selamı ve konuşmaları işittiği,<sup>89</sup> Hz. Muhammed'in de kabirdekilerin çektiği azabı duyabildiği<sup>90</sup> ve miraç yolculuğu sırasında diğer peygamberlerle konuştuğu<sup>91</sup> bazı rivayetlerde aktarılmış<sup>92</sup> olsa da bu vakaların hiçbirinde ruhların çağrıldığı ve insanlarla iletişime geçildiğinden bahsedilmemektedir. Bu rivayetlerde dile getirilen ve ölülerle yapıldığı söylenen iletişim maddi bazı unsurlara veya büyü türü bazı uygulamalara dayanmamaktadır. Üstelik bunların hepsi şahsa özgü olup diğer insanların duyu organlarına hitap eder cinsten bir özelliğe sahip değildir.<sup>93</sup> Bu itibarla söz konusu örneklerin, insanların ölmüş

85 el-En'âm 6/111.

86 Bk. Ahmed b. Abdu'n-Nûr el-Mâlikî, *Resfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Herrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1985), 358.

87 Mustafa Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 154.

88 el-İsrâ 17/85.

89 Buhârî, "Megazî", 8; Müslim, "Kitâbu'l-Cenne", 17.

90 Buhârî, "Cenâiz", 82; Müslim, "İmân", 34.

91 Buhârî, "Salât", 1.

92 Rivayette Resûlullah'ın bazı peygamberlerle konuşması meselesi kendisine has mucizevi nitelikte olduğunu belirtmek gerekir. (Bk. Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 119.)

93 Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 161.

insanların ruhlarıyla iletişime geçebileceği iddiaları için bir dayanak oluşturacak kapasitede olmadıkları rahatlıkla ifade edilebilir.

İslâm âlimleri arasında İbn Kayyım<sup>94</sup> gibi ruhlarla iletişimin mümkün olduğunu düşünen âlimlerin aksine, ölen insanların ruhları ile dünyalılarının bağlantısının kesildiğine inanan ilim adamları da vardır. Mesela Neseî (ö. 710/1310), “*Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi ve onların artık kendilerine dönüp gelmediğini görmezler mi!*”<sup>95</sup> gibi ayetlerde ölmüş insanların ruhsal ya da başka bir vaziyette dünyadakilerle bağlantı kuramayacaklarına işaret edildiğini ifade etmektedir.<sup>96</sup> Benzer şekilde o, uyuyan bir kişinin nerede ve nasıl bir vaziyette olduğunu uyanmadığı veya uyandığında yanındakilerin haber vermediği sürece bilemeyeceği gibi insanın, ahiretteki diriliş (ba’s) gününe kadar durumunu bilemeyeceğini söylemektedir.<sup>97</sup>

Cin ve şeytanların göklere çıkıp meleklerin konuşmalarını dinledikleri ve onları engellemek için peşlerinden şihâplar (ateş kıvılcımları) gönderildiği bazı ayetlerde<sup>98</sup> ifade edilmektedir. Bazı hadislerde de göklerde konuşulanları dinleyen şeytanların, duyduklarına birçok yalan da ilave ederek büyücü, kâhin ya da kendilerine yakın gördükleri kişilere aktardıkları<sup>99</sup> konu edinmektedir. Dolayısıyla insanları etkilemek isteyen cinlerin hadislerde ifade edilen kişiler gibi günümüzde ruh çağırıcıları da tercih etmeleri mümkündür. Ruh, gayb âlemi ve bu âleme ilişkin varlıklar konusunda çalışmaları bulunan İlyas Çelebi, ruh çağırıcılığını iddia edenlerin, ruh çağırma seanslarında geldiğini söyledikleri varlığın, kendini ruh diye tanıtan bir cin olabileceğini, şeytanın çeşitli şekillere bürünerek insanlara yaklaşacağını ve onları aldatacağını söyleyen Hz. Muhammed’in de onların bu tarz fantezilerine dikkat çektiğini<sup>100</sup> belirtmektedir. Süleyman Ateş benzer şekilde eskiden cinlerin insanlara tesir için

94 İbn Kayyım, *Kitâbu’r-rûh*, 121, 129-130.

95 Yâsîn 36/31.

96 Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru’l-kelâm fi ilmi’t-tevhid*, thk. Veliyyuddin Salih Farfûr (Dimaşk: Mektebetü Dâru’l-Farfûr, 2000), 283.

97 Neseî, *Bahru’l-kelâm*, 255. Ayrıca bk. Harun Çağlayan, “Ruh İnanıcı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme,” *Marife Dergisi* 20/2 (2020), 382-383.

98 es-Saffât 37/6-10; el-Hicr 15/16-18; eş-Şu’arâ 26/210-212; el-Cin 72/8-10; el-Mülk 67/5.

99 Buhârî, “Tefsir”, 31, “Bedu’l-halk”, 6, “Tıb”, 45, “Edeb”, 117; Müslim, “Selâm”, 35; Tirmizî, “Tefsir”, 35.

100 Çelebi, *Gayb Âlemi*, 93-94.

bazı büyücü ve kâhinleri, günümüzde ise bunların yanında ruh çağırıcıları seçtiklerini belirttikten sonra ruh çağırma seanslarında ruhları çağırdıklarını iddia edenlerin davetlerine aslında cinlerin geldiklerini ifade etmektedir.<sup>101</sup>

Herhangi iki varlığın iletişim kurup anlaşabilmeleri için öncelikle ikisinin de benzer duyu organlarına sahip olması gerekir. Eğer iki varlık arasında iletişimi sağlayacak ortak duyu organları mevcut değilse, söz konusu bu türden bir iletişimle anlaşabilmeleri mümkün olamaz. Öte yandan “bedensiz” bir varlık kendi fiziksel yapısını terk etmiş demektir; artık o varlık bedensel âleme ait değildir. Bundan da her türlü duyusal tezahürün onun için imkânsız hale geldiği ortaya çıkar. Kısaca, duyu organları aracılığı ile iletişim, yalnızca bir cisme sahip olan varlıklar arasında mümkün olduğu söylenebilir. Bu, sonuçta bir varlığın bedensel olarak tezahür edebilmesi için kendisinin de bedensel olması gerekir demeye gelir.<sup>102</sup>

Dünyada yaşayan insanların, duyuşsal melekelerini ölüm anında kaybeden insanlarla iletişim kuramayacaklarını bildiren başka ayetler de mevcuttur. Bunlardan biri şöyledir: “*Dirilerle ölüler de bir değildir. Allah dilediğine elbette işittirir, ama sen kabirdekilere de işittirecek değilsin!*”<sup>103</sup> Bu ayetin, ölülerin insanları duymadıklarına bir kanıt olduğu ifade edilebilir. Çünkü benzetme yapılırken kendisine benzetme yapılan, benzeyenden daha ileridedir. Daha açık bir ifadeyle inkâr edenler duymuyorlarsa ölüler daha kesin bir şekilde duyamazlar.<sup>104</sup> Bu ayet âlimlerce ister kalplerin kararmış olmasına<sup>105</sup> isterse de ölen insanların ruhlarıyla iletişimin olamayacağına kanıt olacağı yönünde tefsir edilmiş olsun insanların ölüm anında dünya hayatıyla bağlantısının kesildiğine delil teşkil ettiği söylenebilir.

Meryem sûresinin “*Biz onlardan önce nice nesilleri helak ettik. Sen, onların herhangi birinden (bir varlık emaresi) hissediyor veya cılız da olsa*

101 Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, 49. Celal Kırcı da bu bilgileri kâfir cinlerin yani şeytanların verebileceği ihtimalinin güçlü olduğunu dile getirmektedir. Bk. Celal Kırcı, “İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 238.

102 René Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 161.

103 el-Fâtır 35/22. Benzer ayet için bk. er-Rûm 30/52.

104 Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 4/133.

105 İbn Kayyım, *Kitâbu’r-rûh*, 29-30.

*bir ses işitiyor musun?*"<sup>106</sup> ayetinde öldükten sonra artık ses anlamında geçmiş nesillerden bir varlık işaretinin bulunmadığı belirtilirken, "herhangi bir kimse" (مَنْ أَحَدٌ) ifadesiyle mutlak anlamda hiç kimsenin herhangi bir ses duymayacağına<sup>107</sup> vurgu yapılmaktadır. Yine benzer şekilde Allah'ın Hz. Peygamber'e hitaben "*Bil ki sen ölülere işittiremezsin,*"<sup>108</sup> ifadesiyle ölülere söz söylemenin veya onlarla konuşup anlaşmanın imkânsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. O halde bu açık hükme rağmen ölülerin canlı bir insanla iletişime geçmesi, kendilerine soru sorulup cevaplar alınması nasıl mümkün olabilir? Şüphesiz böyle bir durumun gerçekleşme ihtimalinin mümkün olmadığını düşünüyoruz.

Burada öldükten sonra fizikî bedenden ayrı olarak hayatını devam ettirdiği düşünülen ruhların, yaşayan insanları duyup anlayamayacakları bir konumda olup insanlarla herhangi bir şekilde irtibata geçebilmelerinin mümkün olmadığı ifade edilebilir. Bu itibarla ruhların hayattaki insanlarla iletişim kurmaları veya onların dünyadaki eşyalar üzerinde herhangi bir fiziksel tesirde bulunabileceğine dair düşünceler, müslüman inancı açısından uygun olmasa gerektir.<sup>109</sup>

Öte yandan ruh çağırma oturumlarının insanlar arasında yaygınlaşmasının temelinde aslında; insanların inanç ve ibadetlerini, ahlâkî davranışlarını bozmaya ve onları ölmüş, dünya ile irtibatı kesilmiş ruhlardan medet bekleyen insan haline dönüştürme düşüncesi yatmaktadır. Eğer bu oturumları düzenleyenler bir şarlatan veya bilinçli bir şekilde insanları kandıran biri değilse ve gerçekten sorulara cevap verildiğine inanıyorlarsa akla gelebilecek ilk varlıklar cinler olsa gerektir. Sonuç olarak bu işin sahipleri ya halüsinasyon görüyor ya da beyin fantezilerinin kurbanıdırlar.<sup>110</sup> Cin ve şeytan grubunun, insanları aldatıp doğru yoldan saptırabilecekleri en uygun usullerden biri olarak ruh çağırma seanslarını kullandıklarını Çakan şu şekilde açıklamaktadır:

106 Meryem 19/98.

107 Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı*, 448.

108 en-Neml 27/80.

109 Çağlayan, "Ruh İnanıcı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme," 383-384.

110 Çelebi, *Gayb Âlemi*, 93.

Başlıca gayesi insanları doğrudan, güzelden ve imandan uzaklaştırmak olan şeytan ve taifesi, ruh çağırma seanslarını elbette en iyi şekilde değerlendirmeye çalışacaktır. Nitekim bütün dünyada ruh çağırmaya merak sarmış kişilerin yayınları incelendiğinde -ifadeler farklı olsa bile- hepsinde dinlerin mantıksızlığı, geçersizliği, özellikle Allah'ın birliği inancını zedelemeye yönelik birtakım mesajların varlığı görülecektir. Yani ruh çağırma işlemlerinin temelinde, dinlerin inkâr ve iptali konusunun ve onun yerine yeni bir dinsizlik ikame amacının yattığı anlaşılacaktır. Bu da şeytan ve taifesinin hiç şüphesiz en zevkli işi ve hizmeti(!) olacaktır.<sup>111</sup>

Yazır da büyük şahsiyetlerin ruhlarını çağırıp getirme iddialarının yalan, uydurma ve saçma olduğunu ifade etmektedir.<sup>112</sup>

Bu tür oturum ve vakalarda insanları etkileyebilmek adına cinler kendilerini cin olarak değil; dindar olan kişilere, bir din âliminin ruhu, dindar olmayanlara ise insanî yönü çok güçlü bir ruh diye tanıtırlar. Burada amaç insanların kendilerine güvenmelerini sağlamaktır. Böylece cin, insanın kimi ihtiyaçlarını karşılayarak veya bazı doğru tahminlerde bulunmasını sağlayarak onun kendine olan güvenini, etrafındaki insanların da bu kişiye olan sadakatini artırır.<sup>113</sup> Nitekim Resûlullah şeytanın farklı bünyelere girerek kişilere görüneceğine ve onları aldatacağına dikkat çekmiştir.<sup>114</sup>

İnsanlara göre, cinlerin ömürlerinin daha uzun olması daha önceki tarihlerde yaşananları bilmesi, görüş açılarının insanlardan fazla

111 İsmail Lütfi Çakan, *Hurafeler ve Batıl İnanışlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 40.

112 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6365-6366.

113 Adil Asımgil, *Gizemli Dünya* (İstanbul: Karizma Yayınları, 1999), 71. Cinlerin çok uzun ömürlü ve hızlı hareket edebiliyor olmaları nedeniyle haber alma imkânlarının fazla olduğunu bu yüzden sorulara rahatça cevap verdiklerini ifade eden Arif Aslan, gelecekle ilgili bilgiler konusunda ise oldukça zaaflarının olduğunu, ancak tecrübelerine dayanarak ve geleceği bilir edasıyla birtakım cevaplar verdiklerini söylemektedir. Hatta ruhçuların hipnoz seanslarında çok defa devreye girip kendini aranan kişi olarak tanıtan ve o kişiyi iyi tanıyan bir cin söz konusu olduğunu sözlerine eklemektedir. Bk. Arif Aslan, *Reenkarnasyon* (İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1997), 135-136. Şunu da belirtmek gerekir ki, cinler her ne kadar bu konuda bizden daha fazla avantajlı olsalar da geleceği bilmeleri bir tarafa, geçmiş bile bilemeyecekleri ayetlerle sabittir. Geleceği bilemeyeceklerinin kanıtı olan ayetler için bk. en-Nahl 16/77; en-Neml 27/65; el-En'âm 6/59; Geçmiş bilgiler konusunda özellikle Hz. Süleyman'ın ölümünü bilemediklerini belirten ayet için bk. es-Sebe 34/14.

114 Müslim, "Selâm", 37.

olması elbette insanlara gizli kalan bazı şeylerin onlara aşikâr olmasını sağlayabilir. Fakat bu durum onların gaybı bildikleri anlamına gelmez. İnsanların bilemeyip cinlerin bildikleri bu tür vakalarla alakalı söylediklerinin doğru çıkması insanları yanıltmaktadır. Böylece cinler ruh olduklarını belirtip bilebildikleri bazı vakalar yüzünden insanları kendilerine bağlarlar. Artık insanları doğru istikametten uzaklaştırmak için onların kalplerine çeşitli sapık fikirleri, Kur'an'ın ortaya koyduğu esaslara tamamen zıt düşünceleri atmaya başlarlar.<sup>115</sup>

Aslında ruh çağırma seanslarında oturumun adının *ruh çağırma* ya da *cin çağırma* olmasının bir önemi yoktur. Her iki durumda aynı işlem gerçekleştirilmektedir. Çağrılan cin veya şeytan zaman zaman sorulan sorulara doğru cevap verse de çoğu zaman bu doğrulara yalan ve yanlış bilgiler ilâve ederler. Bu varlıkların amaçları insanları kandırarak aralarını bozmak olduğu için bu oturumlarda çoğu kere salih kişilerin ruhları(!) çağrılmakta ve onlardan yardım istenmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), cin ve şeytanların çağrılan kişilerin kılığına girdiklerini sesini bile benzetip sorulara bu şekilde cevap verdiklerini, hatta yaşayan kişilerin kılığına bürünüp seslerini taklit ettiklerini, onlara uyan zavallıların da bu durumu gerçek sandıklarını ve onlara inandıklarını<sup>116</sup> ifade etmektedir.

Sekiz yüz kere ruh çağırma seansı düzenlediğini, hiçbir keresinde ölü ruhların gelmediğini ifade eden Yasin Ahmed, ruhların bazen kendilerini Hz. Ali bazen Cebrail diye tanıttıklarını ancak bu durumun kesinlikle herhangi bir temele dayanmadığını ve gelenlerin de cin ve şeytanların ruhları olduğunu belirtmektedir.<sup>117</sup>

Ruhçu/spiritüalist akımın temsilcileri, zaman zaman ruh çağırma seansları düzenlemekte ve hatta geldiği düşünülen ruhların ve cinlerin fotoğraflarını bile çekebildiklerini ileri sürmektedirler. Cin çağırmaya dair haber ve anlatımlar o derece sık gündeme gelmektedir ki, bu konu nerede gündeme gelse, birçok kişinin anlatabileceği yaşanmış

115 Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, 50.

116 Takiyyuddin Ahmed b. Halim İbn Teymiye el Harrânî, *Mecmû'u Fetâvâ*, cem ve tertip, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), 19/46-47.

117 Yâsin Ahmed'in "Keşfu's-settâr 'an ebâtule'l-arrâfine'l-esrâr" adlı eserinden naklen Mecdî Muhammed eş-Şehavî, *Tahzîru'l-ervâh ve teshîru'l-cann beyne'l-hakikati ve'l-hurâfe* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 41.

bir hadisenin varlığı karşımıza çıkmaktadır. Cin çağırma, esasında ruh çağırma konusunun bir ayrıntısı olarak görülebilir. Çünkü ruh çağırma oturumlarında geldiği düşünülen varlığın, ölen bir insanın ruhu olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu oturumlarda insanlara arkaik kimi bilgiler verildiği iddia edildiğinden dolayı insanların dikkatini çekmiş ve bu çeşit aldatmalar geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumun ilgisini çekmeyi sürdürmüştür.<sup>118</sup>

### Sonuç

İslâm inancına göre bu dünyada kendisine takdir edilen sürenin sonuna gelen insan, fiziki bedeniyle ruhu birbirinden ayrılmakta veya ölümüyle beraber kabir/berzah hayatı denilen bir aşamaya geçmektedir. Kur'an'ın bu konuda insanları tatmin edecek bilgi vermemesi, bu alanda ciddi bir boşluk doğurmuş, kabir azabının olup olmaması veya olacaksa ruh-beden ikilisinden hangisini etkileyeceği konusu üzerinde tartışmalar yaşanmasına neden olmuştur.

Biyolojik bedeni ve ruhu ile beraber şahsiyet kazanan insan, öldüğünde bu ikili yapı birbirinden ayrılmakta, ruhtan yoksun kalan beden/ceset cansız bir varlık halini alırken ruh da tek başına kalmakta ve kıyametin kopma anından sonra kendisine yeniden verileceği bedeni bekleme sürecine girmektedir. Dünya ve ahiret arasında tampon/ara bölge olarak bu sürece kabir âlemi veya berzah âlemi denmektedir. Genel kabule göre berzah âlemi, diriliş gününe kadar geçici bir bekleme (park) yeri olup kötü insanlar için sıkıntılı, iyi insanlar için ise rahat bir yaşam yeridir. Ölüm anından itibaren duyu organlarından yoksun kalmış bir varlığın artık dünyalılarının bazı fantezilerine kulak verecek yeteneği ve sorularına cevap yetiştirecek hali kalmamıştır. Kişi bu süreçte eğer olacaksa ya azap ya da nimet içerisinde bulunacaktır. Şayet böyle bir durum söz konusu değilse bile yaşam boyutlarının farklılığı ve duyuşsal iletişimin imkânsızlığı nedeniyle insanların kendileriyle temasa geçebilmesinin ve kendilerinden bilgi devşirebilmesinin mümkün olmadığı ifade edilebilir.

Netice itibariyle özel bazı yöntemlerle ölmüş insanların ruhlarının davet edilmesi veya onlarla temas kurulabilmesine dair düşüncelerin

118 Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 184-185.



Kur'an'dan açık dayanağı yoktur. Aksine Kur'an, ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini, kabir âleminde bulunanların dünyaya dönüp salih amel yapmak isteyenlerin taleplerine olumsuz yanıt verildiğini bildirmektedir. Bu itibarla ruh çağırma seanslarında gelen -eğer gelebiliyorsa- ve iletişim kurulan -eğer iletişim kurulabiliyorsa- varlıklar; insanları yanlış yola sevk etmeye, oyalamaya ve hatta küfre sürüklemeye çalışan cin ve şeytanlar olduğunu ifade etmek mümkündür.

### Kaynakça

- Asımgil**, Adil. *Gizemli Dünya*. İstanbul: Karizma Yayınları, 1999.
- Aslan**, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Aslan**, Arif. *Reenkarnasyon*. İstanbul: Nesil Basım Yayın, 2. Basım, 1997.
- Ateş**, Süleyman. *İnsan ve İnsanüstü Ruh, Melek, Cin, İnsan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Ay**, Mahmut. "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018, 221-261.
- Buhârî**, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bolay**, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Cürcânî**, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1424/2003.
- Çakan**, İsmail Lütfi. *Hurafeler ve Batıl İnanışlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Çağlayan**, Harun. "Ruh İnanıcı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme," *Marife Dergisi* 20/2 (2020), 369-388.
- Çaycı**, Sadi. *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2. Basım, 1989.

- Çelebi, İlyas.** *İslâm İnancında Gayb Âlemi.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Çelebi, İlyas.** “Ruh Çağırma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/202. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Derveze, M. İzzet.** *et-Tefsîru'l-Hadis, Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri.* çev. Muharrem Önder - Vahdettin İnce. 7 cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Doksat, M. Kerem.** “Ruh Çağırma”, [keremdoksat.com](http://keremdoksat.com). Erişim tarihi: 22.03.2020.
- Ebü'l-İz, Ali b. Ali.** *Şerhu'l-'akîdeti't-Tahâviyye.* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Edhem, İbrahim Kemal.** *es-Sihr ve's-sehere min minzâri'l-Kur'ân ve's-sünne.* Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmî, 1991.
- Edhem, İbrahim Kemal.** “Cinler ve Ruh Çağırma”. çev. Mustafa Tunçer. *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 301-314.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail.** *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn.* thk. Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail.** *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne.* Kahire: nşr. Fevkiye H. Mahmûd, 1973.
- Guénon, René.** *Ruhçu Yanılgı.* çev. L. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Güç, Ahmet.** “Ruh Çağırma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî.** *Kitâbu'l-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmîrrâî. 8 cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin.** *Füsûsu'l-hikem.* çev. Nuri Gençosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

- İbn Hazm**, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- İbn Kayyım el-Cevziyye**. *Kitâbu'r-rûh*. Kahire: Dâru Nehri'n-Nîl, ts.
- İbn Kesir**, Ebû'l-Fida İmamüddîn İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1969.
- İbn Teymiye**, Takiyyuddin Ahmed b. Halim el-Harranî. *Mecmû'u fetâvâ*. Cem ve tertip, Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî. 37 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1991.
- Kâdı Abdülcebâr** b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1427/2006.
- Karaman**, Hayrettin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Kırca**, Celal. "İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 223-242.
- Kırkıncı**, Mehmet. *Ruh Nedir?* İstanbul: Cihan Yayınları, 4. Basım, 1992.
- Kurtubî**, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967.
- Malikî**, Ahmed b. Abdi'n-Nûr. *Resfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Herrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1985.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. 10 cilt. Beyrut: nşr. Fatma Yûsuf el-Hıyemî, 1425/2004.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Nesefî**, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-kelâm fi ilmi't-tevhid*. thk. Veliyyuddin Sâlih Farfûr. Dımaşk: Mektebetü Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Okuyan**, Mehmet. *Kur'an'a Göre Kabir Azabı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Özdemir**, Veysel. "Kabir Azabı İle İlgili Bazı Hadislerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014). 55-123.
- Öztürk**, Muzaffer. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 253-271.
- Pezdevî**, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlüddîn*. nşr. Hans Peter Lins, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Rağb**, el-İsfahânî. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1423/2002.
- Râzî**, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- Reşid Rıza**, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Sancaklı**, Saffet. "Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2018), 21-46.
- Şehavî**, Mecdî Muhammed. *Tahzîru'l-ervâh ve teshîru'l-cânn beyne'l-hakikati ve'l-hurâfe*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Şimşek**, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taberî**, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 28 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987.
- Taftazânî**, Mesud b. Ömer Saduddin. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Y.Y. Dâru'l-Beyrutî, 1428/2007.

- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Toprak**, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*. Konya: Sebat Ofset, 3. Basım, 1990.
- Tunçer**, Mustafa. *Kur'an'da Cin ve Şeytan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Türcan**, Galip. *Kur'an'da Ahiret İnancı*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
- Yar**, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Yavuz**, Yusuf Şevki. "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Akçağ Yayınevi, 1979.
- Yeşilyurt**, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. İstanbul: DİB Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Zemahşerî**, Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zuheylî**, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1411/1991.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

## Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı

*Rise of the Affirmation Principle: Mental Existence in Fakhr ad-Dîn ar-Râzî*

**Hasan Korkmaz**

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı, İslam Felsefesi, İstanbul/Türkiye.  
*Research Assistant, İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy And Religious Studies, Islamic Philosophy, İstanbul /Turkey.*

hasan.korkmaz@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-7327-8834

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 30 Eylül | September 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 22 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 284-310.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
*The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı<sup>1</sup>

### Öz

Bu makale fer'î kaide özelinde Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışını incelemektedir. "Bir şeyin [mesela B'nin] başka bir şey [mesela A] için hasil olması, o başka şeyin [A'nın] kendinde hasil olmasının bir uzantısıdır." şeklinde ifade edilen fer'î kaide, Fahreddin Râzî ile Mebâhisü'l-Meşrikiyye'de ilk defa zihnî varlığı kanıtlayan bir delil olarak kullanılmıştır. Varlıksal bir nitelik hakkında hüküm verilen konunun var olması gerektiği iddiasında olan fer'î kaide, sırasıyla mâhiyet, olumlama, imkânsızlık ve olumsuzlama olmak üzere dört yönden çeşitli eleştirilere maruz bırakılmıştır. Râzî Mebâhis'te söz konusu dört itiraza verdiği cevaplar ile fer'î kaideyi ispat ederken, Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme'de ise verdiği cevaplarla fer'î kaidenin doğru olmadığını iddia etmektedir. Bu, Râzî'yi Mebâhis'te zihnî varlığı kabule, Mülâhhas'ta ise zihnî varlığı inkâra götürmüştür. Bu makale Mebâhis'te zihnî varlığı kabule ve Mülâhhas'ta zihnî varlığı inkâra götüren fer'î kaide anlayışını, söz konusu eserlerin yazılış gayelerinden hareketle okumayı teklif etmektedir. Fer'î kaideye yönelik yaklaşımın zihnî varlığın kabulü ve inkârında nasıl bir role sahip olduğu, itirazların dayandığı ontolojik ve epistemolojik bağlam da dahil edilerek kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Böylece fer'î kaidenin epistemolojik ve ontolojik dayanaklarının Râzî'nin felsefi sistemindeki uzantılarının bütünsel bir şekilde ortaya konulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Zihnî varlık, fer'î kaide, mâhiyet, olumlama, olumsuzlama.

## Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's Mental Existence Understanding in the Context of Affirmation Principle

### Abstract

This article examines Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's understanding of mental existence in terms of the affirmation principle. The affirmation principle expressed as 'The occurrence of something [e.g., B] for something else [e.g., A] is dependent on that other thing [i.e., A] come into being in itself' is used by ar-Râzî for the first time in his al-Mabâhith al-Mashriqiyya as an essential premise in the proof for mental existence. The affirmation principle, which claims that the subject judged by an existential quality must exist, has been criticized in four ways, namely, quiddity, affirmation, impossibility and non-existence, respectively. While ar-Râzî defends the affirmation principle with his answers to the four objections in al-Mabâhith, he concludes that the affirmation principle is invalid with the answers he gives in al-Mulakhkhas fi'l-mantiq wa'l-ḥikma. This led ar-Râzî to accept mental existence in al-Mabâhith and to deny it in al-Mulakhkhas. This article proposes seeks to account for these different views on the affirmation principle in the acceptance of mental existence in al-Mabâhith and to the denial of mental existence in al-Mulakhkhas, with regard to the respective purposes of the mentioned works. The role of the affirmation principle in the acceptance and denial of mental existence is comprehensively discussed, including the ontological and epistemological context on which the objections are based. Thus, it is aimed to reveal the extensions of the epistemological and ontological foundations of the affirmation principle in ar-Râzî's philosophical system in a holistic way.

**Keywords:** Mental existence, affirmation principle, quiddity, affirmation, negation.

1 Bu makale, yazarın "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme" başlığıyla 2017 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı yüksek lisans tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

## Giriş

Düşünceye konu olan şeylerin ontolojik değeri, İslam düşünce geleneğinde ilk kelâm ekolleri ile birlikte tartışma konusu haline gelmiştir. Mu'tezile'nin *ma'dûmun şeyiyyeti* tartışması ile başlayan bu süreç,<sup>2</sup> içeriği İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile belirgin bir hale gelen *zihnî varlık teorisi* ile yetkin bir çeşitliliğe kavuşmuştur.<sup>3</sup> İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde hayat bulan zihnî varlık teorisi, aklî nesnenin ontolojisi-ne dair kelâmî açıklama tarzlarına açıktan karşıt bir tez olarak inşa edilmiştir. Bu anlamda zihnî varlık teorisi, aslî doğasını İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde kazanmıştır. Ancak bu teorinin dört başı mamur bir problem olarak inşa edilmesi ve müstakil bir başlık altında ele alınması Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ile *Mebâhis*'te gerçekleşmiştir.<sup>4</sup> Bu makalede zihnî varlığın delili olarak öne sürülen fer'î kaide<sup>5</sup> özelinde, Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülâhhas*'ta zihnî varlığa karşı nasıl bir tavır içinde olduğu incelenmektedir.<sup>6</sup>

- 2 Erken dönem kelâmında zihnî varlık için bk. Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 22-80.
- 3 İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışı için bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 30-37; Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 6-26. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 66-71. Deborah L. Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.
- 4 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî (Beyrut: Daru'l-kitabî'l-Arabi, 1990), 1/130-132.
- 5 Bu ilkenin "*fer'î kaide* (Ar. *el-kaidetü'l-fer'iyye*)" olarak isimlendirilmesinin ilk kim tarafından yapıldığı hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Kaide ismini Arapça ibarede (فصل توبت عرف) geçen ve Türkçeye "uzantı" olarak çevrilen "عرف" kelimesinden almaktadır. Daşdemir, bu ismi en erken Molla Sadra'da gördüğünü ifade etmektedir. Bk. Yusuf Daşdemir, "Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 98. Bu kaide hakkında ileri sürülen 25 itiraz ve onların cevaplarını içeren ayrıntılı bir takrir için bk. Ali Kâşifu'l-Gitâ, *Nakdû'l-ârâ'i'l-mantıkiyye ve hallü müşkilâtihâ* (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1991), 2/352-368.
- 6 Fahreddin Râzî'nin zihnî varlığı kabul edip etmediği klasik dönem yazarları arasında ihtilafli bir mesele olarak ortaya çıkar. Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) ve Necmüddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) Râzî'nin zihnî varlığı inkâr ettiğini iddia etmektedirler. Bk. Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı*, 95-96. Nitekim bu makalenin de dayandığı yüksek lisans tezimizde bu sonuca ulaşmaktayız. Buna karşıt olarak Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Mirzacan Habîbullah eş-Şirâzî el-Bâğândî (ö. 994/1586) bilginin izafet olmasının zihnî varlığın inkârına neden olamayacağından hareket ederek, *Mebâhis*'e atfla Râzî'nin zihnî varlığı kabul ettiğini iddia etmektedirler. Ayrıca zihnî varlık hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olan *Varlık ve Zihin* yazarı Ömer Mahir Alper de Râzî'nin zihnî



Yazım tarzı, tasnif ve tertip bakımından ne geleneksel Meşşâî ne de klasik Eş'arî tasnifi takip eden *Mebâhis* ve *Mûlahhas*, Râzî ile ortaya çıkan *yeni tarz* felsefî yazımın en önemli iki örneğidir.<sup>7</sup> *Mûlahhas*'ın ilk kısmı olan *mantık* bölümünün dışarıda tutulması kaydıyla, *umûr-ı âimme*, *cevher-araz* ve *ilâhiyat* kısımları başlıklar dahil tamamen aynı tasnif ve tertip üzere kaleme alınmıştır. *Mebâhis* kronolojik olarak *Mûlahhas*'tan önce yazılmıştır.<sup>8</sup> Râzî'nin *Mebâhis*'te zihnî varlığı kabul, *Mûlahhas*'ta ise reddettiğine dair ileri sürülen iddialar, ilgili konuda hangi eserin muteber olduğunu belirlemeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla zihnî varlığın ispatının ayrıntılarına geçmeden önce, *Mebâhis* ile *Mûlahhas*'ın Râzî külliyyatı içinde nasıl bir role sahip olduğunun açığa çıkması önem arz etmektedir.

Râzî ilk felsefî eseri olan *Mebâhis*'in yazım metodunu eserin girişinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Öncelikle Râzî, bu eseri büyük bir çaba göstererek *mütekaddimîn* (İbn Sînâ ve diğer İslâm filozofları) ile *evvelîn* (Aristoteles ve diğer antik Yunan filozofları) eserlerinden elde ettiği bilgileri, uzun ve müphem anlatımlardan kaçınarak öz bir şekilde inşa ettiğini ifade ederek söze başlar. Böylece Râzî, felsefî problemleri ayrıştırıp belli bir tertibe kavuşturacağını ve bu felsefî problemleri ya tam bir kesinliğe ya da çelişkili bir pozisyona kavuşturup karmaşık şüpheler ve zor itirazlar ile sınavacağını ifade eder. Şayet bundan sonra bir çözüme ulaşırsa ve bu çözüm filozofların cumhurunun aksine de olsa ona tabi olacağını ifade eder.<sup>9</sup> Çünkü Râzî önceki filozofların iddialarına karşı *tam taklid* ve *tam inkâr* olmak üzere iki farklı yaklaşım olduğunu ifade ederek kendisinin bu noktada *orta yolu (vasat)* takip ettiğini iddia etmektedir.<sup>10</sup> Bu orta yolun ilk aşaması (i.) filozofların iddialarını açık seçik bir şekilde takrir

varlığa dair itirazlarının mutlak bir inkâr olmadığını, Râzî'nin itirazlarının zihnî varlığın bilgi ile özdeşleştirilmesine yönelik olduğunu iddia etmektedir. Bk. Alper, *Varlık ve Zihin*, 43.

7 Râzî'nin *Mebâhis*'teki ana kaynaklarından birinin İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eseri olduğu iddiasında olan bir makale için bk. Jules Janssens, "Ibn Sina Impact on Fakhr ad-Din ar-Razi's 'al-Mabahit al-Mashriqiyya', with Particular Regard to the Section Entitled 'al-Ilahiyyat al-Mahda': An Essay of Critical Evaluation", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 259-285.

8 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 109.

9 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/88.

10 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/88-89.

etmeye çabalamaktır. Şayet bunda başarılı olunamazsa, problemin ne olduğuna işaret etmekle yetinilmektedir. İkinci aşamada Râzî (ii.) söz konusu problem hakkında farklı eserlere müracaat ederek elde edilen bilgiler öz ve kısa ise yorumlayacağını, ayrıntılı ise özetleyeceğini ifade eder. Üçüncü aşamada ise (iii.) önceki iki aşama ile birlikte meydana gelen bilgilere çeşitli esaslar ilave edeceğini ifade eder. Böylece Râzî *Mebâhis*'in kendi türünden olan diğer kitaplarda bulunan her şeyi içkin olduğunu ve diğerlerinden farklı olarak küllî esaslar, hakikî kaideler, ilmî nükteler, hikemî sırlar, kışkırtıcı sorular ve açık seçik cevaplar barındırdığını ifade eder.<sup>11</sup>

Râzî'nin (a.) *orta yolu*, İbn Sînâ ve Aristoteles gibi filozofların görüşlerini üç aşamada belli bir düzen ve kaideler etrafında zapt etme amacını taşır. Ancak Râzî'nin (b.) söz konusu görüşleri *müşkül şüpheler* ve *zor itirazlar* ile sınaması, farklı bir seviye olarak kendisini gösterir. Dolayısıyla *orta yolda* bir probleme dair insaflı bir takrir ve zapt, Râzî'nin zorunlu olarak beyan ettiği şeyi kabul ettiği anlamına gelmez. Bu anlamda Râzî'nin *Mebâhis*'te zihni varlığa dair açıklamalarının (a.) seviyesinde mi kaldığının, yoksa (b.) seviyesine erişip erişmediğinin aydınlatılması önem arz eder.

*Mebâhis*'teki detaylı anlatıma karşın *Mülâhhas*, çok kısa bir şekilde eserin hangi esaslar üzerine inşa edildiği üzerinde durur:

[M1] Bu kitabımız, tarafımızdan bazı kıymetli ekler ile beraber *mütekaddim*inin araştırmalarının özetini (*mülâhhas*) ve *evvel*inin görüşlerinin sonucunu (*muhassal*) içermektedir. Her ne kadar zikredilenlerden daha hacimli ve büyük değilse de onlardan daha az ve küçük de değildir. [Bu kitapta] doğru nazar ve selim araştırma ölçülerine itibar ettik. Matlupta tercih edilebilir eser bize görüldüğünde ve burhan ufkundan hakkın aydınlığı parladığında ona yöneldik ve ona dayandık. Terazinin iki tarafı eşitlenip kâr ve zararı ayırt edemediğimizde, zihin onu idrak etmekten aciz olarak döndüğünde, onu çelişki durumuna esir olarak terk ettik.<sup>12</sup>

11 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/89.

12 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Mantiku'l-Mülâhhas*, thk. Ahmed Garamalékî - Asgarî Necâd (Tahran: Câmî'atü'l-İmâmî's-Sâdik, 2002), 2-3.

*Mûlahhas'*ın yöntemini kısaca özetleyen bu pasajda -*Mebâhis'*teki açıklamalar ile de uyumlu şekilde- Râzî, *mütekaddimîn* ile *evvelîn* filozofların görüşlerini öz bir tarzda ortaya koyduğunu ifade eder. Râzî'nin *doğru nazar ve selim araştırma ölçülerine* yönelik vurgusu, *Mebâhis'*teki yöntemden ayrı ve farklı bir vurguya sahiptir. Çünkü burada amaç artık *Mebâhis'*te yapıldığı şekilde, filozofların görüşlerini ayrıntılı bir şekilde zapt etmek değildir. Aksine bu görüşlerin doğru olup olmadığına dair inceleme, "...burhan ufkundan hakkın aydınlığı parladığında ona yöneldik ve ona dayandık" ibaresinin de gösterdiği üzere daha merkezi bir hal almaktadır. Yine Râzî'nin araştırmasında doğru ya da yanlış bir sonuca ulaşamadığı durumlarda, problemi olduğu gibi bırakarak nihaî bir karardan kaçınacağını ifade etmesi de ayrıca önem arz eder. Böylece *Mûlahhas*, Râzî'nin felsefî görüşlerini yansıtmaya bakımdan *Mebâhis'*e nispetle daha merkezi bir konuma sahiptir.

*Mebâhis* ile *Mûlahhas* arasında ortaya çıkan yöntemsel farklılığın eserlerde ele alınan felsefî problemlere nasıl yansıdığı, zihnî varlık özelinde eşsiz bir örneklik sunmaktadır. Fer'î kaidenin zihnî varlığın ispatının dayandığı ana ilke olarak öne sürüldüğü *Mebâhis* ve *Mûlahhas*, aynı kaide hakkında farklı tavırların ileri sürüldüğü iki eserdir. Râzî külliyatında zihnî varlığın ontolojik bir problem olarak vaz edildiği ana metinlerin başında söz konusu iki eser gelmektedir. Râzî'nin diğer eserlerinde zihnî varlık sorunu, çoğunlukla bilginin mâhiyeti bağlamında tartışılmakta ve ontolojik düzlem ikincil bir şekilde ele alınmaktadır.<sup>13</sup> Nitekim zihnî varlık ile ilgili ikincil literatürde yapılan çalışmalar, çoğunlukla zihnî varlık ile bilginin mâhiyeti ve kategorisi ile ilişkiyi ön plana çıkarmaktadır.<sup>14</sup> Görebildiğimiz kadarıyla fer'î kaidenin merkeze alınarak zihnî varlığın tartışıldığı başka bir çalışma bulunmamaktadır. Bu incelemede, epistemolojik uzantılara ontolojik bağlamın açığa çıkmasına yardım ettiği kadar yer verilecektir.

13 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl*, ed. Sa'îd Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 2/144-163. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Necîf Zâde (Tahran: Münteda'l-âsâr ve'l-mefâhiri's-sekâfiyye, 2005), 2/216-236.

14 Alper, *Varlık ve Zihin*, 15-52; Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81; Kaş, *Seyyid Şerif Cürçânî'de Zihnî Varlık*.

## Fer'î Kaidenin Tutarsızlığından Zihnî Varlığın İnkârına

İslam düşünce geleneğinde zihnî varlık probleminin odak noktasının (*mahall-i nizâ*) varlık anlayışı mı yoksa bilgi anlayışı mı olduğu noktasında farklı tavırların olduğu gözlemlenmektedir.<sup>15</sup> *Zihnî varlık* terkihi, hem *zihin* ile bilgiye hem de *varlık* ile ontolojiye bakan iki yöne sahiptir. Dolayısıyla zihnî varlığın kabulü ile inkârında varlık veya bilgi anlayışının hangisinin ana etken olduğu, tarihsel süreçte farklı tavırlara zemin sağlamıştır. Fer'î kaidenin merkeze alındığı bu çalışma, zihnî varlığa dair gelişen farklı tavırların temelinde bilgi değil varlık tasavvurunun belirleyici olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia iki asla dayanmaktadır: İlki, fer'î kaidenin ontolojik bir içeriğe sahip olduğu gerçeğidir. İkincisi ise Râzî'nin inkârının bilgidен ziyade varlık anlayışı ile ilgili olduğudur.

İbn Sînâ'nın zihnî varlık düşüncesi, bilgi ve varlık eşitliği üzerine inşa edilmiştir. Her ne kadar fer'î kaidenin zihnî varlığın ispatı için müstakil bir şekilde kullanılması Râzî ile *Mebâhis'*te gerçekleşmiş olsa da, İbn Sînâ *Kitâbü's-Şifâ: el-'İbâre'*de benzer bir şekilde zihnî varlığı temellendirmektedir:

[M2] Olumlamanın (îcâb) hakikati, yüklemın konu için varlığına hükmetmektir. Mevcut olmayan hakkında ise onun için [yani mevcut olmayan için] mevcut bulunan bir şeyin olduğuyla hükümde bulunmak imkânsızdır. Dolayısıyla her olumlunun konusu, ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur.<sup>16</sup>

Fer'î kaidenin ilk formu olarak açığa çıkan bu ifadeler, olumlu önermelerde konuda varlık şartının ilk kez dile geldiği pasajlardır. Dolayısıyla Râzî'nin fer'î kaideyi zihnî varlığa delil olarak inşa etmesi, temellerini İbn Sînâ'da bulan bir içeriğe sahiptir. Nitekim Râzî tarafından zihnî varlığın ispatı için kullanılan fer'î kaidenin de kanıtlamak istediği temel esas, İbn Sînâ'da olduğu gibi varlık ve bilgi eşitliğinden hareketle zihnî varlığı ispat etmektir. Ancak Râzî'nin fer'î kaide formülasyonu, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu temel fikrin daha gelişmiş ve karmaşık bir formudur. Vurgulanması gereken bir diğer önemli

15 Alper, *Varlık ve Zihin*, 45.

16 Alper, *Varlık ve Zihin*, 61; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: İbâre*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 73.

nokta şudur ki İbn Sînâ bu kaideye *Kitâbü'ş-Şifâ'* nun *Mantık: el-İbâre*'de yer verirken; Râzî zihnî varlık başlığı altında *umûr-ı âmme* yani genel ontoloji bahislerinde ele almaktadır. Böylesi bir farklılaşma hiç kuşku yok ki fer'î kaidenin çift yönlü (*epistemolojik ve ontolojik*) doğasından neşet etmektedir. Çünkü fer'î kaide, mantıksal bir önerme üzerinden ontolojik bir içeriğin imkânını test etmek için kurgulanmış bir ilkedir.

Râzî'nin zihnî varlığın ispatına dair öne sürdüğü fer'î kaide, varlıksal bir nitelikle hakkında hüküm verilen konunun kendinde var olması gerektiği ilkesine dayanır. Bu ilke her iki eserde şöyle zikredilmektedir:

[M3]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
Bir niteliğin bir şey için sabit olmasının anlamı, o niteliğin nitelenen için hasil olmasıdır. Bir şeyin [mesela B'nin] bir şey [mesela A] için hasil olması ise o şeyin [A'nın] kendinde hasil olmasının uzantısıdır. <sup>17</sup>	Bir şeyin [mesela B'nin] başka bir şey [mesela A] için hasil olması, o başka şeyin [A'nın] kendinde hasil olmasının bir uzantısıdır. Öyleyse sübûtî bir nitelikle hakkında hüküm verilen şeyin sabit olması gerekir. <sup>18</sup>

*Mebâhis* ve *Mûlahhas*'tan alıntılanan metinler, B'nin A'ya yüklenmesi durumunda A'nın kendinde var olduğunu ileri sürer. Böylesi bir ontolojik hükmün ne ifade ettiğinin açık bir şekilde ortaya konulması, "A B'dir" gibi önermelerin varlıksal içerikleri ve dayandıkları mantıksal formun açığa çıkmasına bağlıdır. Bu nedenle fer'î kaideye karşı ileri sürülen deliller ve bunların *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ta nasıl cevaplandırıldığına geçmeden önce fer'î kaidenin nasıl bir düzlemde anlaşılması gerektiği üzerinde durulması yerinde olacaktır.

"A B'dir" önermesi üç unsurdan meydana gelmiştir:

- i. Konu olarak A
- ii. Yüklem olarak B

17 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1/130.

18 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mûlahhas fî'l-mantık ve'l-hikme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

iii. A'nın B'ye nispeti<sup>19</sup>

A ile B arasında meydana gelen nispet, *olumlama* (îcâb) ve *olumsuzlama* (selb) olmak üzere iki kısma bölünür. Bir şeye kısım olan, kısım olduğu şeyden daha özel bir anlamdadır. Dolayısıyla olumlama ve olumsuzlama, nispetin iki farklı şekilde ortaya çıkma tarzıdır. Ancak nispet, bu iki durumdan da farklı değildir.<sup>20</sup> Dolayısıyla konu ve yüklem mâhiyetlerinin tasavvur edilmesinden sonra açığa çıkan nispetin, söz konusu iki kısımdan hangisi ile kendisini göstereceği varlık ve yokluk ile ilişkilidir. A ve B'nin tasavvurlarından sonra ikisi arasında açığa çıkan nispet, B'nin A'ya olumlama ile yüklem olduğunu ifade ediyorsa A'nın bir şekilde var olması gerekir. Çünkü B'nin A için olumlanması, B'nin var olması demektir. B var ise o zaman A'nın da var olması gerekir. A var değilse B, yok olan bir şeye varlık ile yüklem olmuştur ki, bu, iki zıttın -yani varlık ile yokluğun- birleşmesi (*ictimâu'n-nakizeyn*) demektir. Bu da bedihi olarak yanlıştır. Bundan dolayı *olumlama*da, konu ve yüklem var olması gerekir.

Fer'î kaidenin ispatı için ifade edilen bu genel çerçeve, özellikle *Mûlahhas*'ta birçok yerde önemli itiraz ve eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu itirazlar farklı vesileler ile ileride ortaya konulacaktır. İmdi Râzî'nin *Mebâhis* ile *Mûlahhas*'ta aktardığı fer'î kaideye karşı ileri sürülen *itirazlara* ve bunların Râzî tarafından nasıl cevaplandırıldığına geçebiliriz.

Fer'î kaide sırasıyla *mâhiyet*, *olumlama*, *imkânsız* ve *olumsuzlama* ile ilgili itirazlara maruz bırakılmaktadır. Fer'î kaide doğru olursa *mâhiyet*, *olumlama*, *imkânsız* ve *olumsuzlama* ile ilgili hükümlerde, bu dört kavramın konu olarak var olması gerekir. Ancak bu çeşitli çelişik ve kısır döngü barındıran durumların meydana gelmesine neden olur. Dolayısıyla bu dört itirazın delilleri, fer'î kaidenin tamamen geçersiz olduğu iddiasındadır. Varlıksal nitelikle nitelenen konunun var olduğuna karşı ileri sürülen bu itirazlar, *Mebâhis*'te verilen cevaplar ile fer'î kaidenin ispatına götürürken, *Mûlahhas*'ta tam aksine bir tavra yönelmiştir. Dolayısıyla konunun varlığına dair ileri sürülen bu itirazların ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmasına ve Râzî'nin

19 Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 129.

20 Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 132-133.

verdiği cevapların söz konusu iki eser arasında nasıl farklılaştığına geçebiliriz.

[M4]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
<p>Eğer şöyle denilirse:</p> <p>[1] Varlık, sübûtî bir nitelik olup bu niteliğin mâhiyet için hâsıl olması, mâhiyetin kendinde hâsıl olmasını gerektirmez. Aksi halde teselsül lazım gelir.</p> <p>[2] Ayrıca selb [olumsuzlama] hakkında olumlamanın mukabili diye hükümde bulunulur. Oysa olumlamanın mukabili olmakla nitelenmiş bulunmasına karşın selbin kendinde bir sübûtu yoktur. Eğer “Selbin akli bir sûreti vardır ve akılda onun bir sübûtu söz konusudur” dersiniz: Biz de “Öyle ama akılda sabit olması bakımından o [selb], sübûtun mukabili olmaz. Aksine o, sübûtun bir bölümü olur. Sübûtun mukabili olması bakımından onun sabit olmaması gerekir” deriz.</p> <p>[3] Yine siz, imkânsız (mümteni') hakkında imkânsızlıkla (imtinâ') hüküm vermiyor musunuz? Hâlbuki imkânsız sabit değildir.</p> <p>[4] Yine siz, yoklukla ilgili olarak “Yokluk hakkında hüküm sahih olmaz” diye hükümde bulunmuyor musunuz? Oysa bu çelişkidir.<sup>21</sup></p>	<p>Şöyle denilemez:</p> <p>[1] Varlık, sübûtî bir nitelik olup onun [varlığın] mâhiyet için husûlü, bundan önce [o mâhiyetin] husûlünü gerektirmez. Aksi halde teselsül gerekirdi.</p> <p>[2] Ayrıca şu da var ki, “nefiy” hakkında, sübûtun mukabili olduğu yönünde hükümde bulunulur. Hâlbuki onun [sübûtun] mukabili olarak onun [nefiyin], sübûtî olması imkânsızdır. Aksi halde bir şey, çelişğinin aynı olurdu.</p> <p>[3] Yine şu da var ki, siz, imkânsız hakkında imkânsızlıkla hükümde bulunuyorsunuz; oysa o [imkânsız] sabit değildir.</p> <p>[4] Ayrıca siz, yokluk hakkında “Onun hakkında hüküm sahih olmaz” şeklinde hükümde bulunuyorsunuz ki, bu da bir çelişkidir.<sup>22</sup></p>

21 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/130-131.

22 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

## 1. İtiraz

Varlık ve mâhiyet üzerinden ileri sürülen bu itiraz şöyle formüleleştirilebilir: “Mâhiyet vardır.” önermesinde varlık niteliğiyle “mâhiyet” hakkında hükümde bulunmak, mâhiyetin “varlık niteliği” ile nitelenmeden önce var olduğunu söylemektir. Çünkü fer’î kaide gereğince mâhiyet, varlık ile nitelenmeden önce var olmalıdır. Aksi takdirde konu olması mümkün olmazdı. Şayet var ise, var olan mâhiyete varlık ile yüklemde bulunulmadan önce var olduğu söylenmiş olur. Mâhiyetin bu kendindeki varlığı ile ilgili hüküm aynı şekilde “Mâhiyet vardır.” önermesi gibi olmuş olur. Bu da teselsüle/kısır döngüye neden olur. Dolayısıyla bu itiraz, en temelde mâhiyetin varlık itibara alınmadan konu olabileceğini ifade etmektedir. Bu doğru olduğunda, olumlu önermelerde konunun kendinde var olduğu iddiasında olan fer’î kaidenin yanlış olduğu açığa çıkmış olur. Nihâî anlamda itirazın ana iddiası, *mâhiyet varlık şartı aranmaksızın olumlu bir önermede konu olabilir* şeklindedir.

Râzî *Mebâhis*’in matbu metninde bu itiraza doğrudan bir cevap vermekten kaçınarak, cevabının daha önce geçtiğini ifade eder. Bununla tam olarak nereye işaret ettiği açık değildir. Alper, *Mebâhis*’in başka bir yazmasında denk geldiği uzun bir açıklamaya yer vermektedir: “Aynı şekilde daha önce geçene göre varlığın mâhiyet için hâsıl olması, bir şeyin mâhiyet için husûlü değildir; aksine tam da mâhiyetin kendisinin husûlüdür.”<sup>23</sup>

Bu açıklama ışığında Râzî’nin cevabı, “Mâhiyet vardır.” gibi bir önermede varlık yüklemi, bir niteliğin mâhiyet için sabit olması demek değil, aksine doğrudan konunun kendisinin sabit olması demektir. Dolayısıyla bu önermeden hareketle fer’î kaidenin geçersiz olduğunu söylemek, doğru değildir. Çünkü fer’î kaide, konunun kendi sabitliği üzerine değil, varlıksal bir niteliğin konu için sabit olması üzerine inşa edilmiştir. Nitekim *Mûlahhas*’taki ifadeler bunu doğrular niteliktedir:

[M5] Çünkü biz birinciye [1] şöyle cevap veriyoruz: Akıl bedihî olarak [düşünmeye gerek kalmaksızın, dolayumsuz bir şekilde]

23 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96.



hükmeder ki [a.], bir şeyin “sübût”la nitelenmesi, bundan önce başka bir sübûtun gelmesini gerektirmez; aksine akıl bedihî olarak bunun imkânsızlığına hükmeder. Yine akıl bedihî olarak hükmeder ki [b.], bir şeyin “başka bir sübûtî nitelik”le nitelenmesi, nitelenenin sübûtunun önceliğini [yani daha önceden o nitelenen şeyin sabit olmasını] gerektirir. Akıl kendiliğinden bu ikisini ayırınca, bu ikisinin birlikteliği de imkânsız olur.<sup>24</sup>

Bu cevap, bir şeyin [a] varlık ve [b.] varlıksal bir nitelikle yüklem olması arasında keskin bir ayırım olduğunu ifade etmektedir. Râzî'ye göre birincisini bedihi bir imkansızlıkla, ikincisini ise bedihi bir zorunlulukla bilmekteyiz. Râzî'nin “Akıl kendiliğinden bu ikisini ayırınca, bu ikisinin birlikteliği de imkânsız olur.” demesi ilginç bir ifadedir. Çünkü [b] varlıksal bir nitelik hakkında hüküm verilen konunun varlığı, onun yani konunun [a] varlık ile nitelendiği anlamına gelir. Dolayısıyla tek bir önermede [a] ve [b] seçenekleri bir araya gelmiş olur. Bunu daha teknik ifadeyle şöyle ifade edebiliriz: “A B'dir.” önermesi şöyle açılabilir. *A vardır, B vardır, A'nın B'ye nispeti olumlama* ile gerçekleşmiştir. “A B'dir.” önermesinde fer'î kaide gereğince, A'nın var olduğunun ispatı onun B ile nitelenmiş olmasıdır. A'nın varlığı ispatlandığında, A varlık ile nitelenmiş bir şekilde doğrudan [a] seçeneği anlamında ele alınır. Dolayısıyla A'nın varlık ile nitelenmiş hali ve önermede konu olarak var olması [a] ve [b] seçeneklerinin birlikte aynı önermede bir araya geldiğini ifade eder. Oysa Râzî bunu *imkânsız* olarak nitelemiştir. Kâtibî, Râzî'nin söz konusu ifadesinde şeyin [a] ve [b] seçenekleri bağlamında bir araya gelmesinin imkânsız olduğu şeklinde ifade ettiği gerekliliği doğru bulmamaktadır. Ancak Râzî bu ikisi arasında birbirini engelleyen bir mülazemet olduğunu, bir araya gelmelerinin imkansızlığıyla ifade etmiştir. Bu ifadeler ışığında Râzî'nin *Mebâhis'*teki açıklaması, *Mülahas'*ta yapılan [a] seçeneğine tekabül etmekte ve fer'î kaideyi ispatlayan bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak *Mülahas'*ta ek olarak ifade edilen [b] seçeneği ve sondaki açıklama, Râzî'nin cevabının fer'î kaideyi ispat etmediğine dair güçlü bir imâ barındırır.

24 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102; Râzî, *Mülahas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

Hem *Mebâhis* hem de *Mûlahhas*'ta varlığın mâhiyete zâit ve ondan ayrı oluşu çerçevesinde, zihnî varlık hakkında önemli açıklamalar yapılmaktadır. Bu açıklamalar temelde varlık ve mâhiyet ayrımından hareketle zihnî varlığın pozisyonunu belirleyen bir içeriktedir. Râzî bir şeyin mâhiyetini akledip onun hariçî ve *şayet ispatlanırsa* zihnî varlığından şüphe edilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü zihnî varlık, mâhiyetten başka olup mâhiyetin bir parçası değildir. Dolayısıyla mâhiyete dair elde edilen akledilir suret, zihnî varlığı itibara alınmaksızın akledilebilir.<sup>25</sup> Bu temelde şu demektir: Zihnî varlık bir mâhiyeti idrak etmede bir şart değildir. Aksine zihnî varlık başka, mâhiyetin bilinmesi başkadır. Bu açıklamalardan hareketle mâhiyet, varlık şartı taşımaksızın akledilebilir. Böyle bir iddia da bu itirazda vâkî olan mâhiyetin varlık şartı aranmaksızın konu olabileceği iddiasını desteklemektedir.

## 2. İtiraz

Olumsuzlama (selb) ve olumlamanın (îcâb) birbirine çelişik iki şey olmasından hareketle ileri sürülen bu itiraz, şöyle formüleştirebilir: "Olumsuzlama olumlamanın çelişigidir." Burada *olumsuzlama* konu, *olumlamanın çelişigi* ifadesi ise yüklemdir. Fer'î kaide gereğince, konu olarak olumsuzlamanın bu durumda var olması gerekir. Oysa olumsuzlama kendinde varlığın olmaması anlamına gelir. Şayet fer'î kaide doğruysa konu olarak olumsuzlamada, varlık ve yokluk bir araya gelmiş olur. Oysa bu iki çelişğin bir araya gelmesi demektir. Ancak "Bu olumsuzlamanın zihinde bir varlığı vardır." şeklinde buna itiraz edilirse, bu durumda da zihinde olması bakımından olumsuzlama, varlığın çelişigi değil aksine ondan bir kısım olmuş olur. Böylesi bir durumda da olumlama ile olumsuzlama arasında bir çelişiklikten bahsetmek abes olur. Dolayısıyla konu olarak olumsuzlamaya bir varlık isnad etmek mümkün değildir. Bu esas dikkate alındığında, fer'î kaide de yanlış olmuş olur.

Râzî'nin zikredilen itiraza cevabı, doğrudan olumsuzlamanın kendisi dikkate alınarak değil de onun bir şey hakkında olumsuz bir şekilde hükmedilmesi üzerinden yürütülmüştür. Bir başka ifade ile ana itirazda, özel *olumsuzlama* (*es-selbu'l-hâs*) değil *basit olumsuzlama*

<sup>25</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/115; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 45b.

(*es-selbu'l-basît*) dikkate alınmıştır. Oysa itirazın dayanak noktası, bir şeye dair olumsuz hükümde bulunmak (*özel olumsuzlama*) değil, olumsuzlamanın kendisine (*basit olumsuzlama*) olumlu bir şekilde hükümde bulunmanın keyfiyeti hakkındadır. Ancak Râzî, basit olumsuzlamanın ne demek olduğunu özel olumsuzlama üzerinden tartışarak, olumsuzlamanın tasavvurunu doğrudan bir şeyin olumsuzlanması üzerinden kurgulamaktadır. Bu ifade ile kastedilenin açığa çıkması adına Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'taki cevaplarına yakından bakmak önem arz eder.

Metinlerden açığa çıktığı üzere olumsuzlama, zihindeki suretin hariçte ona denk bir şeyin olmadığına dair hükümle açığa çıkan tasavvurdur. Dolayısıyla olumsuzlamanın tasavvuru, hariçte hakkında hüküm verilen şeyin bulunmadığı itibarıyla zihinde gerçekleşen bir durumdur. Yoksa zihinde olması bakımından olumsuzlama, kendinde yokluksal bir şey değildir. Aksine bu *dış dünya* itibara alındığında ortaya çıkan bir şeydir. Bu bakımdan olumlama ve olumsuzlamanın çelişikliği, zihinde hakkında hüküm verilen şeyin dış dünyada bulunup bulunmadığı üzerinden gerçekleşir. Ancak dış dünyada olumlama ve olumsuzlamanın birbirine çelişik olduğu hükmüne dayanak olan bir şey yoktur. Bu hükmün dayanağı zihin ve sözdür. Dolayısıyla olumsuzlamanın zihinde bir sübûtu vardır. *Mebâhis*'teki anlatı bu iddiayı desteklemektedir. Ancak *Mûlahhas*'ta Râzî, "*Burada tartışılması gereken noktalar vardır.*" ifadesiyle doğrudan bir kabulden kaçınmaktadır. Nitekim *Mûlahhas*'ın mantık bölümünde, Râzî'nin bu konu hakkında birçok önemli açıklama yaptığına şahit olmaktadır.

[M6]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
<p>İkincisinin [2] cevabı şudur: Zihin, bir sûreti hazır eder [canlandırır, önüne getirir] ve sonra da o sûretin hârice dayanmadığı ve hâricte ona mutâbık bir şeyin bulunmadığı yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Bu, selbin [olumsuzlamanın] tasavvuruyla anlatılmak istenendir. Sonra zihin, başka bir sûret hazır eder ve hâricte ona mutâbık bir şeyin bulunduğu yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Sonra da bu ikisinden her birinin diğerinin mukabili olduğu yönünde hükümde bulunur; tabîî [bu hüküm], o ikisinin akılda hazır bulunmaları bakımından değil, aksine o ikisinden biri hârice dayanırken diğerinin hârice dayanmaması bakımındandır. Bu karşıtlıkla (tekâbü) hakkında hüküm verilen [konu], mezkûr yönden mevcut bulunan aklî sûrettir. İşte bu, filozofların şu sözüyle kastettikleridir: Selbin ve olumlamanın birbirine karşıtlığı, ancak sözde ve akılda gerçekleşir; hâricte ise gerçekleşmez.<sup>26</sup></p>	<p>[Böyle denilemez] çünkü biz ikinciye [2] şöyle cevap veriyoruz: Zihin, bir sûreti hazır eder [canlandırır, önüne getirir] ve sonra da hâricte ona mutâbık bir şeyin bulunmadığı yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Bu, selbin [ya da olumsuzlamanın] tasavvuruyla anlatılmak istenendir. Sonra zihin, başka bir sûret hazır eder ve hâricte ona mutâbık bir şeyin bulunduğu yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Sonra da bu ikisinden her birinin diğerinin mukabili olduğu yönünde hükümde bulunur; tabîî [bu hüküm], o ikisinin akılda hazır bulunmaları bakımından değil, aksine o ikisinden birinin -diğeri böyle olmaksızın- hârice dayanması bakımındandır. Burada tartışılması gereken noktalar vardır.<sup>27</sup></p>

Râzî olumlama ve olumsuzlamanın önermede neye itibar edilerek verildiğini ilkesel olarak şöyle açıklamaktadır: “Yüklemli önermelerin olumlu veya olumsuz oluşundaki itibar, hükmün ispatı ve nefyidir. [Bununla] konu ve yüklem, sübûtî veya âdemî olmaz.”<sup>28</sup> Bu ilkesel duruş, olumlama ve olumsuzlamanın konu ve yüklem dışındaki doğrudan nispetin kendisine ait bir şey olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla nispetin varlığı veya yokluğu, konunun veyahut yüklem varlığına veya yokluğuna dair bir dayatmayı içermez. Ancak İbn Sînâ’da hüküm, hem konu hem de yüklem varlığı ile ilişkilidir. Öyle ki İbn

26 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96-97; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131.

27 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102-103; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

28 Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 134.

Sînâ'ya göre bir şeye olumlu hükümde bulunmak, ifade edildiği üzere hem yüklemde hem de konunun varlığı anlamına gelir.<sup>29</sup> Râzî'nin İbn Sînâ'dan bu anlamda radikal bir şekilde ayrıştığı kanaatindeyim. Nitekim Râzî'nin zihnî varlığa dair inkârının dayandığı epistemolojik düzlem tam olarak burasıdır.

Râzî'de olumlu önermede konuda varlık şartına dair bir tartışmaya girmeden önce, olumsuzlamanın sübûtî bir şey olup olmadığı hakkında onun ne düşündüğünü ortaya koymak önem arz eder. Bu anlamda Râzî, *Mülâhhas*'ın mantık bölümünde ilgili konu hakkında önemli bir açıklama yapmaktadır:

[M7] **Birinci bahis:** Özel olumsuzlamaya (*es-selbu'l-hâs*) dair hüküm, olumsuzlamanın aslının akledilmesinden sonradır. Çünkü bileşiğin akledilmesi basitin akledilmesinden sonradır. Ancak mutlak olumsuzlama, akledilir değildir. Çünkü her akledilen, başkasından farklı olarak kendinde ayrılmıştır. Aksi takdirde akıl, o başka olana işaret etmeden ona [basit olumsuzlamaya] mutabık bir işaretle işaret etmeye güç yetiremezdi. Ayrışma (*temeyyüz*), nefsü'l-emirde sadece ve sadece sübût ile gerçekleşir. Dolayısıyla olumsuzlama, sübûtür. Ayrıca her ayrışmanın çelişğinin olumsuz olduğu farz edilir. Şayet olumsuzlamanın bir temeyyüzü olursa, bu ayrışmanın çelişğide olumsuzlama olmuş olur ve yine bu olumsuzlama bu temeyyüze sahip olur. Böylece şey kendisinin çelişğide olur.

**Cevap:** Şayet siz “Olumsuzlama akledilir değildir.” sözünüzden bir şey aklediyorsanız, kendinizle çelişmiş oldunuz demektir. Aksi takdirde zikrettikleriniz size yardım etmez ve cevaba layık değildir.<sup>30</sup>

29 Daşdemir, “Ma'düle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu”, 85-91. Daşdemir, İbn Sînâ'da olumlu önermelerde konuda varlık şartı arandığını, ancak olumsuz önermelerde konuda varlık şartının aranmadığını iddia etmektedir. Ayrıca Daşdemir, İbn Sînâ'ya göre konusu imkânsız olan önermelerde de varlık şartı aranmayıp bunların söz düzeyinde var olduğunu iddia etmektedir. İbn Sînâ'nın olumlama ve olumsuzlama anlayışının Helenistik şarihlerle birlikte ele alındığı bir çalışma için bk. E. Burak Şaman, “Olumlama ve Olumsuzlama: İbn Sînâ'nın el-İbâre'sini Helenistik Şarihlerle Birlikte Okumak”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 1-23.

30 Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 133.

Alıntılanan metinde görüleceği üzere Râzî, olumsuzlamanın sübûtü bir şey olduğu iddiasına açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Olumsuzlamadan akledilirlik olumsuzlandığında, bir şey akledilmiş olunur. Oysa şüphe sahipleri, mutlak olumsuzlamanın akledilir olmadığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla Râzî onların bu nedenle kendileriyle çelişmiş olduklarını ifade eder. Eğer “Olumsuzlama akledilir değildir.” sözünden bir şey akledilmiyorsa, sübût üzerinden yapılan açıklamalar anlamsız bir içeriğe kavuşur. Çünkü “Mutlak olumsuzlama, akledilir değildir.” hükmü, bu delillendirmede müsellemler bir öncül olarak iş görür. Dolayısıyla sübût üzerinden yapılan açıklamaların tamamı anlamsız bir temele kavuşmaktadır. Fer’î kaidenin ispatı olarak ifade edilen olumsuzlamanın zihinde sabit olduğu, Râzî açısından doğru değildir. Nihâî anlamda Râzî’ye göre olumsuzlama, konu olarak bir varlığa sahip olamaz. Ancak ona dair bilgi, varlık seviyesinden farklı ve ayrı bir şeydir. Râzî’nin bu anlamdaki diğer önemli bir açıklaması yine *Mûlahhas*’ın mantık bölümünde kendisini gösterir:

[M8] Biri şöyle diyebilir: “Madûm mevcut-olmayandır” denmesi de doğrudur ve bu önerme olumludur. Bu durumda ya *mevcut-olmayan* ile nitelenen konu mevcut olacaktır ki, bu, iki çelişğin birbirinin aynısı olması anlamına gelir ve bu çelişkidir; ya da [*mevcut-olmayan* ile nitelenen konu mevcut] olmaz. Bu durumda olumlu madûle önermenin konusu mevcut olmamış olur. Oysa Şeyh [İbn Sînâ], onun mevcut olması gerektiği düşüncesinde idi. Bu çelişkidir.<sup>31</sup>

Râzî’nin olumlu önermelerde konunun var olmadığına dair ileri sürdüğü bu önemli pasaj, açık bir şekilde olumlu ma’dûle önermelerde konunun var olamayacağını ileri sürmektedir.<sup>32</sup> Ancak Râzî, İbn Sînâ’nın ma’dûle önermelerde konunun zihinde var olduğu iddia-

31 Râzî, *Mantku’l-Mûlahhas*, 138.

32 Daşdemir, Râzî’nin İbn Sînâ ile aynı pozisyonu paylaşarak olumlu önermelerde konuda varlık içeriği iddiasında bulunmaktadır. Yine Râzî’ye göre ma’dûle önermelerin de olumlu olduğu ifade ediliyorsa da, Daşdemir olumludaki varlık içeriği şartının ma’dûle önermelerde olmadığını ifade eder. Bu da Râzî’nin aynı kategoride gördüğü önermelere dair iki farklı tavra sahip olduğu anlamına gelir. Bk. Daşdemir, “Ma’dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu”, 102. Daşdemir, Râzî’nin olumlu önermelerde konuda varlık şartını kabul ettiğine dair herhangi bir delil getirmez. Râzî’nin mümkün bir itirazı zikredip değillediği bir pasajdan hareketle yapılan bu yoruma ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyim.

sında olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin bu noktada İbn Sînâ ile açık bir karşıtlık içinde olduğu ortaya çıkmış olur. Her ne kadar konusu içerik bakımından olumsuz olsa da Râzî'ye göre madûle önerme olumludur. Dolayısıyla önermede yüklem içerik bakımından olumsuz da olsa, bir şeyi bir şeye olumlama ile yüklem yapıyoruz. Bu itirazın da ana iddiası, konusu içerik bakımından olumsuz olan olumlu önermelerde konuda varlık şartının aranıp aranmayacağı idi. Dolayısıyla Râzî'de böylesi önermelerin konularında varlık şartı aranmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Şayet özel bir olumlu önerme olan ma'dûle önermelerde konuda varlık şartı aranmıyorsa, olumlu önermelerin tamamında konuda varlık şartının aranmadığı söylenebilir. Tüm bu açıklamalar ışığında kanaatimizce Râzî'ye göre bir şeye dair hükümde, konuda varlık şartı aranmaz. Aksine önermede varlık ve yokluğuna itibar edilen şey, konu ve yüklem değil nispettir. Bu itibarla Râzî, *Mûlahhas*'ta fer'î kaideye yönelik açık bir karşıtlık içindedir.

### 3. İtiraz

Fer'î kaideye yönelik ileri sürülen üçüncü itiraz, imkânsızla imkânsızlıkla verilen hükmün konunun varlığını gerektirmeyeceği üzerine inşa edilmiştir. İmkânsız kendinde varlığı imkânsız olan demektir. İmkânsızla imkânsızlık ile hüküm verildiğinde, onun konu olarak var olduğunu söylemek imkânsızın var olduğunu söylemek demektir ki, bu, çelişkidir.

Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ta bu itiraza verdiği cevaplar, ikinci itirazın cevabı ile yakın bir benzerliğe sahiptir. Bu ortaklık, mâhiyet hakkındaki imkânsızlık hükmünün harice nispetle verilmesidir. Dolayısıyla imkânsız zihnî varlık olarak var ise de harice nispetle onun imkânsız olduğuna hükmedilmektedir. Nitekim imkânsızla imkânsızlık ile hükümde bulunmak, imkânsızın zihinde mâhiyetinin imkânsız olması anlamında değil; imkânsızın harice nispetle imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla imkânsızın mâhiyeti konu olması itibariyle zihinde bir varlığa sahip olmaktadır.<sup>33</sup>

33 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

Râzî *Mebâhis'* te zihnî varlık bahsinin sonunda, imkânsızların konu olmasının tahkikini kitabın *el-'akl ve'l-makûl* bölümünde yapacağını ifade etmektedir. Râzî'nin işaret ettiği bölüme bakıldığında, imkânsızın konu olmasına dair ayrıntılı bir açıklama ile karşılaşılır. Temelde imkânsızın zihinde bir varlığa sahip olduğu iddiası etrafında yapılan açıklamalar, zihnî varlık bölümü ile paralel şekilde fer'î kaidenin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla Râzî'nin hem *Mebâhis'* te hem de *Mûlahhas'* ta bu genel çerçeveye karşı olan herhangi bir açıklaması yoktur. Her ne kadar söz konusu iki eserde bir açıklama yoksa da Râzî'nin imkânsız olan bir şeyi fer'î kaide bağlamında nasıl konumlandığını göstermesi bakımından *el-Erba'în fi usûlü'd-dîn'* deki bir pasaja burada yer vermek yerinde olacaktır:

[M9] Onların dördüncüsü: Biz Allah Teâlânın ortağının imkânsız olduğuna ve iki zıttın birleşmesinin imkânsız olduğuna dair hükümde bulunuruz. Bu imkânsızlık [kaydıyla] konu, Allah Teâlânın ortağı ve iki zıttın birleşmesidir. Sonra akıl sahiplerinin ittifakıyla, bu mâhiyetlerin kesinlikle bir tahakkuku yoktur. Dolayısıyla bildik ki: Bir şeye dair hüküm, konunun sübûtî olmasını gerektirmez.<sup>34</sup>

Allah'ın ortağına ve iki zıttın birleşmesine imkânsızlık ile hüküm verilmektedir. Bu itirazın da ana iddiası olan imkânsız mâhiyete imkânsızlık ile hükümde bulunmak, bu imkânsızın zihinde veya hâriçte var olduğu anlamına gelmez. Çünkü hükmün kendisi, konunun sübûtî olmasını gerektirmez. Dolayısıyla fer'î kaide ikinci itirazda olduğu gibi hükmün, konunun varlığını gerektirmemesinden dolayı doğru değildir. Dolayısıyla da zihnî varlığa delil olarak inşa edilemez.

#### 4. İtiraz

“Yokluk hakkında hüküm sahih olmaz.” önermesiyle açığa çıkan son itiraz, diğer üç itirazdan farklı olarak olumsuz bir önermedir. Şimdiye kadar yapılan itirazların tamamı olumlu önermelerde konuya bir niteliğin olumlanması ile konunun varlığı gerektireceği yönündeydi. Ancak şimdi farklı bir durum ile karşı karşıyayız. Râzî'nin cevabı

34 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Erba'în fi usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 2/41.



ve problemin uzantılarına girmeden önce, itirazın fer'î kaideyi nasıl iptal ettiğine değinmek gerekir.

Yokluğa, “Onun hakkındaki hüküm doğru değildir.” şeklinde hükümde bulunmak, “Yokluğa dair hüküm sahih olmaz.” ile hükümde bulunmak demektir. Oysa hakkında “Hüküm sahih olmaz.” şeklinde hükümde bulunulan yokluğa, hükmün onun hakkında sahih olmadığı şeklinde bir hükümde bulunulmuş olunur. Ayrıca böyle bir önermenin doğru olduğu iddia edilir. Dolayısıyla hakkında herhangi bir hükmün verilemeyeceği iddiasından bulunulan yokluğa, “Yokluğa dair hüküm sahih olmaz.” şeklinde hüküm vererek kendinde çelişik bir pozisyona girilmiş olunur. Böylece bu önerme yokluk kendinde sabit olmadığı için hem varlık şartını sağlamamakta hem de kendinde çelişik bir önerme olarak açığa çıkmaktadır. Bu anlamda filozofların hükümde varlık iddiası, çelişik bir duruma neden olur.

Râzî, *Mebâhis*'te bu itirazı şöyle cevaplamaktadır:

[M10] Biz, hariçte yokluk kaydıyla kayıtlanmış olarak bir mâhiyeti zihinde hazır ederiz. Sonra da hariç herhangi bir hükmün o mâhiyete ârız olmasının sahih olmayacağıyla o mâhiyet hakkında hükümde bulunuruz. Aslında burada söylenenler, bu kuşkulara benzer her kuşkuya karşı verilmiş bir cevaptır.<sup>35</sup>

Râzî'nin bu açıklaması görüleceği üzere önceki itirazların cevaplarına birebir benzer bir çözüm modeli sunmaktadır. Nitekim Râzî *Mülâhhas*'ta bu itiraza bir cevap vermektan kaçınarak, “*Bu ikinciye cevap olarak verilene yakındır*”<sup>36</sup> diyerek okuyucuyu ikinci cevaba yönlendirmektedir. Esasında alıntıda ifade edildiği üzere *olumlama*, *imkânsız* ve *olumsuzlama* üzerinden geliştirilen itirazların tamamına, *hükümde hariç kaydı eklenmesi* bir çözüm olarak ileri sürülmüştür. Zihnî varlık da hükmün varlık şartı gerektirmesinden dolayı, hariç varlıktan ayrı bir varlık tarzı olarak inşa edilmiştir. Ancak Râzî'nin hükümde bulunmada varlık şartının aranmayacağı iddiası, zihnî varlığın üzerine inşa edildiği ontolojik düzlemi tamamen ortadan kaldırmaktadır.

35 Alper, *Varlık ve Zihin*, 97; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131.

36 Râzî, *Mülâhhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

Râzî'nin olumlu önermelerdeki varlık şartına nasıl baktığına yukarıda ayrıntılı bir şekilde değinildi. Fer'î kaideye yönelik son itiraz, olumsuz önerme üzerinden inşa edildiği için, Râzî'nin olumsuz önermede konunun varlığı hakkında Mülahas'ın mantık kısmında yaptığı bir açıklama problemi tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.

[M11] Birinci [şüpheye] gelince, onlar (i.) “Olumsuzlama ma'dûmdan kaynaklanmaktadır.” sözü ile, olumsuzlamanın hem zihinde hem de hariçte ma'dûm olan şeyden kaynaklandığını kastettilerse; bu batıldır. Çünkü zihinde olmayan bilinen olamaz ve bilinen olmayana olumlama ve olumsuzlama ile hükümde bulunmak imkânsızdır. Şayet onlar (ii.) [“Olumsuzlama ma'dûmdan kaynaklanmaktadır.”] sözü ile, olumsuzlamanın zihinde var olmakla birlikte hariçte ma'dûm olan şeyden kaynaklandığını kastettilerse, bu itibarla olumsuzlama ile olumlama arasında bir fark kalmaz. Çünkü olumlama, bir şeyin bir şeye nispetine dair zihnin hükmüdür. Ve bilinir ki, bu hüküm, hariçte konunun ve yüklem varlığına dayanmaz.<sup>37</sup>

Zihnî varlık ve hariçî varlık ayrımında olumlama ve olumsuzlamanın dayandığı ontolojik gerçeğin açık bir şekilde tasvir edildiği bu pasaj, Râzî'nin İbn Sînâcı anlayışa dair tavrının da netleştiği bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre olumlama ya zihinde ya da hariçte konu ve yüklem varlığını gerektirmektedir. Sırf zihnî varlık dikkate alınarak da olumlu bir hüküm verilebilir. Olumsuzlama ise konu ve yüklem zihnî bir varlığa sahip olduğuna dayanarak hariçte bu hükmün bir karşılığı olmadığını iddia eder. Nitekim Râzî, olumsuzlamanın kaynaklandığı zihnî varlığın aynı şekilde olumlama da kaynaklık ettiğini ileri sürerek, iki çelişik olan olumlama ile olumsuzlama arasında bir fark kalmadığını ileri sürmektedir. Çünkü iki çelişik aynı varlık tarzına sahip olmuş olur ki, bu iki çelişğin bir araya gelmesi demektir. Bu ise imkânsızdır. Bu itibarla olumsuzlamanın zihnî varlıktan kaynaklandığını iddia etmek doğru değildir.

Mâhiyet, olumlama, imkânsız ve olumsuzlama üzerinden konunun varlığına dair ileri sürülen itirazlar, bunlara verilen cevaplar ve *Mebâhis* ile *Mülahas*'ta Râzî'nin nasıl bir tavra sahip olduğu ortaya

<sup>37</sup> Râzî, *Mantıku'l-Mülahas*, 136.

konulduğuna göre, şimdi Râzî'nin bu iddiaları her iki eserinde nasıl bir sonuca bağladığına geçebiliriz.

[M12]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
<p>Bu öncülün [fer'î kaide] ispatını bitirdiğimize göre şimdi asıl maksadımıza geçebiliriz ki, bu, zihnî varlığın ispatıdır.</p> <p>Bunun kesin kanıtı şudur: Biz, bir mâhiyeti tasavvur edip onun hakkında [o mâhiyet hakkında] başkalarından ayrışmakla hükümde bulunduğumuzda, onun bir sübûtunun olması gerekir. Onun konu olabilmesinde muteber olan sübûtun hâricî varlık olması bâtıldır. Aksi halde hâriçte sabit olmayan şey, konu olamaz olurdu. Yine şu sebeple ki, eğer o şey, hâriçte olsa ve fakat onun hakkındaki hükmün sıhhati, onun hâriçte olmasının bilincine dayanmasa; bu durumda biliriz ki, muteber sübût, akıldaki sübüttür. Eğer "Konu, hâriçte ma'dûm olsa da yine de o, onlardan birinin benimsediği üzere, hâriçte sabittir" denilirse; biz de şöyle deriz: Biz, "varlık"la "sübût"tan başka bir şeyi kastetmiyoruz ve hâriçte sabit olmayan bir şeyi tasavvur etmemiz mümkündür.<sup>38</sup></p>	<p>Hakka ve adalete uygun olan şudur ki, bu öncülün delili zayıf, bu delille ilgili sorunlar ve kuşklar (<i>işkâlât</i>) ise güçlüdür.</p>

Râzî'nin *Mebâhis*'teki açıklamaları fer'î kaidenin ispatlandığını ve zihnî varlığa delil olarak nasıl inşa edildiğini açığa çıkarmaktadır. Ancak *Mûlahhas*'ta Râzî, fer'î kaidenin delilinin zayıf ve bununla ilgili öne sürülen itiraz ve şüphelerin güçlü olduğunu ileri sürmektedir. Râzî *Mûlahhas*'ta fer'î kaidenin şüpheli olmasına dair iddiasını daha ileri götürerek bunun zihnî varlığın inkârında nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Burada fer'î kaidenin önermenin ontolojik içeriği bağlamından bilginin mahiyetine/epistemolojiye dair uzantılarının nasıl açığa çıktığına da özellikle dikkat edilmelidir. Çünkü doğrudan fer'î kaidenin doğruluğunun test edildiği dört delil, önermenin onto-

38 Alper, *Varlık ve Zihin*, 97-98; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131-132.

lojik içeriği bağlamında tartışılmaktaydı. Râzî'nin İbn Sînâcî sınırlar içinde kaldığında fer'î kaidenin doğruluğunu ve zihnî varlığa nasıl delil olduğunu *Mebâhis'*te bütünlüklü bir şekilde ortaya koyduğunu görmüş olduk. Şimdi *Mûlahhas'* ta hem zihnî varlığı inkâr edenlerin hem de zihnî varlığı kabul edenlerin fer'î kaideyi nasıl anladıklarına geçebiliriz:

[M13]

Zihnî varlığı inkâr edenlerin fer'î kaide anlayışı <i>Mûlahhas</i>	Zihnî varlığı kabul edenlerin fer'î kaide anlayışı <i>Mûlahhas</i>
Zihnî varlığı inkâr edenlerin kanıtı şöyledir: Bir şeyin bir şeyle nitelenmesinin anlamı, o şeyin ondaki [o şeydeki] husûlünden başka bir şey değildir. Sıcaklık, soğukluk, doğruluk ve daireselliği tasavvur ettiğimizde sıcaklık, soğukluk, doğruluk ve daireselliğin mâhiyeti bizde hâsıl olsaydı, zâtımız aynı anda sıcak, soğuk, doğru ve dairesel olurdu ki, bu, imkânsızdır. <sup>39</sup>	Zihnî varlığı sabit görenler de şöyle kanıt getirmiştir: Biz, hâriçte varlığı olmayan şeyleri tasavvur ederiz. Bu tasavvur olunan şeyler hakkında da başkasından ayırışmayla hükümde bulunuruz. Dolayısıyla bu tasavvur olunan şeyler, sübûtî hükümlerle haklarında hükümde bulunmuş olması [ya da onların konusu olması] sebebiyle mevcuttur. Mademki bunlar dış dünyada [mevcut] değildir, öyleyse zihindedir. <sup>40</sup>

Bu iki pasaj karşılaştırıldığında zihnî varlığı inkâr edenler, bir şeyin bir şeyde var olmasının ne demek olduğu üzerinden problemi ele almaktadır. Zihnî varlığı kabul edenler ise ma'dûma dair bilgiden hareketle bilginin varlığı gerektireceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla inkâr ve kabul noktalarının birbirinden farklı olduğuna özellikle dikkat edilmelidir. Zihnî varlığın bilgi anlayışından dolayı değil varlık anlayışı nedeniyle inkâr edilmesi ile kastedilen budur. Çünkü mâhiyetin var olması veya varlıksal bir nitelik ile nitelenmesinin Râzî açısından tek bir anlamı vardır: Onun hâriçte var olması. Bilgi nedeniyle insanda meydana gelen psişik durumlar, bir arazın mahalde meydana gelmesi gibi hâriçte gerçekleşen şeylerdir. Dolayısıyla varlık tahakkuk noktasında zihin ve hâriç şeklinde bölümlenemez. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelenmesi, niteliğin nitelenende var olmasını gerektirir. Nitelik olan şey tasavvur edilen mâhiyetler ve

39 Alper, *Varlık ve Zihin*, 103; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

40 Alper, *Varlık ve Zihin*, 104; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47b.

nitelenen şey de zihin ise, bu mâhiyetlerin zihinde var olması gerekir. Zihinde mâhiyetlerin var olması demenin, onların mâhiyetlerinin ne ise o şekilde var olmasından başka bir anlamı yoktur. Ancak verilen örneklerde olduğu gibi zâtımızın mâhiyetlerin tasavvurundan dolayı sıcak, soğuk, doğru ve dairesel olmadığını zorunlu bir şekilde biliyoruz. Dolayısıyla nefsin mâhiyetlere varlık kazandıran bir yer olduğunu söylemek imkânsızdır. İnsanın bir şeyleri tasavvur etmesi veya hükümde bulunması ile bu şeylerin var olması arasında Râzî için İbn Sînâ'da olmayan keskin bir ayırım söz konusudur. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelenmesine dair hüküm, konu ile yüklem varlığı ile ilgili değil nispetin varlığı veya yokluğu ile ilgilidir. Bu bakımdan dış dünyada var olan bir şeye dair bilgi, nefsin hâriçteki şeyin mâhiyetini hâriçten farklı şekilde var etmesi demek değildir. Aksine hâriçte olan şeyi hâriçte olduğu üzere bilmesi demektir. Bu anlamda bilginin, zihinde mahiyetin husûlü ile bir ilgisi yoktur. Esasında Râzî'ye göre zihinde bilgiye eşit olarak hasıl olan bir şey de yoktur. Bu anlamıyla bilgi sırf izafetten ibarettir.<sup>41</sup> Nihâî olarak fer'î kaide, iki farklı düzlemde iki farklı şekilde rol oynamaktadır. Zihnî varlığı inkâr eden Râzî için fer'î kaide bilgi düzleminde değil varlık düzleminde geçerli iken, zihnî varlığı kabul edenler ise hem varlık hem de bilgi düzleminde bu kaidenin geçerli olduğu kanaatindedir.

## Sonuç

Bu çalışmada Fahreddin Râzî'nin zihnî varlığı inkârının dayandığı zemini, önermenin varlıksal içeriği dikkate alınarak inşa edilen fer'î kaide özelinde ortaya koyduk. Doğrudan fer'î kaidenin doğruluğunun test edildiği *Mebâhis* ve *Mûlahhas* esas alınarak, Râzî'nin fer'î kaideye yönelik nasıl bir tavır içinde olduğunu inceledik. Râzî'nin fer'î kaideye yönelik tavrının onun zihnî varlığı inkâr etmesinin epistemolojik ve ontolojik temelini oluşturduğunu iddia ettik.

Bu bakımdan *Mebâhis* ile *Mûlahhas* üzerinden fer'î kaide bağlamında karşılaştırmalı bir şekilde yapılan açıklamalar ışığında Râzî'nin

<sup>41</sup> Râzî'nin yukarıda zihnî varlığı inkâr edenlerin delili olarak öne sürdüğü delile, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta "idrakin mahiyeti" bölümünde de yer verdiği görülmektedir. Râzî burada da benzer açıklamalar ile "bir şeyin bir şeyle nitelenmesinin niteliğin nitelenen için hâsıl olmasından başka bir anlamı yoktur" şeklinde ifade ettiği fer'î kaidenin, bilgi düzleminde geçerli olmadığını iddia etmektedir. Bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/219-221.

*Mebâhis'*teki zihnî varlık tasavvuru, İbn Sînâcî felsefî düzlemde zihnî varlığın hangi esaslar üzerine inşa edildiğini ispatlamaktan ibarettir. Kanaatimizce Râzî *Mebâhis'*te, filozofların görüşlerini belli bir düzen ve kaideler etrafında zapt etme seviyesinde (a. seviyesinde) kalmıştır. Onun *Mebâhis'*te zihnî varlığı *müşkül şüpheler* ve *zor itirazlar* (b. seviyesi) ile sınılamaya tabi tutmadığı izahıtan varestedir. Ayrıca zihnî varlık probleminin *Mebâhis'*te ilk defa ortaya konuluyor olması da Râzî'nin eleştirilerden kaçınmasını beraberinde getirmiş olabilir. Çünkü zihnî varlık ifade edildiği üzere İbn Sînâcî varlık ve bilgi anlayışı üzerinde yükselen felsefî bir teoridir. Böylesi bir teorinin ilk defa sistemli bir bütünlüğe kavuşturulması ve eleştiriden uzak durulması anlaşılabilir bir mâhiyettir. Nitekim Râzî *Mülahhas'*ta fer'î kaide özelinde zihnî varlık teorisine yönelik tamamen eleştirel bir pozisyona sahiptir. Doğrusu Râzî'nin aynı tasnif ve tertibe sahip iki farklı eseri aynı şekilde yazması da beklenemezdi. Dolayısıyla *Mülahhas'*ın yazılmasındaki meşruiyet zemini, *Mebâhis'*te filozoflarla uyumlu bir şekilde ortaya konan teorilerin sıkı bir eleştiriye tabi tutulmasıdır. Böylece *Mülahhas* Râzî'nin neye kani olduğunu göstermede *Mebâhis'*ten daha öncelikli bir konumdadır.

Varlıksal bir nitelikle hakkında hüküm verilen konunun var olması gerektiği iddiasında olan fer'î kaidenin, en temelde varlık ve bilgi eşitliğine dayandığı ortaya konuldu. Râzî'nin bir şeye dair hükümde konuda varlık şartı aranmayacağı iddiasında olması, fer'î kaidenin üzerine inşa edildiği varlık ve bilgi eşitliğini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü fer'î kaidenin bilgi düzleminde ontolojik bir içeriği gerektirmesi, bir şeye dair hükümde konuda varlık şartının aranıyor olmasına bağlıdır. Ancak Râzî'ye göre ister olumlu ister olumsuz olsun bir şeye dair hükmün, konu ve yüklem değil nispetin varlığı veya yokluğu ile ilgili olduğunu ortaya koyduk. Böylece önermede konu ile yüklem varlıksal içeriklerinin itibara alınmayacağını iddia ettik. Sonuç olarak Râzî'nin fer'î kaide anlayışı, bilgi düzleminde önermenin ontolojik içeriğini elimine ederek zihnî varlığa yer bırakmamaktadır. Böylelikle bu çalışmada, Râzî'nin fer'î kaide tasavvurunun onun zihnî varlığı inkâr etmesine zemin hazırladığı sonucuna varılmıştır.

## Teşekkür/Acknowledgements

Bu makaleye kaynaklık eden yüksek lisans tez danışmanlığımı yürüten muhterem hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e şükranlarımı arz ederim. Makaleyi okuma nezaketi gösteren Dr. Zeynelabidin Hüseyini ve konu hakkında yaptığımız verimli müzakereler için Abdurrahman Ali Mihirig'e teşekkür ederim.

## Kaynakça

- Alper**, Ömer Mahir. *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Altaş**, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Daşdemir**, Yusuf. "Ma'düle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 77-111.
- İbn Sînâ**. *Kitābu'ş-Şifâ: İbâre*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- Janssens**, Jules. "Ibn Sina Impact on Fakhr ad-Din ar-Razi's 'al-Mabâhit al-Mashriqiyya', with Particular Regard to the Section Entitled 'al-İlahiyyat al-Mahda': An Essay of Critical Evaluation". *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 259-285.
- Kaş**, Murat. *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kaş**, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81.
- Kâşifu'l-Gıtâ**, Alî. *Nakdü'l-ârâ'i'l-mantıkıyye ve hallü müşkilâtihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1991.
- Korkmaz**, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhi-sü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul:

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

**Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

**Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1990.

**Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730.

**Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mantıku'l-Mülâhhas*. thk. Ahmed Garamalekî - Asgarî Necâd. Tahran: Câmî'atü'l-İmâmî's-Sâdık, 2002.

**Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl*. thk. Sa'îd Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

**Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Necif Zâde. Tahran: Münteda'l-âsâr ve'l-mefâhiri's-sekâfiyye, 2005.

**Şaman**, E. Burak. "Olumlama ve Olumsuzlama: İbn Sînâ'nın el-İbâre'sini Helenistik Şarihlerle Birlikte Okumak". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 1-23.

**Türker**, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.





# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2  
15 Aralık | December 15, 2022

## Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri

*Expeditions of Mamluks to the Shiite Kisrawan Region*

**Duran Eski**

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul/  
Türkiye.

*Research Assistant, Istanbul University, Institute of Social Sciences,  
Department of Basic Islamic Studies, History of Islamic Sects, Istanbul/  
Türkiye.*

eskiduran@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4234-5360

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 30 Eylül | September 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 28 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

## Atıf | Cite as

Eski, Duran. "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri".  
*İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 311-330.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Memlûkler'in Şîi Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri

### Öz

Haçlılar ve Moğollar'ı mağlup edip Bilâd-ı Şam'ı ele geçirdiği dönemde Memlûkler'in bölgede henüz tam bir hakimiyet kuramadığı yerler olmuştur. Memlûkler, bu yerlerdeki halkın hala ciddi bir tehlike arz eden Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapmalarından endişe duymuştur. Dolayısıyla bu tür iş birliklerini engellemek ve otoritesini sağlamlaştırmak için günümüzde Lübnan Devleti sınırları içinde bulunan Kesrevan dağlarına farklı tarihlerde üç sefer gerçekleştirmiştir. Burada farklı Şîi fırkalarına mensup insanların yaşaması, seferlerin siyasi değil, mezhebi amaçlarla yapıldığına dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Kaynaklarda Kesrevan halkının Haçlılar ile iş birliği yaptıkları, Hazindâr savaşı sonrasında İlhanlı ordusundan kaçan Memlûk askerlerine türlü eziyetler ettikleri, yolları kesip Müslümanları kışkırdıkları ve kafirlere sattıkları kaydedilmiştir. Kesrevan üzerine ilk sefer 691/1292, ikinci sefer 699/1300 ve sonuncu sefer de 705/1305 yılında düzenlenmiştir. İlk iki seferde ciddi bir yaptırımla karşılaşmayan Kesrevan halkı, son seferde bölgeden tamamen çıkartılmış ve yerlerine Türkmenler iskan edilmiştir. Bu çalışmada her bir sefer ayrı ayrı ele alınarak olayların nasıl geliştiği üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Memlûkler, Şîiler, Lübnan, Kesrevan.

## Expeditions of Mamlûks to the Shī'ite Kisrawān Region

### Abstract

Although the Mamlûks defeated the Crusaders and Mongols and captured Syria, there are places in the region that they could not yet dominate. Mamlûks was concerned that the people in these regions were collaborating with the Crusaders and Mongols, who still pose a serious threat. Therefore, Mamlûks carried out three expeditions on distinctive times to the Kisrawān mountains, which are within the borders of the Lebanese State today, in order to prevent such cooperation and to consolidate their authority. The fact that people belonging to different Shī'ite sects lived there brought along discussions that the expeditions were made for sectarian rather than political purposes. It is recorded in the sources that the people of Kisrawān cooperated with the Crusaders, tortured the Mamlûk soldiers fleeing from İlkhānid army after the Khāzindār war, cut off the roads, kidnapped Muslims and sold them to the infidels. The first expedition to Kisrawān was made in 691/1292, the second expedition in 699/1300, and the last expedition in 705/1305. The people of Kisrawān, who did not face any serious sanctions in the first two campaigns, were completely expelled from the region in the last time and Turkomans were settled in their place. In this study, it will be focused on how the events advanced by considering each expedition separately.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Mamlûks, Shī'ites, Lebanon, Kisrawān.

## Giriş

Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren ve Müslüman bir Türk devleti olan Memlûkler (648/1250-923/1517), 690/1291'de Akka'yı ve ardından Sur, Sayda, Beyrut, Hayfa ve Aslis gibi sahil şehirlerini fethederek Bilâd-ı Şam sahillerini Haçlılardan geri almıştır. Yaklaşık iki asır süren Haçlı seferleri böylece sona ermiştir. Fakat Haçlı tehlikesi tam anlamıyla bitmemiştir. Zira onlar daha sonraki süreçte sahil şehirlerine yönelik saldırılarını sürdürmüşlerdir. Yine bu dönemde Moğolların da Bilâd-ı Şam üzerinde hakimiyet kurma arzusu devam etmiştir. Bu nedenle Memlûkler, otoritelerini güçlendirmek adına bölgede faaliyetlerde bulunmuştur. Bunlardan biri de Kesrevan (Kisravan, Kisruvan, Keservan) dağlarına farklı tarihlerde düzenlenen askeri seferler olmuştur.

Kesrevan seferleriyle ilgili sefer düzenlenen coğrafyanın neresi olduğu ve burada yaşayanların hangi mezhepten olduğu gibi bazı konularda farklı bilgilerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Daha sonra geleceği üzere çeşitli kaynaklarda bu seferlerin Kesrevan, Cürd (Cerd) ve Danniye dağlarında<sup>1</sup> yaşayan ve genel olarak Şîa üst başlığı altında bulunan Râfizîler, Nusayrîler ve Dürzîler'e karşı yapıldığı kaydedilmiştir. Ayrıca bu kaynaklar, genellikle dönemin Sünnî kaynakları olduğu için tek taraflı bir bakış açısı sunmaktadırlar.

Kendilerine sefer düzenlenen kimselerin mezhebi hakkında değerlendirmelerde bulunan Sa'dun Hamâde, Kesrevan ve Cürd halkının İmâmîyye Şîa'sına mensup olduğu sonucuna varmıştır.<sup>2</sup> Bir diğer araştırmacı Salibi ise Kesrevan'ın bazı bölgelerinde Marûnîler'in de

1 Kesrevan, Beyrut'un kuzeydoğusunda yer alıp güneyde kalb nehri, kuzeyde İbrahim nehri, batıda Akdeniz ve doğuda Ba'lebek ile çevrilen bir bölgedir. Cürd, kuzeyde Kesrevan, güneyde Şûf, batıda Beyrut ve doğuda Bika ile çevrilidir. Danniye ise Kuzey Lübnan'da yer alıp kuzeyde Akkar, doğuda Hermel, güneyde Bişerri ve batıda Trablusşam ile çevrilidir. Yvette Talhamy, "The Kisrawan Expeditions against Heterodox Religious Minorities in Syria under Mamluk Rule", *Chronos* 20 (2009), 130.

2 Sa'dun Hamâde, *Tarihu's-Şîa fi Lübnan* (Beyrut: Dâru'l-Hayâl, 2008), 1/34-41. Ayrıca bk. Ca'fer el-Muhâcir, *et-Te'sîsü li târihu's-Şîa fi Lübnân ve Sûriye* (Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1992), 149; Mustafa Mahmud Sübeytî, *el-Hayatü'l-fikriyye li'l-ekalliyâti'l-mezhebiyye fi Lübnan fi'l-ahdi'l-Memlûki* (Beyrut: Dâru'l-Mevâsım, 1427/2007), 75, 97-98.

yaşadığına ve diğer gruplar kadar bu seferlerden onların da zarar gördüğüne dikkat çekmiştir. Ancak ona göre daha sonraki süreçte Marûnîler, seferler sonucu Kesrevan nüfusunun önemli ölçüde azalmasından bir miktar fayda sağlayıp bölge nüfusunun büyük bir bölümünü oluşturmaya başlamışlardır.<sup>3</sup>

Memlükler döneminde meydana gelen Şîî karakterli olayların en önemlilerinden biri olarak görülen Kesrevan seferleri, hala tartışılmaya devam edilmektedir.<sup>4</sup> Bazı araştırmacılar tarafından bu seferlerin, dini değil siyasi hedefler gözetilerek devletin güvenliği amacıyla düzenlendiği savunulmuştur. Nitekim Moğol ve Haçlı tehlikesinin hala söz konusu olduğu bir ortamda stratejik bir konumda yaşayan Kesrevan halkı, Memlükler'e itaat etmemiş ve isyankar bir tutum benimsemiştir.<sup>5</sup> Bazılarına göre ise bu seferler, Memlükler'in gayr-ı Sünnî grupları ortadan kaldırmaya yönelik hoşgörüsüz politikalarının bir sonucu olarak gerçekleştirilmiştir.<sup>6</sup>

Memlükler tarafından Kesrevan bölgesine 691/1292, 699/1300 ve 705/1305 yıllarında toplamda üç sefer düzenlenmiştir. Burada her bir sefer ayrı ayrı ele alınacaktır. Dönemin kaynaklarında geçen bilgiler çerçevesinde ve çağdaş araştırmalardan da yararlanarak olayların gelişim süreci incelenip değerlendirilmeler yapılacaktır.

## 1. Birinci Sefer

Sungur el-Mansûrî liderliğinde Kesrevan ve Cürd bölgesine bir sefer düzenlenmesi kararı, ilk olarak Sultan Kalavun döneminde (678/1279-689/1290) 686/1287 yılında planlanmıştır. Tenûhî<sup>7</sup> emirle-

3 Kamal Salibi, "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)", *Arabica* 4 (1957), 297-298.

4 Mehmet Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 224.

5 Henri Laoust, "Remarques sur les Expéditions du Kasrawan sous les Premiers Mamluks", *Bulletin du Musee de Beyrouth* 4 (1940), 111.

6 Muhammed Ali Mekkî, *Lübnân mine'l-fethi'l-Arabî ile'l-fethi'l-Usmânî 635-1516* (Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 2006), 230; Hamâde, *Tarihu's-Şîa fi Lübnan*, 1/34. Krş. Stefan Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal" (d.1384) and the Shî'ah of Syria", *Mamluk Studies Review* 3 (1999), 151.

7 Tenûhîler, Güney Lübnan'a yerleştirilen Arap kabilelerinden biridir. Bunlar Dürzîlik mezhebini benimsemişlerdir. Daha sonraki süreçte Buhturîler olarak anılmışlardır. Memlükler döneminde iktâ sahipleri olarak bölgeyi yönetmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Kamal Salibi, "The Buhturids of the Garb: Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon", *Arabica* 8 (1961), 74-97.

rinden de bu sefere destek vermeleri istenmiştir. Esir aldıkları kadın ve çocukların onlar için bir cariye ve köle olacağı, getirilen her bir baş için de ücret ödeneceği vaat edilmiştir. Ancak bu sefer yapılmamış ve ileri bir tarihe ertelenmiştir. Akka'ya yapılacak askeri hareketin ufukta belirmesi muhtemelen bu seferin ertelenmesine neden olmuştur.<sup>8</sup>

Birinci sefer, Halil b. Kalavun (689/1290-693/1293) döneminde 691/1292 yılında düzenlenmiştir. İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre Kal'a-türrûm'un fethedilmesinden sonra Sultan, daha önce Müslümanların aleyhine Haçlılarla iş birliği yapmış olmaları sebebiyle Kesrevan ve Cürd dağlarında yaşayanlar için bir ordu hazırlatmıştır. Ordunun başında Mısır saltanat nâibi Bedreddîn Baydarâ (öl. 693/1293) ve ona eşlik eden Sungur el-Eşkar, Kara Sungur el-Mansûrî ve diğer bazı büyük emirler bulunmuştur. Kesrevan dağları kuşatılmış ve yok etmek için sadece bir hamle kalmış iken o gece Kesrevanlılar, Baydarâ'ya bir çok şey getirmişlerdir. Bunun neticesinde Baydarâ'nın, onların hakkındaki siniri yatışmış ve savaşmaktan vazgeçmiştir. Ordusuyla buradan ayrılarak Sultan'ın yanına dönmüştür. Daha sonra vezir İbn Sel'ûs (öl. 693/1294), Sultan'a Baydarâ'nın yaptıklarını anlatmış<sup>9</sup> ve Sultan da Baydarâ'yı kınayıp azarlamıştır. Bu olaydan sonra Baydarâ, şiddetli bir hastalığa yakalanmıştır.<sup>10</sup>

Diğer kaynaklarda İbn Kesîr'in bu sefer hakkında kaydettiklerine ilave olarak bazı bilgiler bulunmaktadır. Buna göre Kesrevan dağlarına ulaşınca Baydarâ, Kesrevanlılardan huzuruna gelen bazı kimseler ile görüşmüştür. Bu kimseler, Baydarâ'nın azmini överek onun sınırını yatıştırmışlardır. Böylece Kesrevanlılar hakkında bir gevşeme meydana gelmiştir. Daha sonra Kesrevanlılar, sarp yerlerde

8 Sâlih b. Yahya, *Târîhu Beyrut*, thk. Lewis Şehyu (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1927), 58-59.

9 Baydarâ ile İbn Sel'ûs arasında bir düşmanlığın olduğu, İbn Sel'ûs'un Baydarâ'yı devreden çıkarmak için fırsat kolladığı ve Sultan'ı ona karşı daima kıskırttığı kaydedilmiştir. Bu çekişmede Sultan'ın da İbn Sel'ûs'un tarafını tutup ona aşırı ilgi göstermesi, 693/1293 yılında Baydarâ'nın Sultan'ı öldürmesinin sebeplerinden biri sayılmıştır. Bk. Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)", Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 111-112; Mehmet Fatih Yalçın, "Bahri Memlûkler Döneminde Saltanat Nâiblerinin Görevlerinin Sona Ermesi Ve Bunun Sonuçları (1250-1382)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (2013), 803-804.

10 Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), 13/386-387.

ve geçitlerde askerlerden bazılarını ele geçirmeyi de başarmışlardır. Bunun üzerine ordu sanki yenilmiş gibi geri dönmüştür. Baydarâ ise Kesrevanlıların gönlünü hoş tutmak için onların bazı önde gelen kişilerine hil'at giydirmeye ve Dımaşk'ta tutuklu bulunan bazı kişileri de serbest bırakmaya mecbur kalmıştır. Bu seferin sonunda Kesrevanlılar için öldürme, yağmalama ve zafer hasıl olurken askerler ve emirler için sıkıntılı bir durum ortaya çıkmıştır. Baydarâ'nın görevini ihmal edip savaştan vazgeçtiği ve Kesrevanlılardan rüşvet aldığı konuşulmaya başlanmıştır. Dımaşk'a döndüklerinde Baydarâ, Sultan tarafından kınanmıştır.<sup>11</sup> Yukarıda geçtiği üzere İbn Kesîr, İbn Sel'ûs'un Sultan'a Baydarâ hakkında ne söylediğine dair bir bilgi vermemiştir. Bu noktada İbn Sel'ûs'un Sultan'a anlattıkları, muhtemelen burada geçen Baydarâ'nın görevini ihmal edip savaştan vazgeçmesi ve rüşvet aldığı iddialarıdır.

Bu bilgilere göre daha önceki süreçte Kesrevan sakinlerinin Müslümanlara karşı Haçlılar tarafını tutması bu seferin sebebidir. Onların bu tavrını cezalandırmak için Sultan tarafından bir ordu hazırlanıp üzerlerine gönderilmiştir. Ancak ordunun başında bulunan Baydarâ'nın onlarla yaptığı görüşmelerden sonra istenen neticeyi almadan geri dönmesi bir takım sıkıntılara yol açmıştır. Baydarâ'nın niçin böyle bir tutum sergilediği tam olarak anlaşılammaktadır. Bu noktada onun rüşvet aldığı iddiaları gündeme gelmiştir. Ancak Sultan, Kesrevan seferi dönüşünde yaptıklarından dolayı kınandığı için şiddetli bir şekilde hastalanan Baydarâ'nın iyileşmesinin ardından sadakalar verip bazı mahkumları serbest bırakmak gibi tasarruflarda bulunmuştur. Baydarâ'nın rüşvet aldığı yönünde sözler sarf eden Rukneddîn Baybars'ı da tutuklatmıştır.<sup>12</sup> Bundan dolayı Baydarâ'ya yönelik rüşvet iddialarını Sultan'ın kabul etmediği hatta bu yönde konuşanları cezalandırdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Kesrevan sakinlerinin, kendilerine karşı yapılan bu seferin aslında haklı bir nedene dayanmadığı konusunda Baydarâ'yı ikna etmiş olmaları,

11 Şihâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Necib Mustafa Fevvâz - Hikmet Küşlü Fevvâz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 31/150-151; İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 29-30; Takıyyüddîn Ebu'l-Abbas el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rîfeti düveli'l-mülûk*, thk. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/234.

12 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 31/151-152.

askerlerin geri çekilmesinin sebebi olabilir.<sup>13</sup> Onların Memlûkler'e tabi olmayı kabul edip Haçlılara yardım etmeyeceklerine yönelik Baydarâ ile bir anlaşma yapmaları ve böylece seferin amacının hasıl olması da ihtimal dahilindedir.

Bu dönemde İlhanlılar (654/1256-754/1353) ve Memlûkler arasındaki düşmanlık siyaseti de tüm şiddetiyle devam etmektedir. İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (694/1295-703/1304), Suriye üzerine harekete geçtiğini öğrenen Memlûk sultanı Muhammed b. Kalavun (693/1293-741/1341 arasında üç dönem), 698/1299 yılında ordusunun başında Kahire'den ayrılmıştır. Hama ile Humus arasındaki Hazindâr vadisinde meydana gelen savaşta Memlûkler ağır bir şekilde yenilmiş (27 Rebülevvel 699 / 22 Aralık 1299) ve geri çekilmiştir. Humus'u ele geçiren İlhanlılar, ardından yaklaşık yüz gün kendi hükümdarları adına hutbe okutacakları Dımaşk'a girmiştir.<sup>14</sup>

## 2. İkinci Sefer

Memlûkler, İlhanlılar hakimiyetine giren Suriye'de kontrolü aynı yıl içerisinde yeniden sağlamıştır. Ardından Kesrevan üzerine yine 699/1299 yılında ikinci bir sefer düzenlenmiştir. İbn Kesîr'in kaydettiğine göre saltanat nâibi Cemalettîn Akkûş el-Efrem (öl. 720/1320), Dımaşk ordusuyla Cürd ve Kesrevan dağlarına doğru yola çıkmıştır. Bu bölgelerde yaşayanlarla savaşmak üzere İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve bir çok gönüllü de orduya katılmıştır. İbn Kesîr, bu seferin iki sebebi olduğunu belirtmiştir. Birincisi onların bozuk inançları, küfürleri ve sapkınlıklarıdır. İkincisi ise Memlûk askerlerine kötü muamelede bulunmalarıdır. Öyle ki yukarıda bahsedilen Hazindâr savaşında mağlup olup kaçan Memlûk askerleri, bu bölgeden geçerken burada yaşayanlar Memlûk askerlerine saldırmışlar, onları soymuşlar, silahlarını ve atlarını almışlar, birçoğunu da öldürmüşlerdir. Ordunun kendi üzerlerine doğru geldiğini görünce Kesrevanlıların liderleri, İbn Teymiyye'nin huzuruna gelerek af dilemişlerdir. Yapılan bu görüşme neticesinde uzlaşmaya varılmıştır. Onlar, askerlerden aldıkları eşyaları geri vermelerinin yanı sıra

<sup>13</sup> Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 142.

<sup>14</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/8-10, 13; İsmail Yiğit, *Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yay., 2015), 71-73.

tazminat ödemekle de yükümlü tutulmuşlardır. Arazileri iktâ olarak bölünmüştür. Kesrevanlılar böylece Memlükler'in hakimiyetini tanımışlardır. Bunun üzerine geri dönen Akkûş el-Efrem'i insanlar, Ba'lebek yolunda gündüz vakti mumlarla karşılaşmışlardır. İbn Kesîr, seferin bu şekilde sonuçlanmasını "büyük bir hayrın (hayr-ı kesîr) elde edilmesi ve bu müfsitlere karşı büyük bir zaferin kazanılması" şeklinde değerlendirmiştir.<sup>15</sup>

Söz konusu sefer hakkında Makrîzî (öl. 845/1442) biraz daha farklı bilgiler vermiştir. Ona göre, Kesrevan halkı Dürzî'dir.<sup>16</sup> Onlarla savaşmak için yola çıkan Akkûş el-Efrem'e Safed, Hama, Humus ve Trablus nâibleri de askerleri ile katılmıştır. Burada da seferin sebebi yine aynı şekilde Kesrevanlıların, savaşta yenilip kaçan Memlük askerlerine olan kötü muamelesi olarak geçmektedir. Ancak Makrîzî, iki taraf arasındaki anlaşmanın meydana gelen çarpışmalardan sonra olduğunu kaydetmiştir. Nitekim Kesrevanlılar, savaş için hazırlık yapmışlar ve ulaşılması zor yüksek tepelere çıkmışlardır. Yaklaşık on iki bin okçuları vardır. Gelen ordu ile altı gün şiddetli bir şekilde savaşmışlar ve neticede mağlup olarak eman dilemişlerdir. Birçoğu öldürülmüş veya esir düşmüştür. Kaçan Memlük askerlerinden aldıkları eşyalar onlardan geri alınmış ve ayrıca yüz bin dirhem tahsil edilmiştir. Daha sonra Akkûş el-Efrem, Kesrevanlıların önde gelen bazı kişilerini de yanına alarak Dımaşk'a geri dönmüştür.<sup>17</sup>

Olayların geçtiği tarihe daha yakın bir zamanda yazılmış olan *Nihâyetü'l-ereb*'de<sup>18</sup> ve yukarıda geçtiği üzere *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de söz konusu ikinci seferde böyle bir savaşın meydana geldiğinden bahsedilmemiştir. Ayrıca biraz sonra değinilecek olan üçüncü sefer hakkında Nüveyrî (öl. 733/1333), Kesrevan'da yaşayanların cezalandırılması konusunda o zamana kadar esnek ve yavaş davranıldığını, onların durumlarının ihmal edildiğini ifade etmiştir.<sup>19</sup> İbn Abdülhâdî (öl. 744/1343) de yine üçüncü sefer hakkında Kesrevan halkının

15 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14-15.

16 Nüveyrî de bu seferin Kesrevan dağlarına ve Dürzîler'e yönelik olduğunu ifade etmiştir. Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 31/254-255.

17 Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/331.

18 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 31/254-255.

19 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, thk. İbrahim Şemseddîn, 32/70; Krş. İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 32.



isyankar tutumunun bilinmesine rağmen bölgenin ve yollarının zorluğundan dolayı Memlûkler'in daha önce burayı kuşatmadığını ve bu konuda Baydarâ'nın bir girişimi olmuşsa da bir sonuç elde edilemediğini belirtmiştir.<sup>20</sup> Dolayısıyla ikinci seferde Makrîzî'nin anlattığı gibi böyle bir savaşın gerçekleşmediği yüksek bir ihtimal olarak görünmektedir. Hatta ikinci sefer ve üçüncü sefer hakkındaki bilgileri birbirine karıştırmış olması da mümkündür.<sup>21</sup>

Diğer taraftan Salih b. Yahya (öl. 840/1437), Hazindâr savaşında mağlup olup kaçan Memlûk askerlerine iyi davranan Tenûhî emirlerinin ödüllendirildiğine işaret etmiştir. Onun kaydettiğine göre kaçan Memlûk askerleri bölgenin çeşitli yerlerine dağılmışlardır. Müfsitler ve özellikle Kesrevan ve Cizzîn halkı tarafından eziyetlere maruz kalmışlardır. Ancak Kesrevan halkı askerlere daha çok eziyet etmiş hatta bir kısmını yakalayıp Haçlılara satmışlar ve çoğunu da soyup öldürmüşlerdir. Kesrevanlıların aksine Nâhizeddîn Buhtur b. Zeyneddîn Salih b. Ali b. Buhtur ve Alâeddîn Ali b. Hasan b. Subh gibi Tenûhî emirleri, kendilerine sığınan askerlere iyi davranıp onları misafir etmişlerdir. Bundan dolayı Akkûş el-Efrem, bu kişilere ikramda bulunup hil'at giydirmiş ve tablhâne emirliği görevi vermiştir.<sup>22</sup>

Mekkî'ye göre bu ikinci seferin sebeplerinden biri de Tenûhîlerin Kesrevan bölgesini iktâ olarak yönetme yönündeki arzuları olmuştur. Yapılan seferde Tenûhîler, Memlûklere yardım etmiştir. Daha sonra da bölge, Tenûhîler'e iktâ olarak verilmiştir.<sup>23</sup> Onların bu noktadaki görevleri hem bölgeyi yönetmek hem de sahilleri ve ana yolları olası düşman saldırılarına karşı korumaktır.<sup>24</sup> Bu durum hala Memlûkler'e tam olarak boyun eğmemiş Kesrevan sakinlerinin Tenûhîler'e karşı nefretini artırmıştır.<sup>25</sup>

20 Şemseddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî ed-Dımaşkî, *el-Ukûdü'd-dürriyye min menâkıbı Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî), 195.

21 Laoust, "Remarques sur les Expéditions du Kasrawan", 103.

22 İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 84.

23 Mekkî, *Lübnân*, 223-224.

24 Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 145.

25 Mekkî, *Lübnân*, 224; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 145. Tenûhî ailesinden bazı kimselerin 640/1242 yılında Kesrevan'da öldürüldüğü kaydedilmiştir. Bu durum Tenûhîler ve Kesrevanlılar arasındaki nefretin daha eski olduğuna işaret etmektedir. Bk. İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 55; Salibi, "The Buhturids of the Garb", 84.

### 3. Üçüncü Sefer

Memlükler'in gerçekleştirdiği bu ikinci seferden de istediği sonuca ulaşamadığı görülmektedir. Nitekim aradan geçen birkaç yıl sonra Kesrevan üzerine 705/1305 yılında yeni bir sefer düzenlenmiştir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre, Kesrevan sakinleri, yıllardır isyankar bir tutum içerisinde olmuşlardır. Hazindâr savaşında mağlup olup kaçan Memlük askerlerine eziyet bile etmişlerdir. Korunaklı dağlarına ve kalabalık olmalarına güvendikleri ve kendilerine kimsenin ulaşamayacağına inandıkları için taşkınlıkları daha da artmış ve itaatten çıkmışlardır.<sup>26</sup> Yolları kesip Müslümanları kaçırmışlar ve kafirlere satmışlardır.<sup>27</sup> Memlükler, onlara önce Şerîf Zeynüddîn b. Adnân başkanlığında daha sonra da Zilhicce 704/Haziran 1305 yılında İbn Teymiyye ile Emir Bahâeddîn Karakuş ez-Zâhirî başkanlığında iki heyet göndermiştir. Yapılan görüşmede İbn Teymiyye ve Bahâeddîn Karakuş, Kesrevanlıları devlete itaat etmeleri gerektiği konusunda uyarılmış fakat onlar buna olumlu bir cevap vermemişlerdir. Bunun üzerine Şam'ın farklı bölgelerinden onlara karşı ortak bir askeri sefer düzenlemesi kararı alınmıştır.<sup>28</sup>

Saltanat nâibi Cemaleddîn Akkûş el-Efrem, 2 Muharrem 705/25 Temmuz 1305 yılında yaklaşık elli bin kişiden oluşan ordusuyla Dımaşk'tan hareket etmiştir.<sup>29</sup> Bu seferin nereye ve kimlere karşı düzenlediği konusunda farklı bilgiler söz konusudur. Ebu'l-Fidâ'ya (öl. 732/1331) göre sefer Danniye dağlarındaki Nusayriler, Danniye'liler ve Marikûna (dinden çıkanlar) yöneliktir.<sup>30</sup> Nüveyrî'ye göre Kesrevan ve Cürd dağı sakinlerinedir.<sup>31</sup> İbn Abdülhâdî'ye göre Kesrevan dağlarındaki Râfizîler, Nusayrîler ve bozuk inanç sahibi kimselerdir.<sup>32</sup> Safedî'ye (öl. 764/1363) göre Cürd dağındaki Râfizî olan

26 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/70.

27 Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatül-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 4/52.

28 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/70. Krş. Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/384-385. İbn Kesîr ise İbn Teymiyye'nin taraftarlarından oluşan bir grup ve Nakîbü'l-Eşrâf Zeynüddîn b. Adnân ile birlikte Cürd ve Kesrevan halkıyla görüşmeye gittiğini ve onlardan bazılarını ikna etmeyi başardığını kaydetmiştir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/40.

29 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/70; Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/389.

30 Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/52.

31 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/70.

32 İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye*, 197-198.

Kesrevanlılara karşıdır.<sup>33</sup> İbn Kesir'e göre Cürd, Râfizî ve Teyâmine (Dürzî)<sup>34</sup> bölgelerindedir.<sup>35</sup> Makrîzî'ye göre ise Kesrevan dağı sakinleri için düzenlenmiştir.<sup>36</sup>

Trablus ve Safed nâibleri de askerleriyle birlikte bu sefere destek vermişlerdir. Nihayetinde bu birliklerin de kendisine katıldığı ordu, Kesrevan'a ayak basmış ve dağı kuşatmıştır. Meydana gelen savaşta Kesrevanlıların evleri yıkılıp bağ-bahçeleri yerle bir edilmiştir. Onlardan birçok kişi öldürülmüş ve kalanlar da çeşitli yerlere dağılmışlardır.<sup>37</sup> Makrîzî, bu savaşın on bir gün sürdüğünü ve esir alınanların sayısının da altı yüz kişi olduğunu belirtmiştir.<sup>38</sup> Safer/Eylül ayında Dımaşk'a dönen Akkûş el-Efrem, Bahâeddîn Karakuş'u Ba'lebek ve Kesrevan bölgesine yönetici olarak tayin etmiştir. Bahâeddîn Karakuş, Kesrevan dağlarını sakinlerinden temizlemiştir. Onların liderlerinden bir grubu öldürmüş ve Kesrevan dışında bir yere yerleşmek isteyenlere eman vermiştir. Daha sonra Kesrevan bölgesi ilk olarak bazı emirlere iktâ verilmiştir. 706/1306 yılında da onlardan alınıp üç yüz Türkmen süvarisine tahsis edilmiştir. Kesrevan Türkmenler'i olarak meşhur olan bu kişiler, Beyrut'tan Trablus'a kadar olan alanda deniz ve yol güvenliğinden sorumlu olmuşlardır.<sup>39</sup>

Salih b. Yahya'nın kaydettiğine göre, Tenûhî emirlerinden Nâsiruddîn el-Hüseyin de akrabaları ve adamlarıyla birlikte Memlûkler'in yanında bu sefere katılmıştır. Yapılan savaşta bazı Tenûhî emirleri ve yirmi üç kişi, Kesrevanlılar tarafından öldürülmüştür. Dört bin piyade oldukları zikredilen Kesrevanlı savaşçıların ise büyük bir kısmı kılıçtan geçirilmiştir. Kalanlar ise Cizzîn ve çevresine, Bika'ya ve Ba'lebek'e dağılmışlar ve bazılarına da eman verilmiştir.<sup>40</sup> Geçtiği üzere Makrîzî, ikinci sefer hakkında Kesrevanlıların yaklaşık on iki

33 Selâhaddîn Halîl b. Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *As-yânü'l-asr ve as-vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsir - Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 5/90.

34 Teyâmine, Vâdi't-Teym'den türetilmiş olup buraya yerleşen ve Dürzî olan kişiler için kullanılmaktadır. Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 145.

35 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/41.

36 Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/389.

37 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/70; İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 32-33.

38 Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/389.

39 İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 33. Krş. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/70.

40 İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 100-101; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 150.

bin okçuları olduğunu belirtmiştir.<sup>41</sup> Salih b. Yahya ise burada onların dört bin piyade olduklarından bahsetmiştir. Dolayısıyla Kesrevanlı savaşçıların sayısı hakkındaki bu iki bilgidен biri yanlıştır.

Görüldüğü üzere Memlükler, Kesrevan üzerine doğrudan üçüncü bir sefer düzenlemek yerine onlarla görüşmek suretiyle problemlere bir çözüm bulmak için iki kez heyet göndermiştir. Bu heyetlerin amaçları şunlardır: İkinci seferdeki görüşmelerde olduğu gibi barışçıl bir şekilde teslim olmaya ikna etmek, isyan etmeye devam etmeleri halinde akıbetleri hakkında onları uyarmak,<sup>42</sup> Tenûhîler ile aralarındaki bozuk ilişkileri düzeltmek,<sup>43</sup> devlete itaat etmelerini ve vergi vermelerini sağlamaktır.<sup>44</sup> Ancak yapılan görüşmelerden bir sonuç elde edilemeyince savaş kaçınılmaz hale gelmiştir. Kaynaklarda Hazindâr savaşı sonrasında Memlük askerine eziyet eden Kesrevanların taşkınlıklarının daha da artması, itaatten çıkmaları, yolları kesip Müslümanları kaçırmaları ve kafirlere satmaları bu seferin sebebi olarak kaydedilmiştir. Kesrevan sakinleri ayrıca 702/1302 yılında kıyıya saldıran ve bu dönemde Tenûhîler'in idaresinde bulunan Cebel-i Lübnan'daki Dâmûr'a çıkıp bazı emirleri öldüren Haçlılarla yeniden iş birliği yapmakla da suçlanmıştır.<sup>45</sup> Bu bağlamda Kesrevan seferlerinin mezhebi değil, siyasi gayelerle düzenlendiği anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Bazı Şii araştırmacılar ise stratejik öneme sahip bu bölgelerin Şii'lerden temizlenmesi amacıyla söz konusu seferin düzenlendiği şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.<sup>47</sup>

Kesrevan seferlerinde İbn Teymiyye'nin aktif bir şekilde rol alması da dikkat çekmektedir. Onun *er-Redd alâ ehli Kesrevan er-Râfıza*

41 Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/331.

42 Laoust, "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan", 104.

43 Mekkî, *Lübnân*, 225; Sübeytî, *el-Hayatü'l-fikriyye*, 93; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 146.

44 Muhammed Cemâl Bârût, *Hamalâtü Kesrevan fi't-târîhi's-siyâsi li-fetvâ İbn Teymiyye* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2017), 159.

45 İbn Yahya, *Târîhu Beyrut*, 99-100, 150; Bârût, *Hamalâtü Kesrevan*, 158; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 146.

46 Bârût, *Hamalâtü Kesrevan*, 147-149.

47 Hamâde, *Tarihu's-Şîa fi Lübnan*, 1/34-41. Ca'fer el-Muhâcir, "eş-Şehîdü'l-Evvel: asruhü, sîretühü, a'mâlühü ve mâ makese minhâ", *Mevsûatü's-Şehîdi'l-Evvel: Medhal* (Kum: el-Merkezü'l-Âli li-Ulûmi ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye - Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014), 165.

adında iki ciltlik bir eserinin olduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>48</sup> Sefer sırasında Bilâd-ı Şam'ın çeşitli bölgelerine mektuplar yazan İbn Teymiyye, insanları Kesrevan halkına karşı Allah yolunda savaşmaya teşvik etmiştir.<sup>49</sup> İbn Teymiyye, Kesrevan seferlerini gâî/aşırı fırkalara karşı yapılan dini seferler olarak görmüş ve onlarla savaşmayı kafirlerle savaşmaktan daha önemli bir görev saymıştır.<sup>50</sup> Onun bu seferlere bizzat katılması, cihada dönüştürmek suretiyle olaya dini bir boyut kazandırmış ve bu da Memlûkler'in başarıya ulaşmasına bir şekilde katkı sağlamıştır.<sup>51</sup>

705/1305 yılında yapılan Kesrevan seferinden sonra Sultan Muhammed b. Kalavun'a mektup gönderen İbn Teymiyye, burada seferin ve yapılanların haklı gerekçelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre;

...İki tür cihat vardır. Biri İslam'ın hükümlerini yerine getirmeyen Moğollar gibi zalim ve sapkınlara karşı yapılandır. Diğeri Sultan'ın emriyle üzerlerine hücum edilen Cürd ve Kesrevan sakinleri gibi sünnet ve cemaatten ayrılmış, şeriattan çıkmış, münafık bid'at ehline karşı yapılandır. Bu isyancılara karşı nusret ve fetih ihsan eden Allah, en önemli din işlerinden birini yerine getirmekle Sultan'a ve ehl-i İslam'a karşı iyilikte bulunmuştur. Bunlar ve benzeri kimseler, din ve dünya işlerinde müfsitlerin büyükleridir. Çünkü inançlarına göre; Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Bedir ehlinin, Rıdvân biatinde bulunanların, Muhacir ve Ensar'ın çoğunun, tabînin, İslam'ın imamlarının, dört mezhebin ve diğer mezheplerin alimlerinin, meşâyıh-ı İslam'ın, âbidlerin, Müslüman hükümdarların, onların ordularının ve sıradan Müslümanların hepsi mürted oldukları için Yahudi ve Hristiyanlardan daha büyük kafirdirler. Bundan dolayı Haçlıları ve Moğolları, Kur'an ve iman ehline tercih ederler. Moğollar, memlekete girdiğinde Müslüman askerlerine sayılamayacak kötülükler yapmışlardır. Askerlerin atlarını,

48 İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye*, 53; Selâhaddîn Halîl b. Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 7/17.

49 İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye*, 195.

50 Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fi Smâ'ati'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 13/252; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 148.

51 Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 148.

silahlarını ve onlardan esir aldıklarını yirmi gün boyunca Kıbrıslılara satmışlardır. Bu kimseler ile birlikte Cizzîn ve çevresinde, Cebel-i Âmil ve nahiyelerinde yaşayanlar gibi bu mel'un mezhebin diğer mensupları, Moğolların gelişine sevinmişlerdir... Cengiz Han'ın Müslüman ülkelere yönelmesinin, Hülâgû'nun Bağdat'ı istila etmesinin ve Halep'e girmesinin, Sâlihiyye'nin yağmalanmasının ve diğer yapılanların en büyük sebeplerinden biri bu tâifedir... Kesrevanlıların büyük bir kısmı, namazı, orucu, haccı ve umreyi kabul etmezler, leşi, kanı ve domuz etini yasaklamazlar, cennet ve cehenneme inanmazlar. Onlar Müslümanların icmasıyla Yahudiler ve Hristiyanlardan daha büyük kafir olan İsmâiliyye, Nusayriyye, Hâkimiyye ve Bâtıniyye cinsindedir...<sup>52</sup>

İbn Teymiyye'nin burada yazdıklarından bu seferin İmâmiyye Şîa'sına yönelik bir sefer olduğu anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Ancak onun beklentilerinin aksine bu kimseler, daha sonraki süreçte Sünnî İslam'a geçmemişler ve siyasi bağımsızlıklarını kaybetmeler de dini bağımsızlıklarını korumayı başarmışlardır.<sup>54</sup> Diğer taraftan bu seferin yapıldığı 705/1305 yılı içerisinde Mısır'dan gelen bir mektup üzerine İbn Teymiyye, Dımaşk'tan Kahire'ye gitmiştir. Kahire'ye varışından kısa bir süre sonra hakkında düzenlenen bir mecliste muhakeme edilmiş ve teşbihle suçlanıp hapse atılmıştır.<sup>55</sup>

Kesrevan seferlerinde siyasi, ekonomik ve dini hedefleri olan üç grubun bir araya geldiği görülmektedir. Siyasi olarak Memlükler, Bilâd-ı Şam'ı daha önce ele geçirmiş olsalar bile Kesrevan bölgesi üzerinde hala kontrolü sağlayamamış ve burada yaşayanların Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapmalarından endişe duymuştur. Ekonomik olarak Tenûhîler, çıkarlarını düşünerek Kesrevan bölgesinin de kendilerine iktâ olarak verilmesini istemişlerdir. Ayrıca aralarındaki düşmanlıktan dolayı Kesrevanlılardan intikam alma arzusu beslemiş

52 İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-Dürriyye*, 198-210.

53 Hamâde, *Tarihu's-Şîa fi Lübnan*, 1/37-41; Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî", 152.

54 Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 151-152.

55 Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/52; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/43. İbn Teymiyye'nin din uğruna yürüttüğü faaliyetleri ve muhalifleriyle mücadelesi hakkında bk. Ahmet Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kayseri: Kimlik Yay., 2020), 141-152.

olabilirler. Bunların yanı sıra hâlihazırda iktâ sahibi olmaları sebebiyle de istenildiği zaman Memlûkler'in yanında savaflara katılma zorunlulukları bulunmaktadır. Dini olarak ise İbn Teymiyye, Kesrevan seferlerini İslam'ın varlığını tehlikeye sokan gâlf fırkalara karşı yapılan dini seferler olarak görmüş ve onlarla savaşmayı kafirlerle savaşmaktan daha önemli bir görev saymıştır.<sup>56</sup> İkinci ve özellikle üçüncü seferde Memlûkler, Tenûhîler ve İbn Teymiyye arasındaki iş birliği daha yoğun olmuştur. Neticede ise Kesrevan bölgesi, Tenûhîlere geçici bir süreliğine iktâ olarak verilmiş ve sakinleri de İbn Teymiyye'nin umduğu gibi iman etmemişlerdir. Bu seferlerin tek başarısı, Memlûkler'in sonunda bu bölgeleri ve Bilâd-ı Şam'ın her tarafını kontrol etmesi olmuştur.<sup>57</sup>

Kesrevan bölgesine yönelik düzenlenen bu seferleri, Şîilere karşı Sünnî fanatizmin bir tezahürü olarak göstermek doğru değildir.<sup>58</sup> Bundan hareketle Memlûkler döneminde Şîilere zulmedildiği şeklinde bir genelleme yapmak da şüphesiz yanlış sonuçlara götürecektir. Bu dönemde hangi düşünceden olursa olsun hakim Sünnî anlayıştan farklı olan ve eyleme dönüşme potansiyeli taşıyan muhalif görüşler, otorite tarafından takip edilmiş ve kimi zaman da cezalandırılmıştır.<sup>59</sup> Geçtiği üzere Kesrevan seferlerinde çeşitli bölgelere mektuplar yazıp insanları savafla teşvik eden Sünnî alim İbn Teymiyye, yeri geldiğinde görüşleri nedeniyle hapse atılmıştır. Öte yandan bir başka Şîi fırkası olan Nizârî İsmâîlîler'in Bilâd-ı Şam'da bulunan kalelerinde yarı bağımsız bir şekilde yaşamalarına izin verilmiştir.<sup>60</sup> Hatta Memlûkler, Nizârî İsmâîlîler'in aksiyoner gücünü düşmanlarına kullanmak suretiyle onlardan istifade etmişlerdir.<sup>61</sup> İbn Battûta'nın (öl. 770/1368-69) kaydettiğine göre, bu kişiler Muhammed b. Kalavun'un oklarıdır. Sultan, düşmanı olan bir kimseye suikast düzenlenmesini talep ettiği zaman kan parasını/ücretini göndermektedir. Eğer suikastı gerçekleştiren kişi sağ olarak dönerse bu ücret kendisine, ölürse evladına

56 Muhâcir, "eş-Şehîdü'l-Evvel", 154-156; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 152-153.

57 Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", 153.

58 Laoust, "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan", 111.

59 Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 85.

60 Farhad Daftary, *İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa, 2017), 608.

61 Daftary, *İsmâîlîler*, 607; Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 246.

verilmektedir.<sup>62</sup> Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesinde<sup>63</sup> yaşayan Şiî İmâmîler de Memlükler döneminde ilmi açıdan önemli ilerlemeler kaydetmişlerdir. Bölgenin çeşitli yerlerinde kurulan medreseler sayesinde Cebel-i Âmil, bu dönemde Şiî bir ilim merkezi haline gelmiştir.<sup>64</sup> Bu tür gelişmeleri de göz önünde bulundurup genel olarak bakıldığında Memlükler'in Şiîler karşısındaki tavrının net olmadığı anlaşılmaktadır. Bir tehdit unsuru olmadıkça Şiîlik, Sünnî toplumun vazgeçemediği öteki yarısı olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir.<sup>65</sup>

### Sonuç

Memlükler, Şiî Kesrevan bölgesine farklı tarihlerde üç sefer gerçekleştirmiştir. Çeşitli kaynaklarda seferlerin Kesrevan, Cürd ve Danniye dağlarında yaşayan ve genel olarak Şîa üst başlığı altında bulunan Râfizîler, Nusayrîler ve Dürzîler'e karşı yapıldığı şeklinde farklı bilgiler söz konusudur. Birinci seferde sebebinin ne olduğu tam olarak anlaşılmasa da herhangi bir netice alınmadan geri dönmüştür. İkinci seferde iki taraf arasında bir savaşın meydana gelip gelmediği konusunda çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Bazı kaynaklara göre Memlük ordusunun kendilerine doğru geldiğini gören Kesrevanlılar, af dilemişler ve bunun üzerine onlarla savaş olmadan bir anlaşmaya varılmıştır. Burada olayların bu şekilde gelişmiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Bazılarına göre ise anlaşma, savaş yapıldıktan sonra gerçekleşmiştir. Netice itibarıyla her iki durumda da Kesrevanlılar, Memlüklere boyun eğmiştir. Üçüncü seferde ise taşkınlıkları daha da artan ve itaatten çıkan Kesrevanlılar ile görüşüp problemlere çözüm bulmak için seferden önce iki kez heyet gönderilmiştir. Ancak bu görüşmelerden bir sonuç elde edilemeyince savaş kaçınılmaz hale gelmiş ve sefere çıkılmıştır.

62 İbn Battûta Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî, *Rihletü İbn Battûta (Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)*, nşr. Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye (Rabat: 1417), 1/286.

63 Cebel-i Âmil batıda Akdeniz, güneyde Filistin, doğuda Ürdün, Hûle, Vâditteym ve Bikâ' beldeleriyle Lübnan dağlarının bir kısmı, kuzeyde ise eski dönemlerde el-Ferâdis diye bilinen Evvelî ırmağı ile çevrilen bir bölgedir. Muhsin el-Emîn, *Hitatu Cebeli Âmil* (Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983), 61.

64 Detaylı bilgi için bk. Ca'fer el-Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn* (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyü li Şarki'l-Ednâ, 2005).

65 Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 240; Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî", 181-182.



Meydana gelen savaşta Kesrevanlıların evleri yıkılıp bağ-bahçeleri yerle bir edilmiştir. Onlardan birçok kişi öldürülmüştür. Kalanların bir kısmı çeşitli yerlere dağılmış ve bir kısmına da Kesrevan dışına yerleşmek şartıyla eman verilmiştir. Bölge, Türkmenlere iktâ olarak verilmiş ve onlar Beyrut'tan Trablus'a kadar olan alanda deniz ve yol güvenliğinden sorumlu olmuşlardır.

Kesrevan seferleri, Memlûkler'in iç güvenliği temin etme yönündeki bir girişimi olarak görünmektedir. Nitekim Memlûkler, bölgeye tam anlamıyla hakim olmak, Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapılmasının önüne geçmek, Müslümanlara ve askerlerine yapılan kötülükleri cezalandırmak ve kendilerinden emin olunmayan bu kimselerin yerine devlet destekçisi kimseleri yerleştirip bölgede güvenliği ve istikrarı sağlamak gibi siyasi gayelerle bu seferleri düzenlemiştir.

Tenûhîler ve İbn Teymiyye de seferlerde Memlûkler'e destek vermişlerdir. Bunların da kendi açılarından ekonomik ve dini hedefleri olmuştur. Tenûhîler, Kesrevan bölgesini iktâ olarak yönetmeyi istemişlerdir. Diğer taraftan hâlihazırda iktâ sahipleri oldukları için de istenildiği zaman Memlûkler'in yanında savaşlara katılma zorunlulukları bulunmaktadır. İbn Teymiyye ise Kesrevan seferlerini dini seferler olarak görmüştür. İslam'ın varlığını tehlikeye atan gâilî fırkalarla savaşmayı kafirlerle savaşmaktan daha önemli bir görev saymıştır.

Memlûkler tarafından Şîi Kesrevan bölgesine düzenlenen söz konusu seferler hala tartışılmaya devam etmektedir. Konuyu mezhebi bir tarafgirlikle ele alıp bölge halkının Şîi olmaları sebebiyle bu seferlerin düzenlediğini söylemek oldukça indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Bu olaydan hareketle Memlûkler'in Şîilere karşı tutumu hakkında genellemeler yapmak da yanlış sonuçlara götürecektir.

### Kaynakça

**Ayaz**, Fatih Yahya. "Memlûkler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)". Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 91-122.

**Bârût**, Muhammed Cemâl. *Hamalâtü Kesrevan fi't-târîhi's-siyâsî li-fetvâ İbn Teymiyye*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2017.

- Daftary**, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa, 2017.
- Ebu'l-Fidâ**, İmâdüddîn İsmâîl b. Ali. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatül-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- Emîn**, Muhsin. *Hıtatü Cebeli Âmil*. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983.
- Hamâde**, Sa'dun. *Tarihu'ş-Şîa fi Lübnan*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayâl, 2008.
- İbn Abdülhâdî**, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *el-Ukûdü'd-dürriyye min menâkıbı Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî.
- İbn Battûta**, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. *Rihletü ibn Battûta (Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)*. nşr. Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye. 5 Cilt. Rabat: 1417.
- İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Yahya**, Sâlih. *Târîhu Beyrut*. thk. Lewis Şehyu. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1927.
- Kalkaşendî**, Ahmed b. Alî. *Subhu'l-Aşâ fi Sinâati'l-İnşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Laoust**, Henri. "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan sous les Premiers Mamluks". *Bulletin du Musee de Beyrouth* 4 (1940), 93-115.
- Makrîzî**, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbas. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. M. Abdülkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mekkî**, Muhammed Ali. *Lübnân mine'l-fethi'l-Arabî ile'l-fethi'l-Usmânî 635-1516*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 2006.
- Muhâcir**, Ca'fer. "eş-Şehîdü'l-Evvel: asruhü, sîretühü, a'mâlühü ve mâ makese minhâ". *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel: Medhal*. Kum:

el-Merkezü'l-Âlî li-Ulûmi ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye - Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014.

**Muhâcir**, Ca'fer. *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyü li Şarki'l-Ednâ, 2005.

**Muhâcir**, Ca'fer. *et-Te'sîsü li târîhi's-Şîa fî Lübnân ve Sûriye*. Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1992.

**Nüveyrî**, Şihâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fînû-ni'l-edeb*. thk. Necib Mustafa Fevvâz - Hikmet Küşlü Fevvâz. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

**Safedî**, Selâhaddîn Halîl b. Aybeg b. Abdullâh. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsır - Dâru'l-Fikr, 1418/1998.

**Safedî**, Selâhaddîn Halîl b. Aybeg b. Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

**Salibi**, Kamal. "The Buhturids of the Garb: Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon". *Arabica* 8 (1961), 74-97.

**Salibi**, Kamal. "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)". *Arabica* 4 (1957), 288-303.

**Sever**, Mehmet. *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

**Sübeytî**, Mustafa Mahmud. *el-Hayatü'l-fikriyye li'l-ekalliyâti'l-mezhebiyye fî Lübnan fi'l-ahdi'l-Memlûkî*. Beyrut: Dâru'l-Mevâsım, 1427/2007.

**Talhamy**, Yvette. "The Kisrawan Expeditions against Heterodox Religious Minorities in Syria under Mamluk Rule". *Chronos* 20 (2009), 129-155.

**Winter**, Stefan. "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal" (d.1384) and the Shi'ah of Syria". *Mamluk Studies Review* 3 (1999), 149-182.

**Yalçın**, Ahmet. *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*. Kayseri: Kimlik Yay., 2020.

**Yalçın**, Mehmet Fatih. "Bahrî Memlûkler Döneminde Saltanat Nâiblerinin Görevlerinin Sona Ermesi Ve Bunun Sonuçları (1250-1382)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (2013), 791-810.

**Yiğit**, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yay., 2015.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

## şakarım'ın şiirlerinde Uluhiyet Meselesi (Tanrı'nın Varlığının Delilleri)

*The Problem of Divinity in şakarım's Poems (Proofs of God's Existence)*

**Nurlybek Zhanykulov**

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi, Samsun/Türkiye.

*Ph.D. Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences,  
Department of Philosophy And Religious Studies, Philosophy of Religion,  
Samsun/Turkey.*

nurlybek.zhanykulov@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2159-1888

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 8 Eylül | September 2022

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 25 Ekim | October 2022

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Zhanykulov, Nurlybek. "şakarım'ın şiirlerinde Uluhiyet Meselesi  
(Tanrı'nın Varlığının Delilleri)". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2  
(Aralık 2022), 331-362.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Şakarim'in Şiirlerinde Uluhiyet Meselesi (Tanrı'nın Varlığının Delilleri)

### Öz

Tanrı'yı tanımak, onun sıfat ve fiillerini incelemekle mümkün olabilir. Tanrı'yı tanımak aynı zamanda insanın kendisini tanımak demektir. Çünkü insanın benlik bilgisi Tanrı'nın bilgisinden kaynaklanmaktadır. İnsanlık tarihine baktığımızda birçok düşünürün Tanrı'nın sıfatlarını tanımaya ve O'nun varlığına yönelik delilleri geliştirmeye çalıştığını görürüz. Onlar evrende oluşan düzeni, uyumu, güzelliği ve muhteşemliği hep mutlak bir güçle ilişkilendirmiştir. Bu düşünürlerden biri de Şakarim'dir. Bu makalede Kazak felsefesinin en kuşatıcı isimlerinden olan Şakarim'in (1858-1931) uluhiyet anlayışı, onun Tanrı'nın varlığı ve ispatına yönelik görüşleri metafor, fabl, hikâye ve diğer sanat örnekleriyle ortaya konmuştur. Çalışmada düşünürün eserinde işlediği konuların sembolik değerleri de belirtilmiştir. Filozofun düşüncelerinin temeli İslâm'ın temel kaynaklarından oluşmaktadır. Şakarim, Kur'an ruhunu çok iyi anlayıp onu sade bir dil ile insanlara anlatabilen bir şair ve aynı zamanda büyük bir filozoftur. Onun "sırlı sözler"i insanı Tanrı'ya ulaştırma sürecince bir vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Şakarim'in mânevî dünyasından bugünler için çıkarılabilecek önemli dersler vardır. Onun ortaya koyduğu fikir ve düşünceler günümüz insanının içine düştüğü bunalımlara ışık tutacak niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şakarim, Yâr, Aşk, Tanrı, Evren.

## The Problem of Divinity in Şakarim's Poems (Proofs of God's Existence)

### Abstract

Knowing God can be possible by examining her attributes and actions. To know God also means to know the man himself because man's self-knowledge stems from God's knowledge. When we look at the history of humanity, we see that many thinkers have tried to recognize attributes of God and to improve evidences for His existence. They have always associated the universe's order, harmony, beauty, and splendor with absolute power. One of these thinkers is Shakarim. This article presents the understanding of the divinity by Shakarim, one of the most recognizable names of Kazakh philosophy, and his views on the existence and proof of God through certain metaphors, fables, short stories, and other forms of art. In this study, the symbolic meanings of subjects that the thinker highlights in his works are also stated. The cornerstone of the philosopher's thoughts comes from the basic sources of Islam. Shakarim was a poet and also a great philosopher who understood the spirit of the Quran very well and explained it to people in a simple language. His "secret words" appear as a guide in the process of bringing man closer to God. Therefore, the spiritual world of Shakarim contains lessons that can be learned even today. The ideas and thoughts that he put forward are of a quality that would shed light on the lack of spirit that today's people are in.

**Keywords:** Shakarim, Yar, Love, God, Universe.

## Giriş

Kazak düşüncesinin önemli ve fikirleri itibarıyla nadir mütefekkirlerinden biri olan Şakarim Kudaiberdiulı bugünkü Doğu Kazakistan'ın Abay ilçesinde dünyaya gelmiştir. Erken yaşlarda babasını kaybeden Şakarim, amcası Abay'ın (1845-1904) rehberliğinde ve himâyesinde yetişmiştir. Dolayısıyla onun dinî ve felsefî düşüncelerinin oluşmasında Abay'ın katkısı büyüktür. Düşünür halk arasında kimilerine göre sûfî, kimilerine göre hikmet adamı, kimilerine göre ise sahte dindarlarla eğlenen bir şair olarak tanınmaktadır. Şahsiyeti hangi cephesiyle ele alınırsa alınsın, Şakarim, kişiliğinin merkezine ilâhî aşkı koymuş bir din adamıdır. Aşk destanlarıyla büyüyen Şakarim, tam anlamıyla bir Doğu edebiyatı hayranı olarak büyümüştür. Ayrıca Nevâî (öl. 906/1501), Fuzûlî (öl. 963/1556), Firdevsî (öl. 410/1020) ve Hâfız-ı Şîrâzî (öl. 792/1390) gibi şair ve düşünürlerin görüşlerinden etkilenmiştir.<sup>1</sup> Özellikle düşünürün düşünce yapısının oluşumunda Fars edebiyatının büyük şairi Hâfız-ı Şîrâzî'nin özel bir yeri bulunmaktadır. İleri seviyede Farsça bilen Şakarim, Hâfız-ı Şîrâzî'den tercüme de yapmış ve hayatının sonuna kadar onu dilinden düşürmemiştir. Bu hususta Muhtar Magavin, (1940 - ) şunları dile getirmektedir: "Gökyüzünü kaplayan birçok yıldız arasında parlayan Şakarim, Hâfız-ı Şîrâzî'yi kendine çok yakın bulmuştur. Almanya'daki Goethe'yi (öl. 1248/1832), Rusya'daki Pushkin'i (öl. 1253/1837) yetiştiren ve Avrupa nazmına büyük katkı sağlayan Hâfız-ı Şîrâzî'yi, Şakarim kendisinin en ferasetli hocalarından biri olarak görmüştür."<sup>2</sup> Üstadının izini takip eden Şakarim, *Hoca Haftız Sözünden* başlıklı şiir dizisinde tasavvufî gelenekte geniş bir literatür teşekkül eden "ilâhî aşk" konusunu ele almış ve pozitivist akımların Allah ve dinle ilgili görüşlerini çürütmek için ilmî ve aklî delilleri geliştirmiştir.<sup>3</sup>

Şakarim'in yaşadığı dönemde Kazakistan'ın SSCB hakimiyeti altında olması nedeniyle dinî ve İslâmî unsurları içeren eserlere atıfta bulunmak yasaklanmıştı. Allah, peygamber, ahiret gibi konularda

1 Erlan Sıdıkov, *Şakarim* (Almaty: L.N. Gumilev Üniversitesi Yayınları, 2013), 74.

2 Baktiyar Buteyev, *Kazak Şair Şakarim ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 3.

3 Assyltay Tasbolat, *XIX. Yüzyıl Kazak Yazınında İlmihaller ve İtikadî İçeriği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 49.

eser yazarlar “halk düşmanı” olarak nitelendirilerek ağır cezalara çarptırılıyordu; birçok düşünürün eserleri yakılıp, kendileri ölüm cezasına mahkûm edilmişti. Görüldüğü kadarıyla, düşünür kendi döneminde dine karşı alınan tavırlardan dolayı, şiirlerini üstü kapalı bir şekilde yazmaya çalışmıştır. Böylelikle dışarıdan bakıldığında gerçek içkiyi, kadını anlattığı izlenimi veren lâkin özünde tasavvufî sembol ve metaforlar ile Allah aşkını anlatan şiirleri meydana getirmiştir. Dolayısıyla Şakarim’in şiirlerindeki anlam deryasını doğru kavrayabilmek için öncelikle onun eserlerinde yer alan kavramları, sembol ve motifleri detaylı bir şekilde araştırmak gerekir.

### 1. Şakarim Düşüncesinde Yâr Kavramı

Kazak felsefesinin en kuşatıcı isimlerinden olan Şakarim eserlerinde İslâm tasavvufunda aşkın iki yüzü – “meczâî aşk” (beşerî, insanî, maddî) ve “hakiki aşk” (gerçek, ilâhî) – olarak bilinen aşk vasıflarının her ikisini kullanmış olsa da muhteva açısından “meczâî aşk” yönü daha ağır basmaktadır. Burada meczâî aşk, ilâhî aşka ulaştıran bir köprü vazifesindedir. Zira meczâî aşkı anlamadan ilâhî aşka ulaşmak olanaksızdır. Şakarim şiirinde Allah’ı ifade ederken tasavvuf motiflerinde sıkça karşımıza çıkan “Yâr” kelimesini kullanmıştır.

Sûfilere bizim Yâr bir bakarsa,  
Parlak nûruyla kalplerini dolaşırsa,  
Canını can, eski imanını iman demeden,  
Zavallılar çok şaşırır kalırdı.<sup>4</sup>

Görülebileceği üzere “yâr” kavramı onun düşünce sisteminin merkezini oluşturur. Ona göre dünyada olup biten her şey Tanrı’nın bir yansımasıdır. Bu anlamda düşünür “*Bu dünyanın her türü, / Ayrı değil hiçbirisi, / Hepsi Allah’ın bir sırrı, / Nûru yahut gölgesi.*”<sup>5</sup> der. Nitekim Şakarim’in tasavvurundaki en temel varlık olan Allah, bir gizlilik içindedir. O’nu aramak, bulmak her insanın vazifesidir. Düşünür bununla ilgili “*Hayatın amacı – hakikat, / Onu aramak, bulmak, / Nefsine uyma, olma mat, / Amacı onun ateşe atmak.*”<sup>6</sup> sözünü dile getirir.

4 Şakarim, *İmanım* (Almaty: Arıs Yayınları, 2000), 26.

5 Şakarim, *İmanım*, 47.

6 Şakarim, *İmanım*, 247.



Hakikatten birçok düşünürün ileri sürdüğü gibi insanın fitratında anlam arayışı ve hakikate ulaşma çabası mevcuttur. Maurice Blondel'in (1861-1949) ifadesiyle "herkesin tapacak putları vardır, dindarlar gibi en dinsiz olanların bile."<sup>7</sup> Felsefî merak içinde yaşayan insan doğası gereği hayatın anlamını, ebedî gerçekliği, yaşam ve ölümün amacını sorgular. Şakarim bunu "Geldim nereden, ne yapсам faydalı olur, öldükten sonra ne olacağım?"<sup>8</sup> şeklinde üç temel soru üzerinden değerlendirir. Düşünür insanın fitratında bulunan bu hakikat arayışını şu şekilde özetler:

Yârimin saç<sup>9</sup> sayısız, çoktur,  
 Onu saymak olanaksızdır.  
 Gerçek nûru bu diye,  
 Herkes bir dal tutmuştur.  
 Biri "Tanrı tek." dese,  
 Biri der ki "Çok Tanrı.",  
 Biri "Tanrı Güneş." dese,  
 Biri der ki "Yok Tanrı."  
 Biri ateşe tapındı,  
 Nûrun kaynağı Tanrı diye,  
 Biri resme tapındı,  
 Öyle değil, böyle diye.  
 Tam buradan anlaşıldı.  
 Herkes arar sahibini,  
 Bulmayı düşünerek,  
 Yaratanın mâhiyetini.<sup>10</sup>

7 Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maârif Davası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 184.

8 Şakarim, *İmanum*, 272.

9 Bazı mutasavvıfların eserlerinde "saç", aşıkları kendilerine bağlaması gibi özelliklerinden dolayı çeşitli benzetmelere konu olmuştur. Özellikle şiirlerde sevgilinin saçı, kıvrımlı, uzun ve siyah gibi farklı sıfatlarla anlatılır. Erdoğan Uludağ, "Bir Güzellik Unsuru Olarak Fuzûlî'nin Gazellerinde Saç", *Eski Türk Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Şubat 2020), 241-294.

10 Şakarim, *İmanum*, 128.

İnsanlar aynı hakikate yönelmiş olsalar da onların hakikat anlayışları, Tanrı tasavvurları birbirinden farklı olabilir. Şiirin ilk dört satırı bunu ima etmektedir. Bu dizeler aynı zamanda John Hick'in (1922-2012) "fil ve kör adam"<sup>11</sup> hikâyesini hatırlatmaktadır. Yâr'in saçından birer daldan tutmuş insanların durumu filin değişik yerlerine dokunarak onu farklı bir canlı olarak tasvir eden körlere benzer. Filozofa göre sadece insan değil, Allah'ın yarattığı tüm mahlûkat, kendi sahibini arar. Ona göre kuşlar ve diğer hayvanlar kendi lisan-ı halleriyle Allah'ı tesbih ve zikreder. Bu şekilde Allah'ın kudretini, hikmetini, yaratıcılığını dünyaya göstermeye çalışır.

Horoz neden öter her saatte,  
 Zamanın geçtiğini anlatmak mı ister?  
 Bazen de köpek ulur, tuhaf bir sesle,  
 Hiç düşündün mü bunlar neyi ima eder?<sup>12</sup>  
 Belki de onlar Rabbi'ni zikretmekte,  
 Bunları kulağınla değil, kalbinle duy,  
 Kudretini dünyaya göstermekte,  
 Onların ibadeti, namazı ve imanı bu.  
 Boş değildir uluması ve ötmesi,  
 Tanrı'sını böylece zikretmekte,  
 Nefsinin esiri olan insanoğlundan,  
 Tanrı'yı hissededen hayvan efdal.<sup>13</sup>

Filozofa göre hayvanlarda görünen bu dinî davranışları sadece her türlü kirden arınmış, bütün esaretlerden kurtulmuş saf ruhlar anlayabilir. Allah'ın nûrundan gafil olan ruhlar ise kâinatın bu sırlarını

11 Daha önce hiç böyle bir hayvan görmemiş bir grup kör insanın önüne bir fil getirilir. Körlere filin değişik yerlerine dokunur ve onlara filin ne gibi bir şey olduğu sorulduğunda, bacağına dokunan birisi filin canlı sütun olduğunu iddia eder, bir diğeri hortumuna dokunarak onun bir yılan olduğunu söyler. Başka biri ise dişine dokunur ve filin keskin bir saban demiri olduğunu düşünür. Bunların tasvirleri birbirlerinden farklı olsa da hepsi doğru söylemişlerdi. Fakat her biri bütün gerçekliğin sadece bir cihetine atıfta bulunduğu için eksik kıyaslamalarda bulunmuştu. Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 503.

12 Şakarim, *İmanım*, 260.

13 Şakarim, *İmanım*, 261.

kavrayamazlar. Böylelikle düşünür Allah'a ulaşmanın ancak insanın iç dünyasıyla barışmakla, ruhunu eğitmekle mümkün olabileceğini ileri sürer. Nitekim Şakarim'in tasavvurundaki Allah, kimsenin ulaşamayacağı bir varlık değildir. Ona göre sağlam aklını (saf akıl) kullanan, gönül aynasını temiz tutmaya gayret eden herkes Allah'a ulaşabilecektir. Bu konuda düşünür "*Her insan benim gibi Yâr bulurdu, / Derin düşünce, sağlam akla başvursaydı.*"<sup>14</sup> ifadelerini kullanır. Bir diğer şiirinde "*Bende varken bu nitelik, / Sizde de yok değildir. / Onu silip hepiniz, / Yâr'i düşman dediniz.*"<sup>15</sup> diyerek Allah'ın kapısının herkese açık olduğunu belirtir. Filozofa göre insan, iç dünyasına dalarak, dünyaya gönül gözüyle bakarsa her yerde Allah'ın kudretini görebilecektir.

Şakarim'in eserlerinde sıkça karşımıza çıkan "sarhoşluk" kavramı tasavvuf motiflerindeki ilâhî sevgiyi ifade etmektedir. "Şarap" kavramı ise bir simge niteliğindedir; haksızlığa, bağınazlığa ve umutsuzluğa karşı bir panzehirdir. Düşünüre göre şarap içerek sarhoş olmak, tüm varlığıyla deli gibi aşka adanmışlık olarak değerlendirilir. Bazen "şarap" kelimesi "kırmızı altın"<sup>16</sup> olarak ifade edilmektedir. Bu kelimeler üzerine Şakarim, "*Kızıl altına benzer şarabın 'en aslınu'*"<sup>17</sup> bana getir; çünkü sarhoş olmadan kâinatın sırrını anlayamam."<sup>18</sup> der. Bir diğer şiirinde filozof, yine şarap isteyen, sarhoş olup aşkın zirvesine çıkmayı talep eden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. "*Ey ecel, bana içki versen, / Sarhoş olarak ölsem. / Kıyamette yerimden kalksam, / Ayılmadan sevinçle coşsam. / Sarhoşu sorguya çekmeseler, / Günahlarımı mizana koymasalar. / Harıl harıl yanan cehennem ateşini, / Yâr nûru olarak algılasam.*"<sup>19</sup>

Düşünürün "Yâr" kelimesini kullandığı bazı dizelerine baktığımızda sanki ilâhî bir aşktan değil de beşerî bir aşktan bahsediyormuş gibi bir intiba oluşmaktadır. Ama ardından "*Benim yârim kız değildir; / Hakikat, hakkın ışığıdır. / Onu hisseden siz değilsiniz, / Gözle görünmez bir*

14 Şakarim, *İmanum*, 25.

15 Şakarim, *İmanum*, 244.

16 Divane şiirlerinde, "kırmızı" ve "kıp kızıl" kelimesi "delilik", "sarhoşluk", "aşırılık" gibi anlamları taşımaktadır. Recep Demir, "Divan Şiirinde Kırmızı Renk", *Türkiyat Mecmuası* 25 (Bahar 2015), 57-91.

17 Hâlis, saf, arı, katkısız, berrak, temiz şarap.

18 Şakarim, *İmanum*, 27.

19 Şakarim, *İmanum*, 19.

sırdır.”<sup>20</sup> diye devam eder. Şakarım bu tür betimlemelerden kastının aslında bir kadın olmadığını okuyucularına belirtme ihtiyacı duymuştur. Yani, düşünürün eserlerinde yer verdiği “şarap”, “sevgili”, “yâr” kelimeleri kendine has manevî, felsefî bir anlam taşımaktadır:

İçki – akıl, sarhoşluk – düşünce, yâr – hakikat,

Ruh – nefis, fitne – iman, din – ihanet,

Ayyâş,<sup>21</sup> kadına düşkün, dinsiz diye,

Sırrımı bilmeden arkamdan etme gıybet.<sup>22</sup>

## 2. Şakarım Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Tanrı'nın varlığını kanıtlama sorunu felsefe ve ilâhiyatın, özellikle de din felsefesinin en merkezi konularından biridir. Tanrı'nın varlığına dair felsefî değerlendirmeler İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinlerin düşünce geleneklerinde etkili olduğu gibi, Yunan felsefesinde Platon, (M.Ö. 423-347) Plotinus (M.Ö. 204-270) ve Aristoteles'in, (M.Ö. 384-322) Batı felsefesinde Descartes, (öl. 1060/1650) Anselmus (öl. 503/1109) ve Leibniz (öl. 1128/1716) gibi düşünürlerin metafiziksel sistemlerinde de önemli bir yere sahip olmuştur. Geniş anlamda ele alındığında Tanrı'nın varlığını kanıtlama sorununun tarihi kökleri Antik Yunan felsefesine ve hatta çok daha eskilere – Tanrı üzerine fikir üreten Mezopotamya, Mısır ve Sümer'e – kadar uzanmaktadır. Ancak sistematik olarak ortaya konulan ilk çalışmalar felsefenin klasik başlangıcı sayılan İlk Çağ Yunan felsefesinde rastlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğuna dair tartışmalar felsefe tarihinin her döneminde varlığın nihaî ilkesini bulma arayışında olan düşünürlerin ilgi alanı olmuştur. Descartes ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi birçok düşünür, insan tabiatının inanmaya yatkın olduğunu – inanmanın fitrî olduğunu – açıkça belirtmesine rağmen, yine de teolog ve filozoflar Tanrı'nın

20 Şakarım, *Kazak Aynası* (Almatı: Atamura Yayınları 2003), 68; Şakarım, *İmanım*, 293.

21 “Ayyâş” sözlüklerde; “alcoholic, drunkard (alkolik)”, “çok içen, içki” anlamlarına gelmektedir. Serhat Demirel, *Türkçe Telafuz Sözlüğü* (İstanbul: Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, 2021), 53.

22 Şakarım Kudayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölender, Dastandar, Kara Sözder* (Almatı: Jazuşı Yayınları, 1988), 262.

varlığını kanıtlama çabasına girmiş ve bu ispat şekillerini daha da geliştirmeye çalışmıştır.

Tanrı'nın varlığının delili söz konusu olduğunda bu konu üzerinde çalışan İslâm düşünürlerinin katkıları da göz ardı edilmemelidir. Örneğin, İslâm filozoflarından Fârâbî<sup>23</sup> (öl. 339/950) ve İbn Sînâ,<sup>24</sup> (öl. 429/1037) Anselmus'tan önce ontolojik delil üzerine düşünce üretmiş ve bu delili savunmuşlardır.<sup>25</sup> Bununla birlikte, Sünnî kelamcılar içerisinde ilk defa ayrıntılı bir biçimde açıklayan Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) hudûs delilini,<sup>26</sup> akıl ve duyuların metafizikte yetersiz olduğunu savunan Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) aşk delilini,<sup>27</sup> kâinattaki düzen ve ahenk düşüncesinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan Kindî'nin (öl. 252/866) kozmolojik ve teleolojik delilini<sup>28</sup> burada hatırlatmakta yarar vardır. Bu akıl yürütme yöntemleri neredeyse bütün İslâm filozofları ve kelamcılar tarafından kullanılmıştır. Ayrıca Gazzâlî, İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve Şihâbüddin Sühreverdî (öl. 587/1191) de bazı farklılıklarla bu akıl yürütmeyi takip etmiştir.

İslâm düşünürlerinin izinden giden Şakarim Kudaiberdiulı da kendi felsefe sisteminin merkezine Tanrı'nın varlığını koymuş ve bunun üzerinde birtakım deliller geliştirmiştir. Filozof uluhiyet bahsi, Tanrı'nın varlığına, delillerine ve evren ile ilişkisine dair görüşlerini *İmanım* adlı eserinde metafor, fabl, hikâyeye ve diğer sanat örnekleriyle ortaya koymuştur. Ona göre iç ve dış dünyada Allah'ı kanıtlamak için birçok delil vardır. Bunun üzerine düşünür "*Can ve Tanrı hakkında, tatmin edici delilim çoktur.*"<sup>29</sup> sözünü dile getirir.

23 Fârâbî, *el-Medînetü'l – Fâzıla*, çev. N. Danışman (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 22-25.

24 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, haz. İbrahim Medkur (Birleşik Arap Emirlikleri: el-İdâretü'l – Amme, ty), II. 347-348.

25 Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 117.

26 Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Temmuz 2016), 161-187.

27 Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da Tanrı'nın Varlığının İspatı", *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 366.

28 Halil İmamoğlu, "Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 197-229.

29 Şakarim, *İmanım*, 201.

## 2.1. Ontolojik Delil

Tanrı'nın varlığının kavramsal boyutunu konu eden bu delil, Batı felsefesinde "ontolojik delil", İslâm felsefesinde ise "ekmel varlık delili" olarak tanınmaktadır. Ontolojik delil, Tanrı kavramını analiz ederek doğal olarak insanın zihninde "mükemmel bir varlık" idesinin mevcut olduğunu savunur. Batı düşüncesinde ontolojik delilin kurucusu olarak bilinen Anselmus, *Proslogion* adlı eserinin 2. ve 3. bölümlerinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili düşüncelerine yer vermiştir. Ona göre Tanrı, "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir varlıktır."<sup>30</sup> Üçgen analogisiyle Tanrı'nın varlığının mahiyetinden ayrı olamayacağını savunan Descartes, bu delili destekleyerek daha da geliştirmiştir. Ona göre Tanrı'yı varlığından ayrı düşünmek vadisiz bir dağ düşünmek kadar çelişkilidir.<sup>31</sup>

Ontolojik delilin tarihi aslında Fârâbî ve İbn Sînâ'ya kadar uzanmaktadır. Özellikle bu iki düşünürün savunduğu ontolojik delili, kavramlar bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Her iki düşünürün ontolojik delile ilişkin kullandığı kavramlar içinde, söz gelimi, "zorunlu varlık", "en yetkin varlık", "öncesiz varlık" kavramları saymak mümkündür.<sup>32</sup> Fârâbî'ye göre tarifi mümkün olmayan Tanrı, en mükemmel varlıktır. Eğer biz O'nu en mükemmel olarak bilemiyorsak, bu bizim akıl yetilerimizin zayıflığından dolayıdır.<sup>33</sup>

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'ya neden, niçin, nasıl ve nerede gibi sorular yönlendirilmez. O'nun varlığının delili olmaz, aksine O, her şeyin varlığına delildir. O'nun varlığı bizzat kendisindedir.<sup>34</sup> Bir şeyi analiz etmek, onun cins, tür, fasıl ve nev gibi mâhiyetini incelemeyi gerektireceğinden,<sup>35</sup> mâhiyeti vücûdundan ayrılmayan, bölünmeyen Allah'ı analiz etmek imkânsızdır. Bu yüzden O'nun tanımı yapılamaz.<sup>36</sup>

30 Anselm, "Proslogion", *Anselm of Canterbury The Major Works*, ed. B. Davies – G.R. Evans (New York: Oxford University Press, 1998), 87-89.

31 Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 224; Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), 74.

32 Metin Yasa, *Din Felsefesi, Soru-Sorgu-Sonuç* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 35.

33 Fârâbî, *el-Medînetü'l – Fâzıla*, 22-25.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 347.

35 Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 184.

36 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 348.

Şakarim'in *İmanım* adlı eserinde doğrudan ontolojik delili ilgilediren pasajlar bulunmasa da Allah'ın kemâl sıfatlarıyla yüceliğini, ululuğunu anlatan ifadeleri görmek mümkündür. Filozof, eserinde Allah'ın her şeyden üstün ve onun her işinin kâmil olduğunu, eksiklik ve noksanlardan münezzehe olduğunu dile getirir. Bunlardan hareketle düşünürün yüce bir varlığa yönelik düşünme çabasına girdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Uzaktan aramaya ihtiyaç yoktur, düşünmek yeter.

Görmek için yaratılmış gözünüz de,

Çünkü kâmil bir varlığın işi de kâmildir,

Noksanlardan münezzehe yüce Tanrı.<sup>37</sup>

Boyası kusursuz, ey güzel Yâr,

Kalbimde senin sıfatın var.

Tutkunum ben sana Perverdigar,

Dünyada gerçekten var mısın, Yâr?<sup>38</sup>

Tanrı'nın mâhiyetine delalet ettiği düşünülen yücelik, mükemmellik ve büyüklük gibi mefhumlardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ortaya koyan Şakarim, doğuştan her insanın fitratında Tanrı nûrunun, sıfatının mevcut olduğunu düşünür. Filozof "*Yâr'e aşk olmamda hayret edilecek bir şey yoktur, / Dünya yaratılmadan önce bende aşkın nûru vardı.*"<sup>39</sup> diyerek insanın ruhunda bulunan nûrun aslında yüce bir Nûr'dan kaynaklandığını dile getirir. Bu hususta düşünür, "*Bir nûr zenginisin, / Nûrundan bize zekât farzdır.*"<sup>40</sup> der. İnsanın yaratılışı ile ilgili Kur'an'da geçen ayette de Allah'ın insana kendi ruhundan üflediğinden bahsedilmektedir.<sup>41</sup> Düşünür aslında Anselmus'un "*Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır; her insanın zihninde hatta 'Tanrı yoktur' diyen aptalda bile bir Tanrı mefhumu vardır.*"<sup>42</sup> sözüne benzer bir ifade kullanmaktadır. Anselmus, Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçekte var olduğunu savunurken, Şakarim yüce bir varlığın

37 Şakarim, *İmanım*, 100.

38 Şakarim, *İmanım*, 256.

39 Şakarim, *İmanım*, 244.

40 Şakarim, *İmanım*, 281.

41 Hicr 15/29.

42 Anselm, "*Proslogion*", *Anselm of Canterbury The Major Works*, 87.

nûrunun (sıfatının) bir huzme şeklinde her insanın fıtrat ve ruhunda mevcut olduğunu düşünür. Böylece düşünür yetkin bir varlık olan Tanrı'yı yücelik, mükemmellik kavramları üzerinden değerlendirme yoluna gitmiştir.

## 2.2. Kozmolojik Delil

“Bir şeyin var olabilmesi için mutlaka onun bir nedeni olmalıdır” düşüncesiyle ortaya çıkan kozmolojik delil, adından anlaşılacağı üzere “kozmos”tan, yani “evren”den Tanrı'nın varlığına yönelmektedir.<sup>43</sup> Söz konusu delil, felsefe tarihinin belki de en eski, en köklü delillerinden biridir. Birbirlerine bağlanan varlıklar zincirinin bir yerde son bulmasının kaçınılmaz olduğunu düşünen İlk Çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles, kozmolojik delilin ilk örneklerini vermiştir.<sup>44</sup> Din felsefesi ve kelâm alanlarında kozmolojik delil, düşünürler tarafından “hareket”, “değişme”, “hudûs”, “imkân”, “ilk sebep”, “yeter sebep” kavramlarıyla, değişik versiyonlarla ele alınmıştır. Âlemdeki hareket, değişim, nedensellik, oluş-bozuluş gibi olgulardan yola çıkan Şakarım de “İlk Hareket Ettirici”nin (Muharrik-i Evvel) varlığını nedensellik ilkesiyle ortaya koymuştur. Özellikle kozmolojik delilin en eski örneklerinden olan Hz. İbrahim'in hakikat arama çabasına benzer şekilde Şakarım'in eserlerinde rastlanmaktadır. Hz. İbrahim'in Kur'an'da geçen “*Ben yok olup gidenleri sevmem*” sözü ile Şakarım'in “*Değişmeyen, ölümsüz bir hayatı talep ederim*” sözü aynı şeye işaret etmektedir. Böylelikle düşünür, Ay, Güneş ve yıldızların değişimine bakarak Allah'a yönelen Hz. İbrahim'in Kur'an'da belirtilen kıssasına telmihte bulunmaktadır.

Ay ölünce Güneş çıktı,  
 “Ben O'nun (Tanrı'nın) üstesinden gelirim.” diye,  
 Ay'dan daha güçlüyüm,  
 Bahtsız Ay'ın kaderi.<sup>45</sup>  
 Yâr'im nûrunu saçarak,

43 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 42.

44 Metin Yasa, *Varoluşsal İnanç Sorunları* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 43.

45 Şakarım, *İmanım*, 45.



Güneş'e bir bakmıştır.

Utanan Güneş Yâr'ımden,

Aşağıya doğru kaçmıştır.<sup>46</sup>

Şakarim'in bu şiirinde kendilerini Yâr'dan daha parlak olduğunu düşünerek O'nunla boy ölçüşmeye kalkışan Güneş ile Ay'ın tartışması söz konusu olmuştur. Ama sonunda her ikisi de eşsiz ve göz kamaştırıcı güzellik karşısında sönük kalarak dik başlı davranışlarından pişman olmuştur. Şiirin devamında düşünür Ay'ın yüzüne düşen lekelerin bunun sonucunda meydana geldiğini dile getirir. Genel bir ifade ile özetleyecek olursak düşünüre göre Güneş, Ay ve yıldızların değişimi, insanı mutlak bir varlığa doğru düşünmeye itmektedir.

Ölmüş bitki dirilecek,

Hava ısınsa, su damlasa.

Bazı yemek, bazı ilaç,

Bazı zehir, bazı şarap.<sup>47</sup>

Şakarim'in kâinata yönelik fikir yürütmesi İmam Şâfiî'nin "dut yaprağı"<sup>48</sup> hikâyesini hatırlatmaktadır. Şiirde geçen yemek, ilaç, zehir, şarap gibi ürünler birbirinden farklı olmasına rağmen hepsi bir topraktan beslenmektedir. Bir asıldan birçok ürünün meydana gelmesi kuşkusuz her şeye gücü yeten yüce bir varlığa doğru düşünmeye sevk etmektedir.

Kozmolojik delilin ailesinden olan hudûs delili, Kelâm ilminde önemli bir yere sahiptir. Kelâmcıların çoğu, Allah'ın dışındaki tüm varlıkları ifade eden kâinatın sonradan var olduğu düşüncesinden hareket etmiştir. Ehli Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahip olan Mâtürîdî, diğer kelâmcılar gibi Tanrı'nın varlığına yönelik hudûs delilini ileri sürmüştür. Bu düşünceye göre kâinat, bütün

46 Şakarim, *İmanım*, 46.

47 Şakarim, *İmanım*, 163.

48 Bir gün bir grup insan İmam Şâfiî'nin yanına gelir ve Tanrı'nın varlığı üzerine bir delil sunmasını ister. İmam Şâfiî de onlara Tanrı'nın varlığının bir delilinin "dut yaprağı" olduğunu söyler. Buna şaşırان insanlar konuya biraz açıklama getirmesini ister. İmam Şâfiî şöyle açıklar: "Dut yaprağının tadı tektir; ancak onu arı yerse bal üretir, ipek böceği yerse ipek üretir, ceylan yerse hoş kokulu misk üretir. Aslı bir ama ürünü çok yapan kim olabilir ki? Şüphesiz her şeyden aşkın, yüce Tanrı'dır." Yasa, *Varoluşsal İnanç Sorunları*, 48.

parçalarıyla birlikte; hareket, zaman ve mekân olmak üzere hâdistir. Mâtürîdî, cevher-araz teorisini kullanan diğer kelâmcılardan farklı olarak, cisimler üzerinde meydana gelen değişimlerden hareketle Tanrı'nın varlığını duyu idrakî ve aklî bilgiyle temellendirmeye çalışmıştır.<sup>49</sup> Benzer durum Eş'arî'nin (öl. 325/936) metodunda da görülmektedir. Eş'arî, Allah'ın varlığını kanıtlama sorununu ele alırken öncelikle insana dayanan bir yol izlemektedir. İnsanın yokken ana karnında bir kan pıhtısında hayat bulması ve onun halden hale düzenli hazırlıklar yapılarak aktarılıyor olması ancak ve ancak sonsuz bir ilim ve kudret sayesinde mümkün olabilir.<sup>50</sup> Aynı çizgiden ilerleyen Şakarim bunu şu şekilde dile getirir: "Ölü kan ile cansız bir yumurtanın, / Kuş ile insan olacağını kim düşünmüş".<sup>51</sup>

Mâtürîdî ve Eş'arî'ye benzer bir yöntemi kullanan İslâm düşünürlerinden biri Ebu Bekir el-Bâkılânî'dir (öl. 403/1013). Bâkılânî de tüm kelâmcılar gibi konuyu kâinatın hâdis olması sorununa bağlamıştır. Ona göre kâinat cevher ve arazlarla doludur ve bunlar sonradan var olmuştur. Cisim ve arazların hâdis oldukları ispat edilince kâinatın da hâdis olduğu sonucu çıkar. Demek bu kâinata biçim veren bir ilim ve kudret sahibi vardır. Çünkü bir bina, mimarsız kendiliğinden var olamaz. Bir yazı, yazarsız yazılamaz. Bir resim, resamsız çizilmez. O halde kâinatın da bir yaratıcı bulunmalıdır. O'da Yüce Allah'tır.<sup>52</sup>

Şakarim'in kozmolojik delile ilişkin görüşlerini *Müslümanlık Şartı* adlı eserinde de görmek mümkündür. Düşünür konuyu "Allah'ın Varlığını Akıl ile Düşünüp Bilmek" olarak isimlendirdiği bir başlık altında ele alır. Şakarim, okuyucuya hitaben "Ey dostlar! Allah'ın varlığını anne-babasından veya başka birisinden öğrenip O'na iman eden kişi de Müslümandır. Ancak kendi aklıyla düşünüp Allah'ın varlığına delil bulamayan insan günahkârdır. Zira insan, düşünüp kâinata akıl gözüyle bakarsa kimsenin yardımına ihtiyaç duymaksızın Allah'ın varlığını kolaylıkla anlayabilir. Devamında düşünür delil

49 Aygün, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili", 166-167.

50 Halife Keskin, "Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Temmuz-Aralık 2003), 6.

51 Şakarim, *İmanım*, 41.

52 İbrahim Âgâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 12.

olarak Yunus Süresinin 101. ayetini ekler: “Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın)”. Buna ilaveten Şakarim, Sa’dî’nin “Bir tek ağaç yaprağı bile Allah’ı tanımak için bir divandır” sözünü aktarır.<sup>53</sup> Yani, düşünüre göre ağacın her bir yaprağı Allah’ı tanıtan bir kitaptır.

### 2.2.1. İlk Hareket Delili

Antik Yunan felsefesine Aristoteles tarafından kazandırılan sebep-  
lilik ilkesine dayanan bu delil, İslâm felsefesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve  
t İhvânü’s-Safâ tarafından da savunulmuştur. Meşşâî felsefesinin en  
büyük üstadı sayılan İbn Sînâ, sebep kavramından hareket ederek  
Tanrı’nın varlığını kanıtlama çabasına girmiştir. Ona göre imkân dün-  
yasında her şey değişime tabi ise zorunlu olarak onu değiştiren bir  
sebeptir. Bu sebepler zinciri kendisi var olan ve varlığının sebebi  
olmayan bir sebepte son bulmalıdır.<sup>54</sup> Her şeyin Bir’den çıktığına göre  
zorunlu olarak her şeyin varlığının nedeni de O olur.<sup>55</sup> Aynı şekilde  
Fârâbî, ilk sebebin vâcib varlık olması gerektiğini düşünür. Ona göre  
ilk sebebin varlığı cevherindedir. Her şeyin varlığını O vermiştir.<sup>56</sup>  
Kendinden önceki filozofların çizdiği yoldan hareket eden Şakarim,  
yaratılışın, harekete tâbi olmayan, madde ve evren dışı bir hareket  
ettirici tarafından meydana geldiğini ileri sürer. Ona göre herhangi  
bir olgu ortaya çıkması için mutlaka bir hareketin olması zorunludur.

Yaratılışın başı hareket,

Bu harekete gerek bir destek.

İster “can” de, ister “mutlak anlam”<sup>57</sup>

O kuvvetle ol tanış!

Dünyayı O yaratmış,

53 Şakarim Kudaiberdiulı, *Musulmandık Şartı* (Almaty: Kazakistan, Merei, Aqıyq Yayınları, 1993), 8-9.

54 İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, tah. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1957), III, 27.

55 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 384.

56 Fârâbî, *Kitabu’s-Siyaseti’l-Medeniyye*, tah. Fevzi Neccâr (Beirut: Dâru Lecneti Şi’r, 1964), 17.

57 Felsefe tarihi açısından bakıldığında Şakarim’in kullanmış olduğu “anlam” (man) kavramı günümüze kadar düşünürler tarafından farklı şekillerde algılanmıştır. Eserde ilk neden olarak karşımıza çıkan bu kavram Şakarim’in düşünce sisteminde her şeyin kuvvet kaynağı olan Allah’ı ifade etmektedir. Çünkü hayat ve yaşayış Allah ile anlam kazanır.

Hareketsiz hiçbir şey göç etmez.

Göç etmeyen olgunlaşmaz,

Olgunlaşmayan da değişmez.<sup>58</sup>

“Değişmeyen hiçbir şey yoktur, / Yuvarlanan tekerlek gibi”,<sup>59</sup> “Nasıl hareket eder cansız bir beden, / İlk hareket, tüm canlının nedeni (atası).”<sup>60</sup> ifadesiyle Şakarim, kâinatta olup biten şeyin bir hareketle değişim, oluşum gösterdiğini ve bunların mutlaka bir hareket ettirici tarafından meydana geldiğini açıkça belirtmektedir. Nitekim hareket ettirenin görünmemesi onun yokluğu anlamına gelmez. Örneğin, vücûdun hareket ettiricisi ruhtur. Her ne kadar ruh görülüyor olsa da vücûdun hareketi onun varlığına delalet eder. Aynı şekilde kâinatta hareket ve değişim gösteren tüm nesne ve olgular Tanrı'nın varlığına delalet eder.

### 2.2.2. İmkân Delili

Meşşâî filozofları tarafından savunulan imkân delili, nesnelere dünyasındaki varlıkların varlık kazanmalarının kendilerinden kaynaklanmadığı, onlara bu nitelikleri veren bir kusursuz yüce varlığın zorunlu olması gerektiği esasına dayanır. Kozmolojik karakterli imkân delili, İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından benimsenmiş ve daha sistemli hale getirilmiştir.<sup>61</sup> “Mümkün”, “zorunlu” ve “teselsül” gibi kavramlar söz konusu delilin ana terimlerini oluşturmaktadır. Fârâbî'ye göre mümkün varlığın yokluğunu düşünmek hiçbir çelişki meydana getirmez. Ama Vâcibü'l-vücûd'un yokluğunu veya birden fazla olduğunu düşünmek olanaksızdır. Çünkü O'nun gerçekliği (hakikati) var olmaktır.<sup>62</sup> Şakarim de Meşşâî filozofları gibi “vâcib ve mümkün” ayırımını doğrudan sistemli bir biçimde ele almamış olsa da onun mevcut varlıkların yüce bir varlık tarafından meydana geldiği düşüncesi imkân delilinin özelliklerini taşımaktadır. Düşünürün tasavvurundaki yoktan var eden, her şeyin nedeni olan yüce varlık, kuşkusuz Allah'tır.

58 Şakarim, *İmanım*, 114.

59 Şakarim, *İmanım*, 28.

60 Şakarim, *İmanım*, 179.

61 Latif Tokat, *Din Felsefesi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 106; Aydın, *Din Felsefesi*, 55.

62 Aydın, *Din Felsefesi*, 54-55.

İlk başta yoktan var eden,  
 Yokluğu silip kör eden,  
 Işığı buhar eden,  
 Buharı döndürüp su eden,  
 Su ile toprağı sert hale getiren,  
 Topraktan yeşil yetiştiren...  
 Sahibi kim olur ki bedenini?<sup>63</sup>

Şiirde görüldüğü üzere mümkün varlığın var olması ve varlıkta kalması için zorunlu varlığa, diğer bir deyişle kendi dışındaki bir nedene ihtiyacı vardır. Eğer sebepler zincirinde zorunlu olan mevcut değilse, şiirde geçen ışık, buhar, su hepsi sadece mümkünlerden ibaret olur. Mümkünlerden oluşan kümelerin kendi kendine var olması ise çelişkilidir. Çünkü bu, aynı şeyin hem neden hem de nedenli olması anlamına gelir.

### 2.3. Teleolojik Delil

Gaye ve nizam delili olarak da bilinen bu delil, birçok filozof ve teolog tarafından savunulmuş ve benimsenmiştir. Felsefi kökeni Sokrates'e kadar uzanan bu delil, düzen ve uyum ilkesinden hareket eder ve kâinattaki bu düzeni, nizamı sağlayan bir yüce varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşır.<sup>64</sup> Bu kanıtta göre kâinat rastlantısal olayların bütünü değildir. Kâinattaki en küçük varlıktan en büyük varlığa kadar her şey bir düzen, uyum içinde bir amaca hizmet etmektedir. Bu ahenk ve düzeni sağlayan da Tanrı'dır. Yukarıda bahsi geçen delillerin gelişmesinde etkili olan şahsiyetlerden Platon, Aristoteles ve Fârâbî, teleolojik delilin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Şakarim de diğer filozoflar gibi meydana gelen her unsurun, her canlının ve insanın kuşkusuz bir gaye ile yaratıldığını savunur. Bu hususta düşünür şunları dile getirir: "*Gereksiz, cansız bir şey yaratmadı*",<sup>65</sup> "*Maksatsız, düzensiz, gereksiz bir toz yoktur, / Neden bunu araştırmadan boş oturuyoruz.*"<sup>66</sup>

63 Garifolla Esim, *Gulâma-Nâme* (Astana: Has-Sak Yayınları, 2019), 261.

64 Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 137.

65 Şakarim, *İmanım*, 251.

66 Şakarim, *İmanım*, 166.

Ey Gençler, nasıl dersin bu dünya,  
 Bunu böyle yaratmış nasıl biri?  
 Bilimsiz, amaçsız birisi tarafından tasarlanmışsa,  
 Ne için bu kadar oldu ki bir düzenli?  
 Gereksiz yaratılmış bir toz yoktur,  
 Tertibi şaşırtacak bir makine.<sup>67</sup>

Bu örneklerde görüldüğü gibi hiçbir şey kendiliğinden, nedensiz ve amaçsız değildir. Kâinattaki düzen içinde olan her şey bir amaca yöneliktir ve bu düzen kendi başına olmayacağına göre bu amaçlı düzeni sağlayan mükemmel bir varlığın olması gereklidir. Diğer bir deyişle var olan bir şey varsa mutlaka bir yaratıcıya, sanatkâra ihtiyacı vardır.

Gaye ve nizam deliline ilişkin bilgileri Şakarım'ın *Müslümanlık Şartı* adlı eserinde de görmek mümkündür. Düşünür, bu konuda Cafer-i Sadık'ın şu sözünü nakleder: "Allah'ın varlığına bal toplayan arıdan başka hangi delile ihtiyaç olabilir ki? Küçücük bir canlının arkasında bal, ağzında ise zehir vardır. Bu ikisi ne tükenir ne de bir-biriyle karışır".<sup>68</sup> Bu örneklerden anladığımız üzere insan, Allah'ın yarattığı her mahlûkatına ibret nazarıyla bakarsa, muazzam ahenk ve düzeni, gaye ve nizamı görür.

Ne için Güneşten bu kadar ışık düşer,  
 Sekiz dakika içinde yer yüzünü örter,  
 Sadece aydınlatmakla kalmayıp  
 Hareketle sıcaklık eşlik eder.<sup>69</sup>

Göründüğü üzere Şakarım, eserinde hareket ve değişim gösteren nesne ve olguların bir uyum içerisinde olduğunu belirtmeye çalışmıştır. Ona göre kâinattaki uyum ve düzenin şüphesiz bir hikmeti vardır. İşte bu evrendeki görünen düzen de görünmeyenin yani, Allah'ın varlığına delalet eder.

<sup>67</sup> Şakarım, *İmanım*, 100.

<sup>68</sup> Şakarım, *Musulmandık Şartı*, 8.

<sup>69</sup> Şakarım, *İmanım*, 166.

## 2.4. Ahlâk Delili

Şakarim, aynı zamanda ahlâkçı kimliğiyle tanınan bir düşünürdür. Hemen hemen tüm eserlerinde “merhamet”, “hayâ”, “ar”, “insâf” gibi erdemleri sık sık dile getirerek insanları “gerçek Müslüman” olmaya davet etmiştir. Düşünür, bu dört erdemi bir bütün olarak görür. Ona göre bunlardan birinin eksikliği, iman nûrunun sönüp kaybolmasına neden olur.<sup>70</sup> Dolayısıyla bu dört unsur bir arada bulunmalıdır. Şimdi Şakarim'in ahlâk deliline yönelik görüşlerine geçmeden önce ahlâk delilinin ne olduğuna kısaca değinelim.

Tanrı ve insan kavramlarından hareket eden ahlâk delili, ahlâkî yasaların varlığını Tanrı'nın varlığına bir delil olarak görür. Bu kanıtla göre, ahlakın var olması için Tanrı'nın olması zorunludur.<sup>71</sup> Batı dünyasında ahlâk delili söz konusu olduğunda en sık karşımıza çıkan düşünürlerden biri Kant'tır. Düşünür insanın ahlâkî tecrübesinden ve bu tecrübeyle ilgili her türlü verilerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre insan, doğal olarak ahlâkî ilkelere yatkın bir varlıktır. Ahlâklılıkla mutluluğun birleşmesi “en yüksek iyi”yi – summum bonum –, İslâm düşünürlerinin dedikleri “es-Saâdetu'l-Uzmâ”yı – en yüce mutluluk – meydana getirir. Bu birleşme ise ancak ve ancak Tanrı'nın varlığını ortaya koymakla mümkün olabilir.<sup>72</sup> Kant'ın ahlak delilini kısaca özetleyecek olursak Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü (ahiret) olmadan “en yüksek iyi”nin gerçekleşmesi olanaksızdır.<sup>73</sup>

Felsefe tarihi açısından bakıldığında Sokrates'in “daimon” adını verdiği “Tanrısal ses”<sup>74</sup> ve Kant'ın kullanmış olduğu “hiç susmayan içten gelen ses”ten<sup>75</sup> her ikisi de vicdan ve Tanrı kavramlarının etrafında dönmektedir. Şakarim'in ahlak görüşlerine baktığımızda da düşünür ahlâkî ilkelerin kaynağını vicdanla bağdaştırmaya çalışmıştır.

Vicdan ile insâfa nasıl bir cevap verirsin,

70 Buteyev, *Kazak Şair Şakarim ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 7.

71 Yasa, *Din Felsefesi, Soru-Sorgu-Sonuç*, 69.

72 Aydın, *Din Felsefesi*, 100-101.

73 Recep Kılıç – Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 142.

74 Ömer Türker, *Ahlakın Temeli* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 60.

75 Tokat, *Din Felsefesi*, 118.

Doğru bir işi eğip büksen,  
Allah ile ahireti reddetsen de,  
Vicdanın yoldaş değil mi, onay veren.<sup>76</sup>

Filozof, ahlâkı vicdanla temellendirmiş olsa da bu duygunun insana ancak Tanrı tarafından konulmuş olabileceği düşünülecek olursa “vicdan” duygusunun nihaî kaynağına yönelik açıklama Tanrı’nın varlığı için bir delil olabilecektir. Düşünürün vurguladığı vicdan kavramı insanın içinde bulunan mahkeme niteliğindedir. İnsanda Tanrı ve ahiret inancı olmasa da onu kontrol eden, eylemleri hakkında hüküm veren, kötülüklerden alıkoyup iyiye işaret eden bir rehber mevcuttur. O da vicdandır.

Ahlâk sahibi olan insan doğuştan iyi ve kötü nitelikleri potansiyel olarak bünyesinde taşıyan bir varlıktır. Dolayısıyla insan hem iyiye hem de kötüye yatkındır. Kur’an’da insandan bahseden ayette de Allah’ın insanı düzgün bir şekilde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvayı (kötülükten sakınma yeteneği) verdiği söylenir.<sup>77</sup> Düşünür bunu şu şekilde açıklar: “*En kuvvetli, güçlü can (ruh) insandır, / Önünde onun iyi de var, kötü de var.*”<sup>78</sup> Dolayısıyla insan akıl ve vicdanını kullanarak kötülükten arınır, iyiliğe yönelir ve bu şekilde ruhunu geliştirir. Düşünür insanın karşısına çıkan bu iki seçeneği – iyilik ve kötülüğü – aşkın varlığın bir hikmeti olarak algılar.

Kime gelirse bir kötülük,  
Yâr’dan gelen gölgedir,  
Eğer ki gelirse iyilik,  
Yar nûrundan bir huzmedir.<sup>79</sup>

Sonuç olarak insanın ahlâkî tecrübesinden hareket eden Şakarim, ahlak delilini “vicdan” ile temellendirir. İnsanın ahlâka yatkın olma özelliği daha yüce ve evrensel bir varlıktan gelmektedir. Böylece düşünür, insanın ahlâkî sorumluluğunun kayıtsız şartsızlığı ve bu

76 Şakarim, *İmanım*, 100.

77 Şems 91/7-9.

78 Esim, *Gulama-Name*, 349.

79 Şakarim, *İmanım*, 47.



sorumluluğu empoze eden aşkın bir varlığın olmasının zorunlu olduğu kanısına varmıştır.

## 2.5. Dinî Tecrübe (Aşk) Delili

Şakarim Tanrı'nın varlığını ele alırken konuya ilişkin birçok aklı delil öne sürmüş olsa da onun uluhiyet anlayışının merkezinde aşk duygusu yer almaktadır. Diğer bir deyişle Şakarim'in Tanrı'nın varlığına ulaşmadaki yegâne yolu dinî tecrübe (aşk) yoludur. İnsanın içsel yaşantısından meydana gelen bu delil, tasavvuf literatüründe aşk delili olarak da geçmektedir. Felsefî kökeni Platon'a kadar uzanan bu delil, zaman ve mekân dışı ezeli ve ebedî bir varlık olan Tanrı'nın, özne tarafından akıl yürütmeksizin öznel bir biçimde doğrudan idrak edebileceği, bunun da Tanrı'nın varlığına inanmak için güçlü bir neden teşkil ettiği düşüncesine dayanır.<sup>80</sup> Daha önce bahsettiğimiz gibi Şakarim'in düşünce sisteminde aşk duygusu sarhoşlukla birlikte anılmaktadır. Gerçek aşk duygusunu yaşayan insan, kendini değişik hisseder ve insanlardan ayrılmaya başlar. Bu nedenle birçok düşünür ilâhî aşkın somut örneğini hep şarapla ilişkilendirmiştir. Çünkü, şarap tıpkı aşk gibi, içildiğinde insanı farklı bir ruh haline sokar; fazla içildiğinde ise insan kendinden geçer, aklını kaybeder ve onun için insanı dünyaya bağlayan para, mal, mülk gibi şeyin hiçbir değeri kalmaz. Bilineceği üzere şarap, aşkın insana verdiği ruh hallerini somut olarak sunmaktadır. Düşünür şiirinde bazen şarap sözcüğünün yerine "kıımız" kelimesini kullanarak sarhoş olan kişiyi tam bir şekilde vasıflandırmıştır.

Ey, saki, dök kıımızı,

Kâsemizi aydınlat.

Parlayan kâseden<sup>81</sup>

Yâr resmini gördük biz.<sup>82</sup>

80 Kılıç, *Din Felsefesi*, 146.

81 Kâse; "Çiniden, madenden, porselenden, billurdan veya topraktan yapılmış çanak, içki kadehi" demektir. On altıncı yüzyılda kullanılan kadehler genellikle çanak şeklinde olduğundan dolayı "kâse" kelimesi kullanılmıştır. Özlem Çayıldak, "Sakı-Nâmelerde Kadehe Dair", *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 11/55 (Şubat 2018), 66-83.

82 Şakarim, *İmanım*, 147.

Şark mitolojisinde içkinin mucidi sayılan Cem'in (Cemşid'in) kadehi ile ilgili "câm-ı cihân-nümâ" kavramı geçer. Bu kavram sözlükte; "içinde tüm dünyayı seyrettiren sihirli kadeh" anlamı taşımaktadır.<sup>83</sup> Görüleceği üzere Şakarim'in eserinde buna benzer ifade ve benzetmelere rastlanmaktadır. Ama filozofun düşüncesindeki kadeh dünyayı değil, aşıkların Yâr'i olan Allah'ı göstermektedir. Böylece düşünür kadehi, Yâr'a ulaştıran aydınlatma aracı olarak ortaya koyar. Çünkü; kadehin içindeki şarap veya kırmızın ışığı kadehin içinden Yâr'i yansıtmaktadır. Nitekim filozof, Yâr'a yönelik aşk duygusunu anlatırken, divani şiirlerinde sık rastlanan "bülbul-gül" metaforunu kullanmıştır. Bülbul, divan şiirlerinde aşık için sembol haline gelen bir varlıktır. Divan şiirlerinde bülbul, sevgilisi gül için her türlü ızdırabı çeker ama yine de gülün üzerindeki dikenlerle kendini kanatmadan duramaz. Filozof, bülbulün çok ötmesinin sebebini sarhoşlukla açıklamaya çalışır.

Yâr'a âşık olan zavallı bülbul,  
Nûrlu çiçeğe anlattı derdini,  
Löküsü almaya çalışan kelebek de,  
Ateşe düştü, yandı aşktan.<sup>84</sup>

Ona göre gerçek aşk tecrübesini yaşayan insan, yaratılışındaki sayısız sefaletlerinden kurtularak kendinde gizlenen Allah'ı bulur. Böylece mutlak huzura kavuşur. Mutlak varlığa âşık olan insan O'nun kanıtına ihtiyaç duymaz. Şakarim'e göre gerçek aşk adamı, bir dünya menfaati ya da cennete girmek için değil, sırf Allah'ı sevdiği için ibadet eder. Ona göre Allah bizi ister cennetine koyar, ister cehennemine, bu tamamen O'nun iradesine bağlı bir iştir. İnsanın esas derdi ve muradı Allah ile buluşmaktır. Bu yüzden düşünür, konuşmalarında sürekli cenneteki hûrileri konu eden, cenneti cinsiyet üzerinden tasvir eden ve bu zihniyetle İslâm'ın ruhunu çürütmekte olan mollaları eleştirmektedir.

Cennette vardır güzel yâr,  
Nezih, temiz hûriler,

83 H.Dilek Batıslam, "Divan Şiirlerinde Kadeh ve Kadeh Redifli Gazeller", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 6.

84 Şakarim, *İmanım*, 244.

Rahatlık veren bal, kevser,  
 Der ki bizim mollalar.  
 Mollacığım öyle değil ki,  
 Kimse hûriyle eğlenmez, meyve yemez ki,  
 Misal ile anlatılmış bu bir tavsiye.  
 Beynin dardır tefsire.  
 Sevgiliye aşk olmasa,  
 İçkisi sarhoş etmese,  
 Kalbime bir şey dokunmasa.  
 Cennet benim için buz ile kardır.<sup>85</sup>

Düşünürün bu şiirindeki ilâhî sevgiye yönelik açıklaması, kadın erenlerden olan Rabia'nın (öl. 189/804) duasını hatırlatmaktadır: *"Allah'ım, sana cehennemden korkarak ibadet ediyorsam, beni cehennem ateşinde yak, eğer cenneti özleyerek sana ibadet ediyorsam, cenneti bana haram kıl. Yalnız seni sevdiğimden dolayı sana ibadet ediyorsam, beni ezeli cemalinden mahrum etme."*<sup>86</sup>

Anlaşılabacağı üzere Şakarim, tasavvuf kültürüne sahip ve tasavvufî dünya görüşüne bağlı bir düşünürdür. Onun sevgili ve aşk'a yüklediği anlamlar, eskiden beri kullanılmış ve kalıplaşmış mânanın devamıdır. Özellikle Şakarim'de karşılaşılan aşk'la ilgili tanımlamaları Mevlânâ'nın eserlerinde bolca görmek mümkündür. Mevlânâ, Allah'ın varlığını ispatlamada ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri kullanmış olsa da yöntem olarak aşk delilini seçmiştir. Çünkü aşk, Mevlânâ'nın ifadesiyle "Allah'ın mâhiyetinin temel bir sıfatıdır".<sup>87</sup> Ona göre Allah'ın insan için gönderdiği aşk, denizden sadece bir damladır. Kendi ifadesiyle "Aşk bir denizdir, gökyüzü bile onun bir köpüğüdür."<sup>88</sup> Aynı zamanda aşk, kâinatındaki tüm güzelliklerin, mutlulukların ve sevinçlerin kaynağıdır.<sup>89</sup>

85 Şakarim, *İmanım*, 59.

86 Ethem Rûhî Fıçlalı, *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları, 1987), 165.

87 Mevlânâ, *Mesnevi-i Mânevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 756, b. 2186.

88 Mevlânâ, *Mesnevi-i Mânevî*, 694, b. 3852.

89 Mevlânâ, *Rubâîler*, çev. Abdulkaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2009), 15.

Mevlânâ'ya göre insanın iki başı vardır; bunlardan ilki dünyaya ait toprak baş ve ikincisi semâya ait ruhânî baştır. İnsan, toprak başta yer alan cüz'î akılı ile nesnelere dünyasında bilgi edinir, öğrenir ve düşünür. Semâya ait olan ruhânî baş ise dünyanın ötesinde geçerlidir. Burada küllî akıl söz konusudur. Küllî akıl Allah'a ulaşmada gerekli olan akıldır.<sup>90</sup> Mevlânâ'nın akıl ve gönül düalizmi Şakarim'in felsefesinde de görülmektedir. Şakarim, aynı şekilde mutlak varlığı tanımanın baştaki gözle değil, basiret gözüyle mümkün olabileceğini söyler. Düşünür bunu bazen kalp gözü bazen de gönül gözü olarak adlandırır. Bununla ilgili düşünür "*Yâr kendini gizlemiştir, / Baş gözüyle bakma! / Kalp gözünü açıp can sırrını dolaş!*"<sup>91</sup> der. Bir diğer şiirinde ise düşünür, "*Hakikati görmek için, ruh görecektir göz lâzımdır.*"<sup>92</sup> diyerek bedendeki baş gözümüzün sadece maddî âlemdeki varlıkları, renkleri, şekilleri, olayları görmekle sınırlı kaldığını belirtir.

Aşk delilini savunan birçok düşünür'e göre Tanrı'yı akıl veya bilgi ile kavramak mümkün değildir. Bu nedenle Hıristiyan ilâhiyatçıların bazıları "İnanıyorum, çünkü saçmadır (mantığa, akla sığmamaktadır)."<sup>93</sup> der. Çünkü Tanrı o kadar yücedir ki herhangi bir şekilde O'nu aşacak hiçbir varlık düşünülemez. Şakarim'in düşünce sisteminde bilgi ve bilim, her ne kadar önemli bir yere sahip olsa da Allah'ı kavramakta yetersizdir.

Hoş kokulu saçların,

Birbiriyle örülen.

Bilimim kaldı yetersiz,

Ne için bu kadar parlak görünen?<sup>94</sup>

Burada düşünür, bilimin ne kadar ilerlerse ilerlesin hala çözüme kavuşturmakta yetersiz kaldığı bazı metafizik konuların olduğunu dile getirmektedir. Özellikle kendisinden daha mükemmeli düşünemeyen bir varlık söz konusu olduğunda akıl zayıf ve yetersiz kalır.

90 Tuna Tunagöz, *Mevlânâ'nın Bazı Kelâmî Konulardaki Görüşleri ve Bunların Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 25.

91 Şakarim, *İmanım*, 293.

92 Şakarim, *İmanım*, 270.

93 Aydın, *Din Felsefesi*, 25.

94 Şakarim, *İmanım*, 36.

Dinî tecrübe sübjektif bir durum olduğu için onu yaşayan insanın, kendi hislerini, halini, bu yaşantıya ait bilgileri karşısındaki insana birebir anlatıp aktarması zor ve hatta imkansızdır. Bu yüzden Şakarim, içinde bulunduğu hali, yaşadığı dinî tecrübeyi ifade ederken sürekli sembollere, benzetmelere başvurmuştur. Düşünürün şiirinde yer alan “kuş” ifadesi, akıl ile yükselen ruh kuvvetini sembolize eder.

Akıl kuşu yoldan sapmadan uçarsa,  
Dünyada bir şey kalmazdı gözden uzak.  
Yedi kat gök ona kolay merdiven olur,  
Arş'a ulaşır çabalarsa.<sup>95</sup>

Görüleceği üzere düşünürün düşünce sisteminde akıl ve düşünce önemli bir yere sahiptir. Hatta eserlerinde en çok kullanılan kavramlarından biri “sağlam akıl” dır (saf akıl). Ona göre insan sağlam aklını kullanmadan ilâhî hakikate ulaşamaz. Akılsız insan tıpkı kanatsız kuş gibidir. Bu nedenle Şakarim akılı insanı maddî dünyadan mânevî dünyaya yükselten ruh kuvveti ile ilişkilendirmiştir. Böylece düşünür, aşk tecrübesini yaşayan insanın Allah'a ulaşmada mutlaka akılı kullanması gerektiğini belirtir.

Başımdaki göz-kulağa güvenim yok,  
Derin düşünce, sağlam akla ederim feryat.  
“Peygamber, evliya söylemiş” dese dahi,  
Aklım kabul etmezse, o bana yad.  
Kur'an'ın mânasını yanlış anlayıp,  
Mollalar bana vermiş kâfir adını.  
“Aklını yürüt” (düşün) diye mesaj veren,  
Kur'an'da bulunur birçok ayet.<sup>96</sup>

Görüleceği üzere Şakarim'in düşüncesinde akıl, Allah'a ulaşma yolunda insanın yararlanması gereken en önemli unsurlardan biridir. Şakarim'e göre insan, aklını kullandığı ölçüde değerlidir; insan akıl sahibi olduğu için üzerine sorumluluk yüklenmiştir. Dolayısıyla

95 Şakarim, *İmanum*, 25; Şakarim, *Şıgarmaları: Ölender, Dastandar, Kara Sözder*, 262.

96 Şakarim, *İmanum*, 38

insanın, ilahî hakikati idrak edebilmesi için akıl ile aşk arasındaki dengeyi sağlaması lazımdır.

Sonuç olarak dinî tecrübe delili, Tanrı'yı kanıtlama hususunda evrenden değil, insanın içsel yaşantısından hareket eder. Bu delili destekleyen Şakarim'e göre aşk tecrübesi, insanı Allah'a kavuşturan yegâne sebeptir. Aşk sayesinde Allah ile yarattıkları arasında evrensel bir bağ kurulur. Nitekim düşünür dinî tecrübeye aşkın önemine inanmakla birlikte, metafizik aleme akılla yolculuk yapılacağını dile getirir. Böylece düşünür aşkın önemini vurgularken akli devre dışı bırakmamıştır. Ne türlü olursa olsun, filozofa göre bütün aşk ve dinî tecrübelerin kaynağı Allah'tır.

## 2.6. Güzellik Delili

Genel itibariyle güzellik kanıtı teleolojik delil ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü kâinattaki düzen, kusursuzluk, uyum ve nizam güzelliği oluşturur. Güzellik kanıtı, bütün bu unsurların birleşmesiyle oluşan evrenin bu kadar muhteşem güzelliğin rastlantısal olarak kendi kendine meydana gelmediğini ortaya koymaya çalışır. Platon, Aristoteles, Descartes ve Leibniz gibi Tanrı'nın varlığı üzerine fikir üreten birçok düşünür kendi düşünceleriyle bu delili desteklemiştir. Onlara göre sonsuz güzelliklerden oluşan bu evren aşkın, mutlak ve akıllı bir varlığa dayanmaktadır.<sup>97</sup> Dünyadaki her türlü güzellik (temâşâ)<sup>98</sup> doğadaki muhteşemlik ve gökyüzünün ihtişamı insanı kuşkusuz bu güzelliği ve düzeni sağlayan bir yaratıcı fikrine götürmektedir.

Benzer şekilde Şakarim, dünyada olup biten her güzelliğin Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini savunur. Ona göre evrendeki bu güzellik tam olarak idrak edildiğinde bizi aşkın varlığa ulaştırır. Bilineceği üzere Şakarim'in düşünce sisteminde kendisinden daha güzeli düşünülemeyen mutlak varlık Tanrı'dır. Tanrı güzel olduğundan dolayı onun yarattıkları da eksiksiz ve güzeldir.

97 İsmâil Şimşek, "Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2014), 70.

98 Temâşâ terimine özellikle Hıristiyan mistisizmde çok rastlanmaktadır. Platon ile Aristoteles insan nefsinin üstün gücünü eylemle değil, temâşâ ile değerlendirir. İnsan ne kadar temâşâ gücünü kullanırsa bilgisi o kadar tam olur. Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 111-113.

Soğuk havada buzlu cama,  
 Çok desenli çiçek düşer,  
 Nasıl oldu ki bu kadar güzel,  
 Kim yapmış ki bir düşün.  
 Tarif et de izahı ver,  
 Gökten nasıl kar yağar?  
 Gözünle iyi incele,  
 Çeşit çeşit türü var.  
 İnsâf ile düşünürsen,  
 İnsan gücü bunu yapamaz.  
 Sanatçıların efendisi,  
 Yüce ustanın eseri.<sup>99</sup>

Filozofa göre gök cisimlerini, yağmur ve karın hareketlerini gözümlüze iyi incelersek cemâl ve kemâl sahibi olan Allah'ın kudretini görürüz. Yani, kâinattaki bu güzellik ve mükemmellik, Allah'a ulaşmada bir araç niteliğindedir. Yunan felsefesinin önemli bir mütefekkeri olan Platon ve onun görüşünü Orta Çağa taşıyan Augustine diyalektik bir şekilde güzelden başlayarak aşama aşama yükselen insanın Tanrı'yı bulacağını söyler.<sup>100</sup> Yani, insan gökyüzünün, Güneşin, yıldızların ve dağların güzelliğine baktığında kuşkusuz onun bir yüce varlık tarafından meydana getirildiğini kaçınılmaz bir şekilde anlayacaktır. Evrenin güzelliğinden hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koyan Şakarim de bir diğer şiirinde sevgilinin mükemmelliğini, güzelliğini anlatmak için "Güneş" metaforunu kullanır.

Işık, nûrdan oluşan Güneş kaybolmaz,  
 Yüzüne kat kat perde örtsen bile.  
 Kur'an sırrını anlamadan, bozmuş olsa dahi,  
 Gizlenmeden, parlayarak dur keramet,

99 Şakarim, *İmanım*, 162

100 Platon, *Şölen*, çev. Birdal Akar (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 210 b, c, d, e; Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, çev. Edward B. Pusey (New York: The Modern Library, 1949), 66.

Yanlış tefsir yayılıp yer yüzüne,  
Din derse akıllı başlı herkes kaçar.<sup>101</sup>

Burada Güneş hem dinî hem de felsefî bir anlam taşımaktadır. Düşünüre göre Güneş'in varlığını reddetmeye kalkışmak ne kadar olanaksızsa Tanrı'nın kudretini de iç ve dış dünyada görmemek veya hissetmemek o kadar imkânsızdır. Mevlânâ'nın ifadesiyle "*Güneşin varlığına delil olarak kendisi yeter*".<sup>102</sup> Görüleceği üzere Şakarim'in şiirlerinde Güneş üzerine yapılan mecaz ve teşbihlerin sayısı oldukça fazladır. Şakarim'in kullanmış olduğu Güneş benzetmesi Doğu edebiyatında özellikle divan şiirlerinde çok yaygındır. Yâr'in yüzünün görünmemesini güneş tutulmasıyla anlatan divan şairlerine "Güneş" kavramı zengin bir ilham kaynağı olmuştur. Nasıl ki Güneş ışığıyla tüm dünyayı aydınlatıyorsa, Allah'ın nûru da o şekilde aşkların kalplerini aydınlatmaktadır; nasıl ki Güneş sıcaklığıyla yer yüzüne hayat veriyorsa, Allah da parlak nûruyla ölmek üzere olan tüm kalpleri diriltmektedir.

Netice itibariyle dünyada görülen nesnelere güzelliği, onlara bu muhteşem güzelliği, renk ve şekli verenden, onları biçimlendirenden kaynaklanır. Dolayısıyla evrenin eşsiz güzelliği bir ayna gibi Tanrı'nın varlığını yansıtmaktadır. Onu anlamak için sadece bakmak yetmez, derin düşünce ve temiz kalp lazımdır.

## Sonuç

Düşünce tarihinde İlk Çağ Yunan filozofları, Orta Çağ teologları ve kutsal metinler, evrende oluşan düzeni, uyumu, güzelliği ve muhteşemliği hep mutlak bir yüce varlıkla ilişkilendirmiştir. Aynı çizgiden ilerleyen Şakarim, kâinatın yüce bir kudretin hikmetiyle dolu olduğunu savunur. Ona göre insan, Tanrı'nın varlığına delil arıyorsa bunun için az bir emek harcaması yeterlidir. Çünkü gönül gözüyle, ibret nazarıyla bakabilen insan için kâinatta görünen her şey O'nun varlığına bir delildir.

Filozofa göre insan, Tanrı'dan Tanrı'ya veya evrenden Tanrı'ya olmak üzere iki yolu takip ederek; Tanrı kavramının kendisinden veya

<sup>101</sup> Şakarim, *İmanum*, 38.

<sup>102</sup> Mevlânâ, *Mesnevi-i Mânevî*, 162, b. 3643.



görünen bilinen her şeyin nedensiz, amaçsız, başı boş olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşılabilir.

Görüleceği üzere Şakarim, Tanrı'nın varlığı üzerine hem aklî (rasyonel) delilleri hem de aşk (dinî tecrübe) delilini öne sürmüştür. Bu kanıtları ortaya koyarken metafor, fabl, hikâye gibi örneklerden istifade ederek güçlü bir anlatım modelini sunmuştur. Aynı zamanda düşünür görüşlerini değerlendirirken Tanrı'nın varlığına dair Kur'an'ın vurguladığı iman<sup>103</sup>, akıl<sup>104</sup> ve aşk<sup>105</sup> yönlü delilleri<sup>106</sup> göz önünde bulundurmıştır. Sonuç olarak Şakarim'in uluhiyet anlayışı, vahye dayanan İslâm'ın Tanrı anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

### Kaynakça

**Aydın**, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

**Atay**, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

**Anselm**. "Proslogion", *Anselm of Canterbury The Major Works*. ed. B. Davies – G.R. Evans. New York: Oxford Univeristy Press, 1998.

**Augustine**. *The Confessions of Saint Augustine*. çev. Edward B. Pusey. New York: The Modern Library, 1949.

**Aygün**, Fatma. "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Temmuz 2016), 161-187.

**Batıslam**, H. Dilek. "Divan Şiirlerinde Kadeh ve Kadeh Redifli Gazeller". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 1-28.

**Buteyev**, Baktiyar. *Kazak Şair Şakarim ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

103 Ankebut 29/24.

104 Şuara 26/28.

105 Rum 30/21.

106 Metin Yasa, *Şiirlerle Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 37.

- Çubukçu**, İbrahim Âgâh. *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Davies**, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Descartes**, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. çev. M. Karasan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Demir**, Recep. "Divan Şiirinde Kırmızı Renk". *Türkiyat Mecmuası* 25 (Bahar 2015), 57-91.
- Demirel**, Serhat. *Türkçe Telaffuz Sözlüğü*. İstanbul: Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, 2021.
- Fârâbi**, Ebu Nasr. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. N. Danışman. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Fârâbi**, Ebu Nasr. *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye*. tah. Fevzi Neccâr. Beyrut: Dâru Lecneti Şî'r, 1964.
- Fıglalı**, Ethem Rûhî. *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları, 1987.
- Garifolla**, Esim. *Gulâma-Nâme (Abay, Şakarım, Muhtar)*. Astana: Has-Sak Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ**, Ebu Ali el-Hüseyin. *eş-Şifâ*, haz. İbrahim Medkur. Birleşik Arap Emirlikleri: el-İdâretü'l – Amme, ty.
- İbn Sînâ**, Ebu Ali el-Hüseyin. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, tah. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1957.
- İbragim**, Damira. "Kazak Şair Şahkerim Kudayberdiuli'nun Şiirlerinde Sevgili". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11 (2013), 177-194.
- İsmâil**, Şimşek. "Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2014), 67-84.

**İmamoğlugil**, Halil. "Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 197-229.

**Jemenei**, İslâm. *Haftız – Şakarim Ruhânî Ündestiği*. Almatı: Danalıq Mayegi, 2008.

**Keskin**, Halife. "Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Temmuz-Aralık 2003), 1-15.

**Kudayberdiuli**, Şakarim. *Şıgarmaları: Ölender, Dastandar, Kara Sözder*. Almatı: Jazuşı Yayınları, 1988.

**Kudayberdiuli**, Şakarim. *Kazak Aynası*. Almatı: Atamura Yayınları, 2003.

**Kudayberdiuli**, Şakarim. *İmanım*. Almatı: Arıs Yayınları, 2000.

**Kudaiberdiuli**, Şakarim. *Musulmandık Şartı*. Almaty: Kazakistan, Meri, Aqyıq Yayınları, 1993.

**Kılıç**, Recep – Reçber, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

**Mevlânâ**. *Mesnevi-i Mânevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

**Mevlânâ**, *Rubâîler*. çev. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2009.

**Peterson**, Michael vd. *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

**Platon**. *Şölen*. çev. Birdal Akar. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.

**Sıdıkov**, Erlan. *Şakarim*. Almatı: L.N. Gumilev Üniversitesi Yayınları, 2013.

**Taylan**, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.

- Tasbolat**, Assyltay. *XIX. Yüzyıl Kazak Yazınında İlmihaller ve İtikadî İçeriği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Topçu**, Nurettin. *Türkiye'nin Maârif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Tokat**, Latif. *Din Felsefesi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Tunagöz**, Tuna. "Mevlânâ'da Tanrı'nın Varlığının İspatı". *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 365-392.
- Tunagöz**, Tuna. *Mevlânâ'nın Bazı Kelâmî Konulardaki Görüşleri ve Bunların Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Türker**, Ömer. *Ahlâkın Temeli*. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- Uludağ**, Erdoğan. "Bir Güzellik Unsuru Olarak Fuzûlî'nin Gazellerinde Saç". *Eski Türk Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Şubat 2020), 241-294.
- Ülken**, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Yasa**, Metin. *Din Felsefesi, Soru-Sorgu-Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yasa**, Metin. *Varoluşsal İnanç Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Yasa**, Metin. *Şiirlerle Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Yaran**, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2  
15 Aralık | December 15, 2022

## Kant'ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü Üzerine Bir Eleştiri

*A Critique on the Originality of Kant's Deontological Ethics*

**Fadime Rukiye Bayındır**

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi,  
Samsun/Türkiye.

*Ph.D. Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences,  
Department of Philosophy And Religious Studies, Philosophy of Religion,  
Samsun/Türkiye.*

f.r.bayindir@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9510-2461

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 27 Eylül | September 2022

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 20 Kasım | November 2022

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Bayındır, Fadime Rukiye. "Kant'ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü  
Üzerine Bir Eleştiri". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022),  
363-375.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İşlami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Kant'ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü Üzerine Bir Eleştiri

### Öz

Kant, ödev ahlakıyla felsefe tarihinde, insanı özgür bir varlık olarak tanımlaması sebebiyle önemli bir yer işgal etmiş ve bu tanımlamadan dolayı onun özgün bir ahlak felsefesi ortaya koyduğu kabul görmüştür. Fakat Kant'ın ahlak felsefesi derinlemesine bir incelemeye tabi tutulduğunda, oluşturmuş olduğu kavramların arka planında Hristiyan ahlakının derin izleri görülecektir. Ödev ahlakı ile Hristiyan ahlakının öğretileri ilişkilendirildiğinde, iki öğreti arasındaki benzerlik dikkatten kaçmamaktadır. “Kant'ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü Üzerine Bir Eleştiri” başlıklı makalemizde, Kant'ın ödev ahlakının Hristiyan ahlakının bir devamı niteliğinde olduğunu göstermeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Ödev Ahlakı, Hristiyan Ahlakı, Özgünlük, Din.

## A Critique on the Originality of Kant's Deontological Ethics

### Abstract

Kant has had an important place in the history of philosophy with the deontological ethics because he defined man as a free being and therefore it has been accepted that he put forward an original moral philosophy. However, when Kant's moral philosophy is subjected to an in-depth examination, deep traces of Christian morality will be seen in the background of the concepts he has created peculiar to himself. When the teachings of deontological ethics and Christian morality are examined, the similarity between the two teachings are remarkable. In our article titled “A Critique on the Originality of Kant's Deontological Ethics”, we will try to examine that Kant's deontological ethics is a continuation of Christian morality.

**Keywords:** Kant, Deontological Ethics, Christian Morality, Authenticity, Religion.

## Giriş

Ahlaki olarak insan hem iyiliğe-doğruluğa hem de kötülüğe-yanlışlığa eğilimli bir tabiata sahiptir. İnsanın ahlaki çift kutupluluğunu ve onun düzensiz bir yapıya sahip olduğunu vurgulayan Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*<sup>1</sup> isimli yapıtında insanın bu karmaşık yapısını eleştirerek, dinde yer almış olan insan tasavvurundan hareket etmektedir. Bu eserde Kant, insanın doğuştan ne olduğunu değil; insanın iyi bir varlık mı yoksa kötü bir varlık mı olduğunu sormakta ve bu soruya cevap aramaktadır.<sup>2</sup> Böylece Kant ahlak felsefesinin merkezine Tanrı'yı değil, pratik aklın yönetmiş olduğu insanı koymaktadır.<sup>3</sup> Kant'ın bu insan tasviri kendi kendine yasa koyabilen akıl sahibi bir varlık olmasının yanında aynı zamanda ahlakın öznesi olma niteliğine de sahiptir.<sup>4</sup>

Kant ahlak felsefesini oluştururken insanın, bir yanıyla ahlaki diğer yanıyla da özgür bir varlık olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> Kant'ın ahlak ile ilgili düşüncelerini *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*<sup>6</sup> ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde<sup>7</sup> bulabiliriz. Bu iki eser ile birlikte Kant gelecekte yapılabilecek ahlak metafiziklerinin esaslarını göstermeyi amaçlamıştır.<sup>8</sup> Öncelikle geleneksel teoloji ve metafiziğe karşı çıkan Kant, Tanrı'nın varlığının delillerinin eleştirisini yaparak, Hristiyan öğretinin özünü göstermek için bir hamlede bulunmuş ve bu öğretiyi bir ahlak öğretisi olarak yorumlamıştır.<sup>9</sup> Daha sonra ise Hristiyanlığın özünü, ahlak anlayışında bulan Kant, pratik aklın koşulsuz buyruklarını Tanrı'nın buyrukları gibi görüp, kabul etmemiz gerektiğini ve her durumda bizi gözetleyen bir Tanrı varmış gibi yaşamımızı

1 Bk. Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. S. Başar Çağlayan (Konya: Literatürk Yayınları, 2012).

2 Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2007), 121.

3 C. Sadık Yaran, *İslam Ahlak Esasları* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 100.

4 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2002), 253.

5 Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 31.

6 Bk. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013).

7 Bk. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2013).

8 Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 33.

9 W. Warren Bartley, *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 59.

devam ettirmemizi ve de bu dünyada göremediğimiz mutluluğu ölümden sonraki yaşamda, Tanrı'nın cenneti olan "En Yüksek İyi" olma özelliğini atfettiği cennette bulabileceğimizi ifade etmektedir.

Kant, özel hayatını disipline etmiş, kendini felsefi düşüncelere adanmış ve bu felsefesini de insanın rasyonel bir varlık olması esası üzerine temellendirmiştir. Bu rasyonel yaşantısını da felsefi düşüncelerine yansıtarak kendine özgü bir ahlak felsefesi oluşturduğu kabul görmüştür. Fakat Kant'ın ahlak felsefesini irdelemeye başladığımızda özgünlük konusu tartışmaya açık bir hale gelecektir. Çünkü Kant'ın ahlak felsefesinde oluşturduğu temel kavramların içeriğine inildiğinde Hristiyan ahlak öğretilerinin etkileri bariz bir şekilde ortadadır ve bu kavramların bir şekilde bu ahlaktan türediği dikkatten kaçmamaktadır. Düşünce dünyasında genel bir yargıyla, ahlakın öncelikle temel gereksinimini dinden alan bir disiplin olması sebebiyle, dinin ahlak üzerinde belirli bir güce sahip olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>10</sup> Ahlak üzerine yapılmış olan çalışmalar dikkate alındığında özellikle koşulsuz buyruk kavramına ya da ahlaksal buyruğun koşulsuz gerçeklikte ortaya atılmış olduğuna yapılan vurgunun birçok dinsel inanç ve felsefi düşüncede ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>11</sup> Geline aşamada Kant'ın ahlak anlayışının Hristiyan ahlakının bir devamı niteliğinde olup olmadığını Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavramlarından hareketle göstermeye çalışalım.

## 1. Pratik Akıl

Kant'ın ahlak felsefesinde öncelikle vurgulamış olduğu şey, pratik aklın her şeye yeterli oluşundan dolayı ahlakın herhangi bir dine ihtiyaç duymadığı hususudur. Başka bir deyişle Kant'a göre bir ahlak oluşturmak için o ahlakı dine dayandırmaya gerek yoktur, zaten dinin kökeninde ahlak vardır. Kant'ın ahlak yasasını uygulayabilmemiz, yapılan bir eylemin sonucunu kestirebilmemiz ve görevimizin ne olduğunu anlayabilmemiz için bir dine ya da o dinin bir yaratıcısına ihtiyacımız yoktur. Nitekim Kant ahlakın dine dayanmadığını aksine dinin kökeninde ahlakın var olduğunu özetle şöyle ifade eder: Özgür ve akıllı olan bir insan kendini koşulsuz yasalara bağladığı sürece ne

10 Metin Yasa, *Estetik Etik İlişkisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 35.

11 Celal Türer, *Etik ve Etik Sorunlar* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2019), 454.



ahlaka, ne insanın görevinin ne olduğunu anlaması için insanüstü bir varlığa, ne de uyulması gereken bir başka yasaya ya da fikre ihtiyacı vardır. Eğer insan kendinde böyle bir ihtiyaç duyuyorsa bu onun eksikliği ve kusurundan ileri gelmektedir. Nitekim aslında bu duyulan ihtiyaç Kant'a göre herhangi bir şey ile de karşılanacak değildir. Çünkü insanın kendi varlığından ve özgürlüğünden kaynaklanmayan hiçbir şey o insanın ahlakındaki eksikliğe karşılık gelemez. Bu sebeple ahlakın herhangi bir dine ihtiyacı yoktur; saf pratik akıl her şeye yeterlidir ve bu akıl sayesinde ahlak kendine yeterlidir.<sup>12</sup>

Bu bakımdan Kant'a göre pratik akıl tüm zorunlu, mutlak, değişmeyen, evrensel ilke ve kuralların kaynağıdır ve bu nitelikler ışığında kendi kendine yetebilen bir konumdadır. Sonuç olarak pratik akıl iyiyi ve doğruyu anlamak için kendisi dışında herhangi bir otoriteye veya bir güce ihtiyaç duymaz çünkü pratik akıl insana kılavuz olması noktasında tek başına yeterlidir. Bu özellik de insana özgürlüğünü veren tek unsurdur. Görüldüğü üzere pratik aklın koymuş olduğu kurallara itaat eden bir ilahi güç yerine, akli koyan ve o ilahi gücü taklit eden insan özgürdür. Demek ki özerklik insanın ve akıl sahibi her varlığın temel değerini ortaya koyan önemli bir ögedir.<sup>13</sup>

## 2. Ahlak Yasası

Yasa koyan bir Tanrı yerine, yasa koyan bir aklın olması Kant'ın ahlak felsefesi için kayda değer ölçüde önemli olmuş olsa da yine de yeterli olmayacaktır. Çünkü tıpkı Tanrı gibi pratik aklın da belirleyici özellikleri olması gerekmektedir. Örneğin ahlak yasasının Tanrı gibi mistik ve derin izlerinin olması ve insanda bir saygı uyandırması gerekir. Kanta göre, üzerinde daima düşünmüş olduğu iki konu her zaman artan bir saygı ve hayranlıkla insanın ruhunu doldurmaktadır. Kant'ın üzerinde durduğu bu konu üzerindeki yıldızlı gök ve içindeki ahlak yasasıdır. Yasa koyan bu aklın sesini Kant, tıpkı Tanrı'nın sesi gibi algılar ve insanı titreten, insanda ürperti ve hayret uyandıran ve de insanı hiçliğe boğan hatta insana kaçacak delik aratan bir ses olarak nitelendirir. Bu ses en katı olan kan dökücüyü dahi korkutan bakışları sayesinde korkup, saklanma ihtiyacı duyulan ve pratik

12 Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 11.

13 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 53.

aklın bizlere uymamız için sunulan her türlü faydadan sıyrılmış ahlak yasasının ayrı bir özelliğini de göstermektedir. Bu özellik de sınırsız bir yüceltme özelliğidir.<sup>14</sup> Bunun sonucunda da pratik aklın yasa koyabilmesinin bir ürünü olan ahlak yasasının ilahi buyruk gibi kutsal sayılması gerekir. Kant'a atıfla konu şu şekilde ortaya konabilir:

Ahlak yasası kutsal olmalıdır; insan kutsal olmasa bile onun varlığı için insanlık kutsal sayılmalıdır. Var olan dünyada her nesne yalnızca araç olarak kullanılabilir fakat insan ve akıl sahibi bir varlık kendi kendinin amacı olabilir. Akıl sahibi bir insan özgürlüğünün getirmiş olduğu özerklik ile kutsal ahlak yasasının öznesi konumundadır. Ahlak her şekilde kutsal olmalıdır ve bu kutsallık bize vahyedilmiş olduğundan ötürü değil, akıl sayesinde vahiy hakkında karar vermemizi kazandıran ilke olduğundan dolayı ahlak yasasına uygun olmalıdır. Çünkü bahsedilen kutsallık en yüce ve en yetkin ahlaksal iyiliktir.<sup>15</sup>

Doğrusu bir şeyin kutsallaştırılması demek aynı zamanda o kutsallaştırılan şeyin vahyedilmiş olmasına da işaret etmektedir. Başka bir deyişle kutsallık-vahiy ilişkisinin altı çizilerek kutsallaştırılan pratik akıl aynı zamanda vahyedilen akıl olma özelliğini de taşır. Şöyle ki nasıl Tanrı peygamberler vasıtasıyla kendi koymuş olduğu ilkeleri vahyediyorsa, tanrılaştırılmış olan pratik akıl da kendi ilkelere doğrudan doğruya insana vahiy yoluyla sunmalı veya Tanrı akıl vasıtasıyla ilkesini vahyetmelidir. Yine Kant'ın ele aldığı biçimiyle şöyle denebilir: Gerçek din, yasaların dışında başka bir ifade ile mutlak zorunluluğunun bilincinde olduğumuz ve bu yüzden saf akıl yoluyla vahyedilmiş olduğunu kabullendiğimiz ilkeler haricinde başka hiçbir şey içeremez. Her bir kimse kendisi için koymuş olduğu ve kabul ettiği yasaya uygun hareket etse de aynı zamanda bu yasanın akıl aracılığıyla kendilerine verilmiş dünya hükümdarının bir talebi niteliğinde olduğunu bilip o şekilde eylemde bulunmalıdır. Bu düzene geçmenin temeli de saf rasyonel din ilkesinde bulunan sürekli ilahi bir emir olarak var olan dinde bulunmaktadır. Nitekim ilahi yasa koyan bir irade de ya bizzat zorunlu kabul edilen yasalar ya da salt ahlak yasaları vesilesiyle buyurmaktadır. Mevzu bahis

14 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 121.

15 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 173.

edilen ahlak yasalarını ise her birey Tanrı'nın dinin kökeninde var olan iradesiyle kendiliğinden ve kendi aklı sayesinde bilebilir. Çünkü Tanrı kavramı bu yasaların bilincinden ve aklın ahlakla olan uyumluluğundan ortaya çıkan bir kavramdır. Dolayısıyla Tanrı kavramı tüm etkileri ahlak yasasına bağlayabilecek bir gücü varsaydığından doğmaktadır. Saflaştırılmış bir ahlak yasasının belirlemiş olduğu ilahi irade kavramı nasıl ki tek bir Tanrı'yı düşünmeye sevk ediyorsa aynı zamanda sadece salt ahlaki olarak kabul gören tek bir dini de düşünmeye sevk etmektedir.<sup>16</sup>

Aslında ahlak yasasının Tanrı merkezli bir yapıya sahip olması ve bu yasanın Tanrı'dan kaynaklandığını yani akıl aracılığıyla Tanrı'nın bu yasayı vahyettiğini belirtmek isteyen Kant, pratik akıl aracılığı ile de aynı vurguyu yapmaktadır. "Tanrı her şeyin içindedir." söyleminden hareket eden Kant, bu düşünceyle birlikte içimizde var olan Tanrı düşüncesini pratik akıl ile gün yüzüne çıkarmaktadır.<sup>17</sup> Kısacası Kant, rasyonel bir varlık olma çabasıyla ahlak yasasındaki hiyerarşinin tepesine her şeye yeten ve özerk olan pratik akıl aracılığıyla Tanrı'yı yerleştirmiş ve kaynağını da aklın varlığında aramıştır.

### 3. Evrensellik İlkesi

Hristiyan ahlakının Kant'ın düşüncelerini etkilemiş olduğu bir diğer konu, mevcut dinler tarihinde karşımıza çıkan ve neredeyse tüm dinlerin ortak yapısını oluşturan ahlak ilkesidir. Kendin için istediğini başkaları için de istemek, başkalarını da kendini sevdiğin kadar sevmek, kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına da yapmamak, başkalarına kendimize davranılmasını istediğimiz şekilde davranmak<sup>18</sup> gibi ifadeler ahlakın altın kuralı kabul edilip, ilahi olsun olmasın tüm dinlerde karşımıza çıkmaktadır ve bunlar Tanrı'nın veya bir peygamberin sözü olarak kabul edilen ilkeler olarak nitelendirilir. Bu ilkeler, bizlere bir eylemde bulunurken kendimiz gibi başkalarını da aynı doğrultuda düşünmemiz ve o şekilde hareket etmemiz gerektiğini hatırlatmaktadır. Başkalarını düşünerek hareket

16 Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 201-204.

17 Abdülatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 153.

18 Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 154.

etmek ve kendimizi onların yerine koyabilmek bencilliğin ve kişisel isteklerin azaltılmasını sağlayacaktır.

Yukarıda sözü edilen temel ahlak ilkesine ek olarak Kant'ın ahlak felsefesini oluşturan en önemli öğelerinden birisi de iyi niyet ve iyi istemedir. Bir eylemi iyi yapan tek şey iyi istemedir. Bir istemeyi koşulsuz ve mutlak anlamda iyi yapabilecek olan şey ise, pratik aklın koymuş olduğu genel, evrensel, zorunlu ve ahlaki kurallara teslim olmak ve sırf ödevden dolayı bir eylemde bulunmaktır.<sup>19</sup> İyi niyetli olmak her insanın birbirine karşı yapması gereken bir görev niteliği taşımaktadır. Kant için iyi niyetli olmak başkalarını da kendin kadar sevmekten geçmektedir.<sup>20</sup> Aynı zamanda genel bir yasa oluşturabilmek için eylemler maksime göre uygulanıp, iyi bir istemenin süzgecinden geçmelidir ki o eylem kayıtsız şartsız iyi bir istemeye dönüştürebilsin. Çünkü iyi bir istemin altında maksime göre eylemde bulunmak yatmaktadır. Bu maksimin de genel geçer bir yapıya sahip olması akıl sahibi her varlığın kendi maksimine göre eylemde bulunmasıyla gerçekleşecektir.<sup>21</sup> Buna göre bir eylemin ödev olup olmadığını ancak evrenselleştirilebilirlik ilkesine başvurarak anlayabiliriz. Bu ilke de herkes için kabul gören bir genel yasa olmasını arzulancağımız bir ilkeye göre hareket etmemizi sağlayacaktır. Çünkü bu ilke de, aynı evrenselleştirilebilirlik ilkesinde olduğu gibi hazza ve çıkara karşı çıkmakta, aynı zamanda da kişisel eğilim fikrinin önünü kapatmayı hedeflemektedir. Böylelikle herkes için geçerli olabilecek bir yasa ilkesi ortaya çıkabilecek ve bu ilke doğrultusunda arzulan ölçüde hareket etme imkanı sağlanacaktır. Bunun için de Kant'ın nazarında kişinin bir araç olarak görülmesinden ziyade bir amaç olarak görülmesi gerekmektedir. İnsanları bir amaç olarak görmek ve eylemlerimizi gerçekleştirirken bu ilkeye tabi olmamızın arkasında iyi isteme yatmaktadır. İnsan akıl sahibi varlık olmasından dolayı değerlidir ve bu yüzden araç değil, amaçtır. Oysa davranışlarında kendi eğilim ve isteklerinin peşinden giden biri başkalarını

19 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 100.

20 Immanuel Kant, *Yaşamın Anlamı*, çev. Gürsel Uyanık ve Ahmet Sarı (İstanbul: Birey Yayınları, 2010), 63.

21 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

kendine çıkar sağlamak ve onlardan faydalanmak amacıyla bir amaç olarak değil de bir araç olarak görür.<sup>22</sup>

#### 4. En Yüksek İyi

Her iki ahlak öğretisinde, başka bir deyişle Kant ahlakı ile Hristiyan ahlakında iyi niyet kavramına yapılan vurgu anlaşılacağı üzere aynı doğrultudadır. En yüksek iyi ifadesine baktığımızda ise, Kant ahlak yasasına itaat etmenin bir karşılığı olarak mutluluğun elde edilmeyeceğinin de altını çizmektedir. Fakat bu teslimiyet sonucunda ödül olarak mutluluk kazanılamazsa ahlaklı olmanın bir süre sonra hiçbir işe yaramayacağını farkındadır. Bu olumsuzluklara rağmen Kant ahlak yasasına itaat etme düşüncesinden kesinlikle vazgeçmez. İşte bu noktada mutluluğa layık olma fikrini ortaya atar.<sup>23</sup> Çünkü Kant, ahlak yasasına bağlı kalmanın mutluluktan ziyade mutsuzluk getireceğini ve var olan dünyada hiç kimsenin ahlaklı oluşu kadar bir mutluluk elde edemeyeceğini iddia etmektedir. Aslında Kant'a göre insan, nasıl mutlu olması gerektiğini de kesin olarak bilememektedir. Kant'ın en yüksek iyi olarak atfettiği cennette ancak insan mutluluğu elde edebilir. Kant'ın kendi deyimiyle Hristiyanlığa özgü olan yasanın arzuladığı kutsallık bakımından Tanrı, yaratmış olduğu insana sonsuza kadar sürecek bir ilerlemeden başka bir nesne bırakmamıştır. Fakat yine aynı Tanrı yaratmış olduğu insan için sonsuza kadar devam eden bir varoluş umudu bırakmıştır. Bu yüzden Kant ahlak yasasının mutluluk getirmeyeceğini vurgulayarak, ahlak yasasına ilişkin bağlılığın mükafatının başka yerlerde aranacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre doğa düzeninde mutluluk kavramı ahlak yasasına uyma zorunluluğu taşımamaktadır ve mutluluk doğa düzeni kavramlarına göre ahlakla bağlantılı değildir. Hristiyan ahlak öğretileri bu bağlantısızlığı akıl sahibi her varlığın tüm benlikleriyle kendilerini ahlak yasasına tabi kıldıkları dünyayı bir tanrı devleti olarak görmeleriyle giderebilmektedir. Fakat bu da kutsallıkla ilintili olan iyi olma, sadece sonsuzlukta bir erişebilirliğe tekabül etmektedir.<sup>24</sup>

22 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 39-41.

23 Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 157.

24 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 181.

Görüldüğü üzere Kant'a göre rasyonel bir varlığın doğüstü olan herhangi bir dine gereksinimi yoktur. Çünkü ona göre hakiki din yalnızca Tanrı'nın insanın kalbine ve aklına kazımış olduğu ahlak yasasını anlamak ve bu yasaya uygun hareket ederek bir yaşam sürmektir. İşte Kant böylesi bir dini Hristiyanlık dini olarak kabul eder. Dolayısıyla Tanrı isteğini ahlak yasası vasıtasıyla insanlara bildirmektedir. Ahlak yasası aracılığıyla insanın refah içinde bir yaşam sürmesi, bu yasanın insanda derin bir saygı oluşturması ve insanın bu yasaya ihtimam göstermesiyle ilişkilidir. İnsanın bu yasaya karşı bir güveni ve kendini tatmin etme umudunun olduğunu görebilmesi gerekir. Bunu da ancak ahlak yasasının buyruklarına teslim olarak, sanki bir yargıcın karşısında hesap verircesine kendini her daim sorgulamasıyla gerçekleştirir. Çünkü akıl, kalp ve vicdan bizden hep bu sorgulamayı ister ve bizi bu sorgulamaya teşvik eder. Bizlere bundan daha fazlasını vermesini istemek veya talep etmek Kant için küstahlıktan başka bir şey olamaz. Zira bir yargıç ve yasa koyucu aracılığıyla üzerimizde baskı oluşturduğu takdirde din içimizdeki yasa olur.<sup>25</sup>

Kant, kendi ahlaksal öğretisini tamamlar nitelikte Hristiyanlığın asli günah anlayışına da değinmektedir. Kant insanın doğuştan kötülüğe eğilimli olarak doğduğunu ve kötülüklerle başa çıkmak için tek başına yetersiz kalacağını savunarak toplumsal bir birliğin zorunluluğuna vurgu yapmıştır. Bu nedenle dinsel yargıların iyiliğin emredilmesi ve kötülükten uzak durulması ilkesini öne sürmüştür. Kant konuyu kısaca şöyle özetler: Görebildiğimiz kadarıyla bir toplumda iyilik ilkesi egemen olmalı ve insanlar buna etki edebilmelidir. Bir topluluğun erdem ilkelerine göre yönetilmesi bu iyiliğin sağlanması ve genişletilmesiyle gerçekleşebilmektedir. Bunun için de insan yasa uğruna aklını tüm kararlılığıyla ortaya koyabilmeli ve bunu bir görev, bir ödev olarak benimsemelidir. Ancak bu şekilde bir topluluğun ahlak yasası oluşturulabilir ve genişletilebilir. Çünkü rasyonel bir varlık olarak atfedilen her insan ortak bir amaca daha doğrusu en yüksek iyinin iyi olarak nitelendirilmesi amacına hizmet etmelidir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki en yüksek ahlaki iyi sadece tek bir kişiye, onun kendi ahlaki yetkinliğine bırakılamaz.

25 Kant, *Yaşamın Anlamı*, 94.

Tek bir kişinin kendi ahlaki çabaları yetersiz kalacaktır. Bu yüzden en yüksek ahlaki iyi, iyi niyetli rasyonel varlıkların bir arada oluşan bir sistem içinde olmasıyla gerçekleşebilir. Bu sistem de söz konusu iyinin tezahür edebilmesi için aynı amaca hizmet koşuluyla bir araya gelip, birleşmeli ve bütünlük oluşturmalıdır. Erdem yasalarına bağlı böyle bir bütünlük fikri bütün ahlak yasalarından farklı bir yerdedir. Tüm kişisel eğilimlerin yadsındığı, tikelliklerin görülmediği ve dolaşısıyla genel yasa koyucu rasyonel varlıklar olarak insanların ortak ve de evrensel bir ahlak yasası altında buluşmalarındaki amaçlar birliğinde, iyiliklerin kötülöklere karşı her zaman kazanacağı, insanın yüce ve kutsal bir varlığa dönüşeceği böylelikle de ebedi barışın gerçekleşeceği pek mümkündür.<sup>26</sup>

Kant'ın kul hakkına da değinmesi Hristiyan ahlakının Kant'taki güçlü etkisine işaret etmektedir. Yine Kant'ın ifade ettiği gibi başkalarının hakkından daha kutsal sayılabilecek bir hak daha yoktur dünyada. Kant için lütufkar bir eylem gerçekleştirmeyen fakat birinin hakkını da çığnemeyen biri her koşulda dürüst bir insan olabilir ve bu şartlarda insanlar böyle davranırsa kainatta yoksulluk diye bir şeyin kalmayacağını ifade etmektedir. Dünyada bahşedilen bu nimetlerden faydalanmak her birey için hak olmakla birlikte bu hakta herkes eşit paya sahip olmalıdır. Tanrı'nın kimsenin payını ayırmayıp, aksine herkesin paylaşımını serbest bıraktığı, herkesin eşit paylara sahip olduğu, hiç kimsenin herhangi bir şeyden yoksun kalmadığı bir dünya olmalı ve herkes bu dünya nimetlerinden yararlanmalıdır.<sup>27</sup> Kant başkalarının yararını gözetmeyi ve onların da tıpkı kendisi gibi aynı haklara sahip olduğunu bir örnekte daha dile getirir. Tanrı'nın ihtimamından dolayı başka birinin mutluluğuna ilgisiz olamam. Örneğin ormanın içinde üzeri yiyeceklerle dolu bir masa bulduğumda o masanın yalnızca benim için hazırlanmış olduğunu düşünmemem gerekir. O lezzetlerin tadına bakıp, bir kısmını yiyip geri kalanını da başkalarına bırakmam gerektiğini düşünmeliyim ve yiyeceklerin hepsini tek başıma yiyerek bitirmemeliyim.<sup>28</sup>

26 Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 102-103.

27 Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, 225-226.

28 Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, 227.

## Sonuç

Hem Kant hem de Hristiyan ahlakının öğretileri vicdana ve niyete özellikle de bu iki hususun saflığına önem atfetmektedir. Fazilet ve iyiliğin emredilip, çoğaltılması ve bu hususların herkes tarafından ödev sayılması gerektiğini vurgulaması bakımından bu iki ahlak öğretisi arasında bir bağlantı söz konusudur. Söz konusu bu bağlantılar, ödev ahlakının tıpkı Hristiyan ahlakı gibi evrensel bir ahlak yasasının varlığını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda Hristiyan ahlakı gibi ödev ahlakı da belirleyici ve açık bir şekilde sonuçtan ziyade doğru eylemden hareket edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Öte yandan hem Hristiyan ahlakında hem de Kant'ın ödev ahlakında sıkı bir bağlılık ve saygı söz konusudur. Bu da her iki ahlak öğretisi arasındaki uyumu daha da belirgin kılmaktadır.

Sonuç olarak Kant'ın, Hristiyan ahlak kavramlarını geliştirerek onların yerine kendine has kavramlar oluşturduğunu ve Hristiyan ahlakını modernleştirme çabası içerisine girdiğini açıkça söyleyebiliriz. Tanrı yerine pratik akli devreye sokmak, dini vecibelerin yerine ahlak düsturlarını geçirmek, cenneti en yüksek iyi olarak adlandırmak, ödev ahlakını dinileştirme yönünde atılan adımlardan sadece birkaçıdır. Bu bakımdan Kant ödev ahlakını tek, hakiki, evrensel, saf akıl dini olarak sunmaya çalışmıştır. Çünkü Kant da ödevlerin dinsel bir buyruk olarak görülmesinin, birey ve toplum tarafından kabul gören ahlakın, en yüksek iyiye ancak dinsel bir irade sayesinde ulaşılabilir olduğunun farkındadır. Böylelikle ahlakı, toplumun ahlak yasasına ilişkin bağlayıcılığını dinsel bir çabaya dayandırmıştır. Ödevlerin tıpkı tanrısal buyruklar gibi görülüp yaşama geçirilmesi, en yüksek iyinin gerçekleşmesi ile ilişkilidir. Kant en yüksek iyinin amacına ulaşması ve gerçekleşmesi için insanın ait olduğu ahlaki toplumun bütün bireylerinin aynı amaca hizmet etmesi ile gerçekleştirebileceğine inanmaktadır. Bu inanç da ahlaki toplumun ancak dinsel buyruklarla yönetileceğini göstermektedir. Dolayısıyla da bu inancı açıklamak adına Kant'ın ahlakla ilgili kavramlarını irdeleyerek Hristiyan ahlakıyla olan ilintisine dikkat çekmeye çalıştık. Bu doğrultuda Kant'ın ahlak felsefesinden hareket ederek, onun ödev ahlakı ile din arasındaki bağlantıya yaptığı vurguya değindik. Neticesinde Kant'ın



dini, ödev kavramıyla bağdaştırdığını ve yine dini bir tür ahlaklılık olarak değerlendirdiğini ifade etmeye çalıştık.

### Kaynakça

**Cevizci**, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2002.

**Heimsoeth**, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

**Mengüşoğlu**, Takiyettin. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

**Kant**, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

**Kant**, Immanuel. *Ethica: Etik Üzerine Dersler*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2007.

**Kant**, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İ. Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

**Kant**, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. çev. S. Başar Sağlan. Konya: Literatür Yayınları, 2012.

**Kant**, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. çev. Gürsel Uyanık ve Ahmet Sarı. İstanbul: Birey Yayınları, 2010.

**Türer**, Celal. *Etik ve Etik Sorunlar*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2019.

**Tüzer**, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

**Yaran**, Cafer Sadık. *İslam Ahlak Esasları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

**Yasa**, Metin. *Estetik Etik İlişkisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

**Warren**, Bartley. *Ahlak ve Din*. çev. Ali Yıldırım. Ankara: Elis Yayınları, 2017.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2  
15 Aralık | December 15, 2022

## İbn Haldun'a Göre Toplumların Karakteristik Özellikleri

*Characteristics of Societies According to Ibn Khaldun*

**Burhan Baş**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.  
*Graduate Student, Giresun University, Institute of Social Sciences, Department Philosophy And Religious Studies, Giresun/Türkiye.*  
brhnbs28@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4868-5462

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 30 Eylül | September 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 20 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Baş, Burhan. "İbn Haldun'a Göre Toplumların Karakteristik Özellikleri". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 376-402.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.*  
*The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## İbn Haldûn'a Göre Toplumların Karakteristik Özellikleri

### Öz

İbn Haldûn (1332-1406) 19. yüzyılda yaşamış Tunus'lu tarih ve toplum bilimcisidir. Sosyoloji literatürüne Mukaddime adlı eseriyle beraber asabiyet, umran, bedevîlik ve hadarîlik kavramlarını kazandıran bir bilim insanıdır. Araştırmamızın ana temasını onun Mukaddime adlı eseri oluşturacaktır. Eserinde ele aldığı konulardan coğrafyalar, iklimler ve toplumlarla ilgili görüşleri irdelenecektir. Bilhassa toplumların (Arap, Berberî, Türk, Fars, Kürt ve Slavların) karakteristik özellikleriyle (çalışkan, savaşçı, devletçi vs.) ilgili tespitlerine açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Coğrafya ve iklim şartlarının toplumlar üzerindeki etkisine dikkat çekilecektir. Böylece İbn Haldûn'un sözü geçen toplumlar ile ilgili görüşlerini detaylıca inceleyip, onun perspektifinden bu toplumların durumu ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldûn, Mukaddime, Toplum Karakterleri, Araplar, Türkler.

## Characteristics of Societies According to Ibn Khaldûn

### Abstract

Ibn Khaldûn (1332-1406) was a Tunisian history and social scientist who lived in the 14th century. He is a scientist who introduced the concepts of asabiyya, umran, bedouinism and hadarîsm to the sociological literature with Muqaddima. The main theme of our research will be his work Muqaddima. His views on geographies, climates and societies will be analyzed. In particular, the characteristic features of societies (Arabs, Berbers, Turks, Persians, Kurds, and Slavs) such as being hardworking, warrior, statist, etc. will be clarified. Thus, attention will be drawn to the effect of geography and climatic conditions on societies. Thus, we will examine Ibn Khaldûn's views on these societies in detail and look at the situation of these societies from his perspective.

**Keywords:** Ibn Khaldûn, Muqaddima, Characters of Society, Arabs, Turks.

## Giriş

İbn Haldûn gerek İslam dünyasında gerekse dünya düşünce tarihinde özel yerlerden birine sahip olan bir düşünürdür. Onun düşünceleri özgündür. Kimilerine göre o tarihçi, medeniyet ya da kültür tarihçisi; kimilerine göre siyasi düşünür, iktisatçı, hukukçu, şehirci kimilerine göre ise ilahiyatçıdır. Bunun nedeni onun kaleme almış olduğu *Mukaddime* adlı eserinin içerik açısından zenginliği. Eserinde toplumbilim konularına dair tarih, iktisat, hukuk, siyaset, şehir, çevre ve ilahiyat gibi sahalarda fikir beyan etmiştir. O yaşamış olduğu coğrafyalarda karşılaştığı toplumları incelemiştir. Toplumların karakterlerini ise bulunduğu coğrafya ile değerlendirmiştir. Bu nedenle onun eseri hem Doğu dünyası hem de Batı dünyası toplumbilim düşünürlerinin dikkatini çekmiştir. Belirtmek gerekir ki bugün onun *Mukaddime* adlı eseri Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Portekizce, Hintçe, Japonca, Rusça, Farsça, Urduca ve Türkçe gibi dünya dillerine tercüme edilmiştir.<sup>1</sup>

İbn Haldûn'un tam adı Ebu Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî'dir. O, aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olup Endülüs'ün fethi sırasında buraya gelip yerleşen, sonra da Kuzey Afrika'ya göç eden köklü ve tanınmış bir ailenin çocuğu olarak 27 Mayıs 1332 yılında Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Bu soydan olup da Endülüs'e ilk gelen kişi Halid b. Osman'dır. Endülüslüler bazen isimlerin sonlarına vav ve nun ekleyerek Zeyd'un, Hamd'un şeklinde telaffuz ettiklerinden Halid ismini de Haldûn şeklinde telaffuz etmişlerdir. Bu nedenle Halid b. Osman Haldûn'un soyundan gelenler İbn Haldûn, Benû Haldûn (Haldûn oğulları, hal-dungiller) adıyla meşhur olmuşlardır. Bu adla tanınan birçok şahıs bulunmakla beraber zamanla İbn Haldûn denilince sadece *Mukaddime*'nin yazarı Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn el-Hadrami anlaşılır olmuştur.<sup>2</sup>

İbn Haldûn'u anlamak ve tanımak için onun yetiştiği sosyo-kültürel ortam ile düşünce yapısında etkili olan ilim merkezleriyle ilgili

1 Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/8-12.

2 İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 16-17.

özet bilgi verilecektir. Savaşlar eşliğinde geçen ömrü ve hayatının zorluklarına dikkat çekilecektir. Devletlerin kendi içlerindeki siyaset, hukuk ve iktisat gibi alanlarda ne gibi çalışmalar olduğuna ve devlet görevlilerinin vazifelerinin tanımı yapılmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise İbn Haldûn'un toplumlarla ilgili fikirleri, tespitleri ve öngörülerini irdelenecektir. Eserinde mercek tuttuğu toplumların karakteristik (çalışkan, savaşçı, devletçi vs.) özellikleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Onun yaklaşımıyla Arap, Berberî, Türk, Fars, Kürt ve Slavları birbirinden farklı kılan özellikler tanımlanmaya gayret edilecektir. Bu nedenle araştırmamızın ana kaynağını onun *Mukaddime* adlı eseri oluşturacaktır.

İbn Haldûn'un yetiştiği ortamlar birbirinden farklı renklere sahip kültürler ile dolmuştur. Onun yaşadığı yerlerden olan Tunus'ta, Fas'ta, Tilimsan'da, Endülüs'de ve Mısır'da farklı devletler hüküm sürmüştür. Bu devletler birbirleri arasında sık sık savaş, taht kavgaları ve kaos ortamları yaşıyorlardı. Yani bölgede uzun süre hüküm süren devletler veya yöneticiler olmamıştı. Kısa süre hüküm süren devletler ilk anda olumsuz bir durum gibi gözüксе de olumlu yanları olmuştur. İbn Haldûn gibi öğrenme hevesi olan insanlar böylesine bir ortamda birden fazla yönetim ve devlet adamı olunca etrafında bulunan farklı ilim adamlarıyla beraber çalışma fırsatı yakalamıştır.

İşte yukarıda zikredilen iktidar değişikliklerinden dolayı İbn Haldûn Endülüs'ten Tunus'a göç etmiş ve burada birçok âlimden ders almıştır. Kuzey Afrika'da alimlerin sayısının çok olmasının sebeplerinden birinin İbn Haldûn gibi alimlerin Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya göç etmiş olmasıdır. Nitekim İbn Haldûn burada Fahreddin Razî, Muhammed b. Süleyman es-Sattî, Ahmed ez-Zevâvî, Muhammed bin İbrâhim el-Âbilî Ebû'l Kâsım İbn Rıdvan, Ebû Muhammed Abdülmüheymin el-Hâdrâmi gibi çeşitli alimlerden hadis, siyer, kıraat, fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve matematik derslerini alma fırsatı yakalamıştır.<sup>3</sup>

O, hayatının bu parlak yıllarında veba salgınından (MÖ 1348) etkilenmiştir. Zira Tunus'ta yayılan veba birçok insanın hayatını kaybetmesine neden olmuştur. Hatta veba hastalığından dolayı Tunus'a

3 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 21-24.

gelen alimler tekrar Fas'a geri dönmüştür. Dolayısıyla İbn Haldûn'un ders aldığı hocaların birçoğu da tekrar Fas'a gitmişlerdir. Bu durum karşısında İbn Haldûn ilmine devam etmek için Fas'a dönmek istemişse de ağabeyi Muhammed onu bu kararından vazgeçirmiştir.<sup>4</sup>

Fas'ta sultanın İbn Haldûn'a verdiği görevler onun düşüncesine göre daha basit düzeyde kaldığından o daha üst düzeylerde ilim yapabileceği kurumlarda yeni görevler istemiştir. Fakat isteklerine karşılık bulamayınca Fas'ın veziri ile ters düşerek tekrar Endülüs'e geri dönmüştür. O, 1362'de Gırnata'ya varmıştır. Bu dönemde Endülüs'te Nasriler devleti hüküm sürüyordu. Nasrilerin veziri İbn'ül Hatip (1313-1375) İbn Haldûn'u Fas'tan tanıyordu ve birlikte çalıştıkları dönemler olduğundan İbnü'l Hatip ona kolaylıklar sağlamış ve çok geçmeden İbn Haldûn ailesini de yanına almıştır. Fakat ilerleyen süreçte İbn Haldûn'un diğer vezirlerle arası açılmış ve doğal olarak Sultan'la olan ilişkileri de zayıflamıştır. Bu durumu İbn Haldûn "Siyasette vefa yokmuş"<sup>5</sup> ibaresiyle dile getirmiş ve gittiği yerlerde yaşadığı durumu özetlemeye çalışmıştır. O daha sonra Bicaye'de haciplik görevine yükselmiş fakat burada da hareketli günler yaşamıştır. O gittiği yerlerde (Mağrib, Beskera ve Fas) siyaset ile yakından ilgilenmiştir. Yaşadıkları, onun düşünce hayatını derinden etkilese de gezmeye devam etmiştir. Gezdiği ülkelerde siyasi ayak oyunlarından bıkan İbn Haldûn Arif Oğulları (1375-1378) devletine sığınmıştır. İbn Haldûn Arif Oğulları devletinde ise İbn Seleme kalesinde kalmış, burada sonunda sükuneti bulup artık kendini bilimsel çalışmalara ve yazacağı eserlere adanmış. *el-İber* adlı eserinin girişi mahiyetindeki yazı olan *Mukaddime* adlı yazısını burada yazmıştır.<sup>6</sup>

*Mukaddime*'yi yazarken ilk önce Arapların, Berberîlerin ve Zenate<sup>7</sup> kabilesinin tarihlerini incelemeye çalışmış ve bu yıllarda (1374-1378) bir hastalığa yakalansa da çok geçmeden hastalığını atlatmıştır. O, Tunus Sultan'ı Ebu Abbas'a (1370-1394) eserini tamamlamaya devam

4 Şura Arslan Dilber, *İbn Haldûn'un Devlet ve Siyaset Teorisi* (Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 56-66.

5 Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Tarihi 1* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 44-46.

6 Dilber, *İbn Haldûn'un Devlet ve Siyaset Teorisi*, 56-66.

7 Zenate: "Berberîler'in büyük kollarından biri." Bk. Lütfi Şeyban, "Zenate", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2013), 44/246-247.

edeceğine dair bir mektup yazmış ve talebi Sultan tarafından kabul görmüştür. Kısa zamanda kendisi ve ailesi de Tunus'a dönmüştür.

Tunus'a geri döndükten sonra İbn Haldûn'un isteği burada kendisini tamamen ilime adanmak ve yeni eserler ortaya koymak olsa da anlaşılacağı üzere siyaset onun yakasını bırakmamıştır. Tunus Sultanı Ebu Abbas, İbn Haldûn'u kendine çok yakın tutmuş ve gittiği savaflara dahi onu yanında götürmüştür. İbn Haldûn bu durumdan çok rahatsız olmuş ve savaflara katılmak istememiştir. Ama bu durumu Sultan'a bildirmeden kendi içinde yaşamıştır. Tunus'ta İbn Haldûn'un yaşadığı olumsuzluklara bir örnek olarak şu olayı verebiliriz; Tunus'un siyasi çevrelerinde siyasi ağırlığı olan İbn Arafe, İbn Haldûn'un ilim olarak kendisinden yüksek olmasını çekemiyordu. Bu durumu anlayan İbn Haldûn hemen Tunus'tan ayrılmaya karar vermiş Sultan'dan izin istemiştir. Ayrılmak için izni alan İbn Haldûn gençlik yıllarını geçirdiği ve siyasi hayatını şekillendirdiği Tunus'tan yani Mağrib'den ayrılmıştır.<sup>8</sup>

İbn Haldûn Tunus'tan ayrıldıktan sonra dünyanın en güzel memleketi olarak adlandırdığı Mısır'a göç etmiştir (1383). Mısır'da ise önce İskenderiye şehrine gitmiş, daha sonra Kahire'ye varmıştır. Burada İbn Haldûn şehircilik açısından düşüncelerini geliştirmiştir. Çünkü Kahire onun gözünde bir bayındır şehirdir. Nil nehri kıyısına yapılan düzenli yapılar ve bahçeler onun dikkatini çekmiş ve Kahire'ye benzersiz bir ilgi duymasını sağlamıştır. Bundan dolayı İbn Haldûn'un gözünde Kahire'nin yeri çok farklıdır. İbn Haldûn Mısır'a ilk gittiğinde amacının ders vermek ve ilim halkası oluşturmak olmadığı düşünülmektedir. İbn Haldûn'un Kahire'ye ilk gidiş hedefi daha çok siyasiydi. Fakat elimizdeki verilere göre Kahire'de gördüğü ilgi ve alaka onu pek memnun etmiş ve bu durum onu Ezher Üniversitesi'nde ders vermeye itmiştir.<sup>9</sup>

İbn Haldûn bir süre (1384-1398) ilimle meşgul olduktan sonra Mısır Sultanı Berkuk (1382-1399) tarafından başkadılık görevine getirilmek istenmiştir. Bu dönemde Mısır'da dört büyük mezhebin her birinin başkadısı bulunmaktaydı. Bunlardan en üstün olanı Maliki

8 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 23-42.

9 Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi 1*, 49-51.

mezhebinin başkadısıydı. İşte bu göreve getirilmek istenen İbn Haldûn başta gönüllü olmasa da sultanın isteğiyle göreve getirilmiştir. Böyle bir prestijli görevin İbn Haldûn'a verilmesi Mısır siyasetinde büyük bir etki bıraksa da onun hayatında hiç eksik olmayan siyasi ayak oyunları yeniden başlamıştır. Fakat İbn Haldûn görevinde hakkı üstün tutması gerektiğini düşünüp her zaman adaletten yana karar verdiğinden siyasi oyunlara dayanamayıp çok geçmeden kadılık görevini bırakmıştır. 14 yıl boyunca kadılıktan uzak kalmış ve Mısır'da siyasi güç dengeleri değişince tekrar Mâlikî başkadısı olarak tayin edilmiştir. İlerleyen süreçte kısa bir süre sonra bu görevinden de azledilmiştir.<sup>10</sup>

1399 yılında Timur ordusu Şam şehrine sefer yaptığında dönemin Mısır sultanı Berkuk bu seferin Mısırın işgaliyle son bulacağını farkındaydı. Bu nedenle Timur, Mısır topraklarına gelmeden önce sefer durdurulmalıydı. Mısır Sultanı sefer emri çıkardığında ve bu seferde İbn Haldûn da bulunmaktaydı. O, bu sefere katılmamak için bazı bahaneler üretse de sefere katılmaktan kaçamadı. Çünkü İbn Haldûn seferin sonunda neler olabileceğini tahmin ediyordu. Sefer yolunda Mısır ordusunda bazı problemler yaşandı. Mısır ordusu komutanları Timur ordusuna karşı gelemeyeceklerini düşünerek geri dönmeyi Sultan'a teklif ettiler ama bu teklif reddedildi. Teklif reddedilmesine rağmen ordu komutanları kendi iradeleriyle Mısır'a geri dönme kararı aldılar ve böylece Mısır Sultanı Kahire'ye geri dönmek zorunda kaldı.<sup>11</sup>

Timur'a karşı şehri savunmak konusunda sorunlar yaşayan ordu komutanları çözüm için İbn Haldûn'un fikrine başvurmuşlardır. Onun "Timur ile otağında görüşülsün ve Şam şehri sulh ile teslim edilsin" fikri kabul görmüş ve akabinde bu fikir uygun görülmuş ve devamında İbn Haldûn Timur'un otağına giderek onunla görüşme yapmıştır.

İbn Haldûn Timur'u anlatırken onun zekâsından bahsetmiştir. "Onun bir sihre veya akıl üstü şeye değil tamamen zekâ ve çalışmaya yöneldiğini" aktarmıştır. Bu görüşmede sadece Timur'dan etkilenil-

10 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 42-45.

11 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 46-48.



memiştir, Timur da İbn Haldûn'dan etkilenmiştir. Bu görüşmenin sonucunda bazı rivayetler de ortaya çıkmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir; Timur, İbn Haldûn'u Semerkant'a götürmek istemiş fakat İbn Haldûn böyle bir seyahate rıza göstermemiş ve onun teklifini geri çevirmiştir. Bir diğer rivayete göre ise Timur özellikle Kuzey Afrika hakkında İbn Haldûn'dan bilgi almak istemiştir. Çünkü Timur Kuzey Afrika topraklarını kendi topraklarına katmak amacındaymış. Ama tecrübeli siyasetçi İbn Haldûn, Timur'un bu niyetini kavradığı için ona Kuzey Afrika konusunda bilgi vermek yerine toplumların doğuşu, medeniyetlerin gelişimi hakkında bilgiler vermiştir. İbn Haldûn'un bu tavrı onun Kahire'ye karşı olan sevgisinin bir ifadesi olarak rivayet edilir. Bu durum devam ederken İbn Haldûn artık işin ciddiyetini kavrayarak Timur'un yanından bir şekilde ayrılmaya karar vermiş ve kitaplarını getireceğini bahane ederek Timur'un yanından ayrılmıştır. Bu olay bir kaçış gibi anlatılır hatta İbn Haldûn'un Mısır yolunda soyulduğu da rivayetler arasındadır.<sup>12</sup>

İbn Haldûn daha sonra Mısır'dan da ayrılıp Timur Devleti ile irtibata geçmiştir. Rivayete göre o Timur'la 1401 yılında dört kere görüşmüştür. Eserlerinde Timur ile alakalı çok fazla bilgiye yer vermiştir. Timur ise onun bilgeliğinden yararlanmaya çalışmış olsa da İbn Haldûn anlattığı bilgileri onun kullanabileceği şekilde vermemiştir.<sup>13</sup>

İbn Haldûn'un Timur ile görüşmeleri her ikisine de siyasette yapılacak hamleler konusunda tecrübe kazandırmıştır. Çünkü ikisi de birbirinden övgüyle bahsetmiştir. Anlaşılan o ki ikisi de birbirlerinin fikirlerinden yararlanmaya çalışmışlardır.

Mısır'a dönen İbn Haldûn tekrardan yargıçlık yapmaya devam etmiş ve 1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Cenazesine dönemin yönetici, bilgin, prens ve sultan gibi görevlerde bulunanlar da katılmıştır. Bugün İbn Haldûn'un mezarı Kahire'de Sufi kabristanlığı olarak bilinen yerde bulunmaktadır.<sup>14</sup>

İşte İbn Haldûn'un hayatı böyle iken toplumların tasnifi yolundaki ilk denemelerden birini gerçekleştirilmeye çalışmıştır. İbn Haldûn'a

12 Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi 1*, 51-52.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 46-48.

14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 53-54.

göre insanın belirli bir coğrafi alanda yaşaması o alanda yaşayan kişilerde bedensel ve ruhsal değişimler meydana getirmekteydi. Bu değişimleri kısaca şöyle özetleyebiliriz; sıcak ve kurak memleketlerin zeki ve cesur olarak değişip, soğuk memleketlerin ise hüznü, emekçi ve çilekeş olarak değiştiklerini düşünmüştür. Diğer bir tasnif yolu ise iklimdir. İbn Haldûn iklim konusunu da ele almıştır ve iklimlerin coğrafi faktörler ile beraber sosyolojik farkları ortaya çıkardığını savunmuştur. İklimler ve coğrafyalar İbn Haldûn'un toplumlar hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturmuştur.<sup>15</sup>

Diğer yandan İbn Haldûn sosyal teorisinde hadari (şehirli) ve bedevi (köylü) ayırımına gitmiştir. Bu ayırma göre köylü insanlar iş paylaşımı yapmak zorundadırlar böylece diğer insanlar ile olan bağları daha güçlüdür. Şehirli insanlar ise kaynakların bol olmasından dolayı biraz daha rahat yaşamaya alışmış ve insanlar ile olan bağı zayıftır. Ayrıca İbn Haldûn köylülükten şehirliliğe geçmeyi bir zorunluluk olarak görmüştür çünkü İbn Haldûn'a göre köylü insanlar yardımlaşma ve iş paylaşımı gibi konularda güçlü oldukları için zenginleşirler ve bu zenginlik sonucu şehirlileşirler.<sup>16</sup>

### 1. Mukaddime Eseri

İbn Haldûn *Mukaddime* adlı eserini *el-İber* kitabının giriş bölümü olarak düşünmüş ve hiçbir zaman onu *el-İber*'den farklı bir konuma koymamıştır. O, *Mukaddime*'yi uzun bir süreçte yazmıştır. Aslında şöyle diyebiliriz: *Mukaddime*'nin fikir haline geliş süreci kısa sürse de bir külliyat olma dönemi uzun sürmüştür. Eserin uzun bir zamanda kaleme alınması doğal olarak bazı değişiklikler olmasını kaçınılmaz kılmıştır.<sup>17</sup>

İbn Haldûn ilk olarak *Mukaddime* adlı eserini Tunus Sultanı Ebu Abbas'a ithaf etmiştir. Eserin külliyat oluş sürecinin uzun sürmesi İbn Haldûn'un seyahatlarıyla ilişkilidir. Çünkü o uğradığı her ülkede esere yeni bilgiler eklemiştir. Bunun için *Mukaddime*'nin nüshalarında farklılıklar oluşmuştur. Eserin ilk nüshası Tunus nüshasıdır.

15 Gaston Bouthoul, *Zihniyetler*, çev. Selmin Evrim (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 2-4.

16 Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi 1*, 69-78.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 40-41.

Bu nüshanın çevirisi yapılırsa da günümüzde geçerliliği tartışılacak pozisyonudadır.<sup>18</sup>

İbn Haldûn Tunus'tan sonra Mısır'a geçmiş ve burada da esere yenilikler eklemiştir. Değişiklikler yaptığı *Mukaddime*'yi tekrar Mısır Sultanı Berkuk'a sunmuştur. Dünyada ve Türkiye'de kullanılan *Mukaddime* nüshası bu suretten çoğaltılarak meydana gelmiştir. En önemli olan kopya da bu nüshadır.<sup>19</sup>

Eser uzun bir dönemde yazıldığından gerek Tunus gerekse Mısır nüshalarında değişiklikler yapılmıştır. Tüm değişikliklerin bulunduğu nüsha bugün Paris'te bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Eserin nüshaları ile ilgili şunlar ifade edilebilir: Tunus nüshası *Mukaddime*'nin ilk şekli olup fikirlerin gelişigüzel yazıldığı ham halidir. Bu nedenle Tunus nüshası tercümelerde kullanılmayan yazmadır. Mısır nüshası ise İbn Haldûn'un fikirlerinin olgunlaştığı ilavelerin tamamlandığı surettir. Bunun için bu suret çevirilerin yapıldığı, bölümlerin ayıklandığı bir kopyadır. Diğer bir suret olan Paris nüshası ise İbn Haldûn'un ömrünün son yıllarında kısa eklemeler yaptığı yazmadır. Çevirilerde çok kullanılmamakta ve Paris'te sergilenmektedir.<sup>21</sup>

*Mukaddime*'nin tercümesine baktığımız zaman; Osmanlı döneminde eserin tercümesinin ilk kez Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahib Efendi tarafından fıkıh bahsine kadar yapıldığını görmekteyiz. Sahip efendi çeviri esnasında eseri vecizler, ayet, hadis, olay gibi bilgilerle zenginleştirmiştir. Fıkıh bahsi eserin altıncı cildine kadar işlendiğinden sonrası için yeni bir tercüme faaliyeti hasıl olmuştur. Bunun için ise Ahmet Cevdet Paşa bu görevi üstlenmiştir. Ahmet Cevdet Paşa hakkında küçük bir bilgi edinmek istersek Cemil Meriç'in şu sözleri yeterli olacaktır; “yeni bir dünyanın şaşasıyla gözleri kamaşan hayalperest nesiller için, medeniyet bir teslimiyet veya temessüldür. Mefhumunu ilmi çerçevesine oturtan tek yazar.”<sup>22</sup> Ahmet Cevdet Paşa eserin diğer bölümlerinin çevirisini tamamladıktan sonra İslam âleminin kullanımına sunmuştur. *Mukaddime*'nin ilk Türkçe çevirisi olarak sayılabilecek bu

18 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 139-149.

19 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 139-149.

20 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 139-149.

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 135-136.

22 Cemil Meriç, *Umrandan Uyarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 35.

çeviri nüshasında kişisel yorumlar çok fazla eklenmiştir. Bu nedenle metinlere tam anlamıyla sadık kalınmamış olmakla beraber içerik zenginleştirilmiştir. Özellikle Ahmet Cevdet Paşa çeviriye uzun yorumlar eklemiş ve böylece muğlak noktaların aydınlatılması daha da kolaylaşmıştır.<sup>23</sup> Cevdet Paşa'nın çevirisi konuya vakıf ve eski kavramlara hâkim olan ve bunları kullanabilen kişiler için aydınlatıcı bir tercümedir. Yani İbn Haldûn'un kullandığı kavramların hiçbiri bu çeviride kaybolmamış ve anlamını bulmuştur.<sup>24</sup>

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesi (29 Ekim 1923) ile beraber harf inkılabı yapılmış ve alfabe değişiklikleri yaşanmıştır. Bu değişikliklerle birlikte Türkçe'de bazı kelimelerin anlamı değişmiş veya anlamını yitirmiştir. İşte bu noktada Pirizade ve Ahmet Cevdet Paşa'nın yaptığı tercüme tam anlamıyla halkın genelinin anlayabildiği bir tercüme olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla yeni bir tercüme ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu görevi Zakir Kadiri Ugan üstlenmiş ve yeniden çeviri yapmıştır. O, Mısır baskısında eksik kalan veya harf hatası yapılmış yerleri düzeltmeye çalışmıştır. Böylece İbn Haldûn'un doğru yazdığı fakat yanlış basılan bilgileri düzeltmek istemiştir. Şayet hatalar düzeltilmeseydi ciddi problemlere yol açabilir ve okurları yanlışlara sürükleyebilirdi. Yeni çevirinin ikinci bir özelliği ise Ugan'ın da kendi yorumlarını ve şerhlerini tercüme ederken not etmiş olmasıdır. Üçüncü olarak Ugan çeviri yaparken zorlandığı ve anlamakta güçlük çektiği yerlerde Ahmet Cevdet Paşa ve Pirizade'nin yazdığı tercümeden yararlanmışır. Son olarak Ugan tercümeyi yaparken yeni gelen harf inkılabıyla beraber yeni Türkçeyle yazmaya çalışmıştır. Böylece İbn Haldûn'un ilk kez ortaya koyduğu kavramlar yeni Türkçeyle tercüme edilmiş ve eski kavramlar yeni kavramlar ile değiştirilmiştir.<sup>25</sup>

Diğer bir tercüme ise Turan Dursun'un tercümesidir, fakat bu tercüme yarım kalmış ve sadece bir cilt olarak yayına girmiştir. Bu cildi değerlendirdiğimizde, Turan Dursun'un *Mukaddime*'yi Sosyalist ve Marksist bir tavırla tercüme etmeye çalıştığını görmekteyiz. Buna örnek vermek gerekirse; “Çünkü onlar henüz terk etmedikleri

23 Yavuz Yıldırım, “Türkçe'de İbn Haldûn Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (Nisan 2012), 140-174.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 139-149.

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 143-146.

Bedevîlikteki sertlik ve dindeki sadelik hali üzere bulunuyorlardı” cümlesini tercüme ederken “Neden ki, yaşamlarındaki göçebe Arapların o kaba sabalığından ve koyu dinciliğinden sıyrılmamışlardı daha”<sup>26</sup> şeklinde ifade etmiştir. Görüldüğü üzere burada ana metne sadık kalınmamış ve anlam sapmasına gidilmiştir.

Son olarak günümüzde yararlandığımız Süleyman Uludağ’ın çevirisi en yaygın olanıdır. Bu tercümede Mısır’daki en sağlıklı *Mukaddime* nüshasından yararlanılmıştır. Uludağ’ın tercümesi elimizde bulunan tercüme arasında en geniş giriş bölümü olan *Mukaddime* tercümesidir. Çeviride kitapla beraber eserin hangi dillerde çeviriler yapıldığı bilgisi verilmektedir. Bu durum diğer dillerle mukayeseli çalışmak isteyenlere imkân sunmaktadır. Bu tercümede uzunca dipnotlar kullanılmış, kapalı yerler izah edilmeye çalışılmış ve yazılan metnin anlaşılması kolay hale getirilmiştir. İbn Haldûn’un kullandığı istilahlardan tamamen aynı bırakılmış, sadece onlara izahlar getirilmiştir. Böylece okuyucunun hem İbn Haldûn’un yazımından keyif almasını hem de anlamadığı istilahları açıklamalardan okuması sağlanmıştır.<sup>27</sup>

Ayrıca Hayri Kırbasoğlu, bu çevirinin zaafalarını “İbn Haldûn’un *Mukaddimesinin* yeni bir tercümesi üzerine” ve “*Mukaddime’ye* yazılan giriş bir intihal mi?” başlıklı makalelerinde değerlendirmiştir.<sup>28</sup> Bu yapılan çalışmada Uludağ tercümesinin olumlu ve olumsuz yönleri ele alınmıştır. Sert bir şekilde Süleyman Uludağ tercümesini eleştiren Kırbasoğlu yeni bir tercümenin gerekliliklerini bu çalışmalarında ele almıştır.

Yine Hilmi Ziya Ülken’in çevirisinden kısaca bahsedilebilir. Bu çalışmada mütercim sadece *Mukaddime’de* yer alan bazı fasılların bazı bablarını seçerek onları tercüme etmiştir.

Özetle Osmanlı’nın son dönemlerinde tercüme faaliyeti yaygınlaşmış ve *Mukaddime* çok önemsenmiştir. Çevirilerle ilgili kısaca şunlar

26 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 146-148.

27 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 139-149.

28 Yıldırım, “Türkçe’de İbn Haldûn Üzerine Yapılan Çalışmalar”, 140-174. Geniş bilgi için Bk.; Mehmed Hayri, Kırbasoğlu, “Mukaddime’ye Yazılan ‘Giriş’ Bir İntihal mi?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ağustos 1985), 1; Mehmed Hayri, Kırbasoğlu, “İbn Haldûn’un ‘Mukaddime’sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ağustos 1985), 1.

ifade edilebilir: Pirizade ve Ahmet Cevdet Paşanın tercümeleri daha sağlıklıken kullanımı daha zordur. Çünkü Arapça'ya yakın ifadeler bulunmakta bu durumda metnin kolay anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Buna rağmen çeviri çok sağlıklıdır ve mütercimlerin kendi görüşlerini içermektedir. Diğer bir tercüme ise yeni Türk alfabesi ile yazılmış Ugan'ın tercümesidir. Bu çeviride İbn Haldûn'un bazı ıstılahlarının Türkçeye çevirme gayreti gözlenmiştir. Turan Dursun'un çevirisinde ise Sosyalist ve Marksist yönlendirmeler mevcuttur. Bu yönlendirmeler eseri sağlıklı kılmakta ve İbn Haldûn'un görüşlerini anlamından koparmaktadır. Süleyman Uludağ çevirisi ise günümüzde en sağlıklı çeviri olarak görülmektedir. Çünkü bu çeviride hem ıstılahlar kullanılmış hem de bu ıstılahların izahları yapılmıştır. Uludağ'ın yaptığı çevirinin kendi içinde kısmen olduğu düşünülse de zaafı vardır ve bu zaafı Hayri Kırbasoğlu değerlendirerek Uludağ'ın yaptığı çevirinin de eksik yönlerini vurgulamıştır.

### 1. İklim ve Coğrafyanın Toplum Üzerindeki Etkileri ve İbn Haldûn'un İklim Teorisi

İklim genellikle "ekvator dan kuzey kutbuna doğru yeryüzünün ayrıldığı yedi bölgeden her biri; coğrafi alan, muntika, diyar"<sup>29</sup> olarak tanımlanmaktadır. İklim İslam âlimleri tarafından da yediye ayrılmıştır. İklim hep ilgi çekici bir konu olmuştur. Çünkü insan yaşadığı iklimi merak etmiştir ki bu yüzden iklimin insanlar üzerindeki etkisi kaçınılmaz bir gerçektir. Bugün modern bilimler bu iklim teorisini destekleyecek nitelikte çalışmalar yapmaktadır. İbn Haldûn ise iklimle ilgili görüşlerini yüzyıllar öncesinden aktarmış ve kendi görüşlerini çok sağlam temellere oturtmuştur. Bu nedenle onun görüşleri günümüzde bile coğrafi bilimlere öncülük etmektedir. Bu bağlamda onun iklimle ilgili açıklamaları eserindeki kavimlerle olan görüşlerini anlamamıza kılavuzluk edecektir.

İbn Haldûn iklim teorisini üç başlık altında temellendirmiştir: Soğuk iklimler, ılıman iklimler, sıcak iklimler. Bu başlıkları da yedi temel parçaya bölmüştür, sırayla saymak gerekirse: Soğuk iklimler; aşırı soğuk (7. İklim Bölgesi), soğuk (6. İklim Bölgesi), ılıman iklimler;

<sup>29</sup> Mahmut Ak, "İklim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/28-30.

soğuk havaya yakın ılıman (5. İklim Bölgesi), mutedil hava (4. İklim Bölgesi), sıcak havaya yakın ılıman (3. İklim Bölgesi), sıcak iklimler; sıcak (2. İklim Bölgesi) ve aşırı sıcak (1. İklim Bölgesi). Bu şekilde toplamda yedi parçaya bölünmüştür.<sup>30</sup>

Her bir parçanın belirli bir bölgesi bulunmaktadır. Bunu eserinde iklim çeşitliliğini göz önünde bulunduran haritalar eşliğinde geniş bir şekilde açıklamıştır. Bu harita günümüz modern haritalarına benze-memektedir ve daha sonraki araştırmacılar tarafından günümüzde kullandığımız haritalar ile uyumlu hale getirilmiştir.<sup>31</sup>

İbn Haldûn iklimlerin insanlara olan etkisini şöyle anlatmıştır: Soğuk ve sıcak iklimlerdeki insanlar genellikle gümüş, altın ve benzeri ticaret eşyalarını kullanmazlar, bunun yerine daha çok takas usulünü kullanmaya meyillidirler. Din konusunda ise daha rahattırlar fakat soğuk ve sıcak iklimlerin insanları çoğu yönden benzese de din konusunda ayrılıkları vardır. Soğuk iklimler bir tanrının koruyuculuğunu ve himayesini genellikle kabul etmezler ve din yokmuş gibi davranmaya meyillidirler. Sıcak iklimde bulunan insanlar ise dini kabul ederler fakat onun üstüne pek fazla düşmezler. Burada örneği şöyle vermiştir: Habeşistan'a İslam geldikten sonra her ne kadar İslam'ı kabul etseler de Hristiyanlık dinine devam eden gelenekleri olmuştur.<sup>32</sup> İbn Haldûn'a göre bu iki iklimde de din ortaya çıkmamıştır ve devlet, teşkilat, organizasyon, planlama vb. yapılar çok zayıf olmuştur. Çünkü iklim koşulları elverişli olmadığından burada yaşayan insanların da teşkilatlanamayacağını düşünmüştür.<sup>33</sup>

İlman iklime ise büyük değer vermiş ve genellikle medeniyetin bu iklimlerden çıktığını, bu iklimlere din gönderildiğini ve dinin kullarlarını uygulamada bu iklim insanların daha disiplinli olduğunu gözlemlemiştir. İlman iklimin sıcağa ve soğuğa yakın yerleri vardır. Bu nedenle buralarda yaşayan toplumlar çok güçlüdürler ve dünya medeniyetinin beşiği sayılabilecek konumdadırlar.<sup>34</sup>

30 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 230-258.

31 Cemalettin Şahin - Rauf Belge, "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm", *Akademik Bakış Dergisi* 1/57 (Ekim 2016), 448-462.

32 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 260-265.

33 Şahin - Belge, "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm", 448-462.

34 Şahin - Belge, "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm", 448-462.

O, bu iklim bölgelerinin hangi yerleri kapsadığını uzun uzun anlatmıştır. Bu bağlamda bizim çalışmamızın ana konusu da kavimlerin iklim bölgelerine göre kazandıkları karakteristik özellikler olduğundan konuyla ilgili İbn Haldûn'un görüşlerine, tespitlerine yer verilecektir. Onun tespitlerine göre Araplar, Farslar, Kürtler 3. iklim bölgesinde, Berberîler 4. iklim bölgesinde, Türkler 6. iklim bölgesinde, Slavlar ise 7. iklim bölgesindedir.

## 2. Kavimler Hakkındaki Görüşleri

İbn Haldûn yukarıda zikredildiği gibi çok seyahat etmiş, farklı coğrafyaların insanını, toplumlarını görmüş, siyasetle uğraşmış ve sultanlarla tanışmıştır. Bu nedenle iyi bir sosyolog olmasının yanı sıra aynı zamanda coğrafyacı, tarihçi ve siyasetçidir. Tüm bunları topladığımızda onun toplumlarla ilgili görüşleri günümüze kadar geçerli olmakla birlikte günümüze dair anlamlı mesajlar vermektedir. İbn Haldûn *Mukaddime* adlı eserinde Arap, Berberî, Türk, Kürt, Acem ve Slavları incelemiştir. Çalışmamızın bu kısmından sonra İbn Haldûn'un bu kavimlerle ilgili görüşlerini aktarmaya çalışıp onun tespitlerinin halen geçerli olup olmadığını izah etmeye çabalayacağız. Böylece İbn Haldûn'un gözüyle evrensel anlamda toplumların karakterlerini mercek altına alacağız.

### 3.1. *Mukaddime*'de Araplar

Eserin başlangıcında amaç Berberî tarihini yazmak olsa da Arap tarihinden ve Arap milletinden objektif ve cesur bir şekilde bahsedilmiştir. *Mukaddime*'de Araplar en çok ele alınan milletlerden biri olduğundan en çok onlara dair bilgilere yer verilmiştir.

*Mukaddime*'de Araplar'a has yaşam tarzından öngörülmüş olsa da her toplum için tanımlanan iki kavram vardır: 'Bedevî ve Hadaî'. Bedevî; çöl ve vahalarda develeriyle birlikte konar göçer olarak yaşayan Araplar'a verilen addır.<sup>35</sup> Hadaî ise; yerleşik hayat, medeniyet anlamlarına gelmekte olup şehir toplumunu temsil etmektedir.<sup>36</sup> Bu

35 Mustafa Fayda, "Bedevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/311-317.

36 Fayda, "Bedevi", 5/311-317.



iki kavram sadece Arap milletini incelerken değil diğer milletleri incelerken de bize yardımcı olacaktır.

Arapların ortaya çıkışı doğal nedenlere bağlanmıştır. Burada Araplardan kasıt Bedevî Araplardır. Bedevî yaşam tarzı zikredildiği gibi çölde geçmektedir ve bu durum İbn Haldûn'un geliştirdiği *umran* teorisini<sup>37</sup> Araplar için ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir.<sup>38</sup>

İbn Haldûn'a göre Bedevî Arapların nesepleri karışmamıştır. Çünkü Bedevîler kırsal kesimde yaşamış ve sadece birbirleri arasında nesep bağı kurmuşlardır. Bu haliyle hadarîlikten uzak kalmışlardır. Hadarî Araplar ise karışık, çünkü onlar yerleşik hayatta olduklarından dışarıdan gelen göçlere açıktı. Bu durum İbn Haldûn'a göre asabiyet<sup>39</sup> duygusunu azaltıyor ve daha karma bir toplum yapısı oluşuyordu.<sup>40</sup>

İbn Haldûn, Araplar için "yağmacı ve talancıdır" ifadesini kullanmıştır. Araplar basit işleri yapar, coğrafi olarak kolay arazilere saldırır, karşılarına bir engel veya sarp bir yokuş çıktığında hemen pes eder ve vazgeçerlerdi. Bu nedenle sarp yerlerde bulunan topluluklar Arapların bu tür yağmalarından kurtulmuşlardır. Diğer taraftan düz alanlardaki topluluklar ise onların saldırılarından kaçamamışlardır. Araplar bu alanlardaki toplulukları kendi hakimiyetlerine geçinceye kadar dağıtıp toplumsal parçalanmaya yol açmışlardır.<sup>41</sup>

Arapların saldırı, baskı, şiddet, yağma kullanarak elde ettiği topluluklarda halkın yaşantısı giderek mahvolmuştur. Çünkü Arapların

37 İbn Haldûn'a göre; "Mamurluk, inar etme, şenlendirme, abad, bayındır olma ve gelişme anlamlarına gelir. Umran, ihtiyaçların giderilmesi ve ünsiyet edilmesi amacıyla şehirlere ve köylere yerleşmekten ibarettir." İbn Haldûn insanların yaşadığı sosyal hayata umran demiştir ve burada toprağa yerleşmeyi şart koşmamıştır, yerleşik umrana hadari umran, göçebe umrana ise bedevi umran adı vermiştir, ve bu ilmi kendisinin kurduğunu defalarca dile getirmiştir. Bu ilmin öznesi de insandır ve onun yaşadığı toplumdur. Umran teorisi ile ilgili daha geniş bilgi için bk: Cemil Meriç, *Umrandan Uygurluğa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

38 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 323-324.

39 Asabiyet; "Sözlükte bağ, sinir, bir toplumun ileri gelenleri, insan topluluğu ve kişinin baba tarafından akrabaları, yani kavmi ve kabilesi gibi değişik anlamlara gelir." Bk. Mustafa Çağrıncı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 1991), 3/453-455. İbn Haldûn'un tanımı ise; "Asabiyetten maksat savunmada galip gelme olup Buda ancak nesep ile gerçekleşir çünkü hısım akraba arasında yardımlaşma esastır. Yabancılar ve birbirine uzak olanlar arasında ise yan çizme, sıvışmak esastır." Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 325-327.

40 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 325-327.

41 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 364.

doğal bir toplum olmasında rol oynayan Bedevîlik yani yabani yaşam tarzı onlarda hep muhafaza edilmiştir. *Mukaddime*'de "Onların geçimleri muzraklarıyla beraberdir eğer bir fırsatını bulursa hemen orayı yağma etmekten kaçınmazlar ve böylece toplum yapılarını da bozarlar."<sup>42</sup> ifadesi onların Bedevî yaşam tarzını tanımlamaktadır.

Araplar kendi toplumlarında emek ve sanatı önemsemezler. Sanatkarın ve zanaatkarın emeklerini hiçe sayarlar. Bu durum Arapların karakterine de yansımıştır. Şöyle ki; Arap toplumunda bir insan sanat veya zanaat yapmak istediğinde onun talan edileceğini bilir ve bundan dolayı böyle bir işe kalkışmak istemez, böylece toplum bu konularda perişan olur ve ileri gitmezdi.<sup>43</sup>

Ayrıca Arap toplumları devletleşme açısından zayıf kaldıkları için kanunları uygulama hususunda da keyfi davranışlar sergilemişlerdir. Bu keyfi davranışlara örnekler verecek olursak; vergi alırken veya orduya asker alırken konulan kanunlar çok iyi şekilde uygular, iş toplum düzeni veya işlenen bir suçun takibi olduğunda ise kanunların uygulanması çok güçtü. İşte bu keyfilikten ötürü Arap toplumları fesada uğramaya devam etmiş ve güçlü bir devlet yapısı gözükmemiştir.<sup>44</sup>

Diğer bir konu ise Arapların riyaset konusunda birbirleriyle yarışmasıdır. Bu konuda Araplar riyaseti kimseye bırakmak istememiştir. Yani bir halife riyaseti ele geçirdiğinde onu tamamen kendi kontrolü altına alarak başka bir kimseyi güç haline getirmez, tek gücün kendisi olması için gerekli olan her şeyi yapardı.<sup>45</sup>

Araplar Bedevî yaşam stilini benimsedikleri için bir uyarıcı gelmeden düzgün bir yaşam tarzı benimseyemezler. Uyarıcı, bir din veya bir peygamber olabilir ama bir rehber kesinlikle gelmelidir ki Araplar düzenli bir toplum haline gelsinler. Araplar kendilerine gelen dine çabucak adapte olmuşlardır. Bu noktada Arapların Bedevî olması çok önemlidir. Şehirli olan insanlar bir şeye inanırken daha temkinli olurlar. Araplarda ise böyle bir durum hasıl olmadığından

42 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 365.

43 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 365-366.

44 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 366.

45 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 338-348.

dolayı onlarda toplum yapısı daha doğaldır. Böyle bir toplumu hayır yapar hale getirmek çok zor olmayacaktır. İbn Haldûn Arapları şu şekilde niteler: “Onlar şehirli insandan daha çok asli fıtrata benzerler.”<sup>46</sup>

Diğer bir görüşü ise Arapların mülk siyasetinden uzak olmalarıdır. Soğuk, sert, dar, kıt geçimli bir yaşama sahip oldukları için onların bölgede mülk edinme gibi bir davranışları görülmemiştir. Anavatan kavramı çoğunlukla görülememektedir.<sup>47</sup>

Bedevî olmanın avantajları olduğu gibi dezavantajları da vardır. Ordu konusunda Bedevîler dezavantajlı konumdadırlar. Bedevî yaşam tarzında bir komutan yoktur, dolayısıyla dağınık bir ordu yapısına sahiptirler. Bundan dolayı şehirli ordulara genellikle yenik düşmüşlerdir.

### 3.2. Mukaddime’de Berberîler

Araplar ve Berberîler<sup>48</sup> çok uzun süre bir arada yaşadıkları için birbirlerine benzer kavimlerdir. Bundan dolayı birçok ortak özellikleri bulunmakla beraber farklı özellikleri de vardır.

O, Berberîlerin kendi halkına yaptığı eziyetlerden bahsetmiştir. Halkın nasıl eziyet çektiğine dair örnek verecek olursak; halktan bazı insanlar gıda maddelerine çok kolay ulaşabilirken bazı insanlar ise gıda maddelerine çok zor ulaşmışlardır. Böylece bir gıda krizi ortaya çıkmıştır bu durum da İbn Haldûn tarafından bir zulüm olarak görülmüştür. İbn Haldûn *Mukaddime*’de bu duruma çok ağır sözlerle değinmiş ve Berberîlere ağır ithamlarda bulunmuştur.<sup>49</sup>

Berberîler geçimini genellikle küçükbaş hayvan gütmekle sağlamaktadırlar. Elverişli otlakları bulunduğu için sahralara inmezler ve hayvanlarını kendi meralarında otlatırlar.<sup>50</sup>

46 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 366-367.

47 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 366-367.

48 Berberî; “Kuzey Afrika’daki Cezayir bölgesinde Berberistan halkından veya bu halkın soyundan olan kimse.” Bk. Türk Dil Kurumu (TDK), “Berberî” (Erişim 15 Ekim 2022). İbn Haldûn Berberî isminin anlamını şöyle açıklamıştır: “Hazreti Musa dönemindeki bir kral Berberîleri katleder ve Berberîlerin kendi aralarındaki Arapça konuşmalarını anlamayarak “nedir bu berbere?” demiştir.” İbn Haldûn da bu sözden sonra bu topluluğun isminin Berberî olduğunu savunmuştur. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 170.

49 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 184-197.

50 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 184-197.

Berberîler savaş durumunda da Araplara benzerlik gösterirler. Savaşlarda Araplar gibi istilacı bir tavır takınarak pozisyon alırlar ve böylece gittikleri yerde refah değil talan olur.<sup>51</sup> Bu kavmin kendi içinde çok fazla asabiyeti mevcuttur. Bundan dolayı kurduğu devletleri çok fazla yaşamamış, yaşasa da çalkantılar peşini bırakmamıştır. Çıkan kargaşalar devleti zayıf düşürmüş, hatta dinden irtida bile etmişlerdir.<sup>52</sup> Özellikle Endülüs üzerindeki Berberî hâkimiyeti halkın kalbinin nefretle dolmasına ve onlara karşı isyana sürüklemiştir.<sup>53</sup> Berberîlerin kendilerine has bir renkleri ve bir bayrakları yoktu. Sultanların isteklerine göre bir flama yaldızlanır ve onu kullanırlardı. Toplum içinde kahinlere çok fazla inandıklarından halk içinde çok fazla kâhin ortaya çıkmıştı. İbn Haldûn bu konuya değinerek Berberîlerin bir mucize beklentisi ile beraber kâhinlere çok fazla önem verdiğini belirtmiştir.<sup>54</sup>

Berberîler Araplar gibi Bedevî bir hayat sürmeyi tercih etmişlerdir. Bunun nedeni Berberî halkı içinde çok fazla asabiyet bulunmasıdır. Bu nedenle insanlar şehirde bir hayat sürmeyi değil konar göçer bir yaşam sürmüşlerdir. Konar göçer yaşamla beraber sanat gelişmemiş ve olduğu gibi kalmıştır.<sup>55</sup>

İbn Haldûn'un tespitlerine göre Berberî halkının yazılarının bozuk olduğu sonucuna ulaşmaktayız. İbn Haldûn'un anlattığına göre onların bazı yazılarını okumaya çalışıldığında bu yazıların çok bozuk ve özensiz olduğu görülmüştür.<sup>56</sup>

İbn Haldûn, Berberîlerin birbirlerini kandırmakta da mahir olduklarını söylemiştir. Bazı kişiler şu anki deyimle dolandırıcılık yaparak geçimlerini temin etmişlerdir. Bu kişiler belli bir yerde kalmayarak, devamlı ve insanları kandırarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir.<sup>57</sup>

51 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 184-197.

52 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 184-197.

53 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 172.

54 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 607.

55 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 648.

56 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 754.

57 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 964.

### 3.3. Mukaddime'de Türkler

İbn Haldûn hayatının uzun bir dönemini Türk milletiyle birlikte geçirdiği tahmin edilmektedir. Onun uzun süre Türk milleti içinde yaşaması doğal olarak Türkler hakkında da fikir edinmesine sebep olmuştur. Türkler hakkındaki görüşleri Araplar gibi teşkilatsız bir yapı değil, aksine Türk milletinin daha çok teşkilatlı bir yapıya sahip olduğu yönündedir. O, Türklerle yaşamadan önce onlar hakkında araştırma yapmış; objektif ve somut bilgiler ortaya koymuştur.<sup>58</sup>

İbn Haldûn ilk olarak Türklerin yaşadıkları iklim bölgesinden bahsetmiştir. İbn Haldûn'a göre Türkler üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı iklim bölgelerinde yaşamaktalardı. Türkler dünyada doğudan batıya doğru çok geniş bir alanda yayılmışlardır. Devletlerini genellikle doğu bölgelerde kurmuşlar ve o bölgelerde güçlü olmuşlardır.

O, Türk Milletini şöyle tanımlamıştır; cesaretli, güçlü ve hedefleri uğrunda ileri gitmekten çekinmeyen bir millet. Ona göre milli asabiyyete en çok bağlı olan millet Türklerdir.<sup>59</sup>

Türklerin bayındırlık, hayır, sosyal işler gibi ön plana çıkan özelliklerini şöyle anlatmıştır: Türklerin ilme, hayra, hasenata çokça önem verdiğini, ilim konusunda çok ileri olduğunu hatta İran/Faris kökenli olduğu sanılan birçok ilmin Türkler tarafından ortaya konduğunu iddia etmiştir.<sup>60</sup> Bayındırlık işlerine örnek olarak Kahire'nin bir merkez olmasında Türklerin payı büyük olduğu söylenebilir. Selâhaddîn Eyyübî sonrasında eğer Türkler Mısır'ın ve Kahire'nin yöneticisi olmasalardı şu an ilim ve bilim merkezi olması mümkün olmayacaktı.<sup>61</sup>

İbn Haldûn Türklerin bir devleti nasıl yönettiği hakkında bilgi vermiş ve yönetim birimlerini izah etmiştir. Türklerin nâiblik (bakanlık), hassa nazırı (maliye bakanı), vezirlik, yazı işleri vb. organizasyonlar ile devleti yönettiğini anlatmıştır.<sup>62</sup>

58 Mustafa Parlatan, *İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Türkler* (Konya: Ünlem Ofset, 2021), 83-135.

59 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 500-619.

60 Parlatan, *İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Türkler*, 83-135.

61 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 15-55.

62 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 697.

İbn Haldûn'a göre Türkler orduda safkan (homojen) olmayı tercih etmişlerdir. Safkan (homojen) bir ordu savaşta cesareti ve stratejiyi iyi yönde sağlamaya yarar gösterir. İbn Haldûn Memlûk devletinde yaşarken Türklerin karma bir ordudan değil saf Türklerden oluşan bir orduyla savaştıklarını görür ve başarısını buna bağlar. Çünkü Türkler çocukluktan itibaren savaş eğitimi almış ve savaşmak üzere yetiştirilmişlerdir. Bu eğitimleri alan askerler savaşta yabancılık çekmemekte ve başarı göstermektedirler. İbn Haldûn Türklerin yaptığı savaşları dört başlıkta toplamıştır. Birincisi; intikama dayanan kabileler arası savaş, ikincisi; düşmanlığa dayanan bozkır savaşları, üçüncüsü; cihat adı verilen dini savaş, dördüncüsü de kendilerine isyan edenlere karşı yapılan savaş. Bu başlıklar Türklerin savaşma nedenlerini gösteren ana kategorilerdir.<sup>63</sup>

İbn Haldûn Türklerin savaş taktiklerinden de bahsetmiştir. Turan, diğer adıyla hilal taktiğini detaylıca anlatmış ve Türklerin bu taktikle muzaffer olduğunu belirtmiştir. Zira Turan taktiği Türk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Turan taktiği; kurdun avına saldırması, çekilmesi ve pusuya düşürmesiyle özdeşleştirilmiştir. Göktürk yazıtlarında Bilge Kağan babasının askerlerini kurda benzetmektedir. Bozkır çevresinde yüzyıllarca uygulanan taktiğe "Kurt oyunu" denilmektedir. Bu taktik geri çekiliyormuş gibi görünerek düşmanı uygun yerde çevirmekten oluşmaktadır.<sup>64</sup> İbn Haldûn da Türkler için bir savaş taktiği önermiştir. Önerdiği taktiğin Türkler tarafından da kullanıldığını iddia etmiştir. İbn Haldûn bu taktiği şöyle özetlemiştir; önde oturmuş ok atan okçular, arkalarında saf düzeninde savaşçı askerler, düşman hücumu geçtiğinde okçular geri çıkar savaşçılar ön tarafa geçerek insan bedeninden bir siper yaratmış olurlar. Düşman bu siperleri geçme noktasında çok zorlanır.<sup>65</sup>

Ancak İbn Haldûn'un önerdiği savaş taktiği sonraki yıllarda Türkler tarafından benimsenmemiştir. Bunun sebebi genellikle Türklerin hareketli bir savaş taktiğine sahip olması ve bu durağan savaş taktiğinin kendilerine uygun gelmemesidir.

63 Parlatan, *İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Türkler*, 104-105.

64 Eda Durmuş, "Eski Türklerin Savaş Taktikleri ve Savaş Alanındaki Uygulamaları", *Gazi Akademik Bakış* 15/29 (Aralık 2021), 243-262.

65 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 534.

Ona göre Türklerin devlet anlayışı bugünkü milli devletler modeline uygundur, yani kavimlere ve şehirlere göre kurulmuş teşkilata sahiplerdir.

Ayrıca İbn Haldûn Türklerin yaşam tarzını Bedevî yaşamın konar göçer biçimine de benzetmiştir. Yine Türklerin sayısının oldukça çok olduğunu ve bu sayının ancak Allah'tan başkası bilemeyeceğini söylemiştir.<sup>66</sup>

İbn Haldûn'a göre Türkler gurura düşkünlerdir ve esaret altında olsalar bile bundan taviz vermezler. Eğer, bir Türk gururunu ezdirirse düşmanlarına zayıf gözükmüş olur. Türkler bir köle veya er olmak istemez, her zaman bir kabilenin lideri veya bir ordunun komutanı olmak isterler. Türkler basit işlere talip olmazlar, her zaman yüksek ve zor işlere talip olurlar.<sup>67</sup>

### 3.4. *Mukaddime'de Farslar*<sup>68</sup>

İbn Haldûn'a göre Farslar âlemi imar etme noktasında gelişmiş bir kavimdirler. Bu nedenle arkalarında çok fazla eser bırakmışlardır. *Mukaddime'de* Türkler ve Farslar acem olarak geçmektedir ve bundan dolayı bazen bilgi karmaşası olabilmektedir. Çağdaş düşünürlerden Zakir Kadiri Ugan, Hilmi Ziya Ülken gibi alimler *Mukaddime'de*ki bu karmaşıklığın toplum yapılarına bakarak anlaşılabilceği görüşündedirler. Tarihsel olarak baktığımızda da Türkler ve Farslar yakın bölgelerde yaşamışlardır. Bu yüzden İbn Haldûn'un bir kavram ile iki milleti zikretmesi normal görülebilir.

Farslar, Ömer Hayyam (1048-1131), Şehâbeddin Sühreverdî (1145-1191), Taberi (839-923), Nasîrüddin Tûsî (1201-1274) vb. benzeri ilim adamları ile dünya ilim mirasına çok şey bırakmışlardır. İsmi zikrettiğimiz bu ilim adamları din bilimi, dil bilimi, matematik, astronomi, algoritma ve şiir gibi farklı alanlarda eserler ortaya koymuşlardır. Zikredildiği gibi İbn Haldûn'a göre Farslar ilk zamanlarında çok

66 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 242.

67 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 345.

68 Fars; "İran'ın güneybatısında yaşayan halk veya bu halkın soyundan olan kimse." Bk. Türk Dil Kurumu (TDK), "Fars" (Erişim 15 Ekim 2022).

parlak bir medeniyete sahiplerdi. İbn Haldûn böylesine parlak bir medeniyetten ilim olarak geriye ne kaldığını sorgulamıştır.<sup>69</sup>

Bu bağlamda, İbn Haldûn, iklim teorisinde bahsedilen ılıman iklimdeki üç iklim halkını şöyle tanımlıyor:

Bunlar vücutları, huyları gidişatları itidal üzeredirler. Çünkü maişet, mesken, sanat, ilim, başkanlık ve mülk gibi bütün tabii halleri itibari ile mamur bir durumdadırlar. İşte bundan dolayı riyaset, nübüvvet, mülk, devletler, şeriat, ilimler, beldeler, şehirler, kasabalar, binalar, bahçıvanlık, üstün sanatlar ve diğer mutedil haller hep onlarda mevcut olagelmıştır. Arap, Rum, Faris, İsrailoğulları, Yunan, Sind ve Çin milletleri buna misaldir.<sup>70</sup>

İslam düşünürlerinden Ensab ilmi<sup>71</sup> ile uğraşan âlimler ilk başta bunların aynı soydan geldiğini iddia etmişlerdir. İbn Haldûn buna karşı çıkmıştır. Bu bölgede bulunan insanların değişik nedenlerle farklılaştığını söylemiştir. Böylece bu üç iklim kısmında bulunanlar sadece bir sebepten ötürü kendi varlıklarını açıklamazlar. Fiziksel olarak birbirlerine benzeseler de bu coğrafyadan ötürü olabilir fakat aynı soydan geldiklerini açıklamaz. İbn Haldûn'un görüşüne göre insanlar coğrafyadan dolayı birbirine benzeyebilirler ama bu durum onların aynı soydan geldiğini ifade etmez.<sup>72</sup>

### 3.5. *Mukaddime'*de Kürtler

İbn Haldûn Kürtleri de Berberîler gibi Bedevî yaşama daha yakın görmüş ve onların Bedevî yaşamın getirdiklerine uygun yaşadıklarını ifade etmiştir. Örnek verecek olursak; Bedevî milletlerin mülkünün daha geniş olduğunu belirtmektedir. Kürt milletinin de toprakları çoğu zaman geniş olmuştur.

69 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 204.

70 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 263.

71 Ensab İlmi; "Arap literatüründe kabilelerin soyunu inceleyen ilim dalı için kullanılan bir terim." Bk. Mustafa Fayda, "Ensâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/244-249.

72 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 263.



İbn Haldûn'a göre Türk devletlerinde Kürtler genellikle emniyet teşkilatından sorumlu olmuşlardır. Onlar siyasi ve şer'î hükümler ile beraber toplumsal bozulmayı engellemekle görevli olmuşlardır.

Kürt milletinde savaşlar İbn Haldûn'un Türkler ile alakalı olarak bahsettiği ikinci tip bir savaş olmaktadır, yani düşmanlık ve husumete dayalı savaşlar yaşanmaktaydı. Çünkü İbn Haldûn'a göre bu milletler rızıklarını mızraklarının ucunda aramışlardır.<sup>73</sup> Yani kendi geçimlerini bu tür savaşlardan sağlamışlardır. Buna göre daha küçük gruplu savaşlar ve gayri nizami harp şeklinde gerçekleşen olaylar ikinci tip savaş toplumlarında mevcuttur.

### 3.6. Mukaddime'de Slavlar

İbn Haldûn Slavlar'ın<sup>74</sup> beyaz tenli olduklarının nedenini yaşadıkları coğrafya ve iklim koşullarına bağlı olduğunu söyler. O, Slavları Türklerin kardeşi olarak görmüştür. Bu durumdan şöyle ifade eder; "Türkler, Türklerin kardeşi olan Türkmenler ve Slavlardır."<sup>75</sup> Slav ırklarından biri olan Ruslar, Türkler ile siyaseten yakınlaştıkları zaman bu söze atıfta bulunarak Slavların ve Türklerin kardeş olduğunu ve bir noktada anlaşabileceklerini ifade etmiştir.

### Sonuç

İbn Haldûn kavimlerden bahsederken onların yaşadığı coğrafyalarının, iklimlerinin yaşam tarzlarıyla ilişkilerini gözlemleyerek karakter yapılarıyla ilgili fikir söylemiştir. Ona göre bu özellikler bir topluma yön vermiş ve yön verecek mahiyettedir. Bu nedenle bir toplum incelenirken zikredilen özelliklerin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. O, toplumlarla ilgili analizlerini yaparken kendi dönemine kadar gelen köklü toplumları incelemiştir. Toplumları araştırırken hem çeşitli yazılı kaynakları kullanmış hem de içlerinde yaşayarak okuduklarını teyit etmiştir. Böylece toplumlar hakkındaki verdiği bilgilerin isabetli olduğunu ortaya koymuştur.

73 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 364.

74 Slav; "Rus, Beyaz Rus, Ukraynalı, Leh, Sırp, Hırvat, Sloven, Bulgar, Slovak ve Çek halklarına dillerindeki yakınlık dolayısıyla verilen ortak ad. Bu diller alanında yaşayan etnik grup." Bk. Türk Dil Kurumu (TDK), "Slav" (Erişim 15 Ekim 2022).

75 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 325.

Bu bağlamda İbn Haldûn'un "kavimlerle ilgili tespitleri onun ölümünden sonra da devam etmiş midir?" sorusu çoğu alim tarafından da sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar yanlış anlaşılmaya açık olmuştur. Çünkü yapılan değerlendirmelerde doğal olarak kavimlerin olumlu ve olumsuz özelliklerine dair tespitler ve öngörüler belirtilmiştir. Değerlendirmeler bazen subjektif bazen de objektif olarak algılanmıştır. Oysa İbn Haldûn kavimlerin özellikleriyle ilgili objektif bir değerlendirme yapmaya çalışmış ve sadece iyi yönleri değil kötü yönlerini de belirtmiştir. Şayet kavimlerin özellikleriyle ilgili çalışmalar daha erken zamanlarda yapılsaydı bugün toplumlar hakkında daha fazla bilgiye sahip olacaktık. Fakat konuyla ilgili çalışmalar sığ olduğundan toplumların ikili ilişkileriyle ilgili öngörüler de sığ kalmıştır.

İbn Haldûn verdiği bilgiler ve ortaya koyduğu teori ile toplumları anlamamıza ışık tutmuştur. Eserinde ele aldığı toplumlar hakkında günümüzde bile geçerli olan tespitlerde bulunmuştur. Bu tespitler yüzyıllardır hem batı çalışmalarında hem de doğu çalışmalarında önemli bir yer tutmuş ve incelenmiştir. Ayrıca bu ortaya konulan teori sonucunda toplumların din anlayışları, dini tutumları daha aydınlatıcı bir şekilde anlaşılmaya başlanmıştır. Bir tarihçi olan İbn Haldûn bu toplumların tarihi bilgilerine de ışık tutup bu alanda katkı sağlamıştır.

Özetle İbn Haldûn tarihçi, coğrafyacı, siyasetçi ve sosyolog kimliği ile gerek coğrafyalar ve iklimler gerekse toplumlar üzerinde gözlem yapmış, bilgi toplamış ve tespitlerde bulunmuştur. Çalışmamızda onun eserinde yer verdiği bazı toplumların (Arap, Berberî, Türk, Kürt ve Slavların) karakter yapıları, çalışkanlıkları, cesaretleri ve ikili ilişkileri hakkında bilgi verdik. Elbette İbn Haldûn'un tespitlerinin halen geçerli olup olmaması söz konusu coğrafyalar ve toplumlarla ilgili yapılacak fiziki-coğrafya, etnolojik, psiko-sosyal ve sosyo-psikoloji alanlarında yapılacak çalışmalara bağlıdır.

## Kaynakça

Ak, Mahmut. "İklim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/28-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Arslan**, Şura Dilber. *İbn Haldûn'un Devlet ve Siyaset Teorisi*. Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bouthoul**, Gaston. *Zihniyetler*. çev. Selmin Evrim. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1975.
- Çağrı**, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş**, Eda. "Eski Türklerin Savaş Taktikleri ve Savaş Alanındaki Uygulamaları". *Gazi Akademik Bakış* 15/29 (2021), 243-262.
- Fayda**, Mustafa. "Ensâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda**, Mustafa. "Bedevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/311-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Haldûn**. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Kırbaçoğlu**, Mehmed Hayri. "Mukaddimeye Yazılan Giriş Bir İntihal mi?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ağustos 1985), 399-415.
- Kırbaçoğlu**, Mehmed Hayri. "İbn Haldûn'un 'Mukaddimesinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine'". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ağustos 1985), 355-363.
- Kızılçelik**, Sezgin. *Sosyoloji Tarihi* 1. 6 Cilt. Ankara: Anı Yayıncılık, 5. Basım, 2020.
- Meriç**, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2002.
- Parlatan**, Mustafa. *İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Türkler*. Konya: Ünlem Ofset, 1. Basım, 2021.
- Şahin**, Cemalettin- Belge, Rauf. "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm". *Akademik Bakış Dergisi* 1/57 (Ekim 2016), 439-467.

**Şeyban**, Lütfi. "Zenate". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

**Uludağ**, Süleyman. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/8-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

**Yıldırım**, Yavuz. "Türkçe'de İbn Haldûn Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (2012), 140-174

**TDK**, Türk Dil Kurumu, "Berberî". Erişim 15 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr>

**TDK**, Türk Dil Kurumu, "Fars". Erişim 15 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr>

**TDK**, Türk Dil Kurumu, "Slav". Erişim 15 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr>



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

Ed. Recep Kaymakcan. Çokkültürlülük Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006, 229 sayfa.

## Meryem Karataş

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sakarya/  
Türkiye.

Assistant Professor, Sakarya University, Faculty of Education, Sakarya/  
Turkey.

karatasmeryem5@gmail.com

ORCID: 0000-0001-2345-6789

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review

**Geliş Tarihi** | Date Received: 3 Ağustos | August 2022

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 14 Kasım | November 2022

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

## Atıf | Cite as

Karataş, Meryem. "Ed. Recep Kaymakcan. Çokkültürlülük Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006, 229 sayfa". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 403-411.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

**Ed. Recep Kaymakcan. Çokkültürlülük Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006, 229 sayfa.**

## Öz

Herhangi bir konunun gündeme gelmesi bu konudaki problemin bireysel ve toplumsal alanda karşılığını bulmasıyla doğru orantılıdır. Kültürel ve dinsel farklılıkların pratik hayattaki karşılaşmalarında yaşanan zorluklar, çokkültürlülük sorunsalının eğitim ve din eğitimi bağlamında ele alınmasında etkili olmuştur. Aslında tarihin her döneminde farklı kültürlerin yakın temasta olması görülen bir durumdur. Son yıllarda bu durumun farklı algılanmasında alt kültürlerin hâkim kültür karşısındaki duruşunun değişmesinin yanı sıra kültürel çeşitliliğe olan bakış açısının değişmesi de bir nedendir. Bu kitapta sadece çokkültürlülük değil, eğitimin bu kavrama olan yaklaşımının tarihsel süreci de ele alınmaktadır. Eğitim ortak bir kültür oluşturmalarının neresinde durmaktadır? Eğitimin amaçları arasında kültürlenme süreci olması mı kültürlerin muhafazası mı önemlidir? Bu gibi sorular kitabı okurken akla gelecek temel sorulardan bir kaçısıdır?

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, Din Eğitimi, Çokkültürlülük

Çokkültürlülük kavramını kültür kelimesinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Nispeten yeni bir kavram olan çokkültürlülük için birbirinden farklı tanımlar vardır. Tanıtımı yapılan eserde kültür ve çokkültürlülük ile ilgili değişik bakış açıları ve tanımlar mevcuttur. Eserden bağımsız olarak çokkültürlülük kavramının tarihsel süreç içinde ortaya çıkma nedenleri arasında sanayileşme, sosyo-ekonomik düzende iş gücüne duyulan ihtiyaç nedeniyle gelir seviyesi düşük olan ülkelerden zorunlu ya da isteğe bağlı göçler, küreselleşmenin toplum üzerindeki etkisi ve son yıllarda yaşanan mülteci sorunu sayılabilir. Çokkültürlülük toplumda var olan kültürel, dil, din, etnik olarak farklılıkları açıklamak için kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Çokkültürlülüğü farklı kültürlerin eşit ve değerli kabul edilmesi olarak görmek de mümkündür.<sup>2</sup>

Herhangi bir konunun akademik düzlemde gündeme gelmesi bu konudaki problemin bireysel ve toplumsal alanda karşılığını bulmasıyla doğru orantılıdır. Kültürel ve dinsel farklılıkların pratik

1 Zafer İbrahimoglu, Gayrimüslim Azınlıklara Göre Türkiye’de Vatandaşlık ve Vatandaşlık Eğitimi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 60; Will Kymlicka, Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 50.

2 Charles Taylor, Çokkültürcülük : Tanınma Politikası (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 84-85.

hayattaki karşılaşmalarında yaşanan zorluklar, çokkültürlülük sorunlarının eğitim ve din eğitimi bağlamında ele alınmasında etkili-  
dir. Aslında tarihin her döneminde farklı kültürlerin yakın temasta  
olması alışılabilir bir durumdur. Son yıllarda alt kültürlerin hâkim  
kültür karşısındaki duruş değişikliğinin yanı sıra kültürel çeşitliliğe  
olan bakış açısının farklılaştığı da görülmektedir. Bu kitapta sadece  
çokkültürlülük değil, eğitimin bu kavrama olan yaklaşımının tarihsel  
süreci de ele alınmaktadır. Eğitim ortak bir kültür oluşturmanın ne-  
resinde durmaktadır? Eğitimin amaçları arasında kültürlenme süreci  
olması mı kültürlerin muhafazası mı önemlidir? Bu gibi sorular kitabı  
okurken akla gelebilecek örneklerden birkaçıdır.

Editörlüğünü Recep Kaymakcan'ın yaptığı bu çalışma birbirinden  
farklı ülke ve kültürlerde konuyla ilgili alanlarında söz sahibi olan  
akademyenlerin makalelerinin Türkçeye çevrilmesi ile oluşmuştur.  
İki bölümden meydana gelen eserin her bir bölümünde dörder ma-  
kale bulunmaktadır. İlk bölüm "Çokkültürlülük: Kültür ve Eğitim",  
ikinci bölüm ise "Çokkültürlülük: Din ve Din Eğitimi" şeklindedir.

İlk basımı 2006 yılında gerçekleşen kitabın günümüzde önceki  
dönemlere nazaran daha fazla dillendirilen çokkültürlülüğün neliği,  
kültürel çeşitliliğin arttığı toplumlarda din eğitiminin nasıllığı so-  
runlarına dikkat çekmiş olması önemlidir. Dünya üzerinde yaşanan  
-büyük ölçüde zorunlu- göçler nedeniyle farklı kültürlerin karşılaşma  
sahnelerine daha fazla şahit olunacağı öngörülebilir bir durumdur.  
Bu nedenle eserin başlığında yer alan kavramların tanımlanması,  
sınırlarının çizilmesi ve din eğitiminin çokkültürlü topluma karşı  
kendisini konumlandığı yerin belirlenmesi gerekmektedir. Bu  
açıdan bakıldığında tanıtımı yapılan eserin farklı kültürlerden ve  
inançlardan hareket eden yapısına rağmen yaşanan tecrübeleri  
anlamak açısından çalışma dikkate değerdir.

Kitabın önsözünde Kaymakcan, değişen dünyaya dair bir tasvir  
yaparak insanlar arasındaki benzerlikleri merkeze alan modern  
düşüncenin değişmeye başladığına dikkat çekmektedir. Değişimin  
nedenleri arasında ise kitle haberleşme araçlarının yaygınlaşması,  
göç dalgaları, uluslar ötesi kuruluşların etkinliğinin artması gösteril-  
mektedir. Postmodern teorisinin moderniteyi kısmi bir bakış açısıyla

değerlendirdiği ve postmodernitenin göreceliğe vurgu yaptığını ifade etmesiyle çoğulculuğa ve çokkültürlülüğe geniş bir alan açıldığı anlaşılmaktadır. Modernitenin genel kabul gören sloganlarının özgürlük, eşitlik ve kardeşlik olarak belirlendiğine dikkat çeken Kaymakcan; postmodernizmin yeni sloganlarının ise özgürlük, farklılık ve hoşgörü olduğunu söylemektedir. Yazarların makaleleri hakkında betimlemeler yapan editör; kültür, eğitim ve din gibi alanlar çerçevesinde tartışılan çokkültürlülüğe olumlu bir bakış açısına sahip olan yazarların yanı sıra eleştirel değerlendirmelerin de kitapta yer aldığı bilgisini vermektedir.

Kitabın yazılarının belirlenmesi ve çeviriler için 2005-2006 döneminde Değerler Eğitimi Merkezi “Avrupa Birliği Bağlamında Değerler Eğitimi” çalışma grubundaki farklı akademik disiplinlerde lisansüstü eğitim gören öğrencilerle çalışıldığı anlaşılmaktadır. Önsöz Kaymakcan’ın çevirileri yapılan makalelerle ilgili genel değerlendirmeleri ve kitaba destek olan isimlere teşekkürü ile sona ermektedir. (s. 7-17)

Birinci bölümde yer alan makaleler kültür ve eğitim kavramları odaklıdır. “Çoktan Tek Bir Ulus” başlığındaki makale Harvard Üniversitesi profesörlerinden Samuel P. Huntington’a aittir.<sup>3</sup> Bu makale Fatih Şeyhanoglu tarafından tercüme edilmiştir. Yazar makalesinde Amerikan toplumunun oluşum sürecini aktarmaktadır. Huntington’a göre Amerikan kültürü Hristiyanlık, ferdiyetçilik, çalışma etiği ve ahlakiliği içeren Protestan değerleri, İngiliz dili, Britanya hukuk ve adalet geleneği, Avrupa sanatı, edebiyat ve felsefe mirasının bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. İngiliz Protestanlar yerine Fransız, İspanyol ve Portekizli Katoliklerin yerleştiği bir Amerika’nın şimdiki Amerika olamayacağını vurgulayan Huntington; göçmenlerin “Amerikalı yapıma” ülküsüyle bu ülkede karşılandığını belirtmektedir. “Amerikan milli entegrasyonunun zirvesi”ni kabul eden bir bakış açısına sahip olan yazarın son yıllardaki çokkültürlülük ve çeşitlilik doktrinlerinin entegrasyonu zayıflattığına dikkat çekerek bu konudaki tartışmalarda tarafını net ifade ettiği görülmektedir. Farklı kimliklerin asimilasyon süreçleriyle ilgili araştırma sonuçları aktarılmakta ve özellikle Müslümanların gayrimüslim topluluklar

3 Ölümünden önce Harvard University Department of Government bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır.



tarafından “sindirilemez” olduğu vurgulanmaktadır. Meksikalıların asimile edilmesinin zor olduğu, kendi kültürlerini değiştirmek yerine onunla övünmeye giden bir süreci yaşadıkları makalenin önemli bir alanını kapsamaktadır. Makalenin başında yazarın dikkat çektiği nokta olan çokkültürlülüğün Amerikan kültürünün çözülmesine yol açacak bir özelliğe sahip olduğu tezine uygun örneklerin olduğu çalışmada konuyla ilgili çözüm önerileri mevcut değildir. (s. 21-34)

Bölümün ikinci makalesi Neslihan Akbulut tarafından çevirisi yapılan Prof. Mike Featherstone<sup>4</sup> tarafından kaleme alınan “Küresel ve Yerel Kültürler” başlıklı çalışmadır. Yazar, Yahudi–Hristiyan düşüncesindeki kurtuluş ve kurtarıma fikirlerinin sekülerleşmesinin modernite tanımının anahtarı olduğunu ifade ederek 20. yy. ortasında Batı dışı dünyanın kendi tarihleri olduğunu kabullenme sürecini aktarmaktadır. Küresel bir kültürü, ulus bir devletin kültürü olarak kavramanın doğru olmadığını anlattığı yazıda iletişim araçlarının, yoğun mali ve ticari bağların, teknolojik gelişmelerin artışının yoğun değişimlere neden olduğu ve üçüncü bir kültürün ortaya çıktığı aktarılmaktadır. 20. yüzyılın sonunda ulus devletlerin bölgesel ve etnik farklılıkları göz önünde bulunduran çokkültürlü bir bakış açısıyla yeniden kimliklerini oluşturma sürecine girdiğini anlatan Featherstone, makalesini küresel ve yerel kültürlerle özgü olan öznel bakış açısının ölümsüzleştirilmemesi gerektiğini belirterek bitirmektedir. (s. 35-60)

Prof. Johannes A. Van der Ven<sup>5</sup> tarafından “Eğitimde Çokkültürlülük: Tanınma Siyaseti” isimli makalesi Fatih Şeyhanoglu tarafından tercüme edilmiştir. Yazar giriş cümlesinde çokkültürlülüğü sorunlu bir terim olarak ifade etmekte ve bu sorunları maddeler halinde ele almaktadır. Çokkültürlü toplum terimi yerine kullanılan çok etnikli toplum ifadesinin daha uygun olduğunu belirten yazar Batı dünyasında baskın kültürün modern, laik ve sosyal katılımın tamamlanmış hali olarak tanımlandığını belirterek bu kavramlar üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu makalede çok etnikli toplum teriminin ekonomik, siyasi, hukuki ve toplumsal yönleri de içerdiğine dikkat çekmektedir. Batı toplumunun modern olarak nitelendirilen kültürel yapısına

4 Nottingham Trent University Sociology and Communications bölümü öğretim üyesidir.

5 Hollanda Nijmegen Katolik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı yapmıştır.

katılım sürecinin zorluklarını ortaya koymak istediğini ifade eden yazar; eğitimin azınlık olarak adlandırılan öğrencileri toplumun alt sınıfına dâhil ettiğini belirtmektedir. Eğitimde tanınma siyasetinin sonuçları tartışıldığı gibi liberalizm ve toplumculuk yaklaşımları arasında konumlandırılan iletişime dayalı yaklaşım öneriliyor gözükmektedir. (s. 61-96)

Birinci bölümün son makalesi “İngiltere’de Çokkültürlülük ve Eğitim: Dâhili Bir Tartışma” başlığındadır. Prof. Tariğ Modood<sup>6</sup> ve Dr. Stephen May<sup>7</sup> tarafından kaleme alınan çalışma Emine Öztürk tarafından tercüme edilmiştir. İngiltere özelinde çokkültürlülüğün ortaya çıkış sürecini aktararak konuya giriş yapan yazar; 1970, 1980 ve 1990’ları çokkültürlü ve ırkçı karşıtı eğitimin dönüşüm yaşadığı yıllar olarak nitelendirmektedir. Makalede İngiltere’de ırksal farklılıkların topluca ele alınmadığı anlaşılmaktadır. Asyalılar, Hintliler, Pakistanlılar, Afrikalı Karayipler gibi farklı kültürlerinde kendi içerisinde karşılaştırıldıkları aktarılmaktadır. Üniversiteye giriş oranlarında Afrikalı, Çinli, Asyalı, Hindistanlı ve diğer etnik gruplardan gençlerin önemli başarı kazandıkları bilgisi mevcuttur. Çokkültürlülükle ilgili olumlu bakış açısının ve kabulün İngiltere’de oldukça yavaş ilerlediğine dikkat çekilerek makale sona ermektedir. (s. 97-115)

Kitabın ikinci bölümü de ilk bölüm gibi dört makaleden oluşmaktadır. Seçilen makaleler çokkültürlülüğü din ve din eğitimi bağlamında ele almaktadır. Bölümün adı “Çokkültürlülük: Din ve Din Eğitimi” dir. İlk makale Prof. John Hick<sup>8</sup> tarafından “Teolojide Kopernik Devrimi” başlığındadır ve Yasin Meral tarafından çevirisi yapılmıştır. Kullanılan dil ve kurulan bağlantılar anlamında kitabın en net makalelerinden biri olan Teolojide Kopernik Devrimi Hristiyanlığın kurtuluşun tek yolu olup olmadığıyla ilgili soruyla başlamaktadır.<sup>9</sup> Diğer inançları uzun süre görmezden geldiğini ifade eden Hick; böyle bir bakış açısının diğer inançlardaki insanları ve teolojik problemleri

6 İngiltere Bristol Üniversitesi’nde Sosyoloji ve Politika bilim dalı öğretim üyesi, Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship kurucu direktörü.

7 İngiltere Bristol Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir.

8 Ölümünden önce İngiltere Birmingham Üniversitesi’nden emekli olan din felsefecisi ve teolog. 2012 yılında vefat etmiştir.

9 Çalışmanın net olması ile hem kullanılan dilin daha anlaşılır olduğu hem de yazarın çokkültürlülük kavramına olan yaklaşımını açık bir biçimde ortaya koyduğu anlatılmak istenmiştir.

görmezden gelmeye yol açtığını ifade etmekte ve “Kilise dışında kurtuluş yoktur” dogmasının askıya alındığını vurgulamaktadır. Dünyayı evrenin merkezinde kabul eden Batlamyusçu tasvirinden merkezde güneşin yer aldığı Kopernik devrimine doğru evrilmeyi aktarmaktadır. II. Vatikan Konsili’nin kararlarını açık ve cömert bulmasına rağmen yazar Kopernik devrimini gerçekleştiremediğini de eklemektedir. Teolojide Kopernik devriminin radikal bir dönüşüm olduğunu, merkeze Tanrı’yı alan ve tüm beşer dinlerin O’na hizmet etmesi gerektiğini belirten John Hick farklı coğrafyalarda dünyaya gelen insanların kendi Batlamyusçu teolojisine sahip oldukları görüşünü de aktarmaktadır. Bu bakış açısından uzakta kapsamlı ve küresel geçerliliği olan bir teoriye sahip olunabileceğini de belirtmektedir. (s. 119-134)

“Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı” adlı makale Doç. Dr. Geir Skeie<sup>10</sup> tarafından yazılmış, Z. Şeyma Arslan tarafından tercüme edilmiştir. Yazar çoğulluk ve çoğulculuk kavramlarını ele alarak makaleye başlamaktadır. Çoğulluğu bir takım çeşitliliğin bulunması hali olarak tanımlayan Skeie, çoğulculuğu ise belirli bir çoğulluğa yönelik olumlu bir değerlendirme olarak açıklamaktadır. Çoğulluğa karşı üç farklı tavırdan bahseden yazar her bir bakış açısını kendi içerisinde izah etmektedir. 1960’ların sonlarında meydana gelen göç dalgalarından sonra Avrupa’nın çoğulluğu tecrübe ettiği aktarıldıktan sonra sosyo-kültürel çoğulluk, geleneksel ve modern boyutlar şeklinde ele alınmakta din eğitimiyle ilgilenen her bireyin çoğullukla zorunlu bir iletişimi olduğu belirtilerek sınıflarda yer alan çoğulluktan bahsetmektedir. Çoğulluğu göz önünde bulundurmayan eğitimcinin diğer öğrencileri görmezden geleceğine dikkat çekilerek çoğulluğun öğrenimin hem içeriği hem de işleyişin bir parçası olduğu yazar tarafından vurgulanmaktadır. (s. 135-153)

Prof. Hans Georg Ziebertz<sup>11</sup> tarafından kaleme alınan “Çokkültürlü Bir Toplumda Din Eğitimi” isimli makale Z. Şeyma Arslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Yazar makalesine çoğulluk ve çoğulculuk kavramlarının din eğitimiyle ilgili sorunlara yol açtığını belirterek başlamaktadır. Çoğulluğun, çoğulculuk şeklinde meşrulaştırılması ile

10 Norveç – The University College of Stavanger’de öğretim üyesi.

11 Almanya Wuezburg Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Bilim Dalı öğretim üyesidir.

birlikte din eğitiminin de nasıl meşrulaştırılacağı sorusunun ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ziebertz, üç tür çoğulculuk kavramından bahsederek makalede din eğitiminin didaktik ya da pratik öğretim sorunlarının üzerinde durulmayacağı, kültürel ve politik bağlamın ele alınacağını anlatmaktadır. Çoğulculuk teorisini Almanya bağlamında ele alan yazar çalışmasında Francois Lyotard, Jürgen Habermas ile Charles Taylor'ın çoğulculuk teorilerini din eğitimi açısından değerlendirmektedir. (s. 155-180)

Kitabın ve ikinci bölümün son makalesi “Çoğullaşabilir Bir Din Pedagojisi Modeli: Dini Çoğulculuğun Sınırları” başlığındadır. Prof. Dr. Rudolf Englert'in<sup>12</sup> çalışması Nesibe Gülşen tarafından tercüme edilmiştir. Yazar dini çoğulculuğun farklı biçimlerine daha yakından bakılması gerektiğini belirterek konuyu ele almaktadır. Dini çoğulculuk alt başlıklarda ele alınmış, Hristiyanlık ile önce ateizm sonra da diğer dinler arasındaki farklılıklar yazarın ifadesine göre pratik hayat durumlarına göre açıklanmaktadır.

Eserde farklı ülke ve kültürlerden akademisyenlerin çokkültürlülük kavramıyla ilgili bakış açıları ve tarihsel sürecin günümüze olan yansımaları ele alınmıştır. Çeviri eserlerinde yaşanan temel problemlerden biri olan anlaşılabilirlik, konu akademik eserler olduğunda hem çeviriyi yapan hem de okuyanlar açısından işi daha da zorlaştırabilmektedir. Ancak elimizdeki çalışma konuyla ilgilenen bireyler için genel olarak açıktır. Aynı zamanda konu güncelliğini yitirmediği gibi küreselleşen ve değişen dünya ile birlikte daha da önem kazanmaktadır. Kitabın tercüme edildiği günden bugüne kadar -konunun önemine binaen- akademik çevrede ele alınması gereken çokkültürlülük ve din eğitimi başlıklarının yeteri kadar ilgi görmediği düşünülmektedir. Eserde makaleleri aktarılan yazarların yaşadıkları kültürdeki hâkim unsurun Hristiyanlık olması, bazı yazarların da Hristiyan ilahiyatında eserler ortaya koymasına nedeniyle çoğu zaman hareket noktası tek bir din ile sınırlıdır. Bu nedenle yaşanan coğrafya, içinde bulunulan kültür, konuşulan dil, kabul edilen din açısından -çokkültürlülük ve eğitim bağlamında- ülkemizdeki akademik bakış açısını yansıtan makalelerin eklenmesi eseri

12 Duisburg-Essen Üniversitesi Praktische Theologie bölümü öğretim üyesidir.

daha cazip hale getirebilirdi. Konuya ilgi duyan bireylerin kültürel parametreleri gözden geçirerek yaşadığımız topluma uygun soru ve çözüm önerileri sunması gerekmektedir. Bu noktada çokkültürlülüğe değişik noktalardan bakan yazarların makalelerinin olduğu eser, başvuru kitabı olarak misyonunu yerine getirecektir.

### Kaynakça

**İbrahimioğlu**, Zafer. *Gayrimüslim Azınlıklara Göre Türkiye'de Vatandaşlık ve Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

**Kymlicka**, Will. *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

**Taylor**, Charles. *Çokkültürcülük : Tanınma Politikası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

**Kürşat Demirci. Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi.  
İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018, 83 sayfa.**

## Ömer Faruk Yıkar

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi, İstanbul/Türkiye.  
*Research Assistant, Marmara University, Institute of Social Sciences,  
Department of Philosophy And Religious Studies, History of Religions,  
İstanbul/Turkey.*

omer.yikar@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3872-4157

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 16 Eylül | September 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 15 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

## Atıf | Cite as

Yıkar, Ömer Faruk. "Kürşat Demirci. Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018, 83 sayfa". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 412-418.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmuştur. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
*The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## Kürşad Demirci. Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018, 83 Sayfa.

### Öz

Nesturiler, kristoloji konusunda 'insan ve tanrı' olma bakımından İsa'nın her iki tabiatı birbirine karışmadan aynı anda taşıdığı görüşünü benimsedikleri için Diyo-fizit olarak tanımlanmaktadırlar. Her ne kadar Efes Konsili'nde dışlanmış olsalar da bugün hem Katolik hem de Ortodoks Hristiyanlığın Diyo-fizit görüşte olması, Nesturiliğin etkisini göstermesi açısından önemli bir ipucudur. İncelediğimiz çalışmada da ana hatlarıyla Antakya teoloji geleneğinin takipçisi olarak Nesturi mez-hebi ve onu ortaya çıkartan tarihsel arka planın ortaya konulması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nestorius, Kristoloji, Diyo-fizit

Başlangıcından itibaren Hristiyanlık içinde cereyan edan Teslis, Kristoloji, Marioloji ve Kurtuluş gibi teolojik tartışmalar zamanla hi-zipleşmeye dönüşmüştür. İznik Konsili (325) sonrası resmîyet kazanan ayrışmalar, İsa'nın tabiatı ve Meryem'in statüsünün tartışıldığı Efes Konsili (431) ile hız kazanmıştır. Bununla beraber dini ayrılıkların tek sebebi teolojik farklılaşmalar değildir. Dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik konjonktürünün de yeni grupların ortaya çıkışındaki rolü göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda ilk ayrışmalara örnek olarak zikredebileceğimiz Nesturilik de Hristiyanlığın doktrinel anlamda ortaya çıkış sürecine ışık tutan grupların başında gelmektedir. Batı akademisinde çokça araştırma konusu edilen bir grup olmakla bir-likte Türkiye'de birkaç lisansüstü tez çalışması dışında yeterli ilgiyi görmemiştir. Bu noktada tanıtımını yapmak istediğimiz Prof. Dr. Kürşad Demirci'nin *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi* isimli eseri konuya ilişkin akademik boşluğu önemli ölçüde dolduran titiz bir çalışmanın ürünüdür.

Giriş/Önsöz ve iki ana bölümden oluşan eserde erken dönem Hı-ristiyanlığın teşekkül döneminde Antakya teoloji geleneği ve bunun bir uzantısı olarak Nesturi Hristiyanlık konu edilmiştir. Bu bağlamda Antakya Okulu'nu ortaya çıkartan tarihsel arka plan sosyal, siyasi ve kültürel yönleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Temelleri MS 2. yüzyıla dayanan ve literal tefsir anlayışı ile tarihsel İsa vurgusunun ön plana çıktığı Antakya Okulu'nun etki alanı kuşkusuz Nesturilikle sınırlı kalmamıştır. Bu okul başta İsa'nın 'insani tabiat' vurgusu olmak üzere, Meryem'in statüsüyle ilgili görüşleri dolayısıyla sadece çeşitli

Hıristiyan grupların (Ariuşçuluk ve Pavlikanizm) değil erken İslami terminolojinin (tefsir, kelam ve tarih) Őekillenmesinde de ciddi rol oynamıŐtır. Bu anlamda Demirci'ye göre Antakya merkezli oluŐumları Nesturilik gibi tek bir mezhep çerçevesinde değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak Antakyalı teologların teolojik doktrinleriyle ilgili bilgilerin sadece Nesturilik kanalıyla gelmiş olması yazarın araŐtırmasını Nesturi merkezli ele almasını zorunlu kılmıştır. Dönem aşınsından ise Demirci araŐtırmasını Nesturi öğretinin büyük oranda belirlendiği MS 4./5. yüzyıllarla sınırlı tutmuştur.

Giriş mahiyetindeki nsz'de Antakya Okulu'nun teolojik yönüne odaklandığını belirten Demirci, ilk olarak bu geleneğin içinden çıktığı konjonktüre aşıklık getirmeye çalışmıştır. Buna göre Antakya ekolü Grek felsefesi ve Yahudi dini geleneğinin pagan inançlarıyla oluşturduğu senkretik yapının Hıristiyan terminolojisiyle yeniden ifade bulmuŐ biçimidir. Antakyalı Babaların, dolayısıyla Nesturilerin Kristoloji ve Marioloji aşınsından Diyofizit-Christotokos doktrinini tercih etmeleri, Kurtuluş (Soterioloji) aşınsından ise İsa'yla birleŐmeyi reddetmelerinin arka planında Yahudi literal tefsir anlayışı ile Greklerin rasyonel düşüncesi vardır (s. vii-x).

Birinci bölümde Hıristiyanlığın ortaya çıkıp yayıldığı ilk üç yüzyıllık dönemin kısa bir sosyolojik değerlendirmesi yapılmıştır. Özellikle yoksul insanların içinde bulunduğu sosyo-ekonomik koŐulların dayattığı anlam arayıŐına paganizmin değil İsa motifi etrafında örülen mistik Kurtuluş doktrinini ile Hıristiyanlığın cevap verdiğine dikkat çekilmiştir. Justin Martyr (. 165), Tatian (. 180) ve Tertullianus (. 160) gibi apolojistlerin Hıristiyanlığı savunmak adına yürüttükleri faaliyetler de bunda etkili olmuştur. Justin ile birlikte Teslis'in hiyerarşik temellerinin de atıldığını belirten Demirci'ye göre Justin'in Oğul İsa doktrinini her ne kadar Stoacıların Logos öğretisine dayansa da Logos'u 'evrensel yasa veya kanun' bağlamından koparıp Tanrı'nun ruhuyla iliŐkilendiren Yahudi filozofu Philo'nun (. 45-50) etkisi de yadsınamaz.

Daha sonra Antakya dışında erken dönem Hıristiyanlığın oluşumunda rol oynayan diğer üç teoloji merkezini kısaca tanıtan yazar, bu merkezlerde üretilen temel teolojik doktrinlerin aslında birinci



yüzyıldan itibaren Yahudi dini geleneği ve Grek felsefesinde mevcut tartışmaların bir uzantısı olduğu tespitinde bulunur. Demirci'ye göre Teslis, Kristoloji ve Marioloji ile ilgili ihtilaflar bu iki gelenekteki tartışmaların uygun terminolojiyle yeniden yorumlanmasından ibarettir. Antakya Okulu'nu diğerlerinden ayıran Demirci, birbiriyle çatışan inanç ve görüşleri bünyesinde barındırmış olmasına rağmen kutsal metne literal yaklaşım açısından Antakya'nın homojen yapısına dikkat çekmiştir. Bu homojen yapı, özellikle 'insan tabiatlı' İsa örneğinde olduğu gibi Antakyalı teologların Kristoloji konusunda ortak bir söylem geliştirmelerini sağlamıştır. Yazar, başta Nesturilik ve Ariusçuluk olmak üzere literal anlayışın farklı gruplar üzerindeki etkilerini de mukayeseli olarak ele almıştır.

Bu bölümde son olarak Antakya Okulu'nun ortaya çıkışı, önemli temsilcileri ve coğrafyadaki mevcudiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Demirci'ye göre Antakya Okulu'nun ortaya çıkışı Theophilus'a (ö. 180) kadar çıkar. Samsatlı Paul (ö. 275) ve Arius'un hocası Lucian (ö. 312) ile birlikte dördüncü yüzyıla gelindiğinde bir geleneğe dönüşür. Yazar Nesturiliğe olan etkisi bağlamında Theophilus'la birlikte Tarsuslu Diodore (ö. 390), Mopsuestialı Theodore (ö. 428), Cyruslu Theodoret (ö. 457) ve Nestorius'u (ö. 451) Antakya Okulu'nun klasik isimleri olarak zikreder. Burada şunu belirtmeliyiz ki yazar, Nesturi mezhebinin bir şahsiyet yerine bir bütün olarak Antakya teolojisiyle anılmasının daha isabetli olacağı kanaatindedir. Ona göre eğer kurucu nitelemesinin yapılması kaçınılmaz bir durum ise bu kişi Nestorius değil Tarsuslu Diodore olmalıdır (s. 3-21).

İkinci bölümün girişinde Antakya'nın coğrafi konumu, tarihçesi, inşası ve nüfusu hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Demirci'ye göre Yahudi-Hristiyanların Antakya'ya gelişi Stephan'ın taşlanmasından sonradır. Grekçe kökenli ve 'Mesih yanlısı' anlamına gelen 'Christian' kelimesi Antakya'daki bu ilk Hristiyanlar için kullanılmıştır. Antakya'da "gentile" (Yahudi olmayanlar) ile iç içe yaşamış olsa da bu grup Yahudi mirasını önemli ölçüde korumuştur. Öyle ki ilk kiliselerinin de daha önce inşa edilen sinagoglar olduğu bilinmektedir. Burada yazar Antakya'nın kaynaklık ettiği dini grupların ürettiği doktrinlerde Yahudi damarının göz ardı edilmemesi gerektiğinin altını çizer. Nesturiliğin İslam'la ilişkisine de değinen Demirci, İslam'ın zuhurunda

bölgedeki en etkili Hıristiyan mezhebinin Nesturilik olduğunu, özellikle de tefsir, tarih ve kelim yazıcılığı noktasında Nesturiliğin İslami terminolojinin üretilmesinde katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda yazar Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkmasında Nesturiliğin etkisinin yadsınamayacağını vurgulamıştır (s. 25-30).

Nesturilerin, kutsal metinleri literal yorumlama anlayışıyla diğer gruplardan ayrıldıklarını vurgulayan yazara göre bu yorum tarzının arkasında Grek gramerciliği, Aristocu mantık ve Yahudi tefsir geleneği vardır. Antakyalı teologlar metinde ifade edilen (Mesih dahil) tarihsel gerçekliği anlamak ve yanlış tercümelere kaynaklanan alegorik yorumların önüne geçmek için gramere yönelmişlerdir. Antakyalıların kullanmış olduğu Eski Ahit nüshasının da Lucian'ın İbranice metinden yaptığı Grekçe çeviri olma ihtimali üzerinde duran Demirci, bunun tarihsel İsa söyleminin temellendirilmesinde etkili olduğunu belirtmiştir (s. 31-42).

Yazar, Antakya Okulu'nun teolojik doktrinlerine geçmeden önce erken dönem Hıristiyan grupları arasındaki İsa inancı ve bunun kökenleri hakkında bilgiler vermiştir. Buna göre; Yahudilerden devralınan tefsir geleneği Hıristiyanları İsa'nın tarihsel yönünü; Grek felsefesi ve Paganist inanç kültürü ise İsa'nın tanrısal yönünü ön plana çıkarmaya itmiştir. Dördüncü yüzyılda zirve yapan Kristolojik tartışmalar bu zeminde şekillenmiştir (s. 43-49).

Demirci'ye göre Antakya Okulu'nun İgnatius (ö. 108), Samsatlı Paul, Lucian ve Theophilus gibi temsilcilerinde Teslis inancı yoktu. Bu teologlar İsa'ya vaftizden önce veya sonra bir yücelik atfetmişlerse de bu tanrılık düzeyinde bir yücelik değildir. Antakya Okulu, Eustathius (ö. 360) ve Eudoxius'tan (ö. 370) sonra monoteist anlayıştan kopmuş, İstanbul Konsili'nden (381) itibaren de İsa'daki insani tabiat vurgusunu korumakla birlikte Teslis inancını kabul etmiştir (s. 49-53). Bu anlayış Nesturilerde 'Diyofizitizm' olarak doktrin haline gelecektir. Nesturilerin Diyofizit anlayışına göre İsa'daki insanlık ve ilahlık tabiatlarının (uknum/hypostasis) her biri mükemmel oldukları için birbirine hiç karışmazlar. Demirci'ye göre Nesturiler İsa'nın tabiatını tasvir etmek için Aristo'nun 'tam tanrı, tam insan' anlamına gelen '*vere deus, vere homo*' kavramı ile Greklerin 'mükemmel ve değişmeyecek

olan' anlamındaki '*apatheia*' kavramını ödünç almışlardır. 431 Efes Konsili'nin tarihi arka planına geniş yer veren yazar, bu bağlamda Nestorius'un rakibi Cyril (ö. 444) ve İskenderiye'nin tartışmalarındaki tutum ve görüşlerini mukayeseli olarak ele almıştır. Aslında Monofizit görüşü temsil eden İskenderiye Okulu/Ekolü de İsa'nın iki tabiatlı oluşunu kabul etmekteydi ancak bu iki tabiatın birbiriyle ilişkisi konusunda Antakyalılardan ayrılmaktaydılar. Onlara göre beşerî tabiat tanrılık tabiatına karışmıştır ve artık İsa'nın yalnızca tanrılığı söz konusudur. Bu anlayışın doğal sonucu olarak İskenderiyeli teologlar 'Tanrı (İsa) bir kadından (Meryem) doğduğunu' ileri sürebilmişlerdir. Nestorius ve taraftarları ise İsa'nın tam bir insan olduğunu, Tanrı'nın da yaratılmış biri tarafından doğrulamayacağını ve dolayısıyla Meryem'in de Theotokos (Tanrı doğuran/Tanrı'nın annesi) olamayacağına ısrar etmiştir.

Kristoloji bağlamında Tanrı'nın İsa'daki inkarnasyonu konusunu da ele alan yazar, Nesturilerin bunu insanda geçici bir mekân tutmak (*indwelling*) şeklinde açıkladıklarını belirtmiştir. Tanrısal öz ile insani öz hiçbir surette birleşmediği ve değişmediği için Logos'un insandaki tezahürü de bir birleşme değil geçici bir süre İsa'nın bedenini kendine mesken tutması şeklinde anlaşılmalıdır (s. 53-60). Nesturiler 'insan İsa' anlayışının bir uzantısı olarak çarşıta acı çekenin İsa'nın insani tabiatı olduğuna inanmaktadırlar. Dolayısıyla Kurtuluş için 'tanrılık' zorunlu bir şart değildir. Marioloji doktrinlerini de benzer bir arka plan üzerinden ele alan yazara göre, tanrı anlayışı ve 'insan İsa' vurgusunun doğal bir sonucu olarak Nesturiler, Meryem'e 'Mesih'i doğuran' anlamında 'Christotokos' veya 'insan doğuran' anlamında 'Anthropotokos' unvanı vermiştir. Liturji bahsinde ise Ekmek-Şarap Ayini ve Vaftiz dışında ayrıntılı bilgi vermeyen yazar; Nesturilerin tarihsel İsa anlayışlarına bağlı olarak Evrahistiya'daki ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmediğine inandıklarını belirtmiştir. Bugün artık Nesturiler genel anlamda ibadet konusunda Katolik mezhebine yakın durmaktadırlar (s. 64-69).

Sonuç olarak, Kürşad Demirci'nin *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi* isimli çalışması sadece Nesturilik değil Antakya Okulu'nun etkisi altında gelişen Hristiyan teolojisinin de anlaşılmasında literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Eserde siyasal konjonktürün

yanı sıra Yahudi ve Grek kültürünün Antakya merkezleri hareketlerin oluşumundaki etkisi ve bunların teolojik yansımaları analitik metodolojiyle net bir şekilde ortaya konulmuştur. Tarihsel bağlam kurgusundaki başarı sayesinde okuyucu Nesturilerin 'tanrı' inancının izlerini Kristoloji ve Mariolojide olduğu kadar ekmek-şarap ayini gibi liturjik meselelerde de takip edebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında eser Nesturiliğin ortaya çıktığı tarihsel ve kültürel bağlamıyla birlikte anlaşılması noktasında anahtar rol oynamaktadır.

Ancak mizanpaj açısından bazı eksikleri olan eserde, kullanılan dilin de oldukça teknik kalması özellikle de uzman olmayan okuyucuların anlamasını olumsuz yönde etkileyebilecek niteliktedir. Ayrıca Nesturiliğin kendisiyle özdeşleştiği Nestorius'un eseri günümüze ulaşmasına rağmen (1899) onun başta Diyofizit öğretisi olmak üzere teolojik görüşlerine yeterince yer verilmemesi de içerik açısından önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer husus ise Antakya, dolayısıyla Nesturi gelenekle ilişkilendirilen dini grup veya mezheplere dair yeterli bilginin verilmemesidir. Örneğin Mu'tezile ile Nesturilik arasında kurulan bağın hangi noktalarda söz konusu olduğu kısaca da olsa belirtilebilirdi. Bu eksiklikleriyle birlikte eserin alan araştırmalarında başvuru kaynağı niteliği taşıdığını rahatlıkla ifade edebiliriz.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

**H. Yunus Apaydın. Fıkhın Kaynakları (Nass ve İçti-  
hat). Ankara: Ay Yayınları, 2021, 184 Sayfa.**

**Ali Butur**

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku, İstanbul/Türkiye.  
Research Assistant, Marmara University, Institute of Social Sciences,  
Department of Basic Islamic Studies, Islamic Jurisprudence, İstanbul/Türkiye.  
ali.butur@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-9463-5127

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 30 Eylül | September 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 16 Kasım | November 2022  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

## Atıf | Cite as

Butur, Ali. "H. Yunus Apaydın. Fıkhın Kaynakları (Nass ve İçti-  
hat). Ankara: Ay Yayınları, 2021, 184 Sayfa..". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*  
2/2 (Aralık 2022), 419-425.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## H. Yunus Apaydın. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*. Ankara: Ay Yayınları, 2021, 184 Sayfa.

### Öz

Usul eserleri incelendiğinde, fıkhî metodoloji alanındaki tartışmaların fıkhın kaynakları ve bu kaynaklarla elde edilen şer'î hükümlerin bağlayıcılıkları üzerine yoğunlaştığı görülür. Bu kapsamda özellikle içtihat teorisi ve kapsamındaki ta'lîl düşüncesi ile haber teorisi ve kapsamındaki haber-i vâhid tartışmaları ilgi çekici olmuştur. Bu iki eksen, fıkhî hükümleri elde etmedeki işlev ve önemiyetlerinden dolayı tarih boyunca popülerliklerinden bir şey kaybetmemiş, modern çalışmalarda da usul araştırmacıları açısından önemini korumuştur. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)* isimli H. Yunus Apaydın tarafından telif edilen kitap, bu tartışmaların ve meselelerin modern dönemde incelendiği bir eserdir. Bu çalışma ise söz konusu eseri incelemeyi ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Lutfi, Fütühât, Osmanlı, II. Bayezid, es'ile.

Usul eserleri incelendiğinde, fıkhî metodoloji alanındaki tartışmaların fıkhın kaynakları ve bu kaynaklarla elde edilen şer'î hükümlerin bağlayıcılıkları üzerine yoğunlaştığı görülür. Bu kapsamda özellikle içtihat teorisi ve muhtevastaki ta'lîl düşüncesi ile haber teorisi ve kapsamındaki haber-i vâhid tartışmaları ilgi çekici olmuştur. Bu iki eksen, fıkhî hükümleri elde etmedeki işlev ve önemiyetlerinden dolayı tarih boyunca popülerliklerinden bir şey kaybetmemiş, modern çalışmalarda da usul araştırmacıları açısından önemini korumuştur. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)* isimli H. Yunus Apaydın tarafından telif edilen kitap, fıkhın delillerini ve bu delillerle irtibatlı popüler tartışmaları ele almaktadır. Bu çalışma ise söz konusu eseri incelemeyi ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Eser, yazarın kendisine ait olan *İslam Hukuk Usulü* isimli kitaptan yararlanılarak hazırlanmıştır.<sup>1</sup> Kitabın girişinde eserin diğer bölümlerine zemin hazırlamak maksadıyla, kaynak kavramı üzerinde durulmuştur. Eserdeki şekliyle hukuk düşüncesinde iki ana yaklaşım bulunmaktadır. Söz konusu yaklaşımlardan ilkinde göre hukuk iradîdir. Ancak bu iradenin tanrısal (*teokratik*) mı, yoksa beşerî (*hukukî pozitivizm*) mi olduğu hukukun kaynağını irade ürünü sayanlar arasında tartışmalıdır. Hukukun irade ürünü olmadığını savunanlar ise onun doğal bir şekilde ortaya çıktığı görüşündedirler. Hukukun kaynağına dair yapılan bu değerlendirme, fıkıh için de

<sup>1</sup> Bu durum yazar tarafından da çalışmada belirtilmiştir. Bk. (5. Dipnot), s. 22.

yapılmaktadır. Buna göre Zahirî, Şiî ve bazı Mu'tezilî gruplar fıkhın tamamen tanrısal iradenin ürünü olduğu anlayışında olmalarına karşın; geri kalan İslam hukukçularının çoğunluğu tanrısal iradenin yanında beşeri iradeye de belli ölçülerde yer verirler. Ancak burada beşere tanınan irade, ilahî iradenin kontrolünün dışına çıkamaz. Yazar bu yaklaşımları ana hatlarıyla değerlendirmenin akabinde, kendince doğru olan anlayışın hukukun bilinçli irade ürünü sayılması olduğunu belirtir. Buna göre tanrısal irade ile beşeri iradenin belirli oranlarda katkıları bulunmakta, hatta kamu otoritesi bile yetki sahibi olmaktadır. Bu düşüncenin tezahürü, fıkhın kaynaklarına dair yapılan tasnifte de görülür. Söz gelimi Kitâb ve sünnetin, şer'î asıllar (nass) şeklinde konumlandırılmasının tanrısal iradeyi temsil etmesine karşın; içtihat, bu asıllara bağımlı olarak gerçekleştirilen beşeri bir çabadır. Apaydın, bu anlayışın bir yansıması olarak fıkhın kaynaklarının nass ve içtihadı indirgenebileceğini söyler. (s. 16-21)

Kitap, hukukun kaynağına dair temel teorilerin incelendiği giriş bölümü dışında iki ana bölümden oluşur. İlki "Temel Kaynak" başlığını taşımakta ve genellikle *fıkhın asılları* şeklinde bilinen deliller ile bu asılların uzantıları konumundaki *mülhak delilleri* incelemektedir. Başka bir ifadeyle ilk bölüm, başlıkta yer alan "nass" türünden olan kaynağa ayrılmıştır. Aslı delillerden ilki, sistematik bir hukuk veya kanun kitabı olmayan Kur'ân'dır. Literatürde "Kitâb" olarak adlandırılan, vahiy mahsulü ana metnin genel muhtevası ve tanımı hakkında bilgiler yer alır. Yazar, Kitâb'ın tanımına ayırdığı bölümde, önce tanıma yer verip, sonra tanımda yer alan ifadeleri izah etme yolunu tutar. Her ne kadar tanımda yer alan "tevâtür" kavramını, Kitâb'ın tanımına ayrılan kısımda (s. 30) yüzeysel geçildiği izlenimini uyandırır da, ilgili kavram daha sonra sünnet kapsamında yer alan "Mütevâtir Haber" (s. 37-38) başlığı altında detaylandırılarak ele alınmıştır. Aslı delillerden ikincisi, rivayet şeklinin kendisiyle şer'î bir bilgi elde etmedeki değeri açısından mütevâtir, meşhur ve âhad haber şeklinde tasnif edilmiş olan sünnettir. Burada özellikle haber-i vahid konusundaki anlayışlarıyla ayrılan ve haber teorisindeki yaklaşımları açısından adeta iki zıt kutup haline gelen *ehl-i hadis* ile *ehl-i re'ye* ve bu grupların temel iddialarına dair herhangi bir başlığa ya da izaha yer verilmemiş olması, kanaatimizce ilgili bölümde bulunmayan en önemli eksiktir. Sünnet kapsamında âhad haber konusuna, meşhur

ve mütevâtir habere oranla –haklı olarak- geniş bir alanın ayrıldığını da ifade etmekte fayda vardır. Yine sünnet konusu kapsamında Hz. Peygamber’in fiilleri için müstakil bir başlık açılmış ve bu durum fıkıh usulündeki kurgunun şer’î hitab üzerine yapılmasına karşın, fiilin herhangi bir sıygasının olmamasına dayanarak müstakil bir başlık altında incelemenin yerinde olduğu şeklinde gerekçelendirilmiştir. (s. 57) Aslı deliller arasında ele alınan son konu da Hz. Peygamber’in yanılmazlığının ümmet tarafından sürdürülmesi şeklinde ifade edilen icmâdır. (s. 61) İcmân mahiyeti başta olmak üzere pek çok teknik bilgiye yer veren Apaydın’ın, günümüz şartlarında icmân hem mümkün hem de gerekli olmadığı, ana meselelerde beraberliğin sağlanması akabinde Müslümanlar için görüş birliğinin değil, görüş ayrılıklarının ve farklı görüşlerin birbirlerine rakip olmalarının rahmet olabileceği hakkındaki değerlendirmeleri kayda değerdir. (s. 76-77)

Kitabın birinci bölümündeki ikinci konunun mülhak deliller hakkında olduğuna yukarıda değindik. Bu delillerden ilki, literatürde önceki şeriatler (*şer’u men kablenâ*) şeklinde ifade edilen, vahyin önceki toplumlardaki uygulamasıdır. Özellikle din ve şeriat ayrımına değindikten sonra ana hatlarıyla konuyu değerlendiren yazar, tartışmanın aslında eski şeriatlerde vaz edilen bir hükmün Kur’ân’da zikredilmesinin, Müslümanlar için de geçerli olup olmadığı hususunda ortaya çıktığını bildirir. Bu hükümleri kabul edenler, onları bağımsız deliller değil, nassın uzantısı olarak görmektedirler. (s. 79-80) Mülhak delillerden ikincisi olan *sahabî sözü* de bağlayıcılığı açısından fikhî mezhepler arasında tartışmalıdır. Eserin hitap ettiği kitle dikkate alındığında, bu ihtilaflara gerektiği kadar yer verilmiş ve yeteri kadar açıklanmıştır. Mülhak deliller kapsamında son olarak Mâlikîlerin geçerliliğini kabul ettikleri, *Medine ehlinin teâmüllerini* karşılayan ve literatürde *amel-ü ehl-i Medîne* şeklinde ifade edilen delil kısaca incelenir. Sonuçta bu delil de diğer mülhak deliller gibi, aslî delillerin (sünnet ve icmân) uzantısı konumundadır. (s. 86-87)

Kitabın ikinci bölümü ise daha çok beşerî bir çabanın öne çıktığı *içtihat* konusunu “Yöntem Mahiyetli Kaynak: İçtihat” başlığıyla ele alır. Genel olarak içtihat teorisinin ve içtihadın alt dallarının incelendiği bu kısım –ilk bölümden farklı olarak- ta’lîl düşüncesine değinilen bir giriş bölümüyle başlar. Ta’lîl teorisinin konuya giriş



olması için başta izah edilmesi, zihni bir çaba olan içtihat işleminde hükümlerin rasyonel gerekçelerinin tespit edilebilirliği ve böylelikle beşerî çabayla ilahî murada uygun hükme ulaşılabilme potansiyeline vurgu yapmak amacı kapsamında değerlendirilmelidir. Söz konusu girişin akabinde “İctihadın Tarihçesi ve Mahiyeti” hakkında bir bölüm yer alır. Burada Peygamber döneminde ve sonrasında içtihadın tarihçesi üzerinde durulmaktadır. Akabinde içtihadın meşruiyetinin temellendirilmesi konusu incelenir. Bu bölüme yeteri kadar alan ayrılmadığı izlenimi oluşabilmekteyse de, içtihat konusu kapsamında başta içtihadın tarihine dair yer verilen bölümlerde bu konu için zemin hazırlandığı dikkate alınır, eserin hitap ettiği kitle açısından yeterli bir alan olduğu görülecektir. Daha sonra içtihadın mahiyetine dair bazı mülahazalara yer veren yazar, lafzî istidlâlin teknik anlamdaki içtihadın dışında kaldığı, içtihadın hükmün mana ve maksat ekseninde tespiti anlamında olduğuna dikkati çekmektedir. (s. 107-108) İctihadın meşruluğu ve içtihadî hükmün bağlayıcılığı, içtihadı yüklenen anlamın yanı sıra içtihat yapacak kişinin bu işleme ehil olmasının şartlarını ve söz konusu ehliyetin de yetkinlik derecelerinin belirlenmesini gerektirmiştir. Bu yüzden eserde müctehide dair bölümlere gerektiği ölçüde yer ayrılmıştır. İctihadın nerelerde gerçekleşebileceği, içtihadın hükmü, içtihatla elde edilen sonucun ilahî murada uygunluğu, fetva ve fetva isteyen kişi (müsteftî) gibi bölümler de ayrıca eserde incelenmiştir. Son olarak içtihat kapısının kapanması hakkındaki temel tartışmalara değinilmiştir. Apaydın’ın bu konudaki değerlendirmesi, içtihat kapısının önündeki temel engelin *açıklayıcı ve yeni çıkarımlara zemin hazırlayıcı bir teorinin oluşturulamamış olması* şeklindedir. Çözüm ise her yeni meseleye dair hüküm üretirken, sorunların bir ekol sistematigi içinde (*sistemik ekol içtihadı*) ele alınmasıdır. (s. 137-138)

İkinci bölümde incelenen diğer önemli bir konu da “İctihadın Formları”na dairdir. Bu kapsamda ilk olarak içtihadın en çok ve neredeyse tüm mezhepler tarafından bir şekilde kullanılan formu olan “kıyas” ele alınmaktadır. Kıyasın mahiyeti ve kaynak değeri gibi, kıyasa dair bilinmesi gereken hususlar, müstakil başlıklar altında sistematik bir şekilde açıklanmıştır. Ancak tanım kapsamında -ana hatlarıyla- kıyasın unsurları izah edilmiş (s. 142-143), daha sonra kıyasın rükünleri için müstakil bir başlık açılmış ve burada yer alan

unsurlar ilkinden biraz daha geniş şekilde tekrar incelenmiştir. (s. 146) Kanaatimizce kıyasın rükünleri için açılan başlığın altında yer alan bilgilerin okuyucuyu tatmin etmeme potansiyelinin nedeni, ilerleyen kısımda illet konusuna müstakil bir başlık açıldığı görüldüğünde makul bir hale gelecektir. Kıyasa diğer formlara oranla daha fazla alan ayrılmıştır. Özellikle ilk dönemlerde içtihadın delillendirilmesinin kıyas üzerinden yapılması ve en çok kullanılan içtihat formu olması gibi nedenler, kıyasa bu haklı imkânı sunmaktadır. Zira kıyasın vahiy karşısında konumlandırıldığı düşüncesi, bazı hükümlerin kıyas yöntemiyle tespit edilebileceğini kabul etmenin, dinin eksik olduğu iddialarına zemin hazırlayabileceği ve beşerî müdahalelerle dinin saflığının bozulabileceği endişeleri, (s. 144-145) özelde kıyasın genelde ise içtihadın bir yöntem olarak eleştirilmesine sebep olmuştur. İchtihadın incelenen ikinci formu da, mevcut kuraldan ayrılıp bir tür istisnâî hükmü tercih etmeyi ifade eden “istihsan”dır. Kıyasla olan ilişkisi dikkate alındığında, kıyasın ardına istihsanın konumlandırılması yerinde olmuştur. İstihsanın mahiyeti ve türleri incelendikten sonra *amaç eksenli yorum* şeklinde ifade edilen “ıstıslâh”a ve maslahat düşüncesine geçilmiştir. Yine bu kısımda da maslahatın mahiyeti ve türleri hakkında yeterli bilgi verildikten sonra “ıstışâb” konusu ana hatlarıyla incelenmiştir.

Fıkhın kaynağına dair tüm bu delilleri ve formları, yazara göre nass ve içtihat şeklinde iki kavram altında toplamak mümkündür. Eserin içeriği de bu anlayışa göre tasarlanmıştır. Ancak bu durumun eserin kurgusunu, alandaki diğer çalışmalardan farklılaştırmaya yettiğini ya da alanda yeni bir bilgi ortaya koyduğunu söylemek zordur. İlk bölümün –ikinci bölümden farklı olarak- herhangi bir girişle başlamaması dikkate alınmazsa, eserin bölümlerinin dengeli olduğu söylenebilir. Usulün en gözde konuları arasında sayılabilecek hususların ele alındığı bu kitapta kullanılan kaynaklar, bibliyografya kısmında gösterildiği şekliyle yetersiz kalmıştır. Kullanılan ve atıf yapılan kaynakların önemli bir kısmı ise yazarın kendisine aittir. Geri kalan kaynakların ciddi sayılabilecek bir kısmı kitapta zikredilen hadislerin rivayet edildiği eserlerdir. Buna karşın pek çok bölümde kayda değer derecede âlimlerin görüş ve nakillerine yer verilmiş, fakat çoğunlukla bilgilerin elde edildiği ilgili kaynaklara

atıfta bulunulmamıştır.<sup>2</sup> (Örneğin: 26, 52, 58-60, 86-87, 133-134, 158, 166 vb.) Sonuç olarak her ne kadar bazı eksiklikler dikkati çekse de, Apaydın'ın fıkıh usulü alanındaki yetkinliği ve birikimi de dikkate alınarak eserin, fikhî metodolojiye dair ilgi duyan ve nispeten daha genel bir okuyucu kitlesine katkılarda bulunacağı açıktır. Ancak ileri düzeyde okumalar yapmak isteyen araştırmacılar, kitabın telif amacının dışında kalacaktır.



<sup>2</sup> Eserin ders kitabı olarak kullanıma uygun hazırlanması veya genel okuyucu kitlesine hitap ediyor olması, yazarın ilgili kaynaklara atıfta bulunmamasını makul kılıyor gibi görünse de, eserde yazarın az sayıdaki bazı kaynaklara yapmış olduğu atıflar bu açıdan bir çelişki oluşturmaktadır.

# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

## Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu (27-28 Ekim 2022, Giresun)

*International Symposium On Human, Religion And Virtuousness*

### Elif Fırat

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.  
*Graduate Student, Giresun University, Institute of Social Sciences,  
Department Philosophy And Religious Studies, Giresun/Türkiye.*

elif.elif98@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0634-3421

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Sempozyum Değerlendirmesi | Symposium Review

**Geliş Tarihi** | Date Received: 25 Kasım | November 2022

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 6 Aralık | December 2022

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Aralık | December 2022

### Atıf | Cite as

Fırat, Elif. "Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu". *İdrak  
Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 426-437.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu (27-28 Ekim 2022, Giresun)

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin ev sahipliğini yaptığı *Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu* 27-28 Ekim 2022 tarihlerinde Giresun'da gerçekleştirildi. Temel değerlerin inşasında dahi büyük sıkıntıların yaşandığı çağımızda, erdemlilik meselesi üzerinde tartışılmayı her zamankinden daha çok hak etmektedir. Bu sempozyumun böylesi bir amaca hizmet etmekle önemli bir misyon yüklendiği söylenebilir. Nitekim Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Mustafa Çakmak açılış konuşmasında sempozyumun iyi ve erdemli insanların sayısının artmasına bir nebze olsun katkı sunması ve müzakere edilecek meselelerin teorik tartışmaların ötesine geçerek erdemliliği gerçek anlamda içselleştirmiş insanların sayısının artmasına vesile olması amacını taşıdığını dile getirdi.

Sempozyum, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Hayrettin Öztürk'ün Kur'an tilaveti ile başladı. Ardından sempozyum Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Mustafa Çakmak açılış konuşmasında sempozyum fikrinin doğduğu ilk zamandan sempozyum gününe kadar geçen sürede neler yaşandığına dair bilgiler verdi. Ev sahibi İslami İlimler Fakültesi Dekan Yardımcısı Doç. Dr. Ali Yılmaz fakülte olarak böyle bir sempozyuma ev sahipliği yapmaktan mutlu olduklarını dile getirdi. Giresun Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Yılmaz Can ise konuşmalarında bu sempozyum vesilesiyle farklı şehirlerden gelen katılımcılara teşekkür etti. Sempozyum iki gün boyunca başta felsefe, eğitim, ilahiyat, İslam düşünce gelenekleri, sosyoloji ve psikoloji gibi farklı alanların perspektifinden 81 akademisyenin katılımıyla dört farklı salonda eş zamanlı yedi oturum şeklinde gerçekleşti.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir'in yaptığı açılış oturumunda ilk konuşmacı Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'dı. "Ahlâk-ı Âlâ: Ahlâklılığın Düzeyleri ve Yüksek Standartlı Ahlâkın Özellikleri" adlı sunumunda Yaran, bilim ve teknik alanındaki gelişmelere paralel olarak ahlâkî alanda da gelişimin istenen ve aynı zamanda gerçekleştirilebilir bir durum olduğunu belirtti. Ahlâklılığın çeşitli düzeyleri olduğunu dile getiren Yaran, Fâtır Sûresi 32. ayetten

hareketle orijinal bir tasnifte bulundu. Buna göre *zalimler*, *müktesitler*, *sâbıklar* olarak üç grubun bulunduğunu ve bunların çeşitli özellikleri haiz olduğunu belirtti. Yaran'a göre hedeflenmesi gereken seviye sâbıklar mertebesidir. Müslümana düşen görev önce a) aslı kaynaklara müracaat ederek (ki burada yalnızca kendi kaynaklarıyla yetinmeyip öteki kaynaklara da başvurması beklenir) temel ahlâkî standartları belirlemeli, b) kendi durumunu tespit etmeli c) nihai olarak en üst seviyeyi hedef edinmelidir. Böylece ahlâk-ı âlâ seviyesine ulaşan Müslüman ileride daha yüksek mertebeleri (ahlâk-ı aliyü'l-âlâ) de hedefleyecek duruma gelecektir. Her daim en yüksek mertebeyi hedef edinmesi, Müslümana istenen gelişim ve ilerleme fırsatını sunacaktır.

Açılış oturumunda ikinci bildiri "Pragmatik Açından Erdemler" başlığıyla Prof. Dr. Celal Türer'e aitti. Türer, yaşadığımız çağda ahlâkî bir bunalım içinde bulunduğumuza dikkat çekti. Bu bunalımın hem teorik hem de pratik düzeyde yansımaları olduğunu dile getiren Türer, bir çıkış yolu olarak erdem ahlâkına dönüşün ortaya çıktığını belirtti. Ekonomi, siyaset ve özellikle eğitimde erdemlere dönüşün teknik anlamda bir muhafazakârlık yaklaşımı iken ahlâk felsefesinde erdemlere dönüşün bir sıkışmışlık halinin neticesi olduğunu iddia etti. Türer'e göre a) ahlâkın tek bir sebeple açıklanamayacak kadar karmaşık ve olumsal bir yapı arz etmesi, b) ahlâkî deneyimin basitçe bir iyi-kötü seçimi değil tam tersi iyi ile daha iyiler yahut kötü ile daha kötüler arasında yapılan bir tercih olması ve c) bu çatışma durumlarında bize ne yapmamız gerektiğini gösterecek kesin bir yol göstericiye sahip olamayışımız bizi ahlâkı yeniden düşünme yoluna itmektir. Türer, meselenin çözümünde fenomenolojik bir duyarlılığın olması gerektiğini öne sürerek bu ahlâkî duyarlılık sayesinde dağılan benliklerin toparlanacağına inandığını dile getirdi. Ayrıca çoğulcu bir dünyada farklı ahlâkî kabullerin varlığına açık olunması gerektiğini vurguladı. Ahlâkı ömür boyu süren bir hayat işçiliği şeklinde tanımlayan Türer, Müslüman bilincin ahlâkî zeminde hakikatini göstermek zorunda olduğuna dikkat çekti. Bunun ise ancak insanlar arasında bir ahlâk oluşturmak ve insanlığın vazifelerini yüklenmekle gerçekleşeceğini dile getirdi.

Açılış oturumundaki son konuşmacı Prof. Dr. Recep Kaymakcan'dı. Dünyada ve ülkemizde ahlâk meselesinin son zamanlarda farklı

boyutlarıyla yoğun bir şekilde tartışıldığını ifade eden Kaymakcan “Erdem Ahlâkı Bağlamında Öğretim Programlarındaki Kök Değerlere Bakış” adlı sunumunda meseleyi sosyolojik ve eğitim pratikleri açısından değerlendirdi. 2018’de uygulanmaya başlanan Milli Eğitim ilk ve orta öğretim programlarında öğretimi hedeflenen 10 kök değer, sosyal psikolog Schwartz’ın değer ölçeğinden yararlanılarak hazırlandığını belirtti. Bunların altı tanesinin ferdiyetçi bir erdem olan iyilikseverlik içine hapsoldüğüne dikkat çeken Kaymakcan, kişisel değerlere odaklanmanın ikilemci bir ahlâk anlayışını beraberinde getireceğini dile getirdi. Ayrıca ona göre ahlâka dair teorik bilgi aktarımının yeterli değildir. Ahlâklılığın nasıl yerleşik hale geleceğinin zemini ve imkânı üzerinde durulması gerekir.

Birinci oturumunda, Pof. Dr. Mehmet Kasım Özgen “Erdem Ahlâkının Eksikliği ve Hikmet Ahlâkının Yetkinliği” adlı sunumunda yaşanan ahlâkî krizlerin kökeninde bizzat erdem ahlâkının kendisinin var olduğu iddiasında bulundu. Hikmet kavramının etimolojik tahliline değinen Özgen; Arapça, İbranice, Süryanice, Aramice ve Latince gibi dillerde hikmet kavramının çoğunlukla “bilgi, bilgelik” anlamlarında kullanıldığını belirtti. Din anlayışında daha çok fıkıhın hâkim olması sebebiyle hikmet ile çok ilişki kurulamadığını ancak ahlâk ile din arasında her daim sıkı bir ilişkinin var olduğunu dile getirdi. Hikmetin erdem ahlâkında anlaşıldığı üzere erdemlerden bir erdem olarak değil erdemi de kapsayacak şekilde en genel kavram olarak kabul edilmesi gerektiğini savundu. Erdem ahlâkının en problemlisi olarak ölçülü olmayı kendisine şiar edinmesini gösterdi. Ölçülü olan başka bir deyişle ifrat ve tefritin ortası kabul edilen erdem, aslında her iki erdemsizlikten de etkilenmektedir. Dolayısıyla Özgen’e göre erdem teorisi teorik anlamda erdemsizliklere de kapı aralayan bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle içinde bulunduğumuz ahlâkî krizden çıkış yolu hikmet ahlâkıdır. Hikmet ahlâkının tezahürlerini en iyi yansıtan gelenek ise tasavvuf geleneğidir.

“Mevlânâ’nın Kavram Zenginliği Üzerinden Erdem Çözümlemesi” başlıklı sunumunda erdemlerin güven altına alınmasının önemine odaklanan Prof. Dr. Metin Yasa; bunun erdemleri tanıma, anlama ve yaşama ile mümkün olacağını belirtti. Erdemleri tanıma, anlama

ve yaşama faaliyetlerini ise Mevlânâ'daki kavram zenginliği üzerinden açıkladı. Erdemleri tanımada “açıklayıcı metodik farkındalık boyutu”na değinen Yasa, erdemleri anlamaya çalışmada üç temel kavramın ön plana çıktığını dile getirdi. Bunlar; bilgili, değerli, üstün anlamlarına gelen por-maye, kusur ve eksikliği ifade eden ayb ve erdemli kişi ile had bilmez kişi şeklinde tanımlanabilecek fazıl ve fuzûl kavramlarıdır. Erdemleri yaşama faaliyetinde de üç kavrama dikkat çekti. Bunlar; ışık ya da aşk, iyi huy ve artan derece kavramlarıdır. Bir kavramı, kavram zenginliği açısından tanımlamaya, anlamaya ve yaşamaya çalışmanın kavramın özüne inmeyi kolaylaştırma ve kavramın işlevini daha net bir şekilde ortaya koyma gibi iki temel getirisi olduğunu ifade etti. Sonuç olarak; ahlâk alanında kesinlikle normalleşmeye gidilmesi, ahlâkta tutarlı oluşun öncelenmesi ve ahlâkın, ahlâka karşı kullanımının önüne geçilmesi gerektiğini vurguladı.

Mevlânâ'da erdemler meselesini ele alan bir diğer sunum olan “Mevlânâ C. Rumi'de Ahlâkî Erdemler” başlıklı metninde Prof. Dr. Naim Şahin, Mevlânâ'nın büyük bir mutasavvıf ve şair olmasının yanında önemli bir ahlâkçı ve felsefeci oluşuna dikkat çekti. Şahin'e göre Mevlânâ'nın erdem ahlâkında amaç edinilen iyi, doğrudan doğruya Cenab-ı Hak'tır. Mevlânâ'da öne çıkan adalet, cömertlik, itiyat, alçakgönüllülük şeklindeki erdemlerin edep üzerine inşa edildiğini ifade etti. Mevlânâ'nın erdemlerle ilgili düşüncelerinin dinamik bir yapıda olmasından dolayı günümüz açısından meydana gelen ahlâkla ilgili problemlerin çözümünde direk katkılar sağlayabileceğini savundu.

Erdemin yalnızca ahlâkî alanda değil, bilgi alanında da gündeme gelmesi gerektiğine dikkat çekilen ikinci oturumda erdem epistemolojisi konulu tebliğler sunuldu. Oturumun ilk konuşmacısı Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir “Epistemik Erdemler” başlıklı sunumunda, bilginin ahlâkta her daim bir unsur olarak var olmakla birlikte bunun epistemik zeminde anlaşılmasının son yirmi yılda gerçekleştiğini ifade etti. Erdem epistemolojisinde entelektüel, epistemik ve kognitif kavramlarının birbiri yerine kullanımının hatalı bir yaklaşım olduğunu belirtti. Zira Yücel'e göre (a) akli güzel kullanma, (b) sezgi kabiliyeti, (c) çıkarımın sağlamlığı gibi bilgi edinme için zorunlu olan entelektüel erdemler ile bilgi edinme sürecindeki failin nitelikleri olarak karşımıza çıkan (a) açık görüşlülük ve (b) vicdan şeklindeki



epistemik erdemler birbirinden farklı şeylerdir. Bilgiyi, bilişsel erdemler ve epistemik erdemlerle desteklenmiş doğru inanç şeklinde tanımlayan Yücel; epistemik erdemlerin bilgi için zorunlu olmakla birlikte yeterli olmadığını, geleneksel epistemolojinin kanıtlanma süreçleri (tanıklık bilgisi, duyu organları) ile entelektüel erdemlerle tamamlandığını belirtti.

Fârâbî'nin bilginin tanımlanması, kaynakları, güvenilirliği, geçerliliği, değeri, yapısı gibi temel meseleleri büyük bir ciddiyetle tartıştığını belirten Arş. Gör. Hacer Ergin Özkan "Erdem Epistemolojisi Bağlamında Bir Fârâbî Okuması" adlı tebliğinde etiğin epistemolojiye dâhil oluşunu Fârâbî özelinde ele aldı. Bilişsel yetilerin özelliklerini sıralayan Özkan, onların temelde bilme sürecinde failin aktif olmayışı ile entelektüel erdemlerden ayrıldığını belirtti. İnsanın sürece aktif katılımını barındıran (a) ameli akıl, (b) ameli hikmet, (c) zihin, (d) fikir mükemmelliği, (e) görüş doğruluğu şeklindeki beş fikir erdeminin Fârâbî düşüncesinde entelektüel erdemlere denk düştüğünü ifade etti. Fârâbî'nin belirlemiş olduğu beş entelektüel erdemin birer karakter özelliği olarak inşa edildiğini ve bunlar vasıtasıyla epistemik failin rasyonel bir tutum içinde olmasını ve bilme sürecini daha güvenilir hale getirmeyi hedeflediğini söyledi.

Oturumun son konuşmacısı olan Musa Yanık "İslam İnançını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak" adlı bildirisinde bilme sürecindeki bilişsel failerin durumlarına Kur'ân merkezli bir bakışta bulundu. Zümer Sûresi 9. Ayetteki "bilenler ve bilmeyenler" ile Rahmân Sûresi 4. ayetteki "anlama ve anlatma" kavramlarının epistemik kavramlar olarak alınabileceğini belirterek erdem epistemolojisinde doğru bilgiye giden süreçte yüksek olasılıkla doğruyu hedefleme düşüncesinin varlığına değindi. Metot olarak Nahl Sûresi 125. ayetten hareketle güzel öğüt ve hikmet kavramlarını zikretti. A'râf Sûresi 172. ayete referansla fıtratın güvence oluşturmak için yeterli olabileceğini ancak kavramın derin farklılıklara yol açabileceği endişesi sebebiyle teolojik değil, epistemolojik olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtti. Teistik bir din olan İslam'ın epistemolojik olarak temellendirilme imkânını orijinal bir argümanla savundu.

Üçüncü oturumun ilk konuşmacısı olan Prof. Dr. Mustafa Köylü “Küresel Ahlâk Projesinin İmkânı ve Sınırlılıkları Üzerine” adlı tebliğinde küresel ahlâk projesi fikrinin dünyadaki sorunların küresel nitelikli oluşundan kaynaklandığı dile getirdi. Küresel ahlâkın (a) kapsam olarak küresel nitelikli olma, (b) multidisipliner bir karakter arz etme ve (c) ahlâkın pratik boyutuna dair çözüm önerileri sunma gibi özellikleri bulunduğunu belirtti. Köylü, Hans Küng’ün altın kural olarak bilinen “kendin için istediğini kardeşin için de iste” ilkesine (a) öldürme, (b) yalan söyleme, (c) hırsızlık yapma, (d) cinsel ahlâksızlık yapma şeklinde dört emir daha ekleyerek küresel ahlâkın temel ilkelerini oluşturma yoluna gittiğini ifade etti. Köylü’ye göre İslam dininde Makâsîdü’ş-şeria olarak belirlenen dinin, canın, aklın, soyun ve malın korunması ilkelerinin küresel ahlâk projesinin içeriğini oluşturabileceğini savundu.

Doç. Dr. Ayhan Öz “Kendilik Bağlamında Erdemlilik” adlı sunumunda kendilik, kendini bilme, kendine dönme faaliyetlerinin ahlâkî krizlerle başa çıkmada nasıl bir işlevi olabileceği konusunu irdeledi. Yapılan farklı tanımlardan hareketle “kendilik” kavramının, insan davranışlarına rehberlik etme imkânı ve potansiyeli olarak anlaşıldığını ifade etti. Ahlâkın insanın kendini tanıma süreci ile başladığına dikkat çeken Öz, bu sebeple referans merkezinin kendilik şuuru, insanın kendi benliği olması gerektiğini vurguladı. “İnsan” olabilmenin ahlâklı olmakla, ahlâklılığın ise kendine dair bir idrak geliştirebilmekle mümkün olacağını belirtti.

“Erdemliliğin Öğretiminde Paradigma Değişimi: Toplum Temelli Erdemlilikten Okul Merkezli/Bireysel Erdemliliğe” adlı sunumunda Doç. Dr. Hüseyin Algur; erdem, ahlâk ve değer kavramlarının mahiyetine dair açıklamalarda bulundu. Değer öğretiminin felsefi, sosyal ve eğitimsel temellerine değinerek değer eğitimi yaklaşımlarını açıkladı. Günümüzde değer aktarımı ve değer geliştirme yaklaşımından ziyade bu ikisinin birleşiminden meydana gelen bütüncül yaklaşımın benimsendiğini ifade etti. Geçmişte bireyin öğrenmesinde daha yoğun olarak aile ve yakın çevrenin etkili olduğunu ancak zamanla değişen dünya düzeninin de etkisiyle bu görevi okulların üstlendiğini belirtti.

Akıl ve vicdan temelli değer eğitimi yaklaşımını savunan Arş. Gör. Hatice Fakioğlu Bağcı “Din Temelli Erdem Anlayışı ve Eğitimi-ne Eleştirel Bir Bakış” isimli tebliğinde, antik yunandan günümüze ahlâkı akılla temellendiren düşünürlerin görüşlerini açıkladı. DKAB öğretim programları ve ders kitaplarının, bir dine mensup olmakla birlikte pratik hayatta seküler bir yaşamı tercih eden yahut bir dine mensup olmayan kimselere de hitap edebilecek tarzda revize edilmesi önerisinde bulundu.

Dördüncü oturumda “Heidegger’in Batılı Bilimsel Akıl Tasavvuruna Muhalifliği Sathında Ahlâk, Erdem ve Siyaset Meseleleri” adlı sunumunda Prof. Dr. İdiris Demirel, Heidegger’in içinde bulunduğu toplumu değiştirerek alternatif bir paradigmayı gündeme getirmesini ele aldı. 1500’lü yıllara kadar Batı düşüncesinde ahlâk, siyaset ve erdemin iç içe olduğunu ifade eden Demirel, Machiavelli ile yaşanan kırılma sonrası ahlâk ile siyasetin birbirinden ayrı alanlar olarak tasavvur edildiğini belirtti. Fenomenal alanda ortaya çıkmayan ve matematiksel olarak ifade edilemeyen şeylerin yok hükmünde sayıldığı anlayışa karşı çıkan Heidegger’in, Kant’ın numen-fenomen ayrımından hareketle Tanrı, ruh, zaman gibi numenal alana dair kavramların da bilgi nesnesi olabileceği fikrini savunduğunu ifade etti. Siyasetle ahlâk ve erdemin bağına tekrar kurmaya çalışan Heidegger’in bakış açısının iz düşümünü İslam dünyasında Fârâbî, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu, Mustafa Kutlu, İsmet Özel gibi düşünürlerde bulabileceğimizi de ekledi.

“Bir Kavramsal Çözümleme: Akıl, İnsan, Ahlâk” adlı tebliğde Doç. Dr. Şerefettin Adsoy, insana dair her ne kadar farklı tanımlamalar yapmak mümkün olsa da onun özünü yansıtan tanımın “insan, hayvan-ı natıktır” ifadesi olduğunu belirtti. Akıl sahibi olmanın insanın ayırt edici özelliği oluşuna dikkat çeken Adsoy, onu zihne konu olan herhangi bir veriyle bütünlüğü arasında bağlantı kurarak neticeye gitmek şeklinde açıkladı. Ahlâklılığın gerçekleşebilmesi için aklın devreye sokulmasını gerekli gören Adsoy, ahlâkî alanda yapıp etmelerden ziyade aklın bu bağlantıyı nasıl kurabileceği konusuna odaklanılması gerektiğini vurguladı.

“Bilme ve Anlama Geriliminde Erdem Ahlâkının Mahiyeti ve Postmodern Çağın Bunalımlarıyla Baş Etmede Vazgeçilmez Yeri” adlı sunumunda Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Selim, günümüzde bireylerin bilgiye ulaşma, doğrulama ve makul bulma gibi hususlardaki isteksizliğine değindi. Hakikat krizi ve dezenformasyondan kurtulmada erdem etiğinin avantajlarını a) kişinin kendi gelişimine ve mükemmelleşmesine yardım etme, (b) davranışları, düşünceleri ve güdüleri arasında sıkışmayı önleme ve (c) insanların duygularını yaşama biçimlerini değerlendirmede bütüncül bir bakış sunmayı sağlama şeklinde sıraladı.

Beşinci oturumda Doç. Dr. Mustafa Çakmak “Erdemlilik Yerleşik Bir Karakter Özelliği midir?: Eleştirel Bir Değerlendirme” adlı tebliğinde erdem ahlâkının, insanın zamanla yerleşik hale gelen karakter özellikleri sayesinde istikrarlı davranışlar ortaya çıkardığı temel tezini, sosyal psikolojideki veriler ve eleştiriler ışığında analiz etti. Eleştirileri; (a) insanda yerleşik erdemlerin varlığı tartışma konusu olabilir mi? (b) Karakter çok katmanlı bir yapıya sahip olabilir mi? (c) Çevresel şartların insanın tutum ve eylemlerine katkısı ne ölçüdedir? ve (d) erdemliliğin ortaya çıkışında süreç nasıl işler? soruları etrafında değerlendirdi. Neticede çok katmanlı bir karakter yapısına sahip olduğuna inandığı insanın, bağlam ve şartlardan etkilenmekle birlikte bütünlüklü karakter yapısına sahip olmayı başardığı takdirde erdemli bir yaşam sürebileceğine inandığını belirtti. Ayrıca sosyal psikologların elde ettiği verilerin, erdemliliği gerçekten karakterinin bir parçası haline getirebilmeyi başaran birey sayısı göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etti.

İnsan doğasının (a) sınırsız ve doyumsuz olma, (b) ödüle yönelme ve cezadan uzaklaşma, (c) saf çıkarıcı ve bencil olma gibi niteliklere sahip olduğunu belirten Doç. Dr. Seyithan Can, “İnsan Tabiatı Bağlamında Tanrısız Erdemliliğin İmkânı” başlıklı tebliğinde insan davranışında sürekliliğin kazanılmasının ancak Tanrı düşüncesi ile mümkün olacağını savundu. Can’a göre akıl, toplum yahut kural-ların bir kontrol mekanizması işlevi görmesi mümkünse de bunlar sürekliliğin kazanılmasını asla sağlayamayacaktır.

Arş. Gör. Dr. Meryem Kardaş “Deizmde Erdemli Yaşamın Temellendirilmesi” isimli sunumunda Matthew Tindal, John Toland, Antony Collins, Thomas Morgan gibi düşünürlerin görüşlerinden hareketle deizmdeki tanrı tasavvuru, vahiy düşüncesi ve ahlâk kavramına dair açıklamalarda bulundu. Ayrıca bu görüşleri İslam düşüncesindeki kelimelerin konuya dair görüşleriyle kıyaslayarak vahiy olmaksızın ahlâkın temellendirilmesinin imkânını tartıştı.

Altıncı oturumda Doç. Dr. Cenan Kuvancı “Sezai Karakoç’ta Bilgelik Erdemi” başlıklı tebliğinde Sezai Karakoç’a göre soyut bir düşüncenin yahut ülkünün uygulamaya geçebilmesi için onu uygulamaya geçirecek fedakârlık ve feragat sahibi idealist kişiler başka bir deyişle bilgelere ihtiyaç duyduğunu belirtti. Karakoç’un inançlarla düşünceler, düşüncelerle davranışlar arasında bağ kurulması gerektiği görüşünü aktaran Kuvancı, bunu başaramayan toplumların tarihi devamlılığını sürdürmeyeceğini dile getirdi. İdealin güçlü bir teorik alt yapıya sahip olmasının yanında pratikte gerçekleştirilebilir oluşunun da önemine değinen Kuvancı, güçlü teorinin doğal olarak pratiği çağıracağını da ekledi. Teoriyi hayata yansıtmayı başaran kimseler olarak peygamberler, pirlere ve şeyhleri örnek veren Kuvancı, bilgelerin özelliklerini sıralayarak sözlerini noktaladı.

Arş. Gör. İlyas Altuner “Platon ve Aristoteles’te İnsan Doğası ve Erdemlilik” adlı sunumunda hem Aristoteles hem de Platon’da ruhun üç parçalı halinin teleolojiye dayandığını ifade etti. Platon’un mutlak iyiyi ideal dünyada gördüğünü, erdemlerin de insanı ideal olandan pay sahibi yapma, ona yaklaştırma ve ulaşma fonksiyonunu icra ettiğini belirtti. Aristoteles’te ise ideal bir zorlama veya belirlenimin olmadığını, erdemlerin varlıkların özünü teşkil eden gaye şeklinde tanımlandığını aktardı.

Natüralistlerin evrim teorisini de temel alarak ahlâkî iyiyi, erdemi biyolojik iyi ve kötüye endekslediğine dikkat çeken Doç. Dr. Hasan Tanrıverdi “Erdemliliğin Kaynağının Pratik Akıldan Genlere Evrimi” adlı tebliğinde ahlâkî doğal seçilimin ürünü olarak ifade ettiklerini belirtti. Natüralistlerin genetik bilimi referans alarak her şeyi maddi olana indirgeme faaliyetinin ruhu reddetme fikrine yol açacağını söyleyen Tanrıverdi, ruhun pozitif bilimin konusu olamayacağından

dolayı bu yolla reddinin de mümkün olmadığını dile getirdi. İnsanın genlerin, birtakım biyolojik oluşumların toplamından daha fazlası olduğunu savundu.

Tanrılara benzerlik kazanarak bir an evvel bu dünyadan yükselmeyi hedef edinen Plotinus'un görüşlerinin sistemli bir erdem teorisi sunup sunmadığı konusunda ihtilaflar bulunduğunu belirten Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Aydoğan, "Plotinus'un Erdem Teorisi" adlı sunumunda onun kaçış etiğine dair açıklamalarda bulundu. Toplumsal erdemler, arınma erdemleri ve temaşa erdemlerinde bahseden Aydoğan, Plotinus'a göre bu erdemlerin insanı ölüme hazırlayacak erdemler olarak anlaşıldığını belirtti.

Sempozyumun kapanış oturumu Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Prof. Dr. Metin Yasa, Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran ve Prof. Dr. Recep Kaymakcan'ın sempozyuma dair genel değerlendirmeleri ve gelecek beklentilerine dair konuşmalarıyla sona erdi. Güncel ve önemli bir meseleyi gündeme getiren sempozyumun bir gelenek haline gelerek devamlılığının sağlanması ve ahlâk konusuyla özdeşleşen bir üniversite ve şehir olunması temennilerinde bulunuldu.

Sempozyumun geneline dair şu tespitlerde bulunmak mümkündür: 1. Sempozyumda, her daim önemini korumakla birlikte günümüzde en temel kriz alanlarından biri haline gelen "erdemlilik" meselesi başlıca felsefe, din, eğitim ve başka alanları ile irtibatlandırılarak etraflıca ele alındı. 2. Alanında uzman akademisyenlerin katılımıyla birbiriyle ilişkili tebliğlerin ve alternatif bakış açılarının bir arada bulunması meseleye farklı perspektiflerden bakma imkânı sundu. Ancak tebliğ sayısının çokluğu sebebiyle müzakere ve soru-cevap kısmı için ayrılan süre sınırlıydı. 3. Karşı karşıya kalınan ahlâk krizinin çözümünde atılması gereken ilk adımın ideal bir tartışma zemini bulmak olduğu tebliğlerin çoğunda özellikle vurgulandı. 4. Felsefi boyutun öne çıktığı sempozyumda; erdemliliğin kaynağı, çeşitli din, toplum ve şahsiyetlerin gözünde nasıl anlaşıldığı, yaşanan dezenformasyonun sebepleri ve çözüm önerileri tartışılmakla birlikte şahısların "ahlâklı veya erdemli olmayı" nasıl başarabileceği diğer bir deyişle pratik boyut arka planda kaldı. 5. Çoğunlukla ahlâkla irtibatlandırılarak ele alınan erdemlerin, epistemolojinin de meselesi

olduğuna dikkat çekildi. Son yüzyılda yeniden gündeme gelen erdem epistemoloji ilk kez bir sempozyumda tartışıldı. 6. Teizm ve deizmde ahlâkın temellerine değinildi ancak ateizm cephesinin göz ardı edildiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle tanrısız ahlâkın imkânı muhalif görüşün savunusu yapılmaksızın gündeme geldi. Eğer sempozyuma erdemliliğin köklerinde dini arama çabasının beyhudeliğine inanan katılımcılar ilgi göstermiş olsaydı daha canlı tartışmaların doğması mümkün olabilirdi.

Sonuç olarak, *Uluslararası İnsan Din ve Erdemlilik Sempozyumu* erdemlilik konusunun pek çok farklı açıdan ele alındığı oldukça geniş kapsamlı bir sempozyum olarak tanımlanabilir. Benzer sempozyumların yapılmasına öncülük etmesini temenni ederiz.

