

Cilt: 9 • Sayı: 2 • Yıl: 2022

e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 9 Sayı 2 Yıl: 2022
Vol: 9 Number: 2 Year: 2022

e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic
Sciences Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor in Chief
Bilal Toprak
Hacer Şahinalp

Editör Kurulu | Editorial Board*

Hassan Alkhattaf, Halil Akçay, Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Richard Foltz, Kamuran Gökdağ, Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Bilal Toprak, Hakime Reyyan Yaşar

Sekreteryaya | Secretary

Ebubekir Pilatin, Doğan Bekir Dökücü, Elif Atlı, Esra Evsen Aydın, Ferda Yıldırım, Merve Palancı

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr., Mekke Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ramazan Altuntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., Marmara Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadağ (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik Sıra

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi,
Artuklu/Mardin Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Mizanpaj | Layout

Arş. Gör. Ebubekir Pilatin
Arş. Gör. Doğan Bekir Dökücü

Aralık 2022

Artuklu Akademi Dergisi

**Atla
Religion
Database**

Atla Religion Database'de yer almaktadır.



ulusal indeksinde taranmakta, Ebsco Host



veri tabanında,

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan, açık erişimli ve hakemli bir dergidir. Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayımlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed and open-access journal. The all responsibility originating from published article or other texts / works belongs to the author. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY -NC 4.0. All the responsibility for the content of the papers published in Journal of Artuklu Academia belongs to the authors

İçindekiler | Contents


Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 207-222** Eyüp Aktürk
Özneyi Anlamak ve Karakteri Eğitmek: Kant Düşüncesinde Özgür Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan
Understanding Agency and Educating Character: Man as a Free Moral Being in Kant's Thought
-
- 223-236** Ömer Çiçek
Sivil Dinden Politik Dine Teopolitik Haller
Theopolitical Situations From Civil Religion to Political Religion
-
- 237-253** H. Nur Yaşar
Between Two Cultures: Multiculturalism and Voices of Children of Turkish Guest Workers on the Failed Project
İki Kültür Arasında: Çok Kültürlülük ve Türk Misafir İşçi Çocuklarının Başarısız olan Projeye dair Görüşleri
-
- 255-271** Nilüfer Uurlu Ünalı
Martin Heidegger Düşüncesinde Tarihsellik Meselesi
The Question of Historicity in Martin Heidegger's Thought
-
- 273-288** Tuba Nur Saraçoğlu
Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivayetleri
Talfiq of Isnâds and Text (Matn): In the Framework of Ibn Sa'd's (d. 230/845) Sirah Narrations
-
- 289-304** Abdulkakim Önel
Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişmeleri ve Alternatif Kelime Kullanımları
Some Semantic Shifts and Neologisms in Word Semantics of Arabic Dialect in Harran Region
-
- 305-320** Mehmet Turan
Şâfiî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı
The Mursal Hadith Approach of Shafi'i and Hanbali Famous Usul Scholars

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

- 321-324** Kolektif
Şeyhu'l-Belâgiyyîn Muhammed Ebû Mûsâ
-
- 325-328** Muhammed Ali Tekin
Hanefî Hadisçiliği-Zafer Ahmet Tânevî Örneği

Özneyi Anlamak ve Karakteri Eğitmek: Kant Düşüncesinde Özgür Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan

 Eyüp Aktürk*

Atf: Aktürk, Eyüp, Özneyi Anlamak ve Karakteri Eğitmek: Kant Düşüncesinde Özgür ve Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 207-222.

Öz: Kişinin kendisini ahlaklı hale getirmekle yükümlü olduğu düşüncesi Kant felsefesinde önemli bir yer edinmektedir. Bunun yolu da kişinin rasyonel-özerk bir birey olmasından; yani özgürlüğünü kullanmasından geçmektedir. Kişinin kendisine karşı ahlaki ödevleri vardır ve kişi ancak bu ödevlere uygun yaşarsa ahlaki bir özne olabilir. Ancak, bazen kusurlu yapısı gereği bazen de kasıtlı bir şekilde, kişinin bu doğrultuda eylemde bulunmadığı görülmektedir. Bu durum kişinin iradesinin ahlak yasası tarafından mı yoksa kendi çıkarını düşünme ilkesi tarafından mı belirlendiğiyle ilgilidir. Kant, insanların özgürlük fikrine göre hareket etmeleri gerektiğini ve iradelerinin duy(g)usal eğilimler veya dışsal unsurlar tarafından değil de ahlak yasası tarafından belirlenmesi gerektiğini söyler. Kant'ın sözü edilen ahlak felsefesi ile eğitime yönelik yaklaşımı arasında doğrusal bir ilişki vardır. İnsanın ahlaki karakterinin nasıl gelişeceğine yönelik bir arayış eğitimsel açıdan son derece önemlidir. O nedenle Kant, akademik yaşamının temel amacının iyi karakterler yetiştirmek olduğunu belirtir. Kant'ın bu konudaki yaklaşımı bu makalenin temel tartışma alanını oluşturmaktadır. Bu çalışma, Kantçı bir perspektiften hareketle sorunu irdelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Ahlaki Yasa, Özerklik, Ahlaki Özne, Eğitim, Ahlaki Karakter

Understanding Agency and Educating Character: Man as a Free Moral Being in Kant's Thought

Citation: Aktürk, Eyüp, Understanding Agency and Educating Character: Man as a Free Moral Being in Kant's Thought, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 207-222.

Abstract: The idea that a person is obliged to make himself/herself moral has an important place in Kant's philosophy. The way to this is that the person is a rational-autonomous individual; that is, it is based on the practice of freedom. One has moral duties to oneself; and one can be a moral agent only if he lives in accordance with these duties. However, sometimes due to his faulty nature and sometimes on purpose, it is seen that the person does not act in this direction. This is about whether one's will is determined by the moral law or by the principle of self-love. Kant says that people should act according to the idea of freedom and that their will should be determined by the moral law, not by sensual disposition or external factors. There is a linear relationship between Kant's moral philosophy and his approach to education. A search for how to develop a person's moral character is extremely important from an educational point of view. Therefore, Kant states that the main purpose of his academic life is to raise good characters. Kant's approach to this issue constitutes the main discussion area of this article. This study aims to examine the problem with a Kantian perspective.

Key words: Kant, Moral Law, Autonomy, Moral Agent, Education, Moral Character

Giriş

Ahlaki anlamda mükemmelleşmek insan için temel bir amaç olabilir mi? Söz konusu mükemmellik nasıl aranır; eğitim ile mi yoksa başka bir yolla mı? İnsan onurunu ve saygınlığını korumak ile onun ahlaki özerkliğini sağlamak arasında ne tür bir ilişki vardır? Eğitimde salt dışa dönük başarı beklentisinden ziyade ortak insani değerlere odaklanmaya yönelik bir beklenti olmalı mıdır?

* Doç. Dr., Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, eyupakturk@yyu.edu.tr

Ahlaki bir karakterin gelişiminde eğitimin rolü ne olmalıdır; bu karakter ne tür ilkelere dayanmalıdır? Bu çalışma, Kantçı bir perspektiften hareketle bu tür sorulara yanıtlar aramayı hedeflemektedir.

Kant, 'ahlaki mükemmelliği nasıl arayacağız ve bunu nerede bulmayı umacağız?' diye sormakta ve bu soruyu da 'eğitimden başka hiçbir yerde' şeklinde yanıtlamaktadır. Kant'a göre ahlaki anlamda mükemmelleşmek insan için temel bir amaçtır. Eğitim ise söz konusu bu amaca erişmek için kullanılan tek araçtır. İnsanın özsel değerine ilişkin bir analiz yapıldığında ona anlam katan tek şeyin ahlak olduğu görülecektir. Kant'a göre, insan açısından varoluşsal bir değer taşıyan ahlak ancak eğitim çabalarına temel bir 'gaye' katabilir. Eğitimi anlamlı bir çabaya dönüştüren bu 'gaye' geçici kazanımlardan hareketle tanımlanacak bir şey değildir. Eğitim çabalarını değerli kılan şey daha temel, daha kalıcı hedeflere yaklaşma düzeyidir. İnsanlık fikrini ve misyonunu eğitimin temeli haline getirmekle bu düşünceyi egemen kılmak mümkün olabilir.¹ Böylece, eğitimle daha iyi bir 'insani' durumun ortaya çıkmasını sağlamak hedeflenmelidir. Bu da insan için zorunlu olan ahlaki mükemmelliği hedeflemekten bağımsız değildir. O halde, bu mükemmelliği nasıl arayacağız ve nereden umacağız? Kant'a göre ahlaki mükemmellik eğitimden başka hiçbir yerden aranmaz.²

İnsan salt biyolojik yapısı üzerinden tanımlanabilecek bir varlık değildir. Çünkü onun değerini belirleyen şey onun biyolojik yapısı değildir; bu boyutuyla insan sıradan bir varlıktır. Fakat bir 'kişi' olarak, yani ahlaki açıdan pratik bir aklın öznesi olarak görülen insan, her türlü değer üzerinde. Bu boyutuyla insan, yalnızca başkalarının amaçlarına (hatta kendi amaçlarına) yönelik bir araç olarak değil, kendi içinde bir amaç olarak değerlendirilmelidir. Çünkü insan, dünyadaki diğer tüm rasyonel varlıkların kendisine saygı duymak zorunda olduğu bir onura/saygınlığa (*dignity*); mutlak bir içsel değere sahiptir.³ İnsan(ın) eğitimi, onun bu özsel yapısından bağımsız düşünülemez; ve insanın salt teknik ve/veya pragmatik eğilimlerini geliştirerek 'insanlık fikri' geliştirilemez. Bunun için insanların özerk/özgür ahlaki varlıklar olarak yetiştirilmeleri son derece önemlidir.⁴ Çünkü insani gelişim sadece yetenekli bireylerin varlığına dayanmaz; aynı zamanda bu türden bireylerin varlığına dayanır.

Böylece, eğitim aracılığıyla bireye iyi amaçlardan başka hiçbir seçmeme eğilimini kazandırmak; onun karakterini iyi amaçlar dışında hiçbir şey seçmeyecek şekilde eğitmek eğitimden beklenen temel hedef olmalıdır. Kant iyi amaçları da 'mutlaka herkes tarafından onaylanan ve herkesin eşzamanlı amacı olabilecek şeyler' olarak tanımlamaktadır.⁵ Nitekim ahlak, kişiye iyi amaçlardan başka bir şey seçmeme eğilimini kazandırmayı amaçlar. İkelere dayandığı sürece ahlaki tutumun bu aşaması ortaya çıkar. Bu, sadece ahlaki özellikleri doğru bir şekilde yargılama ve doğru bir şekilde anlama kapasitesini değil, aynı zamanda daima bu tür yargılara göre hareket etmek için bir karakter edinmeyi gerektirir.⁶ Erdemli bir karakter oluşumu için kişinin iradesi değişmez ilkelere, yani evrensel olan bir yasaya dayanmalıdır; kişi bunlardan hareketle eylemde bulunmalıdır. Bu itibarla, kişi ancak evrensel ahlaki ilkelere bağlı kalarak ahlaki bir karaktere sahip olabilir.

İyi amaçlardan başka bir şey seçmeme eğilimi en yüksek iyiye atıfta bulunur. En yüksek iyiliğin varlığı herkesin ahlak yasasına göre hareket etmesine bağlıdır. Ahlak yasası insanların en yüksek iyiyi hedeflemelerini zorunlu kılar; ve nihai bir amaç olarak en yüksek iyiyi takip etmek onlar için zorunlu bir görevdir. Bu koşulsuz buyruğun muhatabı olarak insanlar, dünyadaki en yüksek iyiliği sağlamak için ellerinden gelen her şeyi yapmakla yükümlüdürler. Çünkü dünyadaki en yüksek iyinin üretimi, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir iradenin zorunlu hedefidir; bu irade aracılığıyla en yüksek iyiyi üretmek *a priori* (ahlaki olarak) zorunludur. Ahlaki olarak belirlenmiş bir iradenin zorunlu en

¹ Immanuel Kant, "Lectures on Pedagogy", Translated by Robert B. Louden, *Anthropology, History, and Education*, ed. Gunter Zoller, Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 442; R. O. Röseler, "Principles of Kant's Educational Theory", *Monatshefte*, Vol. 40, No. 5 (May, 1948), 282.

² Klas Roth, "Unifying Ourselves As Efficacious, Autonomous and Creative Beings-Kant on Moral Education As a Process Without Fixed Ends", *International Handbook of Philosophy of Education*, ed. Paul Smeyers (Springer International Publishing, 2018), 235.

³ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 230.

⁴ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 99.

⁵ Kant, "Lectures on Pedagogy", 444.

⁶ Paul Formosa, "From Discipline to Autonomy: Kant's Theory of Moral Development", *Kant and Education*, ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant (New York: Routledge, 2012), 169.

yüksek hedefi olabilen en yüksek iyiyi aramak bu anlamda, kaçınılmazdır.⁷ Kant'a göre, en yüksek iyiyi yapmak ya da teşvik etmek için yalnızca ahlak yasası zemin olarak görülmelidir. Eğer kişi 'iyi' adı altında herhangi bir şeyi iradenin belirleyici bir zemini olarak ahlak yasasından önce kabul ederse ve ondan en yüksek ahlaki ilkeyi türetirse, bu her zaman bir bağımlılıkla ile sonuçlanacak ve ahlaki ilkenin yerini alacaktır.⁸ Oysa Kant açısından en yüksek iyiyi amacımız yapma görevi koşulsuz bir görevdir. İnsanlar en yüksek iyiyi desteklemek için kendilerini geliştirmeli ve ahlaki mükemmelliği nihai hedefleri haline getirmelidirler.

Görüldüğü üzere en yüksek iyinin ilk zorunlu ve en üst koşulu ahlakıdır ve onun üzerinde başka bir koşul yoktur. Ahlak en yüksek iyilik olduğu için, diyor Kant, ahlak yasasına göre hareket edilerek ancak en yüksek iyiyi ulaşılabilir.⁹ Ahlak yasasının nihai gayesi haline gelen en yüksek iyi ile erdemle orantılı genel mutluluğun varlığı arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Salt kişisel mutluluktan ziyade genel mutluluğun teşvik edilmesiyle dünyadaki en yüksek iyiliğin geliştirilmesi mümkün olacaktır. Yani, mutluluk ve özellikle erdemli kişilerin genel mutluluğu ahlak yasasının uygulanmasının sonucudur. O halde, başkalarının mutluluğunu, onların seçtikleri amaçlarını desteklemek ve genel olarak en yüksek iyiyi hedeflemek bizim görevimizdir.¹⁰ Bu nedenle, diyor Kant, insanlar, iradelerinin duy(g)usal eğilimler tarafından belirlenmesine izin vermemeli ve yalnızca kendi kişisel amaçlarını tatmin etmeye çalışmamalıdır. Bunun yerine, ahlaki yasaya göre hareket etmeye ve bu yasa tarafından motive edilmeye çalışmalı ve bunu yapabilmek için karakterlerini/erdemlerini geliştirmelidirler. Bu ise, kişisel kazanımlardan ziyade tüm insan eylemlerinin ortak bir nihai amaç ışığında değerlendirildiği daha geniş bir perspektifi gerektirmektedir.¹¹ Böylece değer-veren (*value-conferring*) olarak insanlar, kendilerine değer verdikleri gibi kendi dışındakilere de değer vermek durumundalar. Bu bakış açısı, başkalarının kendi amaçlarını belirleme konusundaki özgürlüklerini korumayı ve onların (ahlaki olarak izin verilen) kendi amaçlarını gerçekleştirmelerini desteklemeyi gerektirmektedir.¹² Basitçe söylemek gerekirse, genel mutluluk salt kişisel mutluluk değildir; onun varlığı herkesin mutluluğunun varlığına bağlıdır.

O halde insan(lığ)a uygun eğitimin ne olduğunu belirlemek için insanın doğasına, onun varlıksal değerine yönelik doğru bir açıklama yapmak kaçınılmazdır. Çünkü öncelikli olarak insanın kendisinden istenileni başarabilecek durumda olup olmadığını bilmek gerekir. Öyle ki yapılması gerekenler hakkında konuşmak bir şeydir, söz konusu edilen şeylerin yapılabilmemesi yapılamayacağını konuşmak başka bir şeydir.¹³ Bundan hareketle Kant, antropoloji olmadan ahlakın var olamayacağını söyler. Çünkü kişinin önce kendisinden istenileni yerine getirebilecek durumda olup olmadığını tespit etmek gerekmektedir.¹⁴ Yapmakla yükümlü olunan şeyin yapılabilmemesi türden olması gerektiği gibi, yapmakla yükümlü kılınan kişinin de o yükümlülüğü yerine getirebilecek imkana/doğaya sahip olması gerekir.¹⁵ Munzel'e göre Kant, erken modern felsefenin insan doğası anlayışını sorunlu-çelişkili görmekte; koruma yasasının (*preservation*) insanlığı ve eğitim kurumlarını şekillendirmede belirleyici bir referans olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Kant, kendini koruma ve kişisel çıkar gibi hususların insan doğasının belirleyici unsurları olduğu fikri yerine, ahlaki doğası olan bir insan anlayışını temel almaktadır. Daha spesifik olarak, Kant insanı salt fiziksel/biyolojik ilkeler açısından tanımlamaya

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Trans. and Ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 92-94, 98-99. Kant düşüncesinde, en yüksek iyiyi gerçek bir olasılık olarak tasavvur edebilmek için ruhun ölümsüzlüğünü ve evrenin ahlaki bir yaratıcısı olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir. Tanrı, ahlaki amaçların olasılığını desteklemek için doğa yasalarını düzenledi; ve O'nun varlığı ahlaki açıdan zorunludur. Böylece, saf pratik akıl ihtiyacı, Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü varsaymayı kaçınılmaz kılmaktadır. Fakat Kant'ın bu konudaki yaklaşımını irdelemek bu çalışmanın kapsamının çok ötesindedir. İlgili tartışmalar için bkz. Kant, *Critique of Practical Reason*; Eyüp Aktürk, *Ahlaktan Tanrı'ya: Ahlak Kanıtı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

⁸ Kant, *Critique of Practical Reason*, 88-89.

⁹ Kant, *Critique of Practical Reason*, 90.

¹⁰ Klas Roth-Chris W. Surprenant, "The Highest Good—the Moral Endeavor of Education", *Kant and Education*, ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant (New York: Routledge, 2012), x-xii.

¹¹ Roth-Surprenant, "The Highest Good—the Moral Endeavor of Education", xiii.

¹² Roth-Surprenant, "The Highest Good—the Moral Endeavor of Education", xiii.

¹³ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, ed. Peter Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 42.

¹⁴ Inder S. Marwah, "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation", *Social Theory and Practice* 38/3 (July 2012), 385

¹⁵ Robert Merrihew Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark (Toronto: Broadview Readings in Philosophy, 2008), 102.

yönelik erken modern girişimleri reddeder. Çünkü bu tür ilkeler insanın fiziksel ve ahlaki bütünlüğünü hesaba katmazlar. Oysa Kant insanı hem mutluluk arzusu tarafından motive edilen fiziksel bir varlık hem de insanlığın mükemmelleşmesi ile ilgilenen ahlaki bir varlık olarak görmektedir.¹⁶ Pekâlâ, insan doğası gereği ahlaki olarak iyi midir, yoksa kötü müdür?

Kant açısından insan bu anlamda ne iyi ne de kötü olarak tanımlanabilir. Ona göre, insan doğası gereği ahlaki bir varlık değildir; kendi akli onu ödev ve yasa fikrine yükselttiğinde o 'biri' olur.¹⁷ İnsanda gelişmeyi bekleyen derin bir potansiyel veya ahlaki tohumlar (*moral germs*) vardır. Sözelimi, nasıl ki bitkilerde doğal olarak bulunan-yerleştirilen tohumların gelişimi doğru bir ekim ve dikime bağlı ise, insanda bulunan ahlaki tohumların gelişimi de doğru bir eğitime bağlıdır. O nedenle, insanlığı bu ahlaki tohumlarından yeşertmek ve insanın varoluşsal misyonuna ulaşmasını sağlamak gerekmektedir.¹⁸ Kant'a göre bu düzlemde bir ilerleme kaydedebilmek için eğitimin önemini kavramak kaçınılmazdır. Nitekim insan doğasında bulunan 'ahlaki tohumlar' ancak eğitim yoluyla geliştirilebilir.¹⁹ O halde doğal olarak sahip olunan bu potansiyelin gereken oranda gelişimi son derece önemlidir. Kant'a göre bunu başarmak için çaba göstermek insandan beklenen bir durumdur. Fakat bunun başarılabilmesi için insanın kendi misyonuna veya varlıksal değerine ilişkin bir fikre sahip olması gerekmektedir.²⁰ O nedenle, diyor Kant, eğitim insanlığın misyonunu (*Bestimmung des Menschen*) tamamlamak için zihnin yetiştirilmesinden daha azını hedeflemez. Aksi takdirde insanın kendi gerçek tabiatını; yani kendi varoluşsal değerini idrak etmesi söz konusu olmayacaktır.²¹ O halde eğitim ya mevcut gidişatın devamlılığına katkıda bulunacak bir yerde konumlanacak ya da insan doğasında var olan ahlaki tohumların gelişimine aracılık edecek şekilde yeniden tanımlanacaktır. Kaldı ki insanda bulunan doğal yetkinliklerin gelişimi kendiliğinden gerçekleşmediği için eğitime yüklenen (bu) anlam anlaşılır bir durumdur.

İnsanın ahlaki bir doğaya sahip olması ile onun ahlaki yükümlükleri kavraması arasında özel bir ilişki vardır. İnsan doğasında var olan bu ahlaki potansiyel olmamış olsaydı telkin yoluyla bir yasayı kişiye vermek ve bunu ahlaki davranışla sonuçlandırmak mümkün olmazdı. Bu durum aynı zamanda antropoloji ile ahlak arasındaki ilişkinin değerini ortaya koymaktadır. İnsandan talep edilen bir buyruğun yerine getirilip getirilemeyeceği insan doğasının içsel kapasitelerine bağlıdır. İnsan doğasında bulunan söz konusu potansiyeller veya imkanlar eğitim aracılığıyla geliştirildiğinde bu süreci onun doğasına karşı değil de doğasıyla birlikte yapmak son derece önemlidir. Çünkü insanın kendi varoluşsal misyonunu gerçekleştirmesi kendi doğal yetkinliklerinin varlığına bağlıdır. Bu nedenle, (i) insanın doğal eğilimlerini kullanarak ahlaki saygınlığının farkına varmasını sağlamak ve (ii) onu ahlaki yasadan uzaklaştıran isteklerden arındırmak eğitimden/eğitimciden öncelikli olarak beklenmektedir.²² Nihayetinde insanı eğitim aracılığıyla daha yüksek amaçlara karşı duyarlı hale getirmek önemlidir. O halde, insanın tüm doğal yeteneklerini geliştiren ve ilkesi insanlık olan bir eğitim anlayışını temele almak gerekmektedir.²³ Ahlaki mükemmellik, bu bağlamda, yalnızca insanın doğası gereği sahip olduğu iyilik tohumlarının gelişimi olarak anlaşılabilir. Böylece, eğitim aracılığıyla insanın ahlaki doğasını geliştirerek onu ödev fikrine yönlendirmek mümkün olabilir.

Anlaşılan o ki, insandan beklenen iyiye yönelik yetkinliğini geliştirmesidir. Kaldı ki Tanrı söz konusu iyiliği 'tamamlanmış' bir şekilde insana yerleştirmede; sadece bir yetkinlik olarak verdi.²⁴ İnsan doğal (*innate*) kötülüğe yönelik eğilimine karşı çıkmak ve kendisini ahlaki açıdan mükemmelleştirmek

¹⁶ Samuel A. Stoner, "Thinking Through Kant's Conception of Pedagogy" *Studies in Philosophy and Education*, <https://doi.org/10.1007/s11217-018-9641-4>, Springer Nature B.V. 2018, 1-2.

¹⁷ Kant, "Lectures on Pedagogy", 479.

¹⁸ Kant, "Lectures on Pedagogy", 440.

¹⁹ G. Felicitas Munzel, "Indispensable education of the being of reason and speech", *Kant's Lectures on Anthropology*, ed. Alix Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 185-186.

²⁰ Röseler, "Principles of Kant's Educational Theory", 280.

²¹ Kant, "Lectures on Pedagogy", 437-439; Stoner, "Thinking Through Kant's Conception of Pedagogy", 2.

²² Alix Cohen, "Enabling the Realization of Humanity: The Anthropological Dimension of Education", *Kant and Education*, ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant (New York: Routledge, 2012), 154-157.

²³ G. Felicitas Munzel, "Kant on Moral Education, or 'Enlightenment' and the Liberal Arts", *The Review of Metaphysics* 57/1 (Sep., 2003), 60.

²⁴ Kant, "Lectures on Pedagogy", 441.

için ahlaki karakterini etkin bir şekilde geliştirmelidir. Bunu da ancak ahlak yasasına uyararak ve dünyadaki en yüksek iyiliği hedefleyerek yapabilir. İnsanın bu türden bir sürecin içine dahil olmasını sağlayan bir eğitimin varlığı fazlasıyla önemlidir.²⁵ Bu açıdan eğitim, insanın karşılaşacağı en büyük, en zor ve en sorunlu süreçtir. Eğitim yavaş yavaş ve adım adım ilerleyen bir süreç olduğu için, ancak her nesil kendi deneyimini ve bilgisini bir sonrakine aktarmayı başarabilirse doğru bir eğitim pratiği ortaya çıkabilir. Pekâlâ, mekanik bir eğitim anlayışı mı yoksa rasyonel-mantıksal bir eğitim anlayışı mı temel alınmalıdır? Salt mekanik olan bir eğitim anlayışının birçok hatayı/kusuru içermesi kaçınılmazdır. İnsanın kendi varlıksal değerinin farkına varması için eğitimin rasyonel-mantıksal hale getirilmesi gerekir. Söz konusu mantıksal zemin insanın kendi doğasını geliştirmesi için gereklidir. Eğitim süreci böyle bir temele dayanmadığı sürece onun tutarlı bir çabaya dönüşmesi söz konusu olmayacaktır.²⁶

Bu açıdan bakıldığında, Kant'a göre, eğitime gereksinim duyan tek varlık insandır. Çünkü insan ancak eğitim aracılığıyla 'insan' olur. Eğitimin ondan var ettiği şeyler dışında o bir hiçtir. İnsan ancak eğitimle insan olabilir; böylece insan eğitimin başardığı kadar insandır. Eğitim, hayvan doğasını insan doğasına dönüştürür; eğitim aracılığıyla insanın hayvani doğasının üstesinden gelinebilir. Hayvani doğasına uygun hareket eden insanın kendi gerçek tabiatını kavraması, kendi varoluşsal değerinin farkına varması beklenemez. Bir hayvan içgüdüleri sayesinde sahip olduklarından başka bir şey değildir; onun bu durumu da kendisine dışsal bir neden/zekâ tarafından verilmiştir. Örneğin, yumurtalarından daha yeni dışarı çıkan ve hala kör olan genç kırlangıçlar yine de kendi dışkılarını yuvalarından nasıl düşüreceklerini bilirler. Fakat insanın kendi zekasına ihtiyacı vardır. O, içgüdüden ziyade bilinçli bir şekilde kendi davranışlarını planlar. Bütün bunlar, insan eylemlerinin maksatlı/bilinçli bir karar verme sürecine bağlı olarak meydana geldiğini göstermektedir. Ancak insan bunu hemen yapacak durumda olmadığından, dünyaya geldiğinde ham bir durumda olduğu için, başkaları onun için bunu yapmalıdır.²⁷ Bu boyutuyla da insanın eğitime ihtiyaç duyması da kaçınılmazdır. Eğitim önemlidir; fakat Kant'a göre en önemli şey ahlaka hizmet eden eğitimidir. İnsan ancak iyilik için eğitilerek bu anlamdaki misyonunu tam anlamıyla yerine getirebilir. Bu türden bir eğitim de karakterin kazanılmasıyla yakından ilişkilidir.²⁸

O halde, eğitimin nihai amacı ahlaki bir karakter oluşturmak olmalıdır. Bir insanı gidebileceği son noktaya kadar eğitebiliriz, o çok iyi eğitilmiş bir birey olabilir, ama eğer ahlaki bir karakterden yoksun ise o kötü bir insan olacaktır.²⁹ Ahlaki bir karakteri hedeflemeyen eğitim Kant tarafından tehlikeli bir uğraş olarak görülmektedir. Çünkü böyle bir eğitimin kişiyi kibirli, kaba ve insanlık dışı yapma olasılığı çok yüksektir.³⁰ Pekâlâ, nasıl bir karakter? Eğitim aracılığıyla inşasına niyetlenen karakterin, sözgelimi, sözünde durmak, onurlu/saygın bir biçimde hareket etmek, salt çıkarını düşünmemek, başkalarının haklarına saygı duymak gibi unsurlara dayanması gerekmektedir. Bu türden bir karakter gelişimi için Kant birtakım önerilerde bulunmaktadır: (i) Kişi/çocuk, makullüğünü veya rasyonelliğini kendisinin de görebildiği ilkelere göre hareket etmeyi öğrenmelidir. Kişi bir ilkeye göre hareket ettiğinde bu eyleminin başkaları için genel-geçer bir yasa olacağını bilincinde olarak eylemde bulunmalıdır. (ii) Saygın bir karakterin en temel özelliklerinden biri doğruluktur (*truthfulness*). Doğruluk kişinin karakterinin özsel bir parçası olmalıdır; doğru/dürüst olmayan kişinin karakterden yoksun olması kaçınılmazdır. Sözgelimi, yalanı alışkanlık haline getiren bir kişi, kendi ilkelerini takip edemeyen bir kişi gibidir. Bu türden karakterleri anlamak mümkün olmadığı gibi onların gerçekten yapmak istedikleri şeyleri anlamak da mümkün değildir. (iii) Çocuğun karakterindeki üçüncü bir özellik ise sosyalliktir. Bir çocuk diğer çocuklarla arkadaşlık kurmalı ve her zaman kendi başına olmamalıdır. Sosyallik, kişinin başkalarını tanıma kapasitesini geliştirir ve onlara karşı

²⁵ Roth, "Unifying Ourselves As Efficacious, Autonomous and Creative Beings-Kant on Moral Education As a Process Without Fixed Ends", 238.

²⁶ Kant, "Lectures on Pedagogy", 441-442.

²⁷ Kant, "Lectures on Pedagogy", 437-439.

²⁸ Kuehn, "Kant on Education, Anthropology, and Ethics", 57.

²⁹ Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul, Say Yay., 2017), 87

³⁰ Munzel, "Kant on Moral Education, or "Enlightenment" and the Liberal Arts", 56.

sorumluluklarının bilincine varmasını sağlar.³¹ Böylece başkalarının haklarına saygı duymayı öğrenerek kendi davranış ve duygularını ona göre düzenler. Çünkü ahlak, başkalarının haklarını, ihtiyaçlarını, isteklerini ve çıkarlarını anlamayı ve bunları kendininki ile ilişkilendirmeyi gerektirir.

1. Ahlaki Özerklik ve Özgürlük İçin Eğitim

Kant ahlak metafiziğinde insan temelde rasyonel-özerk karaktere sahip olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Çünkü ahlak yasası hakkında bilgi sahibi olmak ve ahlaki anlamak için bu türden bir karaktere sahip olmak zorunludur. Başka bir deyişle, ancak rasyonel özerk varlıklar ahlak yasası hakkında bilgi sahibi olabilirler, ahlaki anlayabilirler. Bu bağlamda kişinin karakteri ancak rasyonellik ve özerklik ile ilişkilendirilerek açıklanabilir. Dolayısıyla bu türden bir karakterin eğitim aracılığıyla inşası Kant düşüncesinde nihai bir hedefe dönüşmektedir. Pekâlâ, bu ahlaki karakterin dayandığı temel ilkeler nelerdir?

Karakter gelişimi belirli kurallara uymayı gerektirmekle birlikte kişinin özgürlüğünü makul bir şekilde kullanmasını gerektirir. Başkalarının özgürlüğüne müdahale etmeyecek şekilde davranmak şartıyla kişiye ilk çocukluğundan itibaren her bakımdan mükemmel bir özgürlük tanınmalıdır. Çünkü kişinin kendi özgürlüğünün ön koşulu, onun başkalarının özgürlüğüne gösterdiği saygıdır. Özgürlüğün varlığı kişinin karakteri ve onuru/saygınlığı için esastır. Kişiler ahlaki özerklik kapasitelerini geliştirerek ancak kendi saygınlıklarını koruyabilirler. Çünkü verdiği sözleri tutabilecek ve yaptıklarından sorumlu tutulabilecek olan kişinin 'özerk' bir kişi olması zorunludur. Ancak böyle bir varlık makul bir şekilde ahlaki taleplerde bulunabilir. Çocukların karakterleri oluşturulurken bu gerçeklikten hareket etmek gerekmektedir. Ancak rasyonel-özerk bir varlık belirli kurallar belirleyerek bu kurallara uyabilir. Kişinin sorumlu bir varlık olarak tanımlanması da böyle bir karaktere sahip olmanın bir sonucudur.³² Kişinin ahlaki yargı kapasitesinin keskinleştirilmesiyle onun ahlak yasasına yönelik farkındalığı ve yasaya saygı duygusu gelişir. Bu eksende geliştirilen bir karakterin ödevden dolayı hareket etmesi beklenir. Sadece rasyonel-özerk bir birey eğitimin hedeflediği ahlaki sürece dahil olabilir.³³ Dolayısıyla Kant açısından karakter, bir bireyin (ahlaki ilkeleri belirlemek ve benimsemek için) aklını özgürce kullanmasını ve ardından ahlak yasasına saygı duyarak bu ilkelere göre hareket etmesini gerektirir.³⁴

Açıkça görüldüğü üzere rasyonel-özerk bir varlık olarak insanın kendisini ahlakileştirme gibi bir sorumluluğu vardır. O nedenle, bir insanın kendisini, doğasının kaba/ilkel durumundan kurtararak 'insan olma' gibi bir görevi vardır. Çünkü insan cehaletini eğitimle azaltmak ve hatalarını düzeltmekle yükümlüdür. Öyle ki pratik akıl bunu kişiye daha sonraki amaçları için bir araç olarak yapmasını tavsiye etmez; bunu mutlak olarak emreder ve insanlığa layık olabilmesi için bu amacı kişiye görev kılar. Bu nedenle, insan bütünsel olarak hareket etmeli ve sadece belirli amaçlar belirleyip onların peşinden koşan biri olarak değil; aynı zamanda kendisini dünyadaki en yüksek iyiliğin peşinden koşmayı hedefleyen rasyonel bir varlık olarak görmelidir. Arzulanan belirli amaçlara ve belirli zevklerin tatminine yönelik ortaya çıkan eğilimlere/isteklere daha yüksek bir değer yüklenemez. Nitekim söz konusu bu yönelimler ile en yüksek iyinin peşinde koşmak arasında paradoksal bir durum söz konusudur.³⁵ Bu durumda ahlak yasasına göre hareket etmek için insanların ahlaki karakterlerini geliştirmeleri ve buna imkân tanıyan bir eğitim anlayışı var etmeleri zorunludur.

Kant'ın ahlaki karakteri doğal arzulara dayanmaz; yalnızca rasyonel nedenlere dayanır. Çünkü o, ahlakın ancak akıl tarafından ortaya konan bir yasaya dayanacağını; geçici olma ve değişme gibi karakterler içeren duy(g)ulara dayandırılmayacağını söylemektedir. Duygular ahlaki nedenler

³¹ Gary B. Herbert, "Bringing Morality to Appearances: Kant's Theory of Education" *Kant and Education*, ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant (New York: Routledge, 2012), 91-92; Formosa, "From Discipline to Autonomy: Kant's Theory of Moral Development", 170.

³² Herbert, "Bringing Morality to Appearances: Kant's Theory of Education", 91-92.

³³ Cohen, "Enabling the Realization of Humanity: The Anthropological Dimension of Education", 157-158.

³⁴ Chris W. Surprenant, "Kant's Contribution to Moral Education", *Kant and Education*, ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant (New York: Routledge, 2012), 5.

³⁵ Roth, "Unifying Ourselves As Efficacious, Autonomous and Creative Beings-Kant on Moral Education As a Process Without Fixed Ends", 237.

olamaz, çünkü onlar güvenilir ve değişkendirler. Böylece, özerk olmak aynı zamanda duygulardan hareket etmemeyi gerektirir. Kant'a göre, ödev ahlaki akıldan kaynaklandığı için eylemlerin nedeni olarak onu temel almak daha uygundur.³⁶ O nedenle Kant düşüncesinde ahlaki ilkeler, aklın kendi kendine koyduğu ahlak yasasından hareketle türetilir. Kişinin kendi aklından hareketle kendisini bağlayacak ahlaki ilkeleri ortaya koyması onun özerk bir varlık olmasının bir sonucudur. Kant, kişinin kendisine buyurduğu ve ondan hareketle eylemde bulunduğu bu ilkeye 'maxim' demektedir. Kant'a göre, kişi ancak evrensel bir yasa olmasını isteyebileceği bir maksime göre hareket etmelidir. Evrensel bir karakter içermediği sürece kişi bu ilkedan hareketle eylemde bulunmamalıdır.³⁷ Maksimdeki ahlaki olguya kavramsal içerik kazandıran şey kişinin aklısıdır; ahlaki olgu kişinin rasyonalitesinden bağımsız değildir. Kantçı anlamda bir kişinin ahlaki bir özne olması ile onun akıl yürütme biçimi arasında özsel bir bağlantı vardır. Çünkü sadece tanımlanan akıl yürütme biçimine uygun davranışlar ahlaki olarak kabul edilmektedir.

O halde iradenin özerkliği ahlak yasasının ve buna uygun ödevlerin koşulsuz ilkesidir. Kişinin duygularından veya eğilimlerden (*inclinations*) yola çıkarak hareket etmesi, onun yaptıklarının kendi isteğinden başka bir şey tarafından yönetilmesi anlamına gelecektir. Bu türen bağımlı (*heteronomy*) bir irade herhangi bir ahlaki yükümlülüğü temellendirmekten yoksun olduğu gibi (söz konusu böyle bir irade) yükümlülük ilkesine ve irade ahlakına karşıt bir anlam içermektedir. Çünkü başka bir şeyin egemenliğine göre hareket etmek demek, iradenin başka bir etkene bağılı olması demektir. Rasyonel bir birey olarak kişinin var ettiği (ve kendine buyurduğu) ahlak yasasına göre hareket etmesi onu özerk kılacaktır.³⁸ Bağımlı bir varlık, iradesini belirli dışsal amaçların peşinde koşmakla sınırlar. Böyle bir varlık, bu mükemmelliğe ulaşmak için çaba göstermez ve bunu başkalarında da geliştirmek için elinden geleni yapmaz. Sadece şeyleri olduğu gibi alır ve onları olduğu gibi tutmaya çalışır.³⁹ Öte yandan, kendini ahlaki açıdan mükemmelleştirmek isteyen biri, kendi rasyonel kapasitesine, ahlaki yasaya ve özerklik ilkesine değer vermek zorundadır. Nitekim kişi ancak kendi özgürlüğünü kullanarak kendini diğerlerinin tahakkümünden ve kendi tutkularının kölesi olmaktan kurtarabilir.

Görüldüğü üzere, ahlak yasasına göre hareket etmenin zorunlu ön-koşulu kişinin rasyonel-özerk varlık olmasıdır. Ahlaki davranma motivasyonu özerk bir irade tarafından sağlanmalıdır; söz konusu motivasyon dışsal bir nedenin sonucu olmamalıdır. Kant'ın ahlaki motivasyonun heteronomik/dışsal olamayacağına yönelik bu tespiti onu diğer birçok etik teorisyenden de farklı kılmaktadır.⁴⁰ Duygulardan veya eğilimlerden hareketle eylemde bulunan bir kişinin sözgelimi, kendini/çıkarmı düşünme (*self-love*) gibi bir ilkeyi temel motivasyon kaynağı olarak belirlemesi mümkündür. Kişinin salt yararını hedefleyen bu türden bir ilkenin ahlak yasasının koşulu haline getirilmesi ahlak yasasını geçersiz kılarak her şeyi mahvedecektir.

Ahlakın saygınlığının her şeyin üstünde tutulmadığı bir yerde bütün eylemlerin salt pragmatik ilkelere göre belirlenmesi söz konusudur. Böyle bir durumda insan kendi yüceliğini (*nobility*) yitireceği için, onun baştan çıkarıcı tekliflere yenilmesi ve belli bir maliyetle satın alınması mümkündür.⁴¹ O halde, eylemlerimizin nedeni kendi çıkarımız mı yoksa ahlak yasası mı olacak? Kişi bir irade zayıflığı göstererek belki de yapmak istemediği şeyleri yapan birisi mi olacak, yoksa ahlak yasasını temel alan bir irade mi ortaya koyacaktır? Bu iki ilke arasındaki seçimimiz bizi/karakterimizi iyi veya kötü yapacaktır. Kaldı ki, ilk durumu tercih eden kişinin kendi tutkularının esiri olması kaçınılmazdır. Kendisinden hareketle eylemde bulunduğumuz ilke bizim kimliğimizin içeriğini belirlemektedir. İlkeleri, kişinin dünyada nasıl biri olduğunu, başkalarıyla ilişkilerinde nasıl bir duruş sergilediğini,

³⁶ Justin Oakley, "A Critique of Kantian Arguments against Emotions as Moral Motives", *History of Philosophy Quarterly* 7/4 (Oct., 1990), 443.

³⁷ Bkz. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Trans. Mary Gregor, Christine M. Korsgaard (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 14.

³⁸ Kant, *Critique of Practical Reason*, 30; Thomas Wren, "Philosophical Moorings", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez (New York: Routledge, 2008), 24.

³⁹ Roth, "Unifying Ourselves As Efficacious, Autonomous and Creative Beings-Kant on Moral Education As a Process Without Fixed Ends", 227.

⁴⁰ Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 22.

⁴¹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 271; Roth, "Unifying Ourselves As Efficacious, Autonomous and Creative Beings-Kant on Moral Education As a Process Without Fixed Ends", 231.

kişinin kendisine karşı nasıl bir tavır takındığını gösterir. Buna göre nasıl bir kişi olmak istediğimiz ile hangi ilkeyi temel aldığımız arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü olmak istediğimiz şey, tercih ettiğimiz ilkeler tarafından belirlenmektedir.

Kant'ın bütün ısrarı ancak rasyonel-özerk olan bir öznenin ahlaki benlik olacağına yöneliktir. Ahlaki benlik nedensel zorunluluklar tarafından sınırlanmayan ve rasyonel isteme yeterliliğine sahip olan numenal bir öznedir. Salt numenal ahlaki özne tutkuların/ihirasların etkisinden ve nedensellik yasalarının determinizminden tamamen bağımsız olabilir. Kant'a göre bedensel tutkular/ihiraslar aklı olumsuz yönde etkiledikleri için somutlaşma/cisimleşme baskılayıcı ahlaki bir soruna dönüşmektedir. Ahlaki anlamda temel bir soruna kaynaklık eden bu somutlaşmadan kurtulmak için, kişi fenomenal karakterine ait olan her şeyden soyutlanmalıdır. Çünkü fenomenal özne ampirik yasalar tarafından sınırlandırıldığı halde numenal özne için böyle bir sınırlamadan söz edilemez.⁴² Görüldüğü üzere, Kant benliği *fenomenal* ve *numenal* olmak üzere iki kategori altında ele almaktadır. Fenomenal benlik nedensel yasalar tarafından belirlenen ve kendisi hakkında kesin bilgi sahibi olduğumuz benliktir. Numenal benlik ise kendisi hakkında yeterince bilgi sahibi olamadığımız ve nedensel yasalara tabi olmayan benliktir. Buna göre insan nedensel yasalar tarafından belirlenmiş fenomenal alemde var olduğu gibi özerk bir özne olarak numen alemde de var olmaktadır. Kant'a göre insanı tek ve aynı anlama gelecek şekilde tanımlamak doğru değildir. Ancak iki farklı anlamda ele alınarak insanın kendisine karşı bir ödevinin olduğu kabul edilebilir.⁴³ Kant, ahlaki benliği, bedensel tutkuların, arzuların ve güdülerin yozlaştırıcı olumsuzluklarından güvenli bir şekilde uzak olan aşkın bir metafizik alanda konumlandırmaktadır. Çünkü doğa yasaları tarafından belirlenen bir irade özgür bir irade değildir. Ancak ahlak yasası tarafından yönetilen bir irade özgür bir irade olabilir.

Pekâlâ, insan iradesinin özgür olduğuna neden inanmalıyız? İrade kendi ilkesini seçmekte özgürse, neden ahlaki kanun kapsamında olsun? En yüksek iyi, ahlak yasası tarafından tanımlanan bir amaç olduğu için, onun sağlanması özerkliğin varlığına bağlıdır. Kant, rasyonel varlıklar olarak özgürlük fikri altında hareket etmemiz gerektiğini söylemekte; rasyonel tercihler-kararlar verdiğimizde kendimizi özgür olarak düşünmemiz gerektiğini dile getirmektedir. Kant'a göre özgür iradenin neden ahlak yasası altında olduğunu anlamak için sorunu özgür bir rasyonel irade perspektifinden düşünmek gerekiyor. Rasyonel bir irade ilkelere dayanan iradedir; ilkelerden hareketle bir irade ortaya koymak rasyonel olmanın bir gereğidir. O nedenle rasyonel bir irade ahlak yasasına bağlı hareket eden iradedir. Ahlak yasasına (kategorik emre) riayet etmek kişiyi özerk kılacağı için, ancak ahlak yasası tarafından yönetilen bir irade özgür bir irade olabilir. Çünkü özgürlük hiçbir ilkeye dayanmaksızın istediğin her şeyi yapmak olarak anlaşılabilir. O halde kişinin her zaman 'en çok istediği' şeyi yapması onun özgür olması anlamına gelmez.⁴⁴ O nedenle, diyor Kant, "bir irade doğal bir eğilim tarafından değil, [ahlak-yüklü] pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetilirse, bir iyi niyet, bir 'iyi isteme' olur."⁴⁵ Özgürlük, kişinin aklını kullanarak arzularını ve eğilimlerini denetim altına almasını gerektirmektedir. Bu türden bir özgürlük tanımı ancak insan için mümkündür. Rasyonel bir varlık olarak insan kendi eylemlerini yöneten ilkelerin farkındadır ve bu nedenle onların kontrolünde hareket etmektedir. Bu da özgürlüğün ancak ahlaki anlamda kullanılabileceğinin bir göstergesidir.

O halde özgürlük fikri Kant felsefesinin en önemli sorunudur. Ahlaki bir buyruğun kişi açısından bir anlam taşıması; yani, kişinin koşulsuz bir buyruğa muhatap olması için onun özgür bir birey olması zorunludur. İrade etmede özgür olmayan bir bireyin ahlaki buyrukların muhatabı olması söz konusu olmayacaktır. İradesinde özgür olan ve 'yapmalısın' buyruğuna göre hareket edebilen bir varlığın olması bu anlamda, kaçınılmazdır. Çünkü özgürlük aynı zamanda ahlak yasasının varlık nedeni veya

⁴² Daniel K. Lapsley, "Moral Self-Identity as the Aim of Education", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez (New York: Routledge, 2008), 31-32.

⁴³ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 215; Adam B. Dickerson, "Immanuel Kant, 1724-1804", *Fifty Major Thinkers on Education: From Confucius to Dewey*, ed. Joy A. Palmer (London and New York, Routledge: 2001), 67.

⁴⁴ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 14; Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 25-26.

⁴⁵ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yay., 2019), 119.

asıl gerekçesidir.⁴⁶ Özgürlüğün insan açısından taşıdığı bu varoluşsal değerden hareketle Kant, eğitim fikrini 'özgürlük için eğitim' olarak ifade etmektedir. Elbette Kant'ın bu anlamda özgürlüğe ne tür bir anlam yüklediği son derece önemlidir. O özgürlüğe, '(i) kişisel çıkarların egemenliğinden özgürlük, (ii) kişiyi ahlaki çağrıya karşı kör eden düşünce biçimlerinden özgürlük, (iii) özerk düşünce ve iyi bir yargı için özgürlük, (iv) rasyonel varlıklar olarak onurumuzu/saygınlığımızı koruma olasılığı için özgürlük' olarak bakmaktadır.⁴⁷ Görüldüğü üzere, Kantçı özgürlük anlayışı, yalnızca başkalarına değil, aynı zamanda kişinin kendi arzularına, eğilimlerine olan bir bağımlılığı da dışlamaktadır. Ahlaki eylem için bireyin buna rasyonel bir düşüncenin sonucunda ulaşması ve bunu kendi özgür iradesiyle tercih etmesi gerekir. Bu da akıl, özgür irade ve ahlaki eylem arasındaki zorunlu ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Kant, ahlakın zorunlu bir şartı olarak rasyonelliği temel aldığı için çocuğun doğal olarak (doğuştan) ne iyi ne de kötü olduğunu düşünür. Çocuk doğal olarak rasyonel olmadığı için onun doğal olarak ahlaki olmasından da söz edilemez. Çocuk hayata tam anlamıyla rasyonel özerklikle başlamadığı için eğitim sürecinde onun (bu) kapasitesini geliştirmek ve bu doğrultuda onu yönlendirmek gerekir. Bununla bu sürecin sonucunda çocuğun ahlaki eylemlerde bulunabilecek rasyonel-özerk bir birey olarak yetişmesi amaçlanmaktadır. Kişi rasyonel olduğu sürece özerk bir özne olur; ve özerk olduğu sürece de ödevden dolayı ahlakın gerektirildiği şekilde eylemde bulunur.⁴⁸ O nedenle, insan varoluşunun rasyonel ve özerk zeminden hareketle değerlendirilmesi; insanın ahlaki doğasının bu iki kavramdan bağımsız ele alınmaması Kant açısından bir zorunluluktur. İnsan doğasına yönelik bu yaklaşımın eğitime dahil edilmesi bakımından Kant belki de bir dönüm noktasıdır. Kant'ın nihai hedefi ahlaki davranışın rasyonel davranış olduğunu göstermektir. Kant, ahlaki iyilik ile rasyonel-özerklik arasındaki doğrusal bağı göstermeye çalışmaktadır. O nedenle çocukların akıllarını ve özgürlüklerini doğru bir şekilde kullanmaları; insanlık misyonunu gerçekleştirmek için eylemde bulunmaları eğitimin ahlaki boyutu olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla kişinin iradesinin doğal eğilimler tarafından belirlenmesine mâni olabilen; onun iradesinin aklın ilkelerine uygun yetiştirilmesine imkân tanıyan bir eğitim ancak kusursuz bir eğitim olabilir.⁵⁰

2. Özgürlük-Disiplin İlişkisi/Dengesi: Bir Çatışma mı, Bir Gereklik mi?

Kişinin özgürlüğünü kullanma kapasitesini geliştirmek ve ona belirli türden bir disiplin vermek; her ikisi birden mümkün müdür? Elbette disiplin gereklidir. Pekâlâ, kısıtlama altında bulunan bir özgürlük nasıl geliştirilebilir?

Eğitimden öncelikli olarak beklenen bireylerin rasyonel-özerk bir karaktere sahip olacak şekilde yetişmeleridir. Fakat özgürlük-disiplin dengesinin de o düzeyde bir değere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü eğitim aracılığıyla belli bir disiplin kazanmak son derece önemlidir. Kant'a göre "kötülük sadece denetim altına alınmamış [disipline edilmemiş] tabiatın bir sonucudur."⁵¹ Bu nedenle eğitimin negatif bir boyutu vardır; yani eğitim, insanın vahşiliğe/yabaniliğe (*savagery*) olan eğilimini ortadan kaldırma görevi görmektedir. Disiplin, insanın hayvani (*animality*) dürtülerinden dolayı insanlıktan sapmasını engeller; örneğin disiplin, kişinin kendisini çılgınca ve düşüncesizce tehlikeye atmaması için onu sınırlamaktadır. Nitekim vahşilik kişinin yasalardan bağımsız hareket etmesinin, kanun tanımazlığının göstergesidir. Disiplin aracılığıyla insan belirli kısıtlamalarla karşılaşarak insanlığın ortak değerleri olarak ifade edilebilecek yasalar altında yaşamayı öğrenir.⁵² İnsanda bulunan kötü eğilimlerin denetim altına alınması ve kusurlu bir büyümenin önüne geçilmesi disiplinle sağlanır. Kişinin kendi davranışları üzerindeki duy(g)usal eğilimlerden kurtulma bilincine varabilmesi için

⁴⁶ Heimsoeth, Kant'ın Felsefesi, 134-135.

⁴⁷ Stoner, "Thinking Through Kant's Conception of Pedagogy", 2.

⁴⁸ Barbara Herman, "Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education", *Philosophers on Education*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (London and New York: Routledge, 2005), 254.

⁴⁹ Cohen, "Enabling the Realization of Humanity: The Anthropological Dimension of Education", 152.

⁵⁰ Ahmet Yayla, "Kant'ın Ahlak Eğitimi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38/1 (2005), 78.

⁵¹ Kant, *Eğitim Üzerine*, 41.

⁵² Kant, "Lectures on Pedagogy", 438.

duy(g)u temelli eğilimlerini sınırlandırmayı başarması gerekiyor. Çünkü bu türden eğilimlerden hareketle eylemde bulunmanın ahlaki-olmayan sonuçları vardır. Kant'ın olumsuz özgürlük dediği budur.⁵³ Böylece kişi edindiği bu disiplin veya kısıtlama kabiliyeti sayesinde vahşiliğini (*wildness*) denetim altına alarak insanlığın gelişimine katkıda bulunmaktadır. İnsanın bu vahşilikten hareketle bireye ve topluma zarar vermesini disiplinle engellemek mümkündür. Bu nedenle disiplin vahşiliğin ehlileştirilmesi (*taming*) olarak anlaşılabilir.⁵⁴ İnsan disiplinle kötü olan taleplerinin kontrolünü sağlayarak bunlardan kurtulabilir, bunlarla başa çıkabilir.

İnsanın erken dönemlerde disiplinle tanışması ve kendisini aklın ilkelerine tabi tutmaya erkenden alıştırmaları kritik bir değere sahiptir. Bu konuda insan belli bir disiplin edinmezse onun yaşamı süresince belli bir vahşiliği sürdürmesi yüksek olasılıklıdır. Erken dönemlerde kültür ve disiplin açısından ihmal edilmiş bireyler bunu ileriki dönemlerde çok daha açık bir şekilde fark etmektedirler. Bu açıdan, diyor Kant, kültürsüz olan çığdır; disiplinsiz olan ise vahşidir. Disiplini ihmal etmek, kültürün ihmalinden daha büyük bir kötülüktür. Çünkü ikincisi yaşamın ilerleyen dönemlerinde telafi edilebilir; ama vahşilik ortadan kaldırılamaz ve disiplindeki ihmal asla düzeltilemez.⁵⁵ Böylece doğası gereği ham ve vahşi olan insanın belirli bir disiplinle terbiye edilmesi hayati önem taşımaktadır. Sadece disiplin insanı 'vahşi' olmaktan 'özgür' olmaya dönüştürür.⁵⁶ Bu türden bir disiplin bireyin özerkliğini tahrip etmekten ziyade ona özerk bir karakter kazandırmaktadır. O halde eğitim süreçlerinde bireylerin belirli türden bir disiplinden geçmeleri çok önemlidir. Ancak böyle bir disiplinden geçen kişi/ler kendi tutkularıyla mücadele etmeyi ve duy(gu)larını kontrol etmeyi öğrenir/ler. Bu yolla kişilerin kendilerine hâkim olma, kendilerini kontrol etme kapasiteleri geliştiği için onların özgürlükleri de korunmuş olur.

Disiplinin ahlaki gelişim ve karakter oluşumuna katkısı bir şeydir; onun nasıl ve ne düzeyde kullanılması gerektiği başka bir şeydir. Öyle ki ahlaki karakter öncelikli olarak disipline değil, ilkelere dayanmalıdır. Birincisi kötü alışkanlıkları engeller, ikincisi düşünme biçimini oluşturur. Çocuğun belirli teşviklere/primlere (*incentives*) göre hareket etmesinden ziyade ilkelere göre hareket etmeye alışması daha önemlidir. Çocuk, içeriğini veya nedenini kendisinin anladığı ilkelere göre hareket etmeyi öğrenmelidir. Bunu çocuklarda tam anlamıyla birtakım zorlukları vardır. Kant'a göre, ahlak o kadar kutsal ve yüce bir şeydir ki, onu salt disiplinle sağlamaya çalışmak doğru değildir. Ahlak eğitiminde ilk çaba, ilkelere göre hareket edebilen bir karakterin oluşturulması olmalıdır.⁵⁷ Bu nedenle, rasyonelliğin gelişimi için arzuların sınırlandırılması önemlidir, fakat bunu dengede tutmak daha da önemlidir. Disiplin her ne kadar bir zorlamayı gerektirse de bu zorlamanın kişinin özerkliğini tahrip etmeyecek şekilde uygulanması kaçınılmazdır. Kişinin özerkliğinin tahrip edildiği bir yerde (benzer biçimde) kişinin ahlaki karakteri de tahrip edilir. Kişiyeye yönelik 'ahlaki olma' beklentisi kişiyeye verilen/tanınan özerklikle ilintilidir. Kişinin özerkliğini ortadan kaldırarak ondan ahlaki bir özne olmasını beklemek tutarsızlıktır.

O nedenle Kant, disipline rehberlik etmesi gereken üç ilkedен söz eder. (i) Başkalarının özgürlüğünün önüne geçmediği sürece, çocukların en erken dönemden itibaren her konuda özgür olmalarına izin verilmelidir. (ii) Başkalarının kendi hedeflerine ulaşmasına izin verdiği müddetçe onun da kendi hedefine ulaşacağı çocuğa gösterilmelidir. Bu şekilde çocuk, başkalarının özgürlüğünü kendi özgürlüğü üzerinde bir kısıtlama olarak görmeyi öğrenir. (iii) Çocuk daha da büyüdüğünde ana-babanın çocuğa, kendi özgürlüğünü kullanması için kendisine sınırlama getirildiğini kanıtlaması gerekir. Bu üçüncü nokta, çocuğun kavrayacağı son noktadır. Başlangıçta çocuğun kendisine ve başkalarına zarar vermesi mekanik olarak engellenir. Daha sonra, başkalarının özgürlüğüne müdahale ettiği ölçüde kendi özgürlüğünün sınırlandırılmasını kabul eder. Sonunda özgürlüğünün neden bu

⁵³ Roth, Surprenant, "The Highest Good-the Moral Endeavor of Education", xvi.

⁵⁴ Kant, "Lectures on Pedagogy", 444.

⁵⁵ Kant, "Lectures on Pedagogy", 438-439.

⁵⁶ Manfred Kuehn, "Kant on Education, Anthropology, and Ethics", *Kant and Education*, ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant (New York: Routledge, 2012), 56-57.

⁵⁷ Kant, "Lectures on Pedagogy". 468-469.

şekilde kısıtlandığını anlamaya yönlendirilir.⁵⁸ Böylece başkalarının özgürlüğüne aykırı olmadığı sürece çocuğun her konuda özgür olmasına izin verilmelidir. Çocuğa bu türden bir özgürlüğü ilk yıllarından itibaren sağlamak önemlidir. Diğer taraftan, başkalarının hedeflerine yönelik olarak çocuğun özgürlükçü bir perspektifle yetişmesi gerekir. Çocuk, başkalarının kendi hedeflerine ulaşmasına izin verdiği sürece kendi hedefine ulaşabileceğini öğrenmelidir. Çünkü ahlaki bir yasadan hareket etmek aynı zamanda bütün rasyonel varlıkların özerkliğine saygı duymayı ve onları oldukları gibi kabul etmeyi gerektirmektedir. Öyle ki kişilere saygı, onların özgürlüklerine saygıyı içerir. Çünkü bir kişiye saygı duymak ya da onun insan onuruna sahip olduğunu düşünmek, onu potansiyel bir iddia sahibi olarak düşünmektir.⁵⁹ Bireyin onurunu korumayı ahlaki bir zorunluluk olarak gören Kant, bu durumu “onur sevgisi erdemini sürekli yoldaşdır”⁶⁰ şeklinde ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere, burada kişiye saygı duyma ile ahlaki yasaya saygı duyma arasında bir özdeşlik söz konusudur. Çünkü kişi, rasyonel-özerk varlık olarak yasaya taşıyıcılık yapmaktadır. Kişinin kendisine karşı ödevleri olduğu gibi başkalarına karşı da ödevleri, sorumlulukları vardır. Kendisine karşı olan ödevlerine uygun davranan kişi, başkalarına karşı da uygun davranacaktır. Çünkü kişinin başkalarına karşı ödevlerinin olması aynı zamanda kişinin kendisine karşı bu ödevlerinin bir sonucudur. Bu tür ödevler olmasaydı, başkalarına karşı yükümlülükler olmazdı. O nedenle, diyor Kant, “başkalarına karşı yükümlü olduğumu, ancak aynı zamanda kendimi yükümlülük altına soktuğum sürece kabul edebilirim.”⁶¹ Buna göre, ahlaki özneler olmak için insanların her şeyden önce kendi içlerindeki ahlak yasasını tanımaları gerekiyor. İnsanlar ancak kendilerine (yani kendi içlerindeki ahlaki yasaya) saygı duyarak başkalarına saygı göstermenin zorunluluğunu görebilirler. Çünkü başkalarına karşı olan ödevlerin kaynağı kişinin kendisiyle/benliğiyle kurmuş olduğu ilişkiye dayanıyor. Bu nedenle, kişilerin kendileriyle uygun bir ilişki kurmaları onların birincil ödevleri olarak görülebilir.⁶²

Özetle Kant açısından dünyada başkalarının haklarından daha kutsal hiçbir şey yoktur; söz konusu haklar ihlal edilemez, çiğnenemez haklardır. Başkasının hakkını ihlal edip onu ayaklar altına alanın vay haline! Onun hakkı, güvenliği olmalıdır; herhangi bir kalkandan veya kaleden daha güçlü olmalıdır. Kutsal bir hükümdarımız var ve onun bize armağanlarından en kutsal olanı insan haklarıdır.⁶³ Çocukların başkalarının haklarına derin bir saygı duymayı öğrenmeleri ve onların davranışlarında bu saygının gerçekleşip gerçekleşmediğinin takibi yaşamsal değerdedir. Başkalarının haklarına yönelik bu özgürlükçü bakış açısı insan onurunu/saygınlığını korumanın zorunlu bir sonucudur. O halde bireylerin gelecekte kendi özgürlüklerini makul bir şekilde kullanmalarını sağlamak için onların özgürlüklerine belirli kısıtlamalar getirmek; bu kısıtlamalara da onların anlayış göstermelerini sağlamak önemlidir. Disiplinle amaçlanan şeyin temelinde bu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim irade disiplininden yoksun çocukların her türlü heveslerinin takipçisi olmaları; akıllarına gelen her türlü fikri anında uygulamaları yüksek olasılıklıdır. Kanunlara ve makul taleplere dayanmayan bir özgürlüğün disiplinle kısıtlanması anlaşılır bir durumdur. Bu nedenle çocuğa verilen disiplin eğitimi onun insani olan bir doğaya dönüşümüne katkı sağlayacaktır. Disiplin eğitimi aracılığıyla kişinin iradesi kendi arzularının dayatmalarından kurtulabilir.⁶⁴

O halde eğitim aracılığıyla bireyin özerk bir karaktere sahip olması temel bir yaklaşım olduğu gibi belirli türden bir disiplin de kaçınılmazdır. Fakat çocuğun özgür iradesini kısıtlama ile gerekli olan özgürlüğü sağlama arasındaki denge oldukça kritiktir; ve bu problemi doğru tanımlamak eğitimin en büyük sorunlarından biridir. Çünkü, ‘kısıtlamaya rağmen özgürlük nasıl geliştirilebilir?’ sorusu cevaplanmaya ihtiyaç duymaktadır. Kant’a göre, çocukları kendi özgürlüklerinin kısıtlanmasına tahammül etmeye alıştırmak; kendi özgürlüklerini doğru kullanmaları için onlara rehberlik etmek

⁵⁸ Formosa, “From Discipline to Autonomy: Kant’s Theory of Moral Development”, 166.

⁵⁹ Johannes Giesinger, “Kant on Dignity and Education”, *Educational Theory*, 62/6 (2012), 610.

⁶⁰ Immanuel Kant, “Anthropology from a Pragmatic Point of View”, Translated by Robert B. Loudon, *Anthropology, History, and Education*, ed. Gunter Zoller, Robert B. Loudon (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 359.

⁶¹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 214.

⁶² Giesinger, “Kant on Dignity and Education”, 615.

⁶³ Richard Norman, *The Moral Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 90.

⁶⁴ Formosa, “From Discipline to Autonomy: Kant’s Theory of Moral Development”, 166-167.

hayati bir değer taşımaktadır. Bu olmadan tüm eğitim yalnızca mekanik olacaktır. Eğitimi sona erdiğinde çocuk hiçbir zaman gerektiği gibi özgürlüğünü kullanamayacaktır.⁶⁵ O halde disiplin çocukların kendi özgürlüklerinin farkına varmalarını sağlamalı ve duy(g)usal eğilimlerden bağımsız olarak kendilerini belirleyebilmelerine/yönetebilmelerine aracı olmalıdır. Belki eğitim, bu yolla gittikçe daha iyi olacak ve her nesil insanlığın mükemmelliğine bir adım daha yaklaşacaktır. Çünkü eğitimin ardında insan doğasının mükemmelliğinin büyük sırrı yatmaktadır. O nedenle, diyor Kant, insan doğasının eğitimle gittikçe daha iyi geliştirileceğini ve bunun insanlığı uygun bir forma getirebileceğini hayal etmek keyif vericidir.⁶⁶ Bu da bize, gelecek zaman dilimlerinde daha karakterli bir insan tipolojisinin varlığının imkân dahilinde olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İnsan doğasına yönelik bir çözümleme yapıldığında onun ahlaki açıdan mükemmelleşme gibi bir sorumluluk altında olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Bu türden bir birey olmanın eğitimle ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kişiye ahlaki bir karakter kazandıracak ve insanlık misyonunu/fikrini önceleyecek bir eğitimin varlığı son derece önemlidir. Kant'a göre insan ancak aldığı eğitim sonucunda rasyonel-özerk bir ahlaki özne olur. O nedenle eğitim öncelikli olarak bireyin ahlaki karakterini hedeflemeli ve insanlığın mükemmelleşmesine aracılık etmelidir. Bireyin eğitim yoluyla ahlakın 'insan olma' sürecine yönelik koşulsuz değerini anlaması; doğru nedenlerden hareketle doğru eylemlerde bulunması tartışmasız bir değere sahiptir. Burada doğru davranış için engelleyici/yasaklayıcı bir yöntemi tercih etmek yerine 'iyi' olanı anlayacak/kavrayacak bir bakış açısını kişiye kazandırmak tercih edilmelidir. Kişi tercihte bulunduğu eylemin nedenini kavramalı; bunu neden tercih ettiğini bilerek eylemde bulunmalıdır. Çünkü kişinin rasyonel-özerkliği tam da bunu gerektirmektedir. O halde, eğitim bireyi mekanikleştirmemeli; onu derin düşünmeye ve rasyonel-özerkliğini kullanmaya yönlendirmelidir. Ancak bu yolla özerk yargı ve eylem yeteneğine sahip bir karakter inşa edilebilir.⁶⁷ Bu türden bir karaktere sahip bir bireyin kendi varoluşsal amacına veya insanlık misyonuna uygun eylemlerde bulunması daha olasıdır.

Kaldı ki insanın onurlu ve saygın bir varlık olmasının temel nedeni onun rasyonel ve özgür bir kapasiteye sahip olmasıdır. Bu özsel yapısından dolayı insan nesne değil, 'kişi' olarak kabul edilir.⁶⁸ Kişinin rasyonel ve özerk yapısı onun ahlak yasasının (kategorik zorunluluğun) muhatabı olmasını mümkün kılmaktadır. Bir nesneye veya nesneleştirilen bir varlığa sözgelimi, "insanlığa ister kendi şahsınızda ister başkasınıkinde olsun, asla sadece bir araç olarak değil, her zaman bir amaç olarak davranın"⁶⁹ buyruğu uygulanamaz. Eğitime temel olabilecek bu ilkeye göre yetişen çocuklar 'kendi başlarına bir amaç' olarak yetiştirilmelidir; başkalarının amacı haline gelmemelidir. Ancak bu türden bir bakışı açısı çocukların onurlarını, saygınlıklarını teminat altına alabilir. Böylece çocukların onurları/saygınlıkları için eğitilmeleri gerektiği Kant açısından temel bir yaklaşımdır. Ona göre, (i) çocuklar, ahlaki özerklik kapasitelerini geliştirerek onurlarının farkına varırlar. (ii) Bu kapasite, ancak çocukların kendi onurlarına ilişkin öz-saygı gibi duyguları uyandırılırsa gelişebilir. O nedenle, diyor Kant, çocukları eğitmek, onların kendileriyle doğru bir ilişki geliştirmelerine ve dolayısıyla ahlaki kişiler olmalarına yardımcı olmak demektir.⁷⁰ Bireylerin kendi onurlarının/saygınlıklarının farkına varmalarını sağlamak eğitimden öncelikli olarak beklenen bir durum olmalıdır. Bu nedenle eğitimci, özsaygı duygularını uyandırmaya çalışmalı ve böylece saygınlıklarını gerçekleştirmek için motivasyon yaratmalıdır.

Her ne kadar 'insan' sıfatına sahip olmak belli türden bir saygınlığı gerektirse de kişinin saygınlığı onun erdem-temelli eylemlerde bulunmasına bağlıdır. Ahlaki açıdan uygun olmayan

⁶⁵ Herbert, "Bringing Morality to Appearances: Kant's Theory of Education", 82.

⁶⁶ Kant, "Lectures on Pedagogy", 439-440.

⁶⁷ Kant, "Lectures on Pedagogy", 446.

⁶⁸ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 98-99.

⁶⁹ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 38.

⁷⁰ Giesinger, "Kant on Dignity and Education", 609.

eylemlerde bulunan kişi insanlık onurunu zedelediği için o, kendine özgü yüksek ontolojik değerini yitirmektedir. Sözgelimi, kişi yalan söyleyerek insanlık onurunu korumaya devam edemez. Yalan söylemek, insanı evrensel bir aşağılama nesnesi haline getirerek herkesin sahip olması gereken saygıyı ve güvenilirliği yok eder. O nedenle yalan söyleyen kişi öncelikli olarak kendisine karşı olan ödevini ihlal etmektedir.⁷¹ Kaldı ki ahlâkî varlık olmanın bir gereği olarak insan, kendisine karşı dürüst olmakla yükümlüdür. Yalana eşlik eden onursuzluk (ahlaki bir aşağılama nesnesi olarak) yalan söyleyeni gölgesi gibi takip edecektir. Yalan söylemek insanın kendi şahsına karşı işlediği bir suçtur; ve kişi kendi gözünde kendisine olan saygısını yitirmektedir. Dolayısıyla yalan söylemek, diyor Kant, insanın kendisine karşı olan ödevinin en büyük ihlalidir.⁷² Kişinin öz-saygısını koruması onun kendisine karşı olan bir ödevdir. Ahlaki bir varlık olarak kişi, kendisini salt bir araç (veya konuşan bir makine) olarak görmemelidir. O, kendi doğal varlığının deruni/içsel bir amaca bağlı olduğunun bilincinde olarak eylemde bulunmalıdır.⁷³ Kendisine karşı olan ödevini ihlal eden kişi öncelikli olarak kendi onurunu ve itibarını kaybedecektir. Kişinin bu anlamdaki saygınlığını koruma/ma/sı kişinin kendi davranışlarına bağlıdır. Bu nedenle, onuru ve saygıyı temellendiren şeyin ahlaki değer/ler olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Diğer taraftan insan için bir onurdan/itibardan söz edebilmek için onun özgürlüğünün değerinden de söz etmek gerekiyor. Özgür bir iradeye sahip olmayan bireylerin kendi insani itibarlarını korumaları mümkün değildir. İnsan onurunu ve saygınlığını korumanın ilk koşulu ahlaki özerkliği sağlamaktan geçmektedir. Çünkü ancak ahlaki özerklik geliştirilerek insan onuru teminat altına alınabilir. İnsan ancak özerk bir statüye kavuşarak kendi varoluşsal değerinin bilincine varabilir. Böylece eğitim aracılığıyla insanların kendi (insani) saygınlıklarının farkına varmaları sağlanmalıdır. Kant'ın, 'insan ancak eğitim yoluyla insan olabilir. O, eğitimin onu yaptığından başka bir şey değildir' yaklaşımı eğitimin bu anlamdaki değerine işaret etmektedir. O nedenle çocuğun ahlaki bir özne olması için onun özerkliği de eğitim yoluyla desteklenmelidir. İnsan onurunu/saygınlığını teminat altına almayı öncelemeyen bir eğitim anlayışının insani gelişim açısından başarılı olması beklenmez. Onurlu/saygın bireylerin varlığını hedeflemekle özerk bireylerin varlığını hedeflemek birbirinden bağımsız düşünülemez. İnsanın ahlaki özerkliği korunarak insanın saygınlığı korunabilir. Eğitimin bu paralelliği içerecek şekilde düzenlenmesi; yani, insanın özerklik kapasitesinin gelişimini destekleyerek insan onurunu korumayı hedeflemesi hayati bir değere sahiptir.

İnsanın varoluş amacına daha uygun bir eğitim planlamak bu anlamda önemlidir. İnsanın ahlaki doğasının doğru bir şekilde işlenmesiyle söz konusu misyona ulaşmak mümkün olabilir. Başka bir deyişle, insan doğasında ahlaki tohumlar vardır; eğitim aracılığıyla bunları geliştirerek insanın varoluşsal misyonuna erişimi sağlanabilir. O nedenle, çocuklar salt geçici kazanımlara göre değil, gelecekte insan(lığ)ın daha iyi durumda olması için eğitilmelidir. Çünkü dünyadaki bütün iyilikler ancak insanlık fikrini temel alan bir eğitimle ortaya çıkabilir. Bu da çocuğun insanlık fikrine/misyonuna göre eğitilmesini; insanlığın gelişimine yönelik bir bilince sahip olmasını gerektirir.⁷⁴ Öyle ki sadece akademik/mesleki anlamda yetenekli bireylerin varlığını hedefleyerek insani gelişimi sağlamak mümkün değildir.⁷⁵ İnsanı sadece yetenek açısından geliştirilmesi gereken bir varlık olarak gören bir eğitim anlayışı eksiktir. İnsanlar eğitim aracılığıyla en yüksek iyiyi desteklemek için kendilerini geliştirmeli; ahlaki mükemmelliği nihai gayeleri haline getirmelidirler.⁷⁶ Kant açısından bu, insan ırkının ulaşabileceği nihai amaç ve en yüksek ahlaki mükemmelliktir.⁷⁷ Kısacası, çocukları eğitmek, onların kendileriyle doğru bir ilişki geliştirmelerine ve dolayısıyla ahlaki kişiler olmalarına yardımcı olmak demektir. Çünkü insanlığın gelişimi ahlaki bir karaktere sahip bireylerin varlığına bağlıdır.

⁷¹ Kant, "Lectures on Pedagogy", 476.

⁷² Kant, *The Metaphysics of Morals*, 225-227.

⁷³ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 225, 230.

⁷⁴ Kant, "Lectures on Pedagogy", 440-442.

⁷⁵ Klas Roth and Chris W. Surprenant, "The Highest Good-the Moral Endeavor of Education", x.

⁷⁶ Roth-Surprenant, "The Highest Good-the Moral Endeavor of Education", x.

⁷⁷ Immanuel Kant, "General Introduction", Translated by Robert B. Louden, *Anthropology, History, and Education*, ed. Gunter Zoller, Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 17.

Kant'a göre insanı ahlaki anlamda mükemmelleştirmeyi hedefleyen bir eğitim, otoriteye veya baskıya değil, ilkelere (maksim) dayanır. Öyle ki bu türden bir eğitim tehdit ve ceza gibi unsurlardan hareketle temellendirilirse her şey darmadağın olacaktır. Öğrenci, alışkanlıklardan hareketle eylemde bulunmak yerine ilkelerden hareketle eylemlerde bulunmalıdır. Ahlaki bir eylemde bulunan kişi bu eyleminin temelini kavramalı ve bunun ödevden türetildiğinin bilincinde olmalıdır.⁷⁸ Oysa mevcut eğitim anlayışlarından hareketle insanın varlıksal değerini kavramak kolay değildir. İnsanlığa yönelik bakışımızı dönüştürmesi gereken eğitim, bugün önemli oranda kişisel çıkarı koruyacak şekilde kurgulanmıştır. Bu mevcut kurgunun kişiyi deruni/ruhsal (*inner*) açıdan geliştirmesi olası değildir.⁷⁹ Böylece Kant, diğer alanlardaki belirgin başarılarla rağmen, ahlaki gelişim konusunda henüz 'neredeysen hiçbir şey yapmadık' uyarısında bulunmaktadır.⁸⁰ O nedenle insanlık misyonunu, onun varoluşsal yapısını amaç edinen bir eğitim anlayışına fazlasıyla ihtiyaç vardır. Bu anlayışta, insan kendisini sadece belirli amaçların peşinden koşan bir varlık olarak görmemeli; kendisini en yüksek iyiliği hedefleyen rasyonel-özerk bir ahlaki varlık olarak görmelidir. İyiliği hedeflemek ve gerçekleştirmek insanın varlık nedenidir. Çünkü insan, iyiyi gerçekleştirsin diye vardır. Kısacası insan varlığının anlamı, iyinin gerçekleşmesinde ortaya çıkar.⁸¹ Dünyadaki bütün iyilikler de bu türden bir insan anlayışını hedefleyen bir eğitimle ortaya çıkabilir.

Kaynakça

- Adams, Robert Merrihew. "Moral Arguments for Theistic Belief", *Readings in the Philosophy of Religion*. ed. Kelly James Clark. Toronto: Broadview Readings in Philosophy, 2008.
- Aktürk, Eyüp. *Ahlaktan Tanrı'ya: Ahlak Kanıtı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Cohen, Alix. "Enabling the Realization of Humanity: The Anthropological Dimension of Education". *Kant and Education*. ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant. 152-162. New York: Routledge, 2012.
- Dickerson, Adam B. "Immanuel Kant, 1724-1804". *Fifty Major Thinkers on Education: From Confucius to Dewey*. ed. Joy A. Palmer. London and New York: Routledge, 2001.
- Formosa, Paul. "From Discipline to Autonomy: Kant's Theory of Moral Development". *Kant and Education*. ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant. 163-176. New York: Routledge, 2012.
- Giesinger, Johannes. "Kant on Dignity and Education". *Educational Theory* 62/6 (2012), 609-620.
- Herbert, Gary B. "Bringing Morality to Appearances: Kant's Theory of Education". *Kant and Education*. ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant. 81-93. New York: Routledge, 2012.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yay., 2019.
- Herman, Barbara. "Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education". *Philosophers On Education*. ed. Amélie Oksenberg Rorty. London and New York: Routledge, 2005.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. Mary Gregor, Christine M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*. ed. Peter Heath and J.B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. "Lectures on Pedagogy". Translated by Robert B. Loudon. *Anthropology, History, and Education*. ed. Gunter Zoller, Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁷⁸ Kant, "Lectures on Pedagogy", 464.

⁷⁹ Shane Moran, "Kant's conception of pedagogy", *South African Journal of Philosophy*, 34/1 (2015), 30.

⁸⁰ Kant, "General Introduction", 17.

⁸¹ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 172.

- Kant, Immanuel. "Anthropology from a Pragmatic Point of View". Translated by Robert B. Louden. *Anthropology, History, and Education*. ed. Gunter Zoller, Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. "General Introduction". Translated by Robert B. Louden, *Anthropology, History, and Education*. ed. Gunter Zoller, Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul, Say Yay., 2017.
- Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kuehn, Manfred. "Kant on Education, Anthropology, and Ethics". *Kant and Education*. ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant. 55-69. New York: Routledge, 2012.
- Lapsley, Daniel K. "Moral Self-Identity as the Aim of Education". *Handbook of Moral and Character Education*. ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez. New York: Routledge, 2008.
- Marwah, Inder S. "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation". *Social Theory and Practice* 38/3 (July 2012), 385-406.
- Moran, Shane. "Kant's conception of pedagogy". *South African Journal of Philosophy* 34(1) (2015), 29-37.
- Munzel, G. Felicitas. "Indispensable education of the being of reason and speech". *Kant's Lectures on Anthropology*. ed. Alix Cohen. 172-190. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Munzel, G. Felicitas. "Kant on Moral Education, or "Enlightenment" and the Liberal Arts". *The Review of Metaphysics* 57/1 (Sep., 2003), 43-73.
- Norman, Richard. *The Moral Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Oakley, Justin. "A Critique of Kantian Arguments against Emotions as Moral Motives". *History of Philosophy Quarterly* 7/4 (Oct., 1990), 441-459.
- Roth, Klas. "Unifying Ourselves As Efficacious, Autonomous and Creative Beings –Kant on Moral Education As a Process Without Fixed Ends". *International Handbook of Philosophy of Education*. ed. Paul Smeyers. 225-242. Springer International Publishing, 2018.
- Roth, Klas, Surprenant, Chris W. "The Highest Good –the Moral Endeavor of Education". *Kant and Education*. ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant. New York: Routledge, 2012.
- Röseler, R. O. "Principles of Kant's Educational Theory". *Monatshefte* 40/5 (May, 1948), 279-289.
- Stoner, Samuel A. "Thinking Through Kant's Conception of Pedagogy". *Studies in Philosophy and Education*. Springer Nature B.V. (2018). <https://doi.org/10.1007/s11217-018-9641-4>.
- Surprenant, Chris W. "Kant's Contribution to Moral Education". *Kant and Education*. ed. Klas Roth and Chris W. Surprenant. 1-12. New York: Routledge, 2012.
- Wren, Thomas. "Philosophical Moorings". *Handbook of Moral and Character Education*. ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez. New York: Routledge, 2008.
- Yayla, Ahmet. "Kant'ın Ahlak Eğitimi Anlayışı". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38/1 (2005), 73-86.

Understanding Agency and Educating Character: Man as a Free Moral Being in Kant's Thought

Citation: Aktürk, Eyüp, Understanding Agency and Educating Character: Man as a Free Moral Being in Kant's Thought, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 207-222.

Extended Abstract

The human being is not a being that can be defined purely through his biological structure. Because what determines its value is not its biological structure. Defining humanbeing on a purely biological basis will make people ordinary. But as a 'person', that is, as the subject of a morally practical reason, man is above all values. With this dimension, the man should be evaluated not only as a means to the ends of others (even his own) but also as an end in himself. Because the human being has a dignity, an absolute intrinsic value that all other rational beings in the world must respect. The education of the man cannot be thought of independently of this essential structure; and the 'idea of humanity' cannot be developed simply by developing human's technical and/or pragmatic tendencies. Therefore, moral perfection is deemed a fundamental goal for man. Education is the only tool used to achieve this aim. Ultimately, it is important to sensitize people to higher goals through education. Moral perfection, then, is a fundamental goal for human beings. Education is the only tool used to achieve this aim. Ultimately, it is important to sensitize human beings to higher goals through education. It is inevitable to base an understanding whose principle is humanity as a basis for education. Man must actively develop his moral character in order to counteract his natural inclination towards evil and to perfect himself morally. It can only do this by following the moral law and aiming for the highest good in the world. The existence of an education that enables people to be involved in such a process is extremely important. From this point of view, according to Kant, the only being that needs education is human. Because a person becomes 'human' only through education. He is nothing except what education brings from him. A person can only become a human being through education; Thus, man is only human as much as education succeeds. Education transforms animal nature into human nature. It cannot be expected that people who act in accordance with their animal nature will realize their true nature and realize their existential value. The ultimate aim of education, then, should be to establish a moral character. We can train a person as far as he can go. He may even be a very well-educated individual, but if he lacks moral character he will be a bad person. In Kant's moral metaphysics, human is basically defined as a rational-autonomous being. Because it is necessary to have such a character in order to have knowledge about moral law and to understand morality. In other words, only rational autonomous beings can have knowledge of moral law and understand morality. In this context, one's character can only be explained by relating it to rationality and autonomy. Therefore, the construction of such a character through education turns into a final goal in Kant's thought. Character development requires following certain rules, but it also requires the judicious use of one's freedom. A perfect freedom in all respects should be given to the person from the first childhood, provided that he behaves in a way that does not interfere with the freedom of others. The existence of freedom is essential to one's character and dignity. People can only protect their own dignity by developing their moral autonomy capacity. Because the person who can keep his promises and be held accountable for his actions must be an 'autonomous' person. Only such an entity can reasonably make moral demands. As it is clearly seen, man, as a rational-autonomous being, has a responsibility to moralize himself. Therefore, a person has a duty to 'become human' by freeing himself from the crude/primitive state of his nature. Because people are responsible for reducing their ignorance with education and correcting their mistakes. So much so that the moral law does not advise one to do so as a means to one's later ends; He commands it absolutely and makes this purpose a duty to the person in order to be worthy of humanity. Therefore, human beings should see themselves as a rational being who aims to pursue the highest good in the world. Because Kant's moral character is not based on natural desires; based only on rational reasons. He said that morality would only be based on a law set forth by reason; he says that it cannot be based on feelings (emotions) containing characters such as being temporary and changing. Emotions cannot be moral reasons because they are unreliable and volatile. Thus, being autonomous also requires not being driven by emotions. The autonomy of the will, then, is the unconditional principle of the moral law and corresponding duties. In conclusion, it can be said that the idea of freedom is the most important problem of Kant's philosophy. For a moral imperative to have any meaning for a person, he must be a free individual. An individual who is not free to will will not be the addressee of moral imperatives. In this sense, it is inevitable that there should be a being who is free in his will and can act according to the command you must. Because freedom is also the real reason for the moral law. Based on this existential value of freedom for human beings, Kant expresses the idea of education as 'education for freedom'.

Sivil Dinden Politik Dine Teopolitik Haller

Ömer Çiçek*

Atf: Çiçek, Ömer, Sivil Dinden Politik Dine Teopolitik Haller, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 223-236.

Öz: Sivil din ve politik din kavramları literatürde ayrı olarak ele alınsalar da birbirleri arasındaki ilişkiye odaklanan çok sayıda çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada politik-teoloji ve teoloji-politik kavramlarının sivil din ve politik din oluşumlarındaki etkisi değerlendirilmiş, Rousseau, Durkheim ve Bellah'ın düşünceleri doğrultusunda irdelenen sivil dinin politik dine geçişin zemini olup olmayacağı tartışılmış, politik din farklı yaklaşımlar çerçevesinde ortaya konularak sivil din ve politik din arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Fenomenoloji yöntemiyle kavramların kendilerine gidilmiş ve örnekler üzerinden değerlendirmelere yer verilmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda politik-teoloji ve teoloji-politik dönüşümlerin sivil din ve politik din oluşumlarında olması gerektiği, Rousseau'nun teorisi ve dünyadaki uygulamalarına bakıldığında sivil din ve politik din arasında ince bir çizginin bulunduğu ve aralarında geçişkenliğin karşılıklı olarak mümkün olduğu, sosyalizm temelli politik din oluşumlarının ise yerel politik din formlarına dönüşebildiği ortaya konulmuştur. Küreselleşme gerçeği ve onun etkilediği muhafazakâr reflekslerin sivil dinden politik dine, politik dinden sivil dine yeni dönüşümlere neden olabileceği öngörülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Politik-Teoloji, Teoloji-Politik, Sivil Din, Politik Din, Sekülerleşme, Totalitarizm

Theopolitical Situations From Civil Religion to Political Religion

Citation: Çiçek, Ömer, Theopolitical Situations From Civil Religion to Political Religion, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 223-236.

Abstract: The relations between concepts of civil religion and political religion aren't adequately addressed. In this study, effects of the concepts of political-theology and theology-politics on formation of civil religion and political religion are evaluated, civil religion has been examined in line with the thoughts of Rousseau, Durkheim and Bellah. Later, it was discussed whether civil religion would be the basis for the transition to political religion. Finally, political religion has been put forward within the framework of different approaches and relationship between civil religion and political religion has been tried to be explained. The phenomenological method was used, and evaluations were given through examples for a better understanding of the subject. One of the results of study is the necessity of political-theology and theology-politics transformations in civil religion and political religion formations. Considering Rousseau's theory and practices in the world, another conclusion reached is that there is a fine line between civil religion and political religion and that mutual transitivity is possible between them. The study has also revealed that political religion formations based on socialism can transform into local political religion forms.

Keywords: Political-Theology, Theology-Politics, Civil Religion, Political Religion, Secularization, Totalitarianism

Giriş

Modern devlet ile birlikte onu oluşturan kurumların ve onunla birlikte ortaya çıkan kavramların kökenleri her zaman merak edilmiş ve araştırılmıştır. Bu doğrultuda 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bu kökenleri dinde arayan ve dini olanın dünyevileşmesine işaret eden politik-teoloji kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kavramla bağlantılandırılan teoloji-politik kavramı ise politik-teoloji ile kimi zaman aynı anlamda kimi zamansa farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada zaman zaman bir karmaşa söz konusu olmaktadır.

İngiliz düşünür Anthony Ashley Cooper; zorla bir arada tutulan bir kalabalığın tek ve aynı kişinin idaresinde de olsa uygun bir şekilde birleşmediğini, böylesi bir bünyenin halk da olamayacağını söylemektedir. Ona göre toplumun üyelerini bir araya getiren ve bir halkı halk yapan ortak iyi ya da çıkar temelinde kurulmuş toplumsal birlik, konfederasyon ve karşılıklı rızadır.¹ Cooper'ın 17. yüzyılda dile getirdiği bu görüşe paralel bir kavram olan sivil din kavramı, Jean Jacques Rousseau'nun mucidi olduğu bir

* Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, omercicek@subu.edu.tr

¹ Liah Greenfeld, *Milliyetçilik Moderniteye Giden 5 Yol*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 124.

kavram olmakla birlikte özellikle günümüzdeki devletler bakımından Robert Bellah'ın Amerika Birleşik Devletleri üzerine yaptığı çalışmayla daha ilgi çekici hale gelmiştir. İlk kullanımı en az sivil din kavramı kadar geriye götürülen politik din kavramı ise yine 20. yüzyılda özellikle totaliter devletlerde varlığı sorgulanan bir kavram olarak daha fazla incelenir hale gelmiştir. Bununla birlikte gerek politik-teoloji, gerek teoloji-politik kavramının ve gerekse sivil din ve politik din kavramlarının teorik arka planları ve uygulamadaki izdüşümlerine bakıldığında birbirleriyle ne gibi bir etkileşim halinde oldukları büyük önem taşır. Bu kavramların tarihsel süreç içerisinde bir devlette ya da toplumdaki görünümünün ne şekilde gerçekleştiğinin incelenmesi yararlı olabilir.

Bu çalışmanın konusu sivil din ve politik din kavramları arasındaki sınırlar ve politik-teolojik ile teoloji-politik dönüşümlerin iki kavramın sınırları üzerindeki etkisidir. Çalışma ile bir toplumdaki sivil din politik dine ya da bir toplumdaki politik din sivil dine dönüşebilir mi? temel sorusuna cevap aranmaktadır. Çalışmanın; farklı teorisyenlerin ortaya koyduğu kavramların birbirleriyle etkileşimi üzerinde durması ve kavramsal geçişkenliklerin örneklerle irdelenmesi bakımından önem arz ettiği söylenebilir. Çalışmayla politik-teoloji ve teoloji-politiğin bir devlet ya da toplumda sivil din ve politik dinin oluşumundaki etkisini ele almak; sivil din ve politik din arasında bir geçişkenliğin mümkün olup olmadığını araştırmak, eğer mümkünse bu geçişkenliğin rijitliğini tartışmak amaçlanmaktadır.

Çalışmanın üzerinde durduğu temel konulara ilişkin olarak Türkiye'de daha önce yazılmış makaleler bulunmaktadır. Örneğin Mesut Düzce kaleme aldığı *Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış*² başlıklı makalesinde sivil din ve politik din kavramlarının farklılık ve benzerliklerini ortaya koyarak karşılaştırmalı bir çalışma yapmış, *Sivil Din'in Teorik Temelleri*³ makalesinde Rousseau ve Durkheim'in sivil din düşüncesine odaklanmıştır. Yine bu çalışmayla bağlantılı olarak *Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik*⁴ çalışmasıyla ise dinin yerine ikame edilen bir olgu olarak milliyetçiliğin Durkheim'daki sivil din görünümü ele almıştır. Özgüç Orhan *Rousseau's Civil Religion and the Case of Turkey*⁵ başlıklı makalesinde Kemalizm'in sivil din yorumunu Rousseau'nun sivil din düşüncesi çerçevesinde irdelemektedir. *Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı*⁶ başlıklı makalesinde ise sivil dine biçilen siyasi rol üzerinde durmaktadır. Kemal Ataman ve Kitty Vaughan'ın *When "Civil Religion" Becomes "Political Religion": The Special Case of Great Britain*⁷ başlıklı makaleleri şu anda çalışılan konu ile temelde örtüşüyor gibi görünmektedir. Ataman ve Vaughan makalelerinde Büyük Britanya'da kral/kraliçenin aynı zamanda Anglikan Kilisesi'nin de başı olduğunu söyleyerek din, siyaset ve devletin Büyük Britanya'daki birlikteliği nedeniyle buradaki sivil dinin aslında politik dine dönüşebildiğini ileri sürmektedirler. Ama esasında bu etmenin toplum üzerinde bir baskı unsuru oluşturmadığı, ortada dayatılan bir ideoloji de olmadığı göz önüne alınırsa Büyük Britanya'da ancak politik din boyutuna geçememiş bir sivil dinin varlığından söz edilebilir.

Çalışmada hedeflenen amacı gerçekleştirmek için literatür taraması ile olabildiğince ilk ve konuya en çok katkı sağlayacak kaynaklardan yararlanmaya çalışılmış ve fenomenoloji yöntemi kullanılarak kavramların kendilerine gidilmiştir. Son başlıkta kavramlar arasındaki geçişkenliği ortaya koyabilmek ve politik din kavramını somutlaştırmak adına Mussolini dönemi İtalya'sı, Hitler dönemi Almanya'sı ve Kuzey Kore örneklerine yer verilmiştir. Üç başlıktan oluşan bu çalışmada öncelikli olarak politik-teoloji ve teoloji politik kavramları genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. İkinci başlıkta sivil din kavramına ve onun Rousseau, Durkheim ve Bellah'taki görünümüne bakılarak politik din kavramı ile ilişkisi değerlendirilecektir. Son başlıkta ise politik din kavramı farklı düşünürlerin getirdikleri yorumlar ve örnek ülkeler etrafında ele alınacaktır.

1. Politik-Teoloji ve Teoloji-Politik Kavramlarına Bir Bakış

² Mesut Düzce, "Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış", *Bilimname*, 2020/41 (Mayıs 2020).

³ Mesut Düzce, "Sivil Dinin Teorik Temelleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017).

⁴ Mesut Düzce, "Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017).

⁵ Özgüç Orhan, "Rousseau's Civil Religion and the Case of Turkey", *Littera* 31 (Aralık 2012).

⁶ Özgüç Orhan, "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68/3 (2013).

⁷ Kemal Ataman - Kitty Vaughan, "When "Civil Religion" Becomes "Political Religion": The Special Case of Great Britain", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017).

Modern devletin, onu teşkil eden kurumların ve onunla ilgili kavramların kaynağına ilişkin birçok görüş ileri sürülse de genel olarak süreç içerisinde sekülerizmin bir neticesi olduğu görüşünün yaygın olduğu söylenebilir. Machiavelli sivil hükümdarlığın halkın ya da büyüklerin etkisiyle meydana geldiğini söylerken,⁸ Bodin hükümeti oluşturan topluluğu egemen olarak görmekte ve egemenliğin mutlak ve sürekli olduğunu ifade etmektedir.⁹ Hobbes ise herkesin herkesle yaptığı bir toplum sözleşmesi yoluyla topluluğun aynı kişilikte gerçekten birleştiğini ve devlet haline geldiğini belirtmektedir.¹⁰ Üç isimde de seküler bir siyasal iktidar kurgusu görülmektedir. Bu düşüncelerin aksine 1922 yılında yayınladığı eserinde modern devleti doğrudan dinle ilişkilendirerek politik-teoloji ya da başka bir ifadeyle siyasi ilahiyat kavramını ilk ortaya koyan isim olan Carl Schmitt (1888-1985), modern devlet kuramının getirdiği bütün önemli kavramların dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları olduğunu söylemektedir. Ona göre yalnızca tarihsel gelişimleri nedeniyle değil, kavramların sosyolojik olarak incelenmesi noktasında anlaşılması gereken yapıları bakımından da dünyevileştirilmişlerdir. Örneğin Tanrı, her şeye kadir kanun koyucu halini almıştır. Olağanüstü halin hukuk bakımından taşıdığı anlam ise mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzemektedir. Schmitt, yalnızca bu benzerliğin akılda tutulmasıyla bile devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son asırlarda kat ettiği gelişimin anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Netice itibarıyla modern hukuk devleti düşüncesi; deizm, mucizeyi dünyadan atan ilahiyat ve metafizikle birlikte zaferin sahibi olmuştur.¹¹ Schmitt; bu görüşlerinden yaklaşık 50 yıl sonra 1970 yılında yayınlanan kitabında politik-teolojinin tematik gelişiminin 1922'den itibaren 16. yüzyılın reform hakkından ayrılan genel bir yön aldığını, Hegel'de doruğa ulaştığını ve bugün politik-teolojiden politik-kristolojiye kadar her yerde aşikâr olduğunu söylemektedir.¹²

Gauchet,¹³ eskiden iktidarın insanı aşan bir şeyi temsil ettiğini, şimdiyse insanın isteklerinin temsilcisi olduğunu ifade etmektedir. Schmitt'in politik-teoloji kavramına yakın bir görüş ortaya koyan Gauchet'e göre, "Tanrılar çağına aitecessüm yoluyla temsil ile Eşitler çağına ait delegeler yoluyla temsilde aynı öğeler iş başındadır, ama bu öğeler farklı sunulurlar, oranları da farklıdır." Leo Strauss¹⁴ politika felsefesi ve politik-teolojinin birbirinden ayırt edilmesi zorunluluğuna vurgu yaparak; politik-teoloji ile ilahi vahye dayanan politik öğretilerin anlaşılması gerektiğini, politika felsefesinin ise tek başına insan zihninin ulaşabilecekleri ile sınırlı olduğu ayrımını getirmektedir. Strauss'un Schmitt'in aksine politik-teoloji kavramını modern devlet kuramları bağlamından ziyade daha geniş bir açıdan ele aldığı görülmektedir. Newman ise¹⁵ farklı bir bakış açısı getirerek politik-teoloji kavramını Schmitt'e değil Rus anarşist Mikhail Bakunin'e dayandırmakta, Bakunin'in bunu anti-politik-teolojiyi geliştirerek 19. yüzyılda ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşe göre Bakunin;¹⁶ ister dini, ister politik isterse felsefi türde olsun idealistlerin ahlaki ilkeleri hayatın maddiliğinden soyutlayan, onları sanki yeryüzünün üstündenmiş gibi toplumun canlı güçlerinin üzerinde konumlandırıan görüşlere karşı durmaktadır. Onun açısından dinin genellikle devletin yanında olmasının, ilahiyatçının aynı zamanda politik bir mutlakiyetçi olmasının ve egemenliğin kendisini dini ideolojinin arkasına saklamasının nedeni budur. Tanrı'nın dünyayı ve doğayı aşması gibi, devlet de toplumu aşarak onun üzerinde durmaktadır. Dini idealistler ve politik mutlakiyetçilerin aynı sonuçlara varmalarının nedeni onları "melankolik yazgıya" götüren ilk günah doktrininden hareket etmeleri, insana güvenmemeleri ve bu nedenle ahlaki otoriteye ihtiyaç duymalarıdır. Newman'a göre¹⁷ Schmitt, politik-teolojik aygıtı ve istisna hali teorisini

⁸ Niccolo Machiavelli, *Hükümdarlar*, çev. Yusuf Adil Egeli (Ankara: Yıldız Matbaası, 1955), 37.

⁹ Jean Bodin, "Book I, Chapter 8", çev. Julian H. Franklin, *On Sovereignty: Four Chapters From The Six Books of the Commonwealth*, ed. Julian H. Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 130.

¹¹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 41.

¹² Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward (New Jersey: John Wiley & Sons, 2008), 32-33.

¹³ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 14-15.

¹⁴ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 37.

¹⁵ Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2019), 21-22.

¹⁶ Newman aynı eserinde görüşün kaynağı olarak Bakunin'in 1871 yılında yayınlanan 'La théologie politique de Mazzini et l'Internationale' isimli çalışmasını göstermektedir. Bu çalışmada Bakunin, İtalyan politikacı ve cumhuriyetçi Giuseppe Mazzini'yi din ve siyaseti gayrimeşru bir şekilde karıştırdığı için kınamaktadır. Ona göre Mazzini'nin İtalyan devletinin oluşumundaki devrimci rolünü Hristiyanlığı ve dini idealizmi gölgelemektedir. Mazzini, dini, metafizik ve siyasi idealizmin yok olan son başrahibidir (s. 21).

¹⁷ Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction*, 23.

Bakunin'in temsil ettiği ateist ve materyalist devrimci siyaset türünün yarattığı tehdide karşı geliştirmiştir. Çünkü Schmitt için Bakunin'in politik-teolojiye yönelik eleştirisi büyük bir endişe kaynağıdır.

Politik-teoloji ve teoloji-politik kavramlarının bazı çalışmalarda birbirlerinin yerine kullanıldığı ve aynı şeyi ifade eden kavramlar olarak görüldükleri söylenebilir.¹⁸ Ancak Gray,¹⁹ Schmitt'i siyasetin teolojik anlayışını yeterince ciddiye almadığı için eleştirmekte ve politik-teoloji ile teoloji-politik arasında bir ayrım olduğunu söylemektedir. İlk kullanımın siyasetin teolojik temellerine, ikinci kullanımın siyasi motivasyonlar doğrultusunda teolojinin ideolojik kullanımına işaret ettiğini belirtmektedir. Aslında bu bir yönüyle de dinin araçsallaştırılması olarak ifade edilebilir. Çünkü burada siyasi organizasyona etki gücü bulunan kişilerin konumlarını pekiştirerek daha etkin kılmak amacıyla ideolojilerini temelde din ve ona bağlı kavramlardan da yararlanarak dini bir kutsallığa kavuşturmaları söz konusudur. Politik-teolojik yaklaşımın unsurları arasında sekülerizmi de sayan Gülbeyaz Karakuş, Critchley'nin iddiasından hareketle sekülerleşme ile bir 'yeniden-teolojikleştirme' gerçekleştiği fikrini benimsemekte ve dini olanın seküler olanı, seküler olanın da kutsalı kapsadığını aktarmaktadır.²⁰ Critchley'e göre modern siyasetle özdeş hale gelen sekülerleşme, kutsallaştırmanın bir başkalaşımıdır.²¹ Bu yönüyle sekülerleşme, teoloji-politiğin bir unsuru olarak da görülebilir. Gentile de siyasetin kutsallaştırılması kavramını, siyasete geleneksel dini kurumlardan farklı ve bağımsız bir dini boyut eklenmesi olarak tanımlamakta, onu kültürün de devletin de sekülerleşerek geleneksel dinden koptuğu ve daha sonra siyasetin sahici bir dini boyut kazandığı anlarda görülen modern bir olgu olarak ifade etmektedir.²² Bu tanımlamanın da sekülerizmin yeniden-teolojikleştirmeyi sağladığını gösteren örneklerden birisi olduğu söylenebilir. Politik-teolojik dönüşümlerin modern toplumlarda yeni bir sivil din ya da politik dinin oluşumunda önemli bir role sahip olduğu, oluşan sivil din ya da politik dinin "din" boyutunun ortaya çıkmasında ise teoloji-politiğin ve bazen de dinin meşrulaştırıcı gücünün kullanıldığı ifade edilebilir. Bu bağlamda girişte ifade edilen çalışmanın temel sorusunu cevaplayabilmek için ilk bölümde ele alınan konular önemli görülmektedir.

2. Sivil Din Kavramı ve Sivil Dinin Bittiği Politik Dinin Başladığı Yer

Türkiye'de sivil dine yönelik ilk ve en önemli çalışmalardan birisini hayata geçiren Kemal Ataman, kavramın kökeninin Yunan ve Roma kültürlerinde aranması gerektiğini düşünmektedir. Bunun nedeni olarak, dinin Greko-Romen toplumlardaki anlamının bireyin kutsalı içsel bir deneyimle hissetmesi değil; bireyin toplumun üzerine inşa edildiği davranış biçimleri, ritüeller, ahlaki değerler ve kanunlara saygı göstermesini gerekli kılan toplumsal hususların varlığını göstermektedir. Bu tarz toplumlarda bireyin deruni dünyasındaki din, devletin siyasi dini ile çatışmadığı müddetçe var olabilmektedir.²³

Sivil din kavramını ilk olarak Toplum Sözleşmesi isimli kitabının son bölümünde Jean Jacques Rousseau (1712-1778) kullanmıştır. Rousseau; insanların başlangıçta tanrılarından başka kralları, dine dayalı yönetimden başka da yönetimleri olmadığını belirtmektedir. İnsanların kendi benzerlerini efendi edinebilmeleri ve bunun yararlı olabileceğini düşünmeleri ise uzun bir değişikliğin eseridir.²⁴ Ona göre temelinde din olmadan hiçbir devlet kurulamaz.²⁵ Yani din, devlet mekanizması için gerekli bir kurumdur. Bu gereklilikle birlikte devletler arasında hatta devletlerin kendi içinde din savaşlarının yaşanıp yaşanmayacağı sorusu sorulabilir. Rousseau, Paganlığın yaygın olduğu dönemde her devletin kendisine özgü bir dini ve tanrısı olmasına karşın herhangi bir din savaşı yaşanmadığını; bunun nedeninin ise tanrıların etki alanlarının ulusların dışına taşmaması olduğunu söylemektedir. Paganların tanrıları kıskanç değildir ve dünyanın egemenliğini aralarında paylaşmaktadırlar. Her din onu kabul eden devletin yalnızca kanunlarına

¹⁸ Örneğin Ertan Kardeş, "Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi" isimli kitabında kavramı "politik-teoloji" olarak değil "teoloji-politik" olarak kullanmaktadır.

¹⁹ Phillip W. Gray, "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought", *Humanitas* 20/1-2 (Ocak 2007), 176-177.

²⁰ Gülbeyaz Karakuş, *Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018), 35.

²¹ Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (London: Verso, 2012), 10.

²² Emilio Gentile, "Siyasetin Kutsallaştırılması: Seküler Din ve Totalitarizm Meselesine İlişkin Tanımlar, Yorumlar ve Düşünceler", çev. İsmail Ilgar, *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 419-420.

²³ Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 17.

²⁴ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 124.

²⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 129.

bağlıdır. Bu nedenle bir ulusa dinini terk ettirebilmenin tek yöntemi onu boyunduruk altına almaktır. Dinin rahipleri fatihlerdir. O dönemde insanlar tanrılar için değil, tanrılar insanlar için savaşmaktadırlar. Rousseau açısından her şeyi değiştiren gelişme, din sistemini politik sistemden ayırarak devleti yegâne güç olmaktan çıkaran monoteist Hristiyan dininin güç kazanmasıdır.²⁶

Rousseau dinin gerekliliğini ortaya koyduktan sonra toplum ve devlet için en ideal dini aramaya koyulmakta, dinleri tek tek incelemekte ve insanın dini, yurttaşın dini ve papazın dini şeklinde bir ayırım yapmaktadır. İnsanın dininin bir ibadethanesi, sunağı ve törenleri yoktur. Tanrı'ya sade ve içten bir tapınıştır. Yüksek ahlak ödevleriyle sınırlıdır. İncil'in esinlendiği temiz ve sade din, gerçek tanrıçılık bu dindir. Yurttaşın dini ise yalnızca bir memlekette bulunur ve o memleketin tanrılarını, erenlerini ve koruyucu meleklerini sağlar. Kendine has dogmaları, ayinleri ve yasalarda belirtilen törenleri vardır. İnananlarına bunlarla ve dünya görüşüyle sivil itaat fikri kazandırır. Bunun dışındaki tüm dinler ya barbarcadır ya isyankâr karakterlidir. Rousseau bu dine toplumsal ya da pozitif din hukuku denilebileceğini belirtmektedir. Ona göre toplumsal bütünlüğü bozan her şey kötüdür. Yurttaşlık dini Tanrı sevgisini kanun sevgisiyle birleştirerek yurttaşlara memlekete karşı yüksek bir hayranlık aşılacaktır. Bu yönüyle devlete hizmette bulunmanın devletin koruyucusu olan tanrıya hizmet olduğunu öğretmektedir. Ama bu dinin de birçok kötü yanı vardır. İnsanları aldatır, hemen kandırılan kör inançlı kişiler haline getirir. Tekelciliğe ve zorbalığa neden olur. Toplumu hoşgörüsüz ve asıp kesmekten başka bir şey düşünmeyen topluma dönüştürür. Onları tanrılarına inanmayanları öldürmenin kutsal olduğuna inandırır. Bu da milleti karşı milletlerle doğal bir savaş durumuna sokar. Üçüncü din olan papazın dini insanlara iki çeşit kanun, iki baş ve iki memleket vermekte, birbirine karşı ödevler yüklemekte ve hem dindar hem de yurttaş olmalarını engellemektedir. Roma Katolikliği ve Budizm böyle dinlerdir. Bunlardan karma ve toplum yaşamına uygun olmayan bir hukuk doğmaktadır. Rousseau'ya göre papazın dini kötü bir dindir. Kendisine inanmayanlara karşı savaşı teşvik etmektedir.²⁷

Rousseau bu üç dinin de işe yaramadığını sebepleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra toplum sözleşmesi etrafında bir araya gelerek bir devlet oluşturan her yurttaşın kendisine toplum içindeki görevini sevdirecek bir dini olması gerekliliğinden bahseder. Bununla birlikte herkes istediği görüşü benimsemekte özgürdür. Önemli olan insanları bir araya getiren ve anlaşmalarını sağlayan duyguların ortaya konulmasıdır. Çünkü bunlar olmadan iyi ve sadık bir yurttaş olunamaz. Egemen, kimseyi bu duygulara inanmaya zorlayamaz ama inanmayanları devlet dışına atabilir. Bunun nedeni ilgili yurttaşların dinsiz olması değil; toplum halinde yaşamaya uygun olmamaları, yasaları ve doğruluğu yürekte sevecek ve gerekirse ödev uğrunda canını feda edecek bir yeterliliklerinin bulunmamasıdır. Bu dogmaları tüm toplumun önünde kabul edip daha sonra inanmıyormuş gibi davrananlar yasalara karşı yalan söyleyerek suçların en büyüğünü işledikleri için ölümle cezalandırılmalıdır. Sivil dinin kuralları sade, az sayıda, farklı yorumlara sebep olmayacak kadar açık olmalıdır. Her şeye kadir, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden bilen ve yardımsever bir tanrı olmalıdır. Doğrular mutlu olmalı, kötüler cezalandırılmalı, toplum sözleşmesi ve yasalar kutsal olmalıdır.²⁸ Görüldüğü gibi Rousseau, toplumun bir arada yaşaması için kendi bakış açısıyla ele aldığı diğer dinlerin işe yaramayacağını belirttikten sonra toplum sözleşmesiyle bir sivil din inşa edilmesi gerektiğini söylemekte, bu sivil dinin prototipini ortaya koymakta ve genel hatlarını belirlemektedir.

Ünlü Fransız sosyolog Emile Durkheim (1858-1917), sivil din kavramını kullanmasa da toplumu bir arada tutacak bir dinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Ona göre din ve ahlak tarih boyunca birbirilerine sıkı sıkıya bağlanmış ve iç içe geçmiştir. Önceki dönemlerde dini hayatın merkezinde yer alan Tanrı, ahlaki düzenin de en yüce garantörü durumundadır. Hem dini görevler hem de ahlaki görevler birer görev niteliğinde oldukları için insanların her türlü yükümlülüğün tek bir kaynağı olduğunu düşünmeleri garip değildir. Bu iki sistemin kimi unsurları birbirlerine karışıp tek bir bütün olarak algılanmışlardır. Kimi ahlaki düşünceler kimi dini düşüncelerin içinde kaybolup gitmişlerdir ve varlıkları dine bağımlı hale gelmiştir.²⁹ Din ve ahlakın iç içe geçmişliğinden ve birlikteliğinden bahseden Durkheim, kutsal ve profan arasında ise mutlak

²⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 125-127.

²⁷ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 129-130.

²⁸ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 133-134.

²⁹ Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İzmir: 9 Eylül Yayınları, 2004), 24-25.

bir ayrışıklık olduğunu söylemektedir. Öyle ki insanlığın düşünce tarihinde birbirinden bu kadar derin bir şekilde farklı ya da birbirine bu kadar zıt iki kategorinin başka bir örneği bulunmamaktadır. İyi ve kötü arasındaki zıtlık bile bunun yanında hiç kalmaktadır. Kutsal ve profan insan zihni tarafından her zaman ve her yerde iki farklı sınıf ve iki ayrı dünya olarak düşünülmektedirler.³⁰ Bu ayrımın sivil din ifadesini anlama noktasında yardımcı olduğunu söyleyen Ataman'a göre; eğer kutsal, bireyin yaşamından ayrı tutuluyorsa bu onun bireyi aşan bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir. Böylelikle birey her türlü ahlaki ve dini olgunun kutsal özelliklerinin her yönden kendisinden üstün olduğunu bizzat deneyimlemektedir. Bu, dini olanlar da dâhil her türlü ahlaki değer ve kuralın özünde otoriter bir özelliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir.³¹ Otorite, her türlü ahlaki, dini ve sosyal gücün insan üzerindeki etkisidir. Bireyler istenildiği şekilde davranmak hoşlarına gittiği için değil, bu etki nedeniyle kendilerine söylenenlere uygun hareket etmektedirler.³²

Durkheim dini değerler, semboller ve pratiklere toplum hayatı açısından önem vermektedir. Ona göre bunlar olmazsa toplumsal hisler sadece değişken bir varlığa sahip olurlardı. Bu hisler bir arada oldukları sürece güçlüdürler. Ritüeller daimi bir hale getirilebilirse toplumsal hisleri her defasında ilk kez meydana getiren bir etkide bulunmaktadırlar. Toplum bilincinin devam etmesi için dini değerler, semboller ve ritüeller vazgeçilmez unsurlar olarak görülmektedir.³³ Dinde, dini düşüncenin içinde yaşam bulan ve bütün semboller yok olduktan sonra dahi var olmayı sürdüren ebedi bir öz olduğunu söyleyen Durkheim, bütünlüğü sağlayan ve şahsiyeti meydana getiren ortak his ve düşünceleri düzenli olarak onaylama ve doğrulama ihtiyacı duymayan hiçbir toplum olamayacağını söylemektedir. Bu yeniden canlandırma ortak değerlerin tekrarlandığı toplantılar ve ritüeller sayesinde gerçekleşmektedir. Bunlar dini bir örgüt olmaksızın gerçekleştirilemezler. Bu noktada işin içine giren seremoniler hem hedefleri hem ortaya çıkardıkları sonuçları hem de bu sonuçlara ulaşma amacıyla kullandıkları yöntemler açısından dini seremonilerden farklı değillerdir. Bu bağlamda Hz. İsa'nın hayatındaki önemli bir günü kutlayan Hristiyanlarla, Mısır'dan çıkışlarını ya da On Emir'in verilmesini kutlayan Museviler, yeni bir moral/hukuki düzenin ortaya çıkışını kutlayan topluluk ve herhangi bir milletin hayatındaki önemli bir olayı kutlaması arasında bir fark bulunmamaktadır.³⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere Durkheim için önemli olanın din ya da din benzeri oluşumların toplum hayatındaki fonksiyonu olduğu söylenebilir. Ritüellerin ise ister modern isterse ilkel toplumda olsun aynı fonksiyonu icra ettikleri görülmektedir. Ataman,³⁵ Durkheim'in Tanrı ve toplumun aynı şey olduğu ve klanın bu ikisini sembolize ettiği tezinden yola çıkarak farklı biçimlerde de olsa din ya da dinin fonksiyonel karşılığı olan şeylerin bütün toplulukların en kalıcı özelliklerinden birisi olduğunu söylemektedir. Bu açıdan Durkheim kökleri derinlere uzanan bir sivil dinden bahsetmektedir denilebilir. Rousseau ise toplum sözleşmesi ile yeni bir sivil din inşa edilmesinin gerekli olduğu görüşündedir.

1967 yılında 'Amerika'da Sivil Din' isimli bir makale yayımlayan Robert N. Bellah, sivil din kavramını var olan bir toplum üzerinden okuyan ve teoriyi mevcut olana uygulama girişimi olarak ifade edilebilecek bir çalışma ortaya koymuş ve kavramı yeniden gündeme taşımıştır. Bellah'a göre sivil din, her toplumun yaşamında bulunan ve o toplumun tarihsel tecrübesini aşkın gerçekliğin ışığında yorumladığı dini boyuttur.³⁶ Bu tanımdan yola çıkarak Bellah'ın her toplumda bir sivil dinin varlığını zaruri gördüğü söylenebilir. Zaruri gördüğü bu sivil dini Amerika Birleşik Devletleri'nde de aramakta ve Başkan Jefferson'ın;

"Atalarımızı kadim İsrail'de olduğu gibi ana yurtlarından çıkararak ve onları hayatın tüm ihtiyaçlarının ve konforunun karşılandığı bir ülkeye yerleştiren, ellerinde olduğumuz Yüce Varlık'ın lütfuna muhtacım. Avrupa Mısır'dır, Amerika, vaat edilen topraklar. Tanrı, halkını, tüm uluslara ışık olacak yeni bir tür sosyal düzen kurmaya yönlendirdi."³⁷

³⁰ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 58.

³¹ Ataman, *Sivil Din*, 38.

³² Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, 44.

³³ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 280.

³⁴ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 500.

³⁵ Ataman, *Sivil Din*, 40.

³⁶ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 3.

³⁷ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 134/4 (2005), 45-46.

sözlerine atıfta bulunarak Amerika'nın tıpkı İsrailoğulları gibi Tanrı tarafından seçildiğine ve her türlü bolluğa sahip kutsal topraklara yerleştirildiğine vurgu yapmaktadır. Dini duyguların sadece Başkan'ın kişisel ifadesi olarak kalmadığını kaydeden Bellah, ABD Kongresi'nin her iki kanadının da talebi üzerine George Washington'ın 26 Kasım gününü Şükran ve Dua Günü olarak ilan ettiğini söylemektedir.³⁸ Bu da toplumu bir araya getiren ritüellerden birisi olarak gösterilebilir. Bellah, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde Tanrı'ya yönelik dört referans bulunduğunu belirterek bildirgenin daha yakından incelenmesi gerektiğini kaydetmektedir. Bu vurgular doğanın Tanrı'sı, yaratıcı, en yüksek yargıç ve esirgeyen vurgularıdır.³⁹ Söz konusu dört Tanrı vurgusundan hareketle Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde dinin meşrulaştırıcı gücünün teoloji-politik anlamda kullanıldığı söylenebilir. Çünkü din ve unsurları bir araç haline getirilerek metnin temelindeki siyasi düşüncüyü kutsallaştırmak için kullanılmaktadır.

Bellah, Amerikan sivil dininin iç savaşa kadar Avrupa'daki eski topraklardan çıkışın son eylemi olarak görülen devrime odaklandığını, Bağımsızlık Bildirgesi ve Amerikan Anayasası'nın kutsal metinler, George Washington'ın halkını tiranlığın elinden kurtaran ilahi olarak atanmış bir Musa ve Amerikan iç savaşının sivil dine etki eden en önemli ikinci gelişme olduğunu vurgulamaktadır. İç savaş yalnızca kardeşler arasındaki çekişmenin trajik bir yoğunluğu değil aynı zamanda 19. yüzyılın en kanlı savaşlarından birisiydi ve Amerikan toplumu için gerçek bir testi. Bellah Amerikan toplumunun bu testi geçtiğini ve iç savaşın ardından sivil dine yeni bir ölüm, fedakârlık ve yeni doğuş temasının girdiğini söylemektedir. Bu tema Abraham Lincoln'ün yaşamı ve ölümü ile sembolize edilmektedir.⁴⁰ Bellah'ın ilk olarak Rousseau tarafından kullanılan sivil din kavramını kendi toplumuna uygulayarak kavramın somut bir görünüme kavuşmasını sağladığı düşünülebilir. Farklı boyutları ele alarak kavramı geliştirdiği ve sivil dinin badireler atlatarak güçlenebileceği ve kadim bir dini anlayışın anlatısına dayanabileceği görüşlerini ortaya koyarak özgün bir yaklaşım geliştirdiği ifade edilebilir.⁴¹

Tüm bu teorik arka plana rağmen sivil din ve politik din birbirleriyle karıştırılabilmektedir. Bu nedenle iki kavramın ayırt edici noktaları üzerinde duran araştırmacılar bulunmaktadır. Örneğin Christel Lane⁴² gerek sivil din gerekse politik din söz konusu olduğunda meşruiyeti artırmak için siyaset alanına dini bir boyutun sokulduğunu ancak dini unsurun iki kavramda önemli ölçüde farklılık gösterdiğini öne sürmektedir. Ona göre politik dinde dini unsur mevcut siyasi düzenin kutsallaştırılması için kullanılırken, sivil dinde ise bu düzen toplumda kabul edilen çeşitli dini inançların temelini oluşturan geleneksel dinden türetilen aşkın bir güçle bağlanır. İkinci olarak ise politik din bir toplumun yalnızca siyasi meseleleri üzerinde değil, toplumsal hayatı üzerinde de otorite iddiasında bulunur. Buna karşın sivil din kendisini sadece siyasi meselelerle sınırlar. Netice itibarıyla Lane, politik dinin bir özgül değerler ve normlar sistemine sahip olduğu, sivil dinin içeriğinin ise yüksek genellik düzeyiyle ne geleneksel inançlar ne de siyasi norm ve değerlerle çelişmediği görüşündedir. İki kavram arasındaki farklar üzerinde duran bir diğer isim Carsten Bagge Laustsen,⁴³ her iki kavramın da devleti kutsallaştıran bir dindarlık biçimi olduğunu söylemektedir. İkisinin de devletin kuruluşuyla, yani siyasi bir topluluğun oluşumuyla ilgilendiği iddiasındadır. Ancak Laustsen'e göre sivil din yerleşik bir dinle irtibatlandırılabilirken politik din devlet tarafından icat edilmiş bir dine atıfta bulunur. Sivil din genellikle çoğulculuğa izin veren ve eylemleri doğrudan dikte etmeyen bir yapıya sahiptir. Oysa politik din totaliter ve belirli eylem biçimlerini talep etmektedir. Laustsen'in üzerinde durduğu son farklılık ise sivil dinin milliyetçiliği aşkın bir şeye bağlaması, politik dinin ise içkin olmasıdır. Gentile politik dini; karşı konulmaz bir güç tekeli, ideolojik monizm ve bireyin ve kolektifin 'onun' buyruklarına zorunlu ve koşulsuz tabi kılınması üzerine kurulmuş bir siyasal sistemin kutsallaştırılması olarak tanımlamaktadır. Ona göre sivil din ise; fikirlerin çokluğunu, iktidara ulaşmada serbest rekabeti ve yönetilenlerin hükümetlerini barışçıl ve

³⁸ Bellah, "Civil Religion in America", 45.

³⁹ Bellah, "Civil Religion in America", 44.

⁴⁰ Bellah, "Civil Religion in America", 47-48.

⁴¹ Bellah, "Amerika'da Sivil Din" isimli çalışmasında Amerikan sivil dininin kutsal mekânları olan Gettysburg Ulusal Mezarlığı ve Arlington Ulusal Mezarlığı (s.48) ile kutsal zamanlar olan Hatırlama Günü, Bağımsızlık Günü, Gaziler Günü ve Washington ile Lincoln'ün doğum günlerinden (s.49) de bahsetmektedir.

⁴² Christel Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 42.

⁴³ Carsten Bagge Laustsen, "Studying Politics and Religion: How to Distinguish Religious Politics, Civil Religion, Political Religion, and Political Theology", *Journal of Religion in Europe* 6/4 (2013), 445.

hukuki yöntemlerle görevden alabilmesini garanti eden bir siyasi sistemin kutsallaştırılmasını ifade eden bir kavramdır. Sivil din bu yönleri nedeniyle bireysel özgürlüğe ve farklı ideolojilere saygı duymaktadır. Emirlerine ise mecburi ve koşulsuz bir desteği zorunlu kılmamaktadır.⁴⁴ Ancak Rousseau; kamu kararının bütün uyrukları egemene karşı borç altına sokabildiğini ve egemenin bozamayacağı bir yasanın altına girmesinin siyasi bütününe özüne aykırı düştüğünü söylemektedir. Toplum sözleşmesiyle oluşturulan devlette herkesin birey olarak sahip olabileceği özel istemin yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme aykırı ya da karşı olamayacağını vurgulamaktadır.⁴⁵ Ayrıca Rousseau, toplum sözleşmesiyle oluşan sivil dine verdiği sözü tutmayarak aykırı hareket eden yurttaşların öldürülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu yönleriyle politik-teolojik dönüşümler sonucunda modern toplum içerisinde kutsal hale gelen egemen, Bellah'ın Amerika'da olduğunu söylediği sivil dindeki George Washington örneği gibi tanrısal bir boyuta yükseltilebilmektedir. Rousseau tarafından egemene atfedilen önem ise inşa edilen sivil dinin yeni sembol, değer ve ritüellerinin egemenin kontrolü altında teoloji-politik olarak keskin bir şekilde kutsallaştırılmasına neden olabilir. Bu kutsallaştırmaya ve yeni kutsallara karşı çıkanlar ise sivil dine verilen sözü yerine getirmedikleri nedeniyle cezalandırılabilir. Böylelikle özgürlükçü ve müsamahakâr sivil dinden sorgulanamaz bir politik dine geçiş mümkün olabilir. Çalışmanın temel sorusunun cevabını bulmak için göz atılacak son kavram politik din kavramı olacaktır. Daha sonra örnekler üzerinden kavramların birbiriyle ilişkisi değerlendirilecektir.

3. Politik Din Kavramı ve Politik Dinin Sivil Dine Dönüşebilirliği

Seküler din kavramının totaliter rejimlerin siyasi kültürler oluşturduğu 1930'lu yıllarda kullanılan bir kavram olduğunu belirten Gentile,⁴⁶ politik din kavramının ise 1938 yılında 'Politik Dinler' çalışmasını yayınlayan filozof Eric Voegelin'e atfedildiğini ifade etmektedir. Ancak o, terimin Voegelin'den önce Marquis de Condorcet tarafından Fransız İhtilali esnasında kullanıldığı söylemektedir. Bunların dışında Abraham Lincoln, Amerikan Anayasası ve Bağımsızlık Bildirgesi tarafından telkin edilen kanunlara saygıyı ulusun politik dini olarak tanımlamaktadır. Faşizm 1920'li yıllardan itibaren politik din kavramını inancın akıldan bağımsız ve belli gerçeklere ulaşmada ondan üstün olduğunu savunan görüşünü ve totaliter siyasetini tanımlamak için kullanmıştır. Avusturyalı tarihçi Karl Polanyi nasyonal-sosyalizmin politik bir din oluşturma eğilimini incelerken, Amerikalı ilahiyatçı Reinhold Niebuhr ise Marksizm ve komünizmi betimlerken politik din kavramına başvurmuşlardır.

Gentile, politik dinin seküler bir varlığı tanımladığını ve totaliter bir siyasi hareketi ya da ideolojiyi kutsallaştırdığını belirtmektedir. Politik din diğer ideolojiler ve siyasi hareketlerle bir arada yaşamayı kabul etmemektedir. Şiddeti bir tazelenme aracı ve kâfirlere karşı verilen savaşta kutsal bir silah olarak görür. Bireyin toplumdan bağımsız olamayacağını ve önceliğin toplumda olduğunu vurgular. Siyasal bir tapınmayı zorunlu kılar. Emirlerinin zorla takip edilmesini talep eder. Geleneksel dine karşı düşmanca bir tutum sergileyebilir, onu kendi sistemi bünyesine dâhil etmeyi hedefleyebilir ya da belirli amaçları doğrultusunda araçsallaştırabilir.⁴⁷

Cristi; sivil dini modern sanayileşmiş toplumların bir ifadesi olarak gören ve politik dinin Üçüncü Dünya'da bulunan komünist rejimlere veya diktatörlüklere ait olduğunu iddia eden görüşleri reddetmektedir. Totaliter rejimlerin politik dinlerinin sivil dinler olmadığını öne sürenlere de katılmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Onun açısından hem siyasi hem de teolojik modeller, birincil rolleri devleti güçlendirmek veya belirli bir siyasi düzeni meşrulaştırmak olduğu müddetçe politik dini temsil etmektedirler. Böyle bir durumda onlar Rousseau'nun ifade ettiği sivil dinlerdir.⁴⁹ Bununla birlikte Cristi sivil dinin kendini biri kültürel ve sosyolojik diğeri siyasi ve ideolojik olmak üzere iki şekilde gösteren bir olgu olduğunu söylemektedir. Ancak bu formlar birbirinin zıttı değil bir sürekliliğin parçalarıdır. Ona göre bu şekilde ifade edilen sivil din ya belirli bir grubun üyelerinin içsel inancını ifade eden bir fenomen ya da mevcut bir siyasi düzeni desteklemek için kullanılan

⁴⁴ Emilio Gentile, *Politics as Religion*, çev. George Staunton (New Jersey: Princeton University Press, 2006), xv.

⁴⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 16-17.

⁴⁶ Gentile, *Politics as Religion*, çev. George Staunton, 2.

⁴⁷ Gentile, "Siyasetin Kutsallaştırılması", 423.

⁴⁸ Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001), 6.

⁴⁹ Cristi, *From Civil to Political Religion*, 61.

dış zorlama veya güç biçimi olarak görülebilir.⁵⁰ Böylelikle Cristi, sivil dinin Rousseaucu olan siyasi ve ideolojik yönünün devleti güçlendirme ya da siyasi düzeni meşrulaştırma rolüne sahip olduğunu düşünerek politik din gibi değerlendirmektedir. Sivil dinin kültürel ve sosyolojik olarak nitelediği Durkheimcı yönünü ise politik dinden ayrı tutmaktadır.

Voegelin,⁵¹ Schmitt'e yakın bir bakış açısıyla devlet ve laik ruhun Orta Çağ'ın kutsal imparatorluğuna karşı şiddetli savaşta kendi güç alanlarını fethettiğini ve bu mücadele esnasında gerçeği yansıtmaya da karşıt konumları ele geçirmeye çalışan dinsel sembollerin geliştiğini belirtmektedir. Komünizm, faşizm ya da nasyonal-sosyalizmin kendilerini doğal, tarihsel ya da toplumsal bilimlerin diliyle süslediğini söyleyen Voegelin, politik din kavramının tarih felsefesiyle yakın bir ilişkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre modern politik dinler, kendisinin çöküş olarak gördüğü bir sekülerleşmenin kaçınılmaz nihai sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. İnsan ve insanlık fikri nasyonal-sosyalizm gibi Hristiyanlık karşıtı dini hareketlerin ortaya çıkıp büyüebildiği bir toprak yaratmıştır. Kısaca egemenliğin kaynağı insani bir zemine taşınmıştır.⁵² Yine de onun açısından politik dinlerin yeterli şekilde anlaşılması için din kavramı sadece kurtarıcı dinleri değil, dinsel nitelikte olduğuna inanılan devletlerin gelişimine eşlik eden diğer tüm fenomenleri de kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Bunun yanında devlet kavramının da gerçekten dini alanla hiçbir ilişkisi olmayan seküler insan ve örgütsel ilişkilerle sınırlı olup olmadığı sorgulanmalıdır.⁵³

Maier, politik dine sahip bir imparatorluğun tanrılarının insanlar olduğunu ve aşkınlığa yapılan tüm referansların bu dünyada kaybolduğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden dindar bireylerin modern totaliter sistemleri din ya da politik din olarak kabul etmemeleri anlaşılır bir şeydir. Günümüzde komünizm, faşizm ve nasyonal-sosyalizm hakkında çok şey bilinmekle birlikte artık iyi bilinen kavramlar daha çok totalitarizm ve politik din kavramları olmuştur. Totalitarizm kavramı her şeyi kapsamaktadır. Otoriter yönetimin ya da diktatörlüklerin sınırlarını aşan tüm rejimlere kalıcı bir güç uygulamaktadır. Politik din kavramı ise modern despotizmlerin meşrulaştırılması mantığından yararlanarak onları din psikolojisi ve sosyolojinin yardımıyla daha anlaşılır hale getirmeye çalışmaktadır.⁵⁴

Politik din kavramına ilişkin farklı görüşlerin ortaya konulmasının ardından politik dine sahip olduğu söylenen, ona örnek gösterilen ve belki de tanımlanmasında etkili olan faşizm ve nasyonal-sosyalizm ile hâlâ dışa kapalı olarak devamlılığını sürdüren Kuzey Kore'nin ele alınmasının kavramlar arasındaki geçişkenliklerin somut olarak ortaya konulması bakımından önem arz ettiği düşünülmektedir.

Sivil din arayışının İtalya'nın birleşmesinden itibaren İtalyan siyasi kültüründe mevcut olduğunu söyleyen Gentile, tüm romantik milliyetçilikler gibi İtalyan milliyetçiliğinin de ulus fikrine kutsal bir anlam vererek kendi sembollerini ortaya çıkardığını belirtmektedir. İtalya'da ulusal bir dinin inşası sürecindeki ilk unsurlar ise Jakobenler, Masonluk ve diğer gizli topluluklardan türetilmiştir. Gentile, 1920'li yılların başlarında bazı araştırmacıların faşizmin ritüelleri ve sembollerine odaklanarak bunların seküler bir dindarlığın örnekleri olduğunu iddia ettiklerini; 1929'da Schneider ve Clough gibi isimlerin faşizmin yeni bir dinin temellerine sahip olduğu görüşünü ileri sürdüklerini bu yeni kültürün bir ölçüde İtalyanların kalbini ve hayal gücünü ele geçirdiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.⁵⁵ Benito Mussolini 1932 yılında yaptığı açıklamada faşist devletin Robespierre'in yaptığı gibi kendi Tanrı'sını yaratmadığını; çile çekenlerin, azizlerin ve kahramanların Tanrı'sı ile aynı zamanda ilkel ve gerçek kalbin gördüğü ve taptığı Tanrı'yı tanıdığını ilan etmiştir. Faşist devletin kendi teolojisine sahip olmadığı halde kendi ahlakına sahip olduğunu vurgulamıştır.⁵⁶

Totaliter teori ve politik din teorilerinin birbirilerini tamamladıklarını belirten Steigmann-Gall, totalitarizmin 20. yüzyıl diktatörlüklerinde şeklin içerikten daha önemli olduğunu savunduğunu ve özden çok tarzı ön plana çıkardığını söylemektedir. Toplum askerileştirilmiştir, devlet tek partilidir. Kamusal alan baskı altındadır ve karizma sahibi tapılan bir lider vardır. Cemaat atomlarına bölünerek kitlesel insan

⁵⁰ Cristi, *From Civil to Political Religion*, 4.

⁵¹ Eric Voegelin, "The Political Religions", çev. Virginia Ann Schildhauer, *Modernity Without Restraint*, ed. Manfred Henningsen (Columbia: University of Missouri Press, 2000), 5/27.

⁵² Philippe Burrin, "Political Religion: The Relevance of a Concept", *History and Memory* 9/1-2 (1997), 324.

⁵³ Voegelin, "The Political Religions", 5/27-28.

⁵⁴ Hans Maier, "Political Religion: a Concept and its Limitations", çev. Jodi Bruhn, *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/1 (Şubat 2007), 14-15.

⁵⁵ Emilio Gentile, "Fascism as Political Religion", *Journal of Contemporary History* 25/2-3 (Mayıs-Haziran 1990), 231.

⁵⁶ Gentile, "Fascism as Political Religion", 229.

toplumsuz ve ahlaki yönlendirmeden yoksun kalmıştır. Politik din teorisinin de önemini vurguladığı köksüz kitlesel insan, Nietzscheci bir ölüm tanrısının ellerinde işkence çekerek Hristiyanlıktan uzaklaştırılmış ve boş heveslere sürüklenmiştir. Steigmann-Gall'a göre totaliter din teorisinde olduğu gibi politik din teorisi de Nazizmin içeriğini değil biçimini vurgulamaktadır. Bu düşüncenin temsilcileri Nazizmin aslında Aydınlanma'nın meydana getirdiği ahlaki bir hastalık olduğunu ve ilacının Hristiyanlık değerlerine dönüş olduğunu düşünen Eric Voegelin ve Gerhard Putter'dir. Söz konusu tez Hitler'i Alman tarihindeki bir sapma olarak görmektedir.⁵⁷ Akademik çevreler dışında da popüler olan bu teze karşın dönemin entelektüellerinden Hannah Arendt, Nazizmin; Almanlıkla, Katoliklikle, Protestanlıkla, Hristiyanlıkla, Yunanlılıkla, Romalılıkla ve Batı geleneğiyle hiçbir bağlantısı bulunmadığını ifade etmektedir. Nazizm, ideolojik açıdan ise hiçbir geleneksel temelden hareket etmemekte ve her türlü geleneği radikal bir şekilde reddetmektedir. Bunun ortaya çıkardığı tehlikenin farkında olunmalıdır.⁵⁸ Nazizmde dinsel bir boyut bulunmaktadır. Hitler, Nazilerin gece mitinglerinin kaynağını kendi Katolik eğitiminden aldığını açıkça kabul etmiştir.⁵⁹

Carl Schmitt; yasama, yürütme ve yargı organlarından müteşekkil devlet, halkın tüm kesimlerinin bulunduğu ancak katı bir yapısı ve sıkıyönetim gerektirdiği için kendi içine kapalı ve hiyerarşik düzeni bulunan; devlet ile halkı taşıyan parti ve özyönetimine bırakılmış halkın yer aldığı üç düzen dizisinden bahsetmektedir. Ona göre Alman Nasyonal Sosyalist Hareketi'nin devletinde 20. yüzyılın devleti için bütünüyle belirleyici olan bu üç biçimli bütünsel resim tanınmalıdır. Bu üç yapılilik yalnızca liberal demokratik sistemin mağlup olduğu ve 20. yüzyılın yeni toplumsal ve siyasal gerçekliğine uygun şekilde devletin elde tutulmaya gayret gösterildiği yerlerde görünmemektedir. Bu üçlü yapı Hegel'in temellerini attığı büyük Alman devleti düşüncesiyle de örtüşmektedir. Bu düşünce 1850'lerden sonra yabancı liberal teorisyen ve yazarların etkisiyle Alman halkının zihninden uzaklaştırılsa da Nazi devlet yapısının ilk görünür belirtisi olarak her yerde parlaması gerekmektedir.⁶⁰ Görüldüğü üzere Schmitt, Steigmann-Gall ve Arendt'in ileri sürdüklerinin aksine halkın üç temelden birisi olarak kabul edildiği, köklerini Hegel'den alan bir Nazizm portresi çizmektedir.

Armstrong, Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti'ni ele aldığı çalışmasında ülkenin egemen ideolojisinin Marksist-Leninist sosyalizmden doğduğunu ve onun Stalinist ve Maoist varyantlarından etkilendiğini söylemektedir.⁶¹ 1940'ların sonlarında Kuzey Kore rejiminin kurulması ve 1960'ların sonlarından itibaren giderek güç kazanmasıyla, ideoloji ağırlıklı olarak Doğu Asya ile olan aile ilişkileri aracılığıyla ifade edilmeye başlanmıştır. Bu ana babaya bağlılığın ve anne sevgisinin Konfüçyüsçü yankıları olarak ifade edilebilir. 1960'lardan itibaren juče ve özgüvenin ortaya çıkmasıyla aile birimi neredeyse tamamen Kuzey Kore ulusuna kaymış, Kim Il Sung baba olarak temsil edilmiş ve ulus çekirdek ailenin kolektif bir ifadesi şekline bürünmüştür. Kuzey Kore ailesel milliyetçiliği, sosyalizmin dilini daha kolay ve anlaşılır ailevi bağlantı, sevgi ve yükümlülük diliyle değiştirmiştir. Marksizm-Leninizm'in bir neticesi olarak onun yerini almıştır.⁶² Kuzey Kore'de akrabalık kavramı dışı doğru genişlemiş, aile metaforları somut bir gerçeklik halini alana kadar rutinleştirilmiştir. Babası örnek bir devrimci, amcası ve iki erkek kardeşi Japon karşıtı aktivist, annesi ise fakir bir köylü kızı olarak sunulan Kim Il Sung; kusursuz aile ortamı nedeniyle evrensel ata ilan edilmiştir.⁶³ Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti; yayılmacı olmayan kapalı yapısı, evrensel ataya dayanan aile odaklı uluslaşması ve Leninist-Marksist sosyalizmden çıkarak kendine özgü bir politik din oluşturmasıyla diğer örneklerden farklı özellikler göstermektedir.

Söz konusu örnekler bakıldığında İtalya'da faşizmin iktidara gelmesinin demokratik bir usulle olmadığı ancak önceki sivil dinin yetersizliği üzerinden kademe kademe teoloji-politik olarak faşist ideolojinin kutsallaştırılmasıyla bir politik din ortaya çıktığı söylenebilir. Almanya'da Nazilerin iktidarı ele geçirmesi demokratik yöntemlerle olmuştur. Mevcut sivil dinin ise savaş sonrası dayatmaların etkisiyle aşırı milliyetçi

⁵⁷ Richard Steigmann-Gall, "Nazizm ve Siyasal Din Teorisinin Dirilişi", çev. İsmail Ilgar, *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 472-473.

⁵⁸ Hannah Arendt, "Approaches to the "German Problem"", *Partisan Review* 12/1 (Kış 1945), 95.

⁵⁹ Steigmann-Gall, *Nazizm ve Siyasal Din Teorisinin Dirilişi*, 476.

⁶⁰ Carl Schmitt, "Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı", çev. Toros Güneş Esgün, *Vira Verita E-Dergi* (Erişim 9 Ocak 2022).

⁶¹ Charles K. Armstrong, "Familism, Socialism and Political Religion in North Korea" *Totalitarian Movements and Political Religions* 6/3 (Aralık 2005), 383.

⁶² Armstrong, "Familism, Socialism and Political Religion in North Korea", 383-384.

⁶³ Armstrong, "Familism, Socialism and Political Religion in North Korea", 388-389.

bir şekilde politik din halini aldığı ifade edilebilir. Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti'nde görülen dönüşümün ise ithal politik dinin yerel politik dine dönüştürülmesi olarak düşünülebilir. Bunların yanı sıra İtalya ve Almanya başta olmak üzere totaliter yapısıyla ön plana çıkan politik dine sahip devletlerin önemli bir kısmının ciddi yumuşamalar yaşayarak sivil din devleti haline geldikleri söylenebilir. Kuzey Kore lideri Kim Jong-Un'un ABD Başkanı Donald Trump ve Güney Kore Cumhurbaşkanı Moon Jae-in ile yaptığı görüşmeler ve zaman zaman verilen yumuşama mesajları dünyanın en kapalı ülkesinde bile ilerleyen yıllarda politik dinden sivil dine bir geçişin olabileceğine yönelik işaretler vermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse şu anda bir sivil dine sahip ve medeni olarak gösterilen ülkeler politik dine bir geçiş yaşayabileceği gibi, politik dine sahip en katı ülkeler de sivil dine bir geçiş gerçekleştirebilir.

Sonuç

Politik-teoloji ve teoloji-politik kavramları birbirleriyle aynı anlamda kullanılsalar da net bir şekilde tanımlamak gerekirse, politik-teoloji dini olanın dünyevileşmesine; teoloji-politik dünyevi olanın dinleşmesine işaret etmektedir denilebilir. Bununla birlikte din, teoloji-politik dönüşümlerde meşrulaştırıcı gücüyle bir araç olarak kullanılabilir. Bir devlette ya da toplumda sivil dinin oluşması için öncelikli olarak tanrının, aşkının ya da her şeyin üstündeki ilahi gücün dünyevileşmesi gerekmektedir. Çünkü Rousseau'ya göre sözleşmeyle kurulacak devlette egemenliğin el değiştirmesi durumu söz konusudur. Bununla birlikte modern devletin birçok kavramının güçlü bir boyutta oturması için dini olan dünyevileşmektedir. Oluşturulan sivil dinin bir din haline gelebilmesi içinse onun dünyevi olarak getirdiklerinin kutsallaştırılması gerekmektedir. Bu bağlamda gerek politik-teolojik dönüşümlerin, gerekse teoloji-politik dönüşümlerin sivil din ihdası için gerekli olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde daha çok bir ideolojinin tahakküm ettirilmesine dayansa da politik dinin oluşumunda da bu dönüşümlerin belki de farklı formlar üzerinde ama yine yaşanması gerekmektedir denilebilir. Politik-teoloji ve teoloji-politiğin buradaki etkisine bakacak olursak; ilkinin sivil dinin kurulması, ikincisinin kuvvetlendirilmesi noktasında etkisi görülmektedir.

Rousseau'ya göre toplum sözleşmesinin ürünü olan, Durkheim'a göre kendiliğinden ortaya çıkan sivil dinin esas niteliğinin toplumun birliğini sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Bellah, her devletin bir sivil dini olduğu görüşündedir. Bir sivil dinin inşasında yeni kavramlar, yeni mekânlar, yeni kurallar, yeni semboller ve toplumsal bütünlüğü pekiştiren yeni ritüeller ortaya çıkmakta; bunlara zamanla bir kutsiyet kazandırılmaktadır. Sivil dinden politik dine geçişin ise aslında çok da zor olmadığı, aralarında ince bir çizginin olduğu görülmektedir. Nitekim Rousseau'nun bütün yurttaşları kamu kararıyla egemene karşı borç altına sokabilmesi, egemenin siyasi bütünüün özü gereği bozamayacağı bir yasanın altına giremeyeceği değerlendirmesi, bireylerin özel isteminin genel isteme aykırı olamayacağı ve sivil dine itaat etmeyenlerin sürgün edilebileceği ya da ölüm cezasıyla cezalandırılabilirliği düşünceleri özellikle modern devletler ele alındığında hem keyfiyete hem de sivil dinin gereğinden fazla kutsallaşmasına neden olmaktadır denilebilir. Bu ise sivil dinin politik dine dönüşümüne kapı aralamaktadır. Nazilerin başa gelerek Almanya'yı nasyonal sosyalist bir çizgiye taşımaları bu dönüşümün en önemli örneklerinden birisi olarak gösterilebilir. Karizmatik bir lider ve milliyetçilik bu geçişin temel aktörleri olarak ifade edilebilir.

Sivil dinden politik dine geçiş olduğu gibi, politik dinden sivil dine geçişlerin olduğu da söylenebilir. Rijitleşerek politik din haline gelen bir sivil dinin bazen yeni sembol ve kavramlarla bazen de ideolojinin ortadan kalkması ya da dönüşüm yaşayarak yumuşak bir kutsallık zeminine oturmasıyla sivil dine geçiş yaşandığı söylenebilir. Buna örnek olarak Faşist İtalya'daki ya da Franco'nun İspanya'sındaki politik dinin yerini sivil dine bırakması gösterilebilir. Sivil din ve politik din kavramlarının bu geçişkenlikle tarihsel süreç içerisinde döngüsel bir hale geleceği devlet ya da toplumlar olacağı öngörüsü yapılabilir. Özellikle evrensel bir ideoloji olarak ortaya çıkan sosyalizmin görüldüğü ülkelerde ise ideolojisini de beraberinde getiren bu evrensel politik dinin zamanla o devlete özgü bir hale geldiği görülmektedir. Yani ithal politik din yerel politik din halini almaktadır. Bunun örneği olarak Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti ve Çin Halk Cumhuriyeti gibi ülkeler gösterilebilir. Nitekim Kuzey Kore'de meşhur orak çekiç sembolleri bile içselleştirilerek orak, çekiç ve kalem haline dönüşmüştür. Küreselleşmenin bir gerçek haline geldiği ancak bununla birlikte toplumların özlerini korumak adına muhafazakâr refleksler gösterdiği, bir yandan özellikle Doğu Bloğu'nun çökmesi

sonucu oluşan boş alanlarda çatışmaların devam ettiği ve yeni çatışma alanlarının ortaya çıktığı dünyada sivil dinden politik dine, politik dinden ise sivil dine geçişlerin görülebileceği ifade edilebilir. Özellikle küresel kapitalist sisteme uyum sağlamak için dünyaya açılan ve reformlarla gevşeyen toplumlarda sivil dinin güç kazanması, güçlerle ya da küreselleşmenin etkileriyle milli kimliği aşınan ve buna muhafazakâr bir tepki gösteren toplumlarda ise politik dini mümkün kılacak gelişmelerin yaşanacağı öngörülebilir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. "Approaches to the "German Problem"" *Partisan Review* 12/1 (Kış 1945), 93-106.
- Armstrong, Charles K. "Familism, Socialism and Political Religion in North Korea" *Totalitarian Movements and Political Religions* 6/3 (Aralık 2005), 383-394. <http://dx.doi.org/10.1080/14690760500317743>
- Ataman, Kemal - Vaughan, Kitty. "When "Civil Religion" Becomes "Political Religion": The Special Case of Great Britain". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 145-159.
- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: The University of Chicago Press, 2. Basım, 1992.
- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America". *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 134/4 (2005), 40-55.
- Bodin, Jean. "Book I, Chapter 8". çev. Julian H. Franklin. *On Sovereignty: Four Chapter From The Six Books of the Commonwealth*. ed. Julian H. Franklin. 1-45. Cambridge: Cambridge University Press, 13. Basım, 2010.
- Burrin, Philippe. "Political Religion: The Relevance of a Concept". *History and Memory* 9/1-2 (1997), 321-349.
- Cristi, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- Critchley, Simon. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso, 1. Basım, 2012.
- Durkheim, Emile. *Ahlak Eğitimi*. çev. Oğuz Adanur. İzmir: 9 Eylül Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Düzce, Mesut. "Sivil Dinin Teorik Temelleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017), 283-306.
- Düzce, Mesut. "Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatansızlık". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017), 645-653.
- Düzce, Mesut. "Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış". *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 385-411.
- Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din*. çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Gentile, Emilio. "Fascism as Political Religion". *Journal of Contemporary History* 25/2-3 (Mayıs-Haziran 1990), 229-251.
- Gentile, Emilio. *Politics as Religion*. çev. George Staunton. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Gentile, Emilio. "Siyasetin Kutsallaştırılması: Seküler Din ve Totalitaryanizm Meselesine İlişkin Tanımlar, Yorumlar ve Düşünceler". çev. İsmail Ilgar. *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*. der. Constantin Iordachi. 411-459. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Gray, Phillip W. "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought". *Humanitas* 20/1-2 (Ocak 2007), 175-200.
- Greenfeld, Liah. *Milliyetçilik Moderniteye Giden 5 Yol*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.

- Karakuş, Gülbeyaz. *Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*. Ankara: Cedit Neşriyat, 1. Basım, 2018.
- Lane, Christel. *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Laustsen, Carsten Bagge. "Studying Politics and Religion: How to Distinguish Religious Politics, Civil Religion, Political Religion, and Political Theology". *Journal of Religion in Europe* 6/4 (2013), 428-463.
- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. çev. Yusuf Adil Egeli. Ankara: Yıldız Matbaası, 1955.
- Maier, Hans. "Political Religion: a Concept and its Limitations". çev. Jodi Bruhn. *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/1 (Şubat 2007), 5-16. <http://dx.doi.org/10.1080/14690760601121614>
- Newman, Saul. *Political Theology: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1. Basım, 2019.
- Orhan, Özgüç. "Rousseau's Civil Religion and the Case of Turkey". *Littera* 31 (Aralık 2012), 167-178.
- Orhan, Özgüç. "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68/3 (2013), 1-35.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2012.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Schmitt, Carl. *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*. çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward. New Jersey: John Wiley & Sons, 2008.
- Schmitt, Carl. "Siyasi Birliğin Üçlü Yapısı". çev. Toros Güneş Esgün. *ViraVerita E-Dergi*. Erişim 9 Ocak 2022. <https://viraverita.org/yazilar/siyasal-birligin-uclu-yapisi>
- Steigmann-Gall, Richard. "Nazizm ve Siyasal Din Teorisinin Dirilişi". çev. İsmail Ilgar. *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*. der. Constantin Iordachi. 469-499. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. çev. Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Voegelin, Eric. "The Political Religions". çev. Virginia Ann Schildhauer. *Modernity Without Restraint*. ed. Manfred Henningsen. 5/19-73. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

Theopolitical Situations From Civil Religion to Political Religion

Citation: Çiçek, Ömer, Theopolitical Situations From Civil Religion to Political Religion, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 223-236.


Extended Abstract

The concept of civil religion was first introduced by Rousseau. According to him, people came together with a social contract and established the state, and there is a need for a religion that will make them love their duties in society. However, this religion should be a religion that will keep citizens together, increase their loyalty to the state and not cause conflict. According to Rousseau, this religion is not one of the heavenly religions or other religions in the world, but a citizenship religion that needs to be constructed. Carl Schmitt argues that the concepts of the modern nation-state, whose secular structure is emphasized with the concept of political-theology, are concepts of secularized theology. It can be said that the theologization of newly produced or imported worldly concepts is as important as the secularization of theological concepts in the formation of civil religion, which Rousseau deems necessary for a state. This can be expressed with the concept of theology-politics. As a matter of fact, Robert Bellah, in his work titled "Civil Religion in America", states that the United States society, which consists of people from many different nationalities and religions, creates a social unity with a fictionalized civil religion. Gülbeyaz Karakuş, who conducted a study similar to Bellah's, investigated whether a civil religion was built in Turkey after the proclamation of the republic. When the aforementioned studies are examined, it is seen that theological-political transformations have taken place as well as political-theological transformations.

In the 20th century, new economic and social orders, shaped by the development of technology and the influence of colonial racing, paved the way for the emergence of totalitarian state structures. In such radical structures, there is a need for a religion that will turn the society into individuals who are passionate defenders of the official ideology, beyond uniting the society around a civil religion that is loyal to the state, knows its duties and prevents turmoil. Although this religion needs the instruments that make up the civil religion, it should be more rigid, denser and more homogeneous in terms of sub-belief layers. The concept of political religion, which was first used by Condorcet in the 18th century and later discussed in more detail by names such as Voegelin and Gentile, can be expressed as a concept that fully corresponds to the needs of totalitarian states. Ideologies such as fascism in Italy, national-socialism in Germany, Leninism in the Union of Soviet Socialist Republics, Juche in North Korea can be shown as the foundations on which political religions in these societies rise. Political-theology and theology-politics can be considered as processes with many different dimensions that build civil religion and political religion. Depending on the nature and purpose of these processes, civil religion and political religion take shape. As a matter of fact, civil religion can create flexible and liberal social structures, but this cannot be expected from political religion. Different balances are formed in the world every day for various reasons. While habits change with developments, societies also need different motivations to organize or come together. While Rousseau talks about the necessity of a civil religion that will keep society together and Durkheim talks about the necessity of a civil religion that will ensure the continuity of society, it can be claimable that these concepts will be important and determining concepts for today and future. It can even be said that they are constantly active. Because in the flowing world, civil and political religions also need to be renewed and develop new concepts and rituals. This is necessary in order to keep the renewed generations as a society under the roof of the state with the same devotion.

The aim of this study is to discuss whether the concepts of political-theology and theology-politics have an impact on the formation of civil religion and political religion, and to reveal whether it is possible to realize transition from civil religion to political religion or vice versa. In the study, firstly, the concepts of political-theology and theology-politics were discussed, and their effects on the formation of civil religion and political religion were evaluated. As for civil religion, it has been studied in line with the thoughts of Rousseau, Durkheim and Bellah. Later, it was discussed whether civil religion would be the basis for the transition to political religion. Finally, political religion has been put forward within the framework of different approaches and the relationship between civil religion and political religion has been tried to be explained. For this, a literature review was made, the phenomenological method was used, and in the last title, evaluations were given through examples for a better understanding of the subject. One of the results of the study is the necessity of political-theology and theology-politics transformations in civil religion and political religion formations. Considering Rousseau's theory and the practices in the world, another conclusion reached is that there is a fine line between civil religion and political religion and that mutual transitivity is possible between them. The study also revealed that political religion formations based on socialism can transform into local political religion forms. It has been predicted that globalization and the conservative reflexes that developed in response to it may lead to new transformations from civil religion to political religion, from political religion to civil religion.

Between Two Cultures: Multiculturalism and Voices of Children of Turkish Guest Workers on the Failed Project

 H. Nur Yaşar*

Citation: Yaşar, H. Nur, *Between Two Cultures: Multiculturalism and Voices of Children of Turkish Guest Workers on the Failed Project*, *Artuklu Akademi*, 2022/9 (2), 237-253.

Abstract: This research explores German multiculturalism departing from the debate on failing to build a multicultural society. It demonstrates examples of lived experiences and voices of migrant children once objects become active subjects in breaking stereotypes and misconceptions. Multiculturalism in Germany is associated with immigration and non-European guest workers. Immigration and the “foreigner” problem started with the settlement of guest workers, who were invited as a need to fill the lack of labor force, in the West-Germany, after the Second World War. The request for a labor force did not intend to create immigrant communities with cultural differences to settle into the society. Thus, integration into German society became essential to prevent problems seemingly coming from migrant communities. “Leitkultur” [leading culture], embodying notions of monocultural German society and cultural identification of “Germanity,” influenced educational approach, recognition of diversity, and social equality towards immigrant children. Nevertheless, migrant children found ways to deal with multicultural issues and empower themselves to build a multicultural society in their understanding.

Keywords: Multiculturalism, Turkish Migrants, German Education, Integration, Identity, Guest Workers

İki Kültür Arasında: Çok Kültürlülük ve Türk Misafir İşçi Çocuklarının Başarısız olan Projeye dair Görüşleri

Atıf: Yaşar, H. Nur, *İki Kültür Arasında: Çok Kültürlülük ve Türk Misafir İşçi Çocuklarının Başarısız olan Projeye dair Görüşleri*, *Artuklu Akademi*, 2022/9 (2), 237-253.

Öz: Bu çalışma Alman çokkültürlülüğünün çokkültürlü bir toplumun inşasında başarısız olduğu tartışmasına değinerek, bu sürece maruz kalan göçmen çocuklarının stereotipleri ve göçmenlere dair yanlış kanıları yıkmakta aktif özne haline gelmelerini yaşanmış deneyimler ve duruma dair görüşleri üzerinden incelemektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Batı Almanya'nın iş gücü eksikliği sebebiyle davet ettiği misafir işçilerin yerleşmesi ile göçmen ve yabancı sorunları başlamıştır. En baştan beri farklı kültürden gelen misafir işçilerin oluşturduğu bir göçmen topluluğunun yerleşmesi düşüncesi kabul görmemiştir. Bunun sonucu göçmen topluluklarından gelebilecek olası sorunların önlenmesi için entegrasyon ve çokkültürlülük politikaları önem arz etmeye başlamıştır. Özellikle eğitim üzerinden misafir işçilerinin çocukları Alman toplumuna adapte edilmeye çalışılmış, fakat pedagojik yaklaşım olarak çokkültürlülük unsurlarından farklı olarak Alman kültürü değerlerini temel alan Leitkultur [yöneten kültür] etkisinden uzaklaşamamıştır. Alman toplumundan izole ve ayrı bir şekilde iki kültür arasında kalan göçmen çocukları ise bu süreçte toplumda yer edinmenin yollarını aramakta olup çokkültürlü bir toplum oluşumu için aktif olarak faaliyetlerde bulunmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Çok kültürlülük, Türk Kökenli Göçmenler, Alman Eğitimi, Entegrasyon, Kimlik, Misafir İşçi

Introduction

Multiculturalism refers to the public acceptance of migrants and minority groups that are distinguishable in terms of language, culture, and social behavior from the majority of the population.¹ As a term first attested in the 1960s, multiculturalism is characterized by the “preservation of different cultures or cultural identities within a unified society, as state or nation.” Multicultural education, accepted as a synonym for multiculturalism, aims to recognize commonalities and differences between two or more

* Dr., Hanyang University Institute of Globalization and Multicultural Studies, hnyurysar@hangyang.ac.kr

¹ Stephen Castles, “Migration, Citizenship, and Education”, *Diversity and Citizenship Education*, ed. James A. Banks (San Francisco CA: Jossey-Bass, 2004), 17-48.

cultures.² It features the notion that all students should have an equal opportunity to learn regardless of their ethnic, socio-cultural, and religious backgrounds. Furthermore, multicultural education should improve tolerance, respect, awareness, and acceptance of self and others in a multicultural environment.³

According to Muchowiecka⁴, multiculturalism varies in terms of the way it is encountered. She differs it as “state measures introduced to cope with diversity” and “lived experience of multiculturalism,” which are substantial changes in some Western countries resulting in more ethnic and cultural diversity. Muchowiecka claims that taking multiculturalism in a normative sense enabled conservative politicians to question it as a “crisis” or “failure.” In other words, the politicians doubted policies based on the philosophy of multiculturalism. This criticism focus on multiculturalism as “a state of being of diverse populations” against immigration and immigrants, particularly Muslims.⁵ Having said that, in 2010, the statement of German Chancellor Angela Merkel that Germany “utterly failed” to create a multicultural society can be considered in this context.⁶ Germany did not intend to become a multicultural society but inviting a labor force resulted in the immigration of diverse populations.

Following the aftermath of the Second World War, a need for a labor force made the European countries encounter labor immigration, bringing its challenges defined as multiculturalism. Germany, one of the destinations, mainly welcomed people from different European countries as guest workers. An exceptional agreement was made to accept “Gastarbeiter” [guest worker] from Turkey despite aiming to receive a labor force only within Europe.⁷ This bilateral agreement between Germany and Turkey (October 31, 1961) was an important milestone⁸ for both countries. However, the agreement did not aim to establish a settling ground for immigrant communities. Guest workers were expected to work for a short term. Even though some aimed for a long-term stay, conditions were prepared for the supposed return to their homeland. One of the visible features was how immigrants’ children were included in German schools.

German School System prepared the guestworkers’ children for a possible return to their country of origin.⁹ Nevertheless, the expectations were not met, and guest workers started to settle with their families. Germany faced an unpredicted obstacle, “Gastarbeiter und deren Kinder,” the integration of immigrants and their children into German society. Consequently, it developed its own integration system involving education, employment, and language.¹⁰ Since schooling is compulsory from the age of 6, the children of so-called “guest workers” started attending school in West Germany. It updated the pedagogy dealing with immigration issues of “needed but not wanted” people. The “foreigners” pedagogy (Auslaenderpaedagogik) was based on the idea of “otherness,” considering the migrants as a homogenous group of people.¹¹

Martin Sökefeld argues that the struggle started when Germany perceived immigrants as a “problem” rather than once called a “solution to a problem” such as a lack of labor supply. He continues that Germany did not seek for non-European guest workers. However, they reached an agreement under particular

² Georgeta Rață, “Bi-, Cross-, Inter-, Multi-, Pluri-, or Trans-Cultural Education?”, *Multicultural Education: From Theory to Practice*, ed. Hasan Arslan and Georgeta Rață (UK: Cambridge Scholars, 2013), pp. 7-8.

³ Hasan Arslan, “Multicultural Education: Approaches, Dimensions and Principles”, *Multicultural Education: From Theory to Practice*, ed. Hasan Arslan and Georgeta Rață (UK: Cambridge Scholars, 2013).

⁴ Laura Muchowiecka, “The End of Multiculturalism? Immigration and Integration in Germany and the United Kingdom”. *Inquiries Journal/Student Pulse*, (2013) 5: 6, pp. 1-40. (Accessed, 8 October 2022).

⁵ Muchowiecka, “The End of Multiculturalism?”, 1-3.

⁶ *Spiegel*, “Merkel erklärt Multikulti für gescheitert” (16 October 2010), 1.

⁷ Martin Sökefeld, “Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland.”, *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Kultur und soziale praxis*, ed. Martin Sökefeld (Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, 2004), 9-34.

⁸ Faruk Sen “The Historical Situation of Turkish Migrants in Germany, *Immigrants & Minorities*”, (2003) 22:2-3, pp. 208-227.

⁹ Daniel Faas, “The Europeanisation of German ethnic identities: the case of German and Turkish students in two Stuttgart Secondary Schools”, *International Studies in Sociology of Education* 17/1 (June 2007), 45-62.

¹⁰ Marat Zufarovich Galiullin, Evgenievich Tumanin, V., Kimovich Kalimonov, I., Kimovich Kalimonov, I., Imbelevna Kamaletdinova, E. y Vasilievich Pokudov, Z., “The Crisis of Multiculturalism in Modern Germany”, *Propósitos y Representaciones*. 9, SPE2 (mar. 2021), pp. 1-7.

¹¹ Frauke Miera, “German Education Policy and the Challenge of Migration”, EUV Frankfurt (Oder) Paper prepared for the EMILIE project, (December 2007), pp.1-44.

conditions (e.g., no family unification) lifted in the following years. Nevertheless, German perceptions in politics, migration studies, and pedagogical approaches considered immigrants as a “problem” based on being from different cultures. The solution to this “problem” was the integration of immigrants to be able to control conflicts. This approach built a basis of “othering” and brought issues of integration/assimilation to German society.¹²

German multiculturalism policies aimed to solve the immigrants’ integration problem in this relation. Therefore, the integration of migrant children through multicultural education was linked with the aspects of “Leitkultur” [leading culture] [leading culture] rather than recognition of diverse populations. According to “Leitkultur” [leading culture], immigrants are expected to adapt to an existing culture based on German cultural values. Perceptions of homogeneity and “monoculturalism” in German society influence debates on cultural identity and “Germanity.”¹³ This “Leitkultur” [leading culture] approach applied to the education and integration of migrants caused separation and incapacitation.¹⁴ The immigrant children were placed in schools where the educational system targeting immigrant youth was in disorder. As a result, the immigrant children faced problems of intolerance, lack of awareness, recognition, and isolation at school and in society.¹⁵ The most disadvantaged groups were the children of Turkish immigrants.¹⁶ Most of them attending the least prestigious school Hauptschule, were not given a promising school career and would not be able to contribute positively to the economy and society.¹⁷

On October 16, 2010, the German Chancellor made a remarkable declaration accepting the crisis of Germany’s multicultural system.¹⁸ Merkel’s statement was based on the book published by Thilo Sarrazin, a former member of the Executive Board of the Deutsche Bundesbank. Sarrazin accused Muslim immigrants (majority of Turkish and Arab origins) of lowering the intelligence of German society. His anti-Muslim immigrant views triggered discussions of failed multicultural policies among European politicians.¹⁹ Merkel stated, in her speech to a meeting of young members of her Christian Democratic Union party (CDU), that the idea of people with different cultural backgrounds living well “side by side” did not work.²⁰ Her declaration emphasized that Germany failed to implement the “project of Multiculturalism.”²¹ As a public policy, multiculturalism had failed to give a promising school career and precondition for economic and social participation in Germany.²²

Departing from Chancellor Merkel’s statement “the failed multiculturalism project” mainly related to Turkish immigrants’ settlement, this study discusses multiculturalism, education, diversity, recognition, and social equality in Germany from the perspective of Turkish guest workers’ children. It draws from Stephen Castles’ definition of multiculturalism as a public policy and Martin Sökefeld’s discussion on the case of Turkish immigrants, cultural differences, and integration in Germany. In this way, it explores “failed” German multiculturalism in the scope of building a multicultural society and education. For insight, it refers to interviews of migrant children as a base of lived experiences of the objects of multiculturalism. Also, it demonstrates video contents of Datteltäter to reveal cases of migrant children shifting from passive to active roles in a multicultural society.

The paper argues that German multiculturalism is based on expectations of integration into German culture and values-based society, where migrants are subjects of “othering.” As a result, they are perceived

¹² Sökefeld, “Das Paradigma kultureller Differenz”, 11.

¹³ Wolfgang Mitter, “Educational Issues in the Multicultural Society of Germany” - In: Ray, Douglas [Hrsg.]; Poonwassie, Deo H. [Hrsg.]: *Education and Cultural Differences. New Perspectives*. (New York; London: Garland Publishing, 1992), pp. 429-447.

¹⁴ Miera, “German Education Policy and the Challenge of Migration”.

¹⁵ Castles, “Migration, Citizenship, and Education”, 32-35.

¹⁶ Serhat Güney, Bülent Kabaş, and Fatih Çömlekçi, “A Place for Immigrants in the Ghetto: The Rise and Fall of the *NaunynRitze* Youth Centre”, *Space and Culture*, (2018) 22(4), pp. 1-18.

¹⁷ Güney et al., “A Place for Immigrants in the Ghetto: The Rise and Fall of the *NaunynRitze* Youth Centre”, 1-2.

¹⁸ Galiullin Zufarovich et.al, “The Crisis of Multiculturalism in Modern Germany”.

¹⁹ Muchowieka, “The End of Multiculturalism?”.

²⁰ *Guardian*, “Angela Merkel: German multiculturalism has 'utterly failed'” (17 October 2010), 1.

²¹ Molly Wolf, “Is Multiculturalism Really Dead?: A Closer Look at the Multiculturalism Debate within the Context of Berlin’s District of Kreuzberg” *Honors Projects* 67 (2011), 2-4. (Accessed, 9 June 2022).

²² Sigrid Luchtenberg, “Multicultural Education: Challenges and Responses”, *JSSE-Journal of Social Science Education* 4/1 (2005), 31-55.

as “foreigners” rather than being recognized as a part of a diverse society. Nevertheless, the second generations, once objects of multicultural education, are becoming subjects and empowering migrant youth via media content production. They share their experiences and opinions on inequality, exclusion, and multiculturalism in Germany. In other words, they are active agents in making meaning of their lives, negotiating cultural identities, and ways of reconciling their immigrant parental culture with the culture of the society they live. Furthermore, they demonstrate the ways they engage in recognition of diversity and social equality by sharing their own experiences through creative content.

Firstly, this study refers to interviews performed in 2013 and 2015 for a study on multicultural education in Germany, for building a basis of lived experiences of Turkish second generations who felt not part of multiculturalism but found individual solutions to adapt to their circumstances. Secondly, it examines YouTube video content and comments concerning the interviews to demonstrate the shift of migrant youth becoming active agents in creating a multicultural society. The interview results include Turkish second and third generations’ views and experiences on multiculturalism, multicultural education, and lives in Germany. The YouTube video contents and comments belong to Datteltäter, a group of young Muslims from Berlin, an example of youth being active and empowering to break stereotypes and prejudices.²³ The usage of interviews and video content data reveals that lived experiences and problems of young migrant generations faced ten years ago or nowadays did not change dramatically. However, in the video content, through social media, they create a space to explain and share their experiences and express their understanding of multiculturalism and inclusion. Moreover, they negotiate and form their identities.²⁴

The semi-structured interviews were conducted with three female and two male university students aged 20~25, born into German society with Turkish backgrounds, and studied in different departments. Interviewees were introduced by acquaintances residing in Germany. The interviews were conducted between 2013 and 2015 by E-mail due to the distance. The questions were asked in English, yet answers were received in English and Turkish. Secondly, data for this study is obtained through YouTube videos produced by Datteltäter, a group of young Muslims from Berlin who aim to build ‘Satire-Kalifat’ on YouTube.²⁵ Datteltäter defines itself as;

“A team of diverse, incredibly good-looking, multi-religious, multi-ethnic creatives who strive to change the mainstream narratives surrounding Muslim and migrant communities. In short, we are YouTubers, a production company, workshop leaders, stage acts, and most recently, we founded a non-profit association.”²⁶

They aim to talk about their own experiences to inspire other Muslims and people with migrant backgrounds to fill the lack of Muslim voices in the media. Regarding Datteltäter’s chosen videos, the focus is on video content in which they talk about main issues such as “Leitkultur” [leading culture] [leading culture], multiculturalism, and people with a Turkish background. It is expected to contribute to the scholarship on young generations with an immigrant background becoming visible and active in pointing out problematic issues regarding multiculturalism, recognition, diversity, and identity in multicultural Germany.

1. Multiculturalism and its Dimensions

Multiculturalism is the preservation of different cultures or cultural identities within a unified society, as a state or nation, and/or the policy of maintaining a diversity of ethnic cultures within a community.²⁷ Another definition is that multiculturalism emphasizes protecting the rights of minority groups or immigrants to increase a sense of recognition and belonging in society. Its essential argument is that the practice and recognition of cultural traditions, language, and religion are vital to individual and

²³ Charlie Winter and Johanna Fürst, “Challenging Hate: Counter-speech Practices in Europe”, *ICSR* (2017), pp.1-44.

²⁴ Sonja de Leeuw and Ingegerd Rydin, “Migrant Children’s Digital Stories: Identity Formation And Self-Representation Through Media Production”, *European Journal of Cultural Studies*, (2007) 10(4), pp. 317-326.

²⁵ Katharina Pfannkuch, “„Datteltäter“ – Ein deutsch-muslimisches Empörium”, *Die Welt* (14 July 2015), 1-4.

²⁶ Datteltäter, “About Datteltäter”, (18 August 2021).

²⁷ Wolf, “Is Multiculturalism Really Dead?”, 5-8.

group identity. A precondition is successfully integrating into all other spheres of life and society.²⁸ In the process of public acceptance of immigrants and minority groups, governments mostly use multiculturalism as a public policy to help them integrate into society and live side-by-side with the members of the host country. In the act of public policy, multiculturalism has two dimensions; recognition of cultural diversity and social equality for members of minorities.²⁹

Recognition of diversity means that the majority and minority of the population agree on being not monocultural but instead made up of groups with differing languages, religions, and cultural values and practices. A society where the majority defines themselves as relatively homogeneous, yet with a lack of interaction with different faiths and lifestyles, would have difficulties recognizing the religious and cultural practices of the immigrants, which is their self-defined identity. On the other hand, immigrants might think that the host society lacks respect. Historical experiences of conflict might also contribute to cultural clashes, especially between different religions. Social spaces need to be developed to resolve such intercultural communication and accommodation issues.³⁰

Social equality for a member of minorities is mainly considered as the action by the state to guarantee that members of minorities have equal opportunities for participation in all fields of society. The most important fields are education and the labor market, considering that access to economic opportunities is connected to social and cultural outcomes. The state action here could be divided into negative and positive measures. The negative measure includes reducing discrimination and racism; on the other hand, the positive measure is increasing minority members' capacities and opportunities to participate. For instance, to provide immigrants language courses to learn the official language of the host society.³¹

Both dimensions of multiculturalism are public policies that western governments often implement. If a society faces multiculturalism, a beneficial way for immigrants and the host community would be to search for reasons for conflicts that are primarily hidden in these dimensions. In the German context, multicultural policies were implemented due to the absence of solid policies on minorities. The Turkish and other migrant groups were regarded as foreigners who had the right to maintain their culture but harder to preserve the right to citizenship. This attitude has isolated them from mainstream society.³² In this relation, the concept of "Leitkultur" [leading culture] plays a significant role in discouraging the integration of immigrants into German society.

The "Leitkultur" [leading culture] concept argues that migrants should adapt to the existing culture. The conservatives mainly forced this notion in terms of immigration law in Germany. Luchtenberg claims, "The concept of "Leitkultur" [leading culture] hinders the acceptance of diversity within a democratic frame and demands assimilation." He adds that actually, this understanding contrasts with the reality of diverse German culture.³³ Sökefeld³⁴ asserts that the "Leitkultur" [leading culture] concept is closely related to the perception of "culture conflict." In other words, the problem is that the "Heimatkultur" [home culture] of non-European Turkish immigrants is different from German culture. The multicultural project, in this context, was to integrate/assimilate Turkish immigrants into German culture rather than the society. The "Leitkultur" [leading culture] concept was left in discussions long ago. Nevertheless, the understanding of immigrants' cultural conflict arises from their contradicting experiences of two cultures, one of their parents and the culture of the host society takes effect in the present day. It harms the processes of integration, multicultural education, and happily living side by side with immigrants.

²⁸ Thomas Faist, "The Blind Spot of Multiculturalism: From Heterogeneities to Social (In)Equalities", *Center on Migration, Citizenship and Development (COMCAD)-Working Papers* 108 (2012), 1-31.

²⁹ Castles, "Migration, Citizenship, and Education", 24-25.

³⁰ Castles, "Migration, Citizenship, and Education", 25.

³¹ Castles, "Migration, Citizenship, and Education", 24-25.

³² Muchowieka, "The End of Multiculturalism?"

³³ Sigfrid Luchtenberg, "Migration, Citizenship, and Education", *Diversity and Citizenship Education* ed. J. A. Banks (San Francisco, CA :Jossey-Bass, 2004), 260-261.

³⁴ Sökefeld, "Das Paradigma kultureller Differenz".

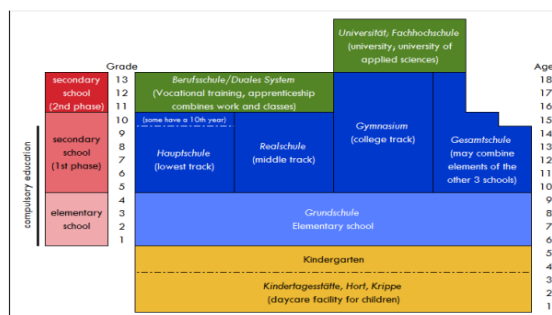
2. Accommodating Children of Turkish Guest Workers in German Schools

2.1. Contemporary History of German Education

Germany found its well-known education system when various European countries had to rise from the ashes of the Second World War. The German education system foundation had two phases; post-1945 and post-1989 education systems.³⁵ After the Second World War (1945), Germany was divided into West and East Germany. The victorious Allied powers occupied the western part, and the eastern part was under the influence of the Soviet Union. The division did form not only the borders but also the German people, policies applied, education, and curricula. For instance, West Germany claimed to be the only legitimate successor state to the Third Reich, which had consequences of totalitarianism in school curricula and ensured that the Nazi period remained firmly in the German collective memory as a lesson from the past. On the other hand, East Germany blamed Hitler and his acts because of capitalism and was not accepting any relation to the Nazi period. The influence of the Soviet Union was visible in every part of East Germany and on each page of books in school.³⁶

In the post-1945 period, the opposite political movements highly affected both divided territories. The western part was under the influence of Allied powers, mainly the Americans, which also formed the school system. It was not an easy debate to form the new school system. Not only the guilt of Nazism and lack of teachers but also the Länder (federal subdivisions of Germany) were not shaking hands quickly. Finally, after long debates, in 1955, the Länder agreed on a tripartite secondary-school structure. Four years of compulsory primary schooling were followed by a *Hauptschule* (five additional years), a *Realschule* (six additional years), or a *Gymnasium* (nine additional years), which was a requirement to graduate and enter university.³⁷ (Refer to figure 1).

Figure 1 German Education System (simplified view)



Source: Statistical Report on the Education of Children with an Immigration Background in Hessen (2011-2012), Ministry of Justice for Integration and Europe of the State of Hessen.

After constructing the school structure, another complex matter emerged as “civic education” in the 1960s. With the deep marks of the Holocaust, West Germany was determined to have a “civic education” in schools so that any ideology would not appropriate schools. While the West was dealing with these issues, the Soviet zone that occupied East Germany had a school system with a standard structure and teaching materials imposed by the Soviet military.³⁸ During the Cold War, the differences between East and West German schools became increasingly stressed, and a re-definition of class and class differences in German

³⁵ Sonja Grimm, “Germany’s Post-1945 and Post-1989 Education Systems”, *World Development Report 2011 Background Papers* (2010), 1-9.

³⁶ John Borneman, “State, Territory, and National Identity Formation in the two Berlins, 1945-1995”, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, ed. Akhil Gupta-James Ferguson (Durham-London: Duke University Press, 1997), 93-117. Sonja Grimm, “Germany’s Post-1945 and Post-1989 Education Systems”, 1-9.

³⁷ Sonja Grimm, “Germany’s Post-1945 and Post-1989 Education Systems”, 1-3.

³⁸ Sonja Grimm, “Germany’s Post-1945 and Post-1989 Education Systems”, 2-4.

society had to be made. Political and cultural repression, together with economic hardship, caused the rise of a spectacular phenomenon called the 'Berlin Wall' (1961-1989).³⁹

The post-1989 period is after the fall of the Berlin Wall and the unification of East and West Germany. It was a spectacular phenomenon when the Wall fell at its start. However, the excitement and happiness soon left itself to worry. It was a new beginning for both sides and brought an orientation challenge of differentiated societies. The orientation started with education, where the West region was more dominant than the East, and the Eastern part had to adopt it.⁴⁰ After the unification, the tripartite schooling system was adopted in every region of Germany. The Turkish guest workers had arrived in a divided Germany but they, positioned as "foreigners," experienced the unification and orientation process along with German society.

2.2. Educating Children of Turkish Guest Workers in German Schools

The Turkish guest workers came to West Germany in the late first phase when the Berlin Wall was built (1961). The reason for inviting guest workers was to cover the labor shortage, as the population decreased because of the War and the separation of the German population into East and West. In 1961, when the Wall was built, the bilateral agreement between Germany and Turkey was signed.⁴¹ From that year on, Turkish workers left families behind and entered for the first time West Germany as "Gastarbeiter," referred Turkish Guest workers. They expected to build a new life in a foreign society full of opportunities.

After a while, the restrictions on unifying with family members were lifted, and Turkish guest workers invited their families and children to settle. Parallel to this, Germany accepted a two-pronged educational policy concerning the guest workers' children. This kind of education aimed to integrate into the German education system and assist in learning German, as well as re-integration into the educational system of the country of origin and supplementary instruction in the mother tongue. Even though the families reunited, the host country did not intend to become a country of immigration. Although the expectations were temporary settlement of Turkish immigrants, a change in the situation foregrounded the first aim ever since in educating children of immigrants.⁴²

The education type applied to children of guest workers was "exclusionary education." It was based on the notions of differential exclusion as a way of controlling differences.⁴³ Germany was accepted as not a country of immigrants.⁴⁴ The guest workers were temporal subsystems of society necessary for their economic role: the labor market, basic accommodation, work-related healthcare, and welfare. Germany supported Turkish guest workers' children with German and mother tongue classes for temporary integration.⁴⁵ Mother tongue tuition had improved in Germany since the 1970s when it was mainly regarded as a support for remigration to the countries of origin. The children could at school choose their mother tongue language as a second language, which was primarily Turkish.⁴⁶

Furthermore, in the 1970s, cultural conflict was applied as an approach to explain the problematic immigrants. In the beginning, children of Turkish guest workers were not involved with German education but more a part of a dual strategy concept. To be seen as temporary, it was more important to prepare them for their return rather than integration into society. However, since Turkish immigrants started settling, remigration had to be put on ice, and integration became a primary challenge for Germany. Nevertheless, the unification of East and West Germany added to the challenge of re-educating East Germans and the

³⁹ Volker Berghan- Uta Poiger (ed.), "Occupation and the Emergence of Two States (1945-1961)", *The Berlin Ultimatum* (November 27, 1958), pp. 1-17, in *German History in Documents and Images (GHDl)* 8, German Historical Institute. (Accessed, 05 April 2022).

⁴⁰ Sonja Grimm, "Germany's Post-1945 and Post-1989 Education Systems", 1-9.

⁴¹ Faruk Sen, "The Historical Situation of Turkish Migrants in Germany", 208-212.

⁴² Peter Broeder - Guus Extra, "Integration", *Immigrant Policy for a Multicultural Society, A comparative study of integration, language, and religious policy in five Western European Countries*, ed. Hans Vermeulen (Brussels: Migration Policy Group, 1997), 15-35.

⁴³ Castle, "Migration, Citizenship, and Education", 32.

⁴⁴ Luchtenberg, "Migration, Citizenship, and Education", 32-33. Wolf, "Is Multiculturalism Really Dead?", 10.

⁴⁵ Castle, "Migration, Citizenship, and Education", 34.

⁴⁶ Luchtenberg, "Migration, Citizenship, and Education", 252.

children of immigrants of non-European origin. Furthermore, Germany struggled with a lack of solid policies on minorities, which became another challenge to overcome through multicultural policies.

3. Multiculturalism Through Lived Experiences and Voices of Migrant Youths in Germany

3.1. Multicultural Education at Schools

Turkish immigrants, seen as “the other” due to non-European origin and cultural differences, have been facing prejudices about not being able to integrate well into German society.⁴⁷ They were not perceived as a part of society from the beginning. Nevertheless, they were considered foreigners invited for the time being due to the lack of a labor force. The isolation of Turkish and other migrants from the mainstream caused a lack of mutual understanding. Immigrants have been challenged with recognition of their cultural roots, identity, and rights to practice hybrid culture. German Chancellor Merkel started the discussion by questioning multiculturalism in a normative sense and claimed the ‘failure’ of building a multicultural society. She based her argument on Sarrazin’s accusation towards Muslim immigrants, in majority Turkish and Arabs, who are the reason for falling behind because they lack the intelligence to integrate into the host society. It was a long-awaited acknowledgment for the majority of the Turkish immigrants whose children were mainly affected by this crisis, especially in terms of education. According to the interview results, interviewees were not surprised by the statement “failed project.” Some have stated that it is good to see that German authorities acknowledged the failure because multicultural policies did not aim for a multicultural society since the beginning.

Interviewees emphasized that multiculturalism or a multicultural education was not present in recognizing minorities and social equality. Diversity notions in school environments were mainly focused on German cultural values. They shared their own or witnessed experiences of feeling excluded, discriminated against, looked down or not valuable, mostly related to the difference in their cultural-religious identity.

“It is a correct statement. As long as we are not facing an understanding of Merkel’s project of multiculturalism, this (her) project of multiculturalism will fail.” (Interview, 11.12.2013)

“She (Merkel) is right; at least they accept it. I think it was a different historical thing. They thought of the new coming people as “guest workers,” but they stayed, they made roots, and their kids accepted this place as home. And so, they failed, but I hope this declaration will be the beginning of new basics.” (Interview, 08.03.2015)

“I do agree. However, it is a bit ridiculous to hear this from Merkel herself. I think this statement is not sincere and does not aim to produce solutions.” (Interview, 08.03.2015)

Multicultural education focuses on integration and rejects assimilation;⁴⁸ however, it is said that German authorities used the concept of integration more as an assimilation concept and insisted on the unilateral perfect knowledge of the German language.⁴⁹ Language as an essential factor of identity and mother tongue regarding a self-definition⁵⁰ already caused children of immigrants to question their cultural belonging.

“Yes, I heard about it (multicultural education). I think it is a good and productive approach to a better and more valuable education for children with immigrant backgrounds. However, this might fail in a disaster because the (German) government would not permit educating the children in their origin culture.” (Interview, 11.12.2013) (Brackets added for clarification)

“Multicultural education is an attempt to educate a group of people belonging to different cultures the way you want them to be. In the end, the people who have been educated have to share the same values most widely so that the aim of a society living in peace can be achieved. There cannot

⁴⁷ Catherine J. Ross, “Perennial outsiders: The educational experience of Turkish youth in Germany.” *American University International Law Review*, 24/5 (2009), 685-710.

⁴⁸ Luchtenberg, “Migration, Citizenship, and Education”, 251-253.

⁴⁹ Nermin Abadan-Unat, “Modernity and Transnationalism: The Turkish Optic”, *Center on Migration, Citizenship and Development (COMCAD) Working Papers* 107 (2012), 1-14.

⁵⁰ Sigrid Luchtenberg, “Identity Education in Multicultural Germany”, *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 19/1 (1998), 51-63.

be any tolerance for individuals who do not share the same values, ideology, or worldview. As a Muslim, I have my values and worldview and cannot accept adapting to others' ideologies. I want to be accepted the way I am. In my opinion, it is indeed possible for a society to live in peace, without having all individuals referring to the same values." (Interview, 12.12.2013)

"Multicultural education to me is when teachers accept diversity and treat all students the same. Especially international students sometimes have some lacks which the teachers and the school system should accept and treat preventively. This needs a lot of training. I witnessed in person and at my university now from friends who study to become teachers very few classes in psychology or strategic preparation for migration. Migration is a fact in Germany. Especially the divide after the 4. grade is mostly very unfair. Since the German school system does not catch these wisely." (Interview, 08.03.2015)

Considering the interviews, the experiences of the second and coming generations at school differ from the definition of a multicultural environment focused on diversity. Instead, interviewees stated that stress on Germanness, language, and cultural values, is the focus. In the present day, these sensitive topics are the main debate subjects. Datteltäter highlights issues of racism, discrimination, invalidation, and ignorance in various video contents. They dealt with these issues in irony under a subject named 'Wenn Rassismus ehrlich wäre [When racism was honest].' A video named 'When racism was honest-School' was created through numerous requests from followers. The video demonstrates how it would be if German teachers would honestly talk to their students from multicultural backgrounds. It starts with a German teacher entering the classroom, putting his bag on the table, and looking at his students while saying these words:⁵¹

"Thank you, Merkel! I will probably not experience a pure German class until my end, but instead, I will have to struggle with Mohammeds or Bumbas. Well, we cannot do anything; this should be the 'new' Germany. I am not someone who will applaud you at the train station." (Datteltäter, 19.01.2018)

245

Interviewees' feelings and experiences of exclusion, discrimination, lack of value, and respect towards young generations with an immigrant background are still valid and reflected in the video content. As one of the interviewees mentioned, migration is a fact of Germany, yet the way immigrants and integration have been dealt with shows that authority circles and pedagogical approaches have ignored this fact. Perceiving a German society as monocultural pushes immigrants to the side as a homogenous group of people with cultural differences. In this way, stereotypical images and prejudices of "foreigners" or "the other" remain but change forms influenced by the social agenda.

3.2. Struggle for Recognition and German Identity

Recognition of diversity means that the majority and minority of the population agree on being multicultural. It might not have been easy in terms of a homogeneous society, but Germany is defined as heterogenic.⁵² If the host society, defined as homogenous, encounters a distinct culture, they might see it as strange, unacceptable, or a threat to 'the other.' Although Germany consists of different "Bundesländer" [sovereign federated states] with their own cultural remarks, Turkish culture is seen as 'the other.' Some reasons are based on the marks of history, the ongoing conflict between Christianity and Islam based on prejudice. Also, the way Turkish immigrants were perceived from the beginning of their settlement, such as short-term workers, determines hardships in accepting them into society.

"I was thinking that I'm wholly accepted (integrated) in the school, but some situations showed me the other side of the coin." (Interview, 11.12.2013)

"It was most intensively depending on which teachers I head. Some teachers were very tolerant of my identity, especially in elementary school. Other teachers, primarily those at my grammar school, were rather intolerant. Some teachers even considered that people of Turkish origin shall

⁵¹ Datteltaeter, "Wenn Rassismus Ehrlich Wäre Schule" *YouTube* (19 January 2018), 00:00:30-00:01:00. Translation by author.

⁵² Castle, "Migration, Citizenship, and Education", 26-27.

change their surnames into German names because the pronunciation was difficult sometimes.” (Interview, 12.12.2013)

“Yes, I felt accepted and understood. However, I do not know if I am a typical example of this or more of an exception. Since I was raised bilingual, I did not have difficulties with education or so. But regarding religion, it was quite hard for the teachers to accept me wearing a headscarf.” (Interview, 08.03.2015)

As stated in the interviews, we can argue that there is an emphasis on ethnic, and cultural-religious differences regarding acknowledgment. Some interviewees have German roots, such as a German grandmother or a mother with one German parent. Even in their cases, cultural-religious symbols such as the headscarf make inclusion difficult. Furthermore, recognition brings up another topic to question, which is identity.

Identity is complex in terms of defining one’s self, as it can be multiple and being acknowledged under the identity definition of society. Migration and unification of East-West Germany started discussions of “German” identity. Views of the German government and conservative Germans were that Germany was not a country of immigration, which was far from reality.⁵³ Although German identity is based on a state-nation building process, the Bundestag-German Parliament’s entrance is written in capital letters “Dem Deutschen Volk” [to the German nation]. This point brings us back to how German, aka Germaneness, is defined.

According to the law *jus sanguinis*, a German is someone born (blood-related) to a German parent. Therefore, there is no discrete definition of German identity. The Germans are confused and sensitive in matters concerning German national identity due to their heterogeneous composition and dark part of history. However, immigrants feel the pressure of a ‘German’ identity based on German values rather than a multicultural identity.

“I think the Germans failed to create a new “German identity,” under which other cultures could have been subordinated and aggregated. Though they somehow managed to build the common basis of values and perceptions, the distinct cultural groups can refer to them (...) I do not only feel Turkish; I am Turkish. I should emphasize that for me being “German” or being “Turkish” is not associated with ethnic roots but rather is the manifestation of a worldview. Hence my identity as a “Turk” is an issue of topmost importance. Further, I think that the Germans still struggle to create their own worldview (since the end of WWII).” (Interview, 12.12.2013)

“I feel for sure both. When they ask me, I say “Deutschtürkin” (German-Turkish), so I think I welcome both nationalities and try to take the positives from both. As being in a binational partnership, I accept diversity and look at it as something beautiful and the future.” (Interview, 08.03.2015)

“Both are of value to me. However, I can never identify myself as a German. That is why I could identify myself as Turkish, yet this does not mean that I am not German.” (Interview, 09.03.2015)

According to the interviews, second and third generations-of Turkish immigrants have different definitions of “German” identity and belonging. They have a more hybrid understanding. On one side, they feel connected to their parents’ culture through ethnical, cultural-religious bonds; on the other, they do not deny Germanness from a broader understanding. One clear point is that interviewees agree with the incomprehensibility of national identity in German society. This dilemma of feeling part of two cultures and understanding multiple identities is illustrated in videos created by Datteltäter.

In Datteltäter’s videos, identity issues are approached in terms of Kanak⁵⁴ vs. Alman subjects. The video demonstrates how most young immigrants feel about having multicultural identities. The interviewees highlighted carrying both cultural influences. For example, the video “Wenn Türken zu Almans werden - Kanak Light [If Turkish become Germans- Kanak Light]” shows how it would be when

⁵³ Luchtenberg, “Identity Education in Multicultural Germany”, 51-53.

⁵⁴ Kanak is a slang word used by Germans for Turkish migrants. However, the word underwent a semantic shift within time to a new and different “German-ness”. For details refer to Tulay Özbek, “Living in Germany as a Kanak: Some Thoughts About Nonbelonging”, *Psychoanal Rev.* 104/6 (December 2017), 707-721.

someone with a Kanak appearance is German inside, and if that is possible. In the video, Ali (31 years old) is accompanied by Hamzi Ibrahim to see how a day of Kanak light is. He complains to Hamzi Ibrahim that he does not understand why people do not take his habits coherently.⁵⁵

“Wearing a bicycle helmet, using the grammar correctly, reserving hand towels is not German to me. It is as a matter of course.”

“The food is delicious, Zeynep. Can you give me the recipe for it? (...) I do not want to define her purely in terms of motherhood.” (Datteltäter, 14.03.2021)

In the video, Ali’s character behaves like a German and is treated as awkward. They point humorously to critical problems such as ‘what is German-ness’ and how far a ‘new’ German identity is accepted. Although it is more of a heterogenic society, dealing with the Muslim-Turkish community in terms of conservative Germans is not easy.⁵⁶ However, the social reality does not exist only in conservative Germans’ views. Younger generations of Germans share similar views with their friends from immigrant backgrounds. In Datteltäter projects, Germans actively participate in questioning political and social discourses.

4. Efforts for Social Equality and Space for Cultural Practices

Social equality, a dimension of multiculturalism, is essential in education and labor markets. The German school system was training the guest workers for a possible return. From the beginning, the guiding principle of education was ‘foreigner pedagogy’ [Ausländerpädagogik], especially in the 1960s and 1970s.⁵⁷ As a result of the German school system, Turkish immigrants’ children followed high attendance in Hauptschule. Where else Gymnasium, the path to the university was more a dream for many guest workers’ children.⁵⁸ Through education, the chance to find a “good job” in the labor market is harder for the guest workers’ children.⁵⁹ Nevertheless, it seems not becoming easier if one has better grades and education in job recruitment.

247

“I feel treated equally at school and university. I have not had any problems till now.” (Interview, 11.12.2013)

“The treatment seemed to be equal in general, but this proves it to be erroneous regarding grading. Unfortunately, some teachers made it very difficult for me to get better grades than other (mostly German) students, who were not at the same level as me but still got better grades. Due to my ambition and performance, this did not happen too much, but it still happened.” (Interview, 12.12.2013)

“Totally. Even later with my hijab, I did not have problems in getting the part-time jobs I wanted. In this case, I think it depends on education and how you introduce yourself.” (Interview, 08.03.2015)

“Although some behave differently, if you are successful at school no one says anything because grades speak instead. However, it is very difficult to enter a job, especially for a Turkish or Muslim, to find a job at a higher level. And if a woman veils, it becomes harder.” (Interview, 08.03.2015)

The interviewees agreed on the significance of individual performance at school and how it would help them succeed despite the discrimination. However, it requires more than individual success in terms of the labor market. Women with veils encounter a higher exclusion due to visible symbols of one’s religious view that is not seen as German-ness. Gulcan Cetin (30 y.o.), a medicine student, is a Youtuber and also a cast in Datteltäter videos who moved to Berlin four years ago. She shares her school and work experiences, struggles, and challenges as a veiled woman with a Turkish background. In her video “A Doctor with a

⁵⁵ Datteltaeter, “Wenn Türken zu Almans werden - Kanak Light”, *YouTube* (14 March 2021).

⁵⁶ Sarah Thomson Vierra, “At Home in Almany? Turkish-German Spaces of Belonging in West Germany, 1961-1990”, *Bulletin of the German Historical Institute(GHI)* 52 (Spring 2013), 55-73. Faas, “The Europeanisation of German ethnic identities”, 47-50. (Accessed, 9 June 2022).

⁵⁷ Gerd R. Hoff, Gerd, “Multicultural education in Germany: Historical development and current status”, *Handbook of research on multicultural education*, ed. James A. Banks (New York:Macmillan, 1995), 821-838.

⁵⁸ Catherine J. Ross, “Perennial outsiders”.

⁵⁹ Susanne Worbs, “The Second Generation in Germany: Between School and Labor Market”, *IMR Volume* (Winter 2003) 37: 4, pp. 1011-1038.

Headscarf? Gülcan vs. Prejudices I Time Machine",⁶⁰ she demonstrates her struggles and how she tries to overcome them. Through the video content, she encounters cultural and gender discrimination and her dilemma of being herself or what is asked of a part of the community.

In another video named "Das Kopftuchverbot und was es für mich bedeutet! [The Hijab Ban, and what it means to me!]", she shares her thoughts, experiences, and realities. It concerns being confronted as a veiled female medical student and what it means to her and others. The video is about her experience working as an operating technician assistant (OTA) before starting her medical studies. It begins by introducing herself before she starts her ward, and she is wearing surgical clothes.⁶¹

"Hello, I am the OTA, and I will work here the day after tomorrow. And they said, sure, no problem. Then I left. I had to put on my blue clothes on like everyone else, but I had of course my headscarf on because you cannot go to the ward with surgical clothes. I sat at the service hand over, the grin on my face, waiting with full excitement of it. So excited, in the station, I will learn a lot. Everyone gathers, everyone looks at each other and sits down. And then the nurse sitting next to me said:

"Since when is the Putzfrau [cleaning lady] service hand over together?"

And I think and look around, huh? There is no cleaning lady here around?! Guys! I did not get it that they meant me! I was stunned and did not know what to say. I introduced myself two days ago to everyone, and she took me for the cleaning lady. Why? Just because I wear a headscarf?! I do not know which cleaning lady you mean but I am the OTA student. I introduced myself two days ago to you. She said:

"Eh? How? With headscarf?"

I said, "Yes," and she said:

"Nope, with a headscarf, you cannot work here."

Ok, call my school and clarify with my teacher. I do not want to be involved in this. And they were really angry and called my school." (Datteltäter, 25.07.2021)

When they called the school, her teacher supported Gulcan, and they managed to keep her at the training. However, she continues to share that her hard time has just started. What Gulcan experienced demonstrates what was mentioned in the interviews with female participants. A decade has passed since the statement of failed multiculturalism project, yet younger generations are challenged with its consequences and problems in the present time. Although younger generations of migrants define themselves as German, they are not acknowledged due to their appearance or multicultural background. The struggle to receive a good education shifted to the need for recognition for one's education and professionalism regardless of cultural background. Nevertheless, the consequences of a failed project, the incomprehensibility of a shared identity definition, and meeting at a common ground will require more debates, active participation, and various voices to come to a solution.

Conclusion

This study departs from the statement that Germany has failed to build a multicultural society and examines multiculturalism and Turkish immigrants' integration in the German context. It also demonstrates the opinions of children of guest workers and younger generations on multiculturalism, their experiences, and how they stand up for their own voices. The research refers to interviews as a basis of lived experiences. In addition, it examines video contents of a young group with migrant backgrounds named Datteltäter, who criticize and question social issues and multiculturalism and tries to break prejudices on immigrants and minorities in Germany.

Immigration to Germany started with the lack of a labor force and was perceived as a short-term existence of foreigners as guest workers. When the non-European immigrants settled for the long term, Germany faced problems dealing with a group of minorities with different cultural backgrounds. Having a different cultural background, meaning non-European origin, was perceived as a "problem." The definition

⁶⁰ Datteltaeter, "A Doctor with a Headscarf? Gülcan vs. Prejudices I Time Machine", *YouTube* (19 July 2020).

⁶¹ Datteltaeter, "Das Kopftuchverbot und was es für mich bedeutet!", *YouTube* (25 July 2021).

of Turkish migrants as a “problem” categorized them as “the other” and isolated them from the mainstream. This perception reflected the multicultural policies aimed to integrate second and third generations of migrants to prevent causing trouble. Multiculturalism was used as a public policy in Germany, which was mainly based on German norms and values. Turkish guest laborers of non-European origin were hardly an issue of inclusion since the beginning of the guest labor agreement. Change of expectations and guest labors shifted social position to migrants were objects of cultural conflicts and multiculturalism. Along with the “Leitkultur” [leading culture] discourse, it influenced the attitude and educational approach to migrants.

Merkel’s statement that “multiculturalism utterly failed” refers to the dilemma of the perception of conservative German politicians. From their point of view, the policies were unsuccessful in building a multicultural society because the Turkish immigrants were not following expectations due to their low ability in intelligence. In fact, the “foreigner” status, categorization, and giving limited social space has been hindering migrants from contributing to society. As foreigners, they had a right to keep their cultures, yet, for inclusion, they had to integrate through adaptation of German norms and values. According to the interviews and video contents, the “Leitkultur” [leading culture] influenced German approaches towards second and third generations of immigrants, in which they felt like outsiders despite being born or growing up in German society. The second and third generations are situated to choose between keeping the ethnic, cultural-religious identity or blending into German society. However, they refuse to choose sides, accept their multicultural identities, and form a hybrid German identity through the richness of different cultural backgrounds.

As discussed, German education, founded during the post-1949 period, is more German history-oriented and coincides with the East German education system. German education did not aim to include children of Turkish immigrants. Teaching their own language to children of immigrants was not aimed at diversity and recognition in German society. Considered as foreigners, they could practice their culture in their close environment but adopt the host country’s culture in a broader society. However, they did not know that the society was, in fact, still in chaos and welcomed them temporarily due to a shortage of labor force. The situation became complex when the Berlin Wall fell and East-West Germany united. West Germany hoped that the brothers from the East would help them take over the guest workers’ labor work, but that was not the case. The brothers from the Eastside were also different in terms of mindset and culture.⁶² After the Turkish migrants moved to Germany as guest workers and settled, the next generations positioned themselves between the two cultures; immigrant backgrounds and the culture of the residing society.

Not to mention the significant cultural and social identity difference between West and East Germans, one questions the inclusion of Turkish immigrants in German-ness. If the Germans are confused about identifying themselves, should it be expected from generations with an immigrant background to define a pure “German” identity? In the interviews, almost all participants emphasized that Turkishness is significant to them regarding cultural-religious bonds, but they did not deny Germanness. Datteltäter uses the transformed word ‘Kanak’ as new German-ness and demonstrates diverse faces and voices to give German-ness a more comprehensive definition rather than based on pureblood. In the interviews and Datteltäter videos, young generations share their opinions of discrimination, exclusion, and hardship for new Germanness recognition. They break the one-dimensional notions and claim that individuals can have multiple influences and diverse identity traits – for example, Turkish-German or Muslim-German.

A critical point of multiculturalism is to give space for everyone to be able to identify themselves culturally. The prejudices against Turkish people are not impressions Germans became through encounters, but stereotyped images of Turkish immigrants were given as examples in textbooks or educational materials. Mostly, the images are people from the country side and described as not well educated.⁶³ The Turkish labor flow was diverse from cities and rural areas of Turkey. The first generations of immigrants, known as guest

⁶² John Borneman, “State, Territory, and National Identity Formation in the Two Berlins, 1945-1995”, 93-100.

⁶³ Luchtenberg, “Identity Education in Multicultural Germany”, pp.52-53.

laborers, worked in skill-full or less-skill-full jobs. However, this changed through the generations receiving German education and adapting to German society. Despite this transformation, stereotyped images stayed, unfortunately, in German minds. Such as, in Gulcan's case, they first recognize her headscarf and label her as a cleaning lady. Similarly, the German teacher generalized all male students calling them "Mohammad." The main problem is not cultural clashes but recognition of a non-European cultural-religious identity connected to historical events between Europe and Islamic world.

Finally, the multiculturalism failure needs to be considered on the policy and power level of the conservative German expectations. If Germany is heterogenic, then the question is for whom and in what way did multiculturalism fail. Firstly, multiculturalism was not successful since the beginning from the perspective of migrant communities. The German authorities expressed the crisis due to the failure to fulfill the host country's expectations. The integration intended to eliminate the cultural clash and how immigrants were positioned as 'the other.' In the Turkish-German case, it seems to be historical memories of conflicts belonging to non-European origin, different cultures, and religions.⁶⁴

Multiculturalism, the preservation of different cultures or cultural identities within a unified society, has existed in German history. Historically, societies were not viewed as majority and minority but as the plurality of cultural groups.⁶⁵ However, the young migrant generations highlight forming a collective identity based on the love of the country, where some are born or put much effort into the settlement. They aim to represent their families, who worked hard for German society, such as the Turkish immigrants. Also, they demonstrate themselves and the following young generations who feel at home and work hard for economic, social, and cultural wealth of Germany, the country they feel is home.

The free voices from German society mainly emphasize one of the famous districts of Berlin named Kreuzberg, which is well known for its reputation for being culturally diverse, creative, and liveliness. A substantial Turkish immigrant population lives in Berlin Kreuzberg, also known as "Little Istanbul."⁶⁶ Places such as "Little Istanbul" has produced new creative generations with immigrant backgrounds who can speak for themselves as subjects of the multicultural society. For instance, members of Datteltäter. Although the multicultural policies did not form the basis for recognizing diversity, inclusion, and social equality, the younger generations of immigrants challenge notions of multiculturalism, multiple identities, recognition, and inclusion. They create awareness and build a multicultural society by sharing their experiences and ideas in creative video content and social media platforms. They give voices to all, hoping for recognition and a better diverse, multicultural society.

References

- Abadan-Unat, Nermin. "Modernity and Transnationalism: The Turkish Optic," *Center on Migration, Citizenship, and Development (COMCAD) Working Papers* 107 (2012).
- Arslan, Hasan. "Multicultural Education: Approaches, Dimensions and Principles", *Multicultural Education: From Theory to Practice*, ed. Hasan Arslan and Georgeta Rață pp. 15-34, UK: Cambridge Scholars, 2013.
- Berghan, Volker - Uta Poiger (ed.), "Occupation and the Emergence of Two States (1945-1961)", *The Berlin Ultimatum (November 27, 1958)*, *German History in Documents and Images (GHDI)* 8, German Historical Institute. (Accessed, 05 April 2022). <https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/>
- Borneman, John. "State, Territory, and National Identity Formation in the two Berlins, 1945-1995", *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, ed. Akhil Gupta-James Ferguson. Durham-London: Duke University Press, 1997.

⁶⁴ Abadan-Unat, "Modernity and Transnationalism", 9-12. M. Kate Gaebel, "The Failed Project of Multiculturalism: The Case of Turkish Immigrants and/in German Education", *The Journal of Multiculturalism in Education* 7 (December 2011), 1-26.

⁶⁵ Wolf, "Is Multiculturalism Really Dead?", p.8.

⁶⁶ Wolf, "Is Multiculturalism Really Dead?", p. 2.

- Broeder, Peter - Guus Extra, "Integration", *Immigrant Policy for a Multicultural Society, A comparative study of integration, language, and religious policy in five Western European Countries*, ed. Hans Vermeulen.57-100. Brussels: Migration Policy Group, 1997.
- Castles, Stephen. "Migration, Citizenship, and Education," *Diversity and Citizenship Education*, ed. James A. Banks.17-48. San Francisco CA: Jossey-Bass, 2004.
- Datteltäter, "A Doctor with a Headscarf? Gülcan vs. Prejudices I Time Machine", *YouTube* (July 19, 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=uTfb86whDoY>
- Datteltäter, "DAS KOPFTUCHVERBOT und was es für mich bedeutet!", *YouTube* (25 July 2021). <https://www.youtube.com/watch?v=-bj-ywPgGZA>
- Datteltäter, "Wenn RASSISMUS EHRLICH wäre I SCHULE" *YouTube* (19 January 2018), 00:00:30-00:01:00. <https://www.youtube.com/watch?v=NHKPREtHYDE>
- Datteltäter, "Wenn Türken zu Almans werden - Kanak Light", *YouTube* (14 March 2021). <https://www.youtube.com/watch?v=Wvbn9SGEbbo>
- Datteltäter, "About Datteltäter", (18 August 2021). <https://www.datteltaeter.de/en/about/>
- De Leeuw Sonja and Ingegerd Rydin. "Migrant Children's Digital Stories: Identity Formation And Self-Representation Through Media Production", *European Journal of Cultural Studies*, (2007) 10(4),pp. 317-326. (Accessed, 12 February 2022).
- El Tayeb, Fatima., Kanak Attak! HipHop und (Anti-)Identitätsmodelle der „Zweiten Generation“, *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Kultur und soziale praxis*, ed. Martin Sökefeld. 95-110. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, 2004.
- Faas, Daniel. "The Europeanisation of German ethnic identities: the case of German and Turkish students in two Stuttgart Secondary Schools", *International Studies in Sociology of Education* 17/1 (June 2007), 45-62.
- Faist, Thomas. "The Blind Spot of Multiculturalism: From Heterogeneities to Social (In)Equalities", *Center on Migration, Citizenship and Development (COMCAD)-Working Papers* 108 (2012). 1-31.
- Gaebel, M. Kate. "The Failed Project of Multiculturalism: The Case of Turkish Immigrants and / in German Education", *The Journal of Multiculturalism in Education* 7 (December 2011).
- Grimm, Sonja. "Germany's Post-1945 and Post-1989 Education Systems", *World Development Report 2011 Background Papers* (2010).
- Guardian*, "Angela Merkel: German multiculturalism has 'utterly failed'", (17 October 2010). <https://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>
- [Güney, Serhat, Bülent Kabaş, and Fatih Çömlekçi, "A Place for Immigrants in the Ghetto: The Rise and Fall of the NaunynRitze Youth Centre", *Space and Culture*, \(2018\) 22\(4\), pp. 1-18.](https://www.datteltaeter.de/en/about/)
- Hoff, Gerd R. "Multicultural education in Germany: Historical development and current status", *Handbook of research on multicultural education*, ed. James A. Banks. 821-838. New York: Macmillan, 1995.
- Luchtenberg, Sigfrid. "Migration, Citizenship, and Education", *Diversity and Citizenship Education*, ed. J. A. Banks. 245-272. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2004.
- Luchtenberg, Sigrid. "Identity Education in Multicultural Germany", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 19/1 (1998), 51-63.
- Luchtenberg, Sigrid. "Multicultural Education: Challenges and Responses", *JSSE-Journal of Social Science Education* 4/1 (2005).31-55.
- Miera, Frauke. "German Education Policy and the Challenge of Migration", *EUV Frankfurt (Oder) Paper prepared for the EMILIE project*, (December 2007), pp.1-44.

- Mitter, Wolfgang. "Educational Issues in the Multicultural Society of Germany"-In: Ray, Douglas [Hrsg.]; Poonwassie, Deo H. [Hrsg.]: *Education and Cultural Differences. New Perspectives.* (New York; London :Garland Publishing, 1992), pp. 429-447.
- Muchowiecka, Laura. "The End of Multiculturalism? Immigration and Integration in Germany and the United Kingdom". *Inquiries Journal/Student Pulse*, (2013) 5: 6, 1-40. (Accessed, 8 October 2022).
- Ozbek, Tulay. "Living in Germany as a Kanak: Some Thoughts About Nonbelonging", *Psychoanal Rev.* 104/6 (December 2017), 707-721.
- Pfannkuch, Katharina. "„Datteltäter“ – Ein deutsch-muslimisches Empörium", *Die Welt* (14 July 2015), 1-4.
- Rață, Georgeta. "Bi-, Cross-, Inter-, Multi-, Pluri-, or Trans-Cultural Education?", *Multicultural Education: From Theory to Practice*, ed. Hasan Arslan and Georgeta Rață pp. 3-14. UK: Cambridge Scholars, 2013.
- Ross, Catherine J. "Perennial outsiders: The educational experience of Turkish youth in Germany." *American University International Law Review*, 24/5 (2008).
- Sen, Faruk - Andreas Goldberg, *Türken in Deutschland: Leben zwischen zwei Kulturen (Turks in Germany: life between two cultures)*. München: Verlag C. H. Beck, 1994.
- Sökefeld, Martin. "Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland.", *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Kultur und soziale praxis*, ed. Martin Sökefeld.9-34. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, 2004.
- Spiegel, "Merkel erklärt Multikulti für gescheitert", (16 October 2010), 1. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-merkel-erklaert-multikulti-fuer-gescheitert-a-723532.html>
- Vierra, Sarah Thomson. "At Home in Almany? Turkish-German Spaces of Belonging in West Germany, 1961-1990", *Bulletin of the German Historical Institute (GHI)* 52 (Spring 2013). (Accessed, 9 June 2022). <https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/>
- Wilkens, Ingrid- Kathrin Böhm et al. Statistical Report on the Education of Children with an Immigration Background in Hessen: *Preschool, Primary, and Secondary Education 2011-2012*. Ministry of Justice, for Integration and Europe of the State of Hessen, 2013. (Accessed, 27 May 2022) <https://ec.europa.eu/migrant-integration/?action=media.download&uuid=FC555151-BF0E-BE84-A0E333F2CCE5D5BC>
- Winter Charlie and Johanna Fürst, "Challenging Hate: Counter-speech Practices in Europe", *ICSR* (2017), pp.1-44. (Accessed, 27 May 2022). <https://icsr.info/wp-content/uploads/2018/03/ICSR-Report-Challenging-Hate-Counter-speech-Practices-in-Europe.pdf>
- Wolf, Molly. "Is Multiculturalism Really Dead? : A Closer Look at the Multiculturalism Debate within the Context of Berlin's District of Kreuzberg" *Honors Projects* 67 (2011), 1-29. (Accessed, 27 May 2022). <http://scholarworks.gvsu.edu/honorsprojects/67>
- Worbs, Susanne. "The Second Generation in Germany: Between School and Labor Market", *IMR Volume (Winter 2003)* 37: 4, pp. 1011-1038.
- Zufarovich, Galiullin, M., Evgenievich Tumanin, V., Kimovich Kalimonov, I., Kimovich Kalimonov, I., Imbelevna Kamaletdinova, E. y Vasilievich Pokudov, Z., "The Crisis of Multiculturalism in Modern Germany", *Propósitos y Representaciones*. 9, SPE2 (mar. 2021), pp. 1-7.

İki Kültür Arasında: Çok Kültürlülük ve Türk Misafir İşçi Çocuklarının Başarısız olan Projeye dair Görüşleri

Atf: Yaşar, H. Nur, İki Kültür Arasında: Çok Kültürlülük ve Türk Misafir İşçi Çocuklarının Başarısız olan Projeye dair Görüşleri, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 237-253.

Bu çalışma, başarısız olan Alman çok kültürlülük projesini ve projenin etkilerini, Türk misafir işçi çocuklarının bakış açısından değerlendirmektedir. Almanya'daki en yüksek göçmen nüfusu %13'lük oran ile Türklere aittir. Türk misafir işçilerin serüveni, 1960'lı yıllarda Almanya ile imzalanan ikili anlaşma ile başlamıştır. İkili anlaşmadaki bir koşula göre Türk işçileri geçici olarak Almanya'da çalıştıktan sonra ülkelerine dönmeleri gerekmektedir. Anlaşmanın koşulları gereği, Avrupa kökenli olmayan bu işçilerin ülkelerine geri dönmeleri öngörülürken, beklenmedik bir şekilde bu misafir işçilerin bir kısmı Almanya'ya yerleşme kararı alır ve bu koşul etkisiz hale gelir. Böylece Almanya "Göçmen Problemi" olgusuyla karşı karşıya kalır. Bu süreci yönetebilmek adına, "kültür çatışması" modeli merkezinde bir entegrasyon politikası geliştirilmiştir. Bu süreçte özellikle sosyal bilimler alanında, kültür bakımından farklılık gösteren göçmenleri "kültür çatışması" modeliyle açıklamaya çalışmışlardır. Avrupa kökenli olmayan göçmenlerin Alman dili, normları ve kültürü temelinde entegrasyonu, bu sorunun çözüm olarak kabul görmüştür. Bu bağlamda çok kültürlülük kamu politikasının bir parçası olmuş ve uygulanmıştır. Çok kültürlülük kavramı temelde, göçmenlerin ve azınlık gruplarının, çeşitliliklerinden vazgeçmeden, toplumun her alanında eşit haklara sahip ve farklılıklarıyla kabul edilmesini önermektedir. Ancak kavramın ortaya koyduğu ilkelerin aksine, kamu politikasıyla ilişkili olarak Türk göçmenler Alman toplumunun birçok alanında sosyal ve kültürel ayrımcılık ve dışlanmaya maruz kaldıkları tespit edilmiştir. Göçmen kökenli ikinci ve üçüncü kuşaklar Almanya'da doğmasına rağmen hala ayrımcılık, dışlanma, kimlik tartışmaları ve aidiyet gibi gündem maddeleriyle mücadeleye devam etmektedirler. Almanya Şansölyesi Merkel'in 2010 yılındaki "Almanya'da çok kültürlülük projesi başarısız olmuştur" açıklamasıyla, muhafazakâr Almanların politik söylemi olan "Leitkultur" (öncü kültür) kavramını ve çok kültürlülük sorunu ile tekrar gündeme taşımıştır. Muhafazakâr Almanlar, başarılı bir entegrasyon sürecinin mümkün olabilmesi için göçmenlerin Alman norm ve değerlerine dayanan mevcut kültürü benimsemeleri gerektiğini savunmuştur. Kamu politikası olarak tanımlanan çok kültürlülük projesi de bu söylemden etkilenmiştir. Ayrıca, yıllar içinde köklenerek Türk göçmenlerin kültürel-dini farklılıklarına dair geliştirilen stereotipler, önyargılar ve ötekileştirilme çok kültürlülük projesinin başarısızlığını beslemiştir. Bu projenin başarısızlığına neden olan bir başka politika da göçmen kökenli çocuklara yönelik yürütülen Alman eğitim politikasıdır. Projenin bir parçası olarak, farklılıkları ve çeşitliliği destekleyen çok kültürlü bir eğitim modelini takip etmekten ziyade farklılıkları kontrol etmeye yönelik "farklılıkları dışlama" kavramına dayalı bir politika benimsenmiştir. Bununun neticesi olarak, Hauptschule gibi eğitim sisteminde daha düşük seviyede olan okullara göçmen çocuklarının yüksek payda katılımı gerçekleşmiştir. Bunun akabinde de Alman toplumunun ekonomik ve sosyal refahına daha az katkıda bulunması olgusu ortaya çıkmıştır. Çok kültürlülük projesinin başarısız oluşun bir başka nedeni olarak Türk göçmenlerin entegrasyona karşı direnişi gösterilmiştir. Günümüzde ise devam etmekte olan Türk göçmenlerin entegrasyon ve kimlik müzakereleri sürecine ikinci ve üçüncü kuşaklar da dahil olmuşlardır. Bu kuşaktaki gençler sosyal medya aracılığıyla kendi deneyimlerini, görüşlerini paylaşmakla kalmayıp, Müslüman ve göçmenlerin seslerinin eksikliğini gidermek için aktif olarak projeler de üretmektedirler. Bir zamanlar Türk göçmenlere hakaret amaçlı kullanılan "Kanaks" ifadesinin artık "yeni Alman" kimliğini ifade eden bir kavrama dönüştüğünü görmektedir. Bu çalışma, "çok kültürlülük başarısız oldu" açıklaması merkezinde Almanya'da çok kültürlülüğün ve çok kültürlülüğün boyutlarını genç Türk göçmenlerin bakış açısından ele almaktadır. Araştırma hem ikinci ve sonraki nesil Türk göçmenlerle yapılan röportajları içermekte hem de Datteltäter rumuzuyla sosyal medyada çok kültürlülük, göçmenler ve Almanya'daki entegrasyon içerikleri videolar üreten bir sosyal medya hesabını incelemektedir. Datteltäter, Müslüman ve göçmen toplulukları çevreleyen ana akım anlatıları değiştirmeye çalışan çok dinli ve farklı etnik kökenli bireylerden oluşan kreatif bir genç gruptur. Röportaj sonuçları dikkate alındığında, karşılaşılan mücadeleler, sorunlar, zorluklar ve gerçekler Datteltäter video içerikleriyle örtüşmektedir. Türk olduğu için hor görülme, Türk ismine sahip olma, başörtüsü takma ve benzeri nedenlerden dolayı kötü muamele, ayrımcılık, dışlanma görülmesi örnek olarak gösterilebilir. Burada dikkate değer olan bir husus, göçmen kökenli genç nesillerin çeşitli online platformlar (YouTube, Instagram vb.) aracılığıyla kendilerini anlatmaya istekli olmaları ve bunun için bir alan yaratmalarıdır. Ürettikleri videolarda sadece kendi deneyimlerini değil, aynı zamanda göçmen kökenli daha geniş bir çerçevede genç nesillerin yorumlarını ve taleplerini dikkate alarak onların da deneyimlerini paylaşmaktadırlar. Ürettikleri video ve projeler, çeşitli etnik ve din kökenli gruplar tarafından da kabul görmektedir. Başarısız olan çok kültürlülük projesinin sonuçları göçmenlerin çocukları ve göçmen kökenli kuşakları doğrudan etkilediğini söylemek mümkün. Ancak bu gençlerin konuyla ilgili görüş ve deneyimlerini dile getirebilecekleri mecralar oldukça sınırlı olduğunu söylemek gerekir. Bu çalışma, konuyu ikinci ve üçüncü kuşak Türk göçmenleri görüş ve deneyimleri üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Doğrudan etkilenen bu kuşakların bu deneyimlerini paylaşarak sorunlara parmak basmak ve alternatif çözüm arayışlarının imkanını sorgulamaktadır.

Martin Heidegger Düşüncesinde Tarihsellik Meselesi

ID Nilüfer Uurlu Ünalı*

Atıf: Uurlu Ünalı, Nilüfer, Martin Heidegger Düşüncesinde Tarihsellik Meselesi, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 255- 271

Öz: Temelde Heidegger'in tarihsellik meselesinde soruşturduğu şey geçmiş olayların ve durumların bizim için anlamlı olduğu a priori koşullardır. Bu bağlamda Heidegger meseleyi Dasein'in eksistensiyal analitiğinin bütünlüğü açısından ortaya koyar. Soruşturmaya konu edilen şey doğumla başlayan ve ölümlle nihayetlenen bütünsellik ve bu iki uç arasındaki varoluştur. Mesele geçmişte, şimdi ve gelecekte farklı yaşamsal deneyimlere sahip Dasein'in, farklı zaman kiplerinde yaşadığı bu deneyimlerde kendini nasıl olup da aynı ben/kendilik olarak anladığı ve geçmiş olayları bugünle ve gelecekle; gelecek olayları da bugünle ve geçmişle ilişkilendirebildiğidir. Heidegger'e göre Dasein varoluşsal bir kesinsizlik ile doğumu ve ölümü arasında uzanmaktadır/gerilmektedir. Dasein yalıtılmış ve durağan bir öznenin anlık tecrübelerinin toplamı değildir. O, ölümü ile öncesel karşılaşması sayesinde miras aldığı imkânlar içinde doğumuna döner (yani tarihine) bu imkânlardan birini seçer ve böylece Dasein kendi varoluşunu gerçekleştirir. Bu imkân Dasein'in kaderidir. Yazgı ise diğer insanlarla birlikte, bireysel kaderlerimizin, ortak tarihimizde ortak bir dünya içindeki etkileşimimiz tarafından tek bir yazgı içinde düzenlenmesidir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsellik, Kader, Yazgı, Miras, Zamansallık, Ekstatik

The Question of Historicity in Martin Heidegger's Thought

Citation: Uurlu Ünalı, Nilüfer, The Question of Historicity in Martin Heidegger's Thought, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 255-271.

Abstract: Fundamentally, what Heidegger is investigating in the question of historicity is the a priori conditions under which past events and situations are meaningful to us. In this context, Heidegger poses the issue in terms of the integrity of Dasein's existential analytics. The subject of the investigation is this integrity that begins with birth and ends with death, and the existence between these two extremes. The issue is how Dasein, who has different vital experiences in the past, present and future, understands himself as the same self in these experiences in different tenses, and how the past events are related to the present and the future; He is able to relate future events to the present and the past. According to Heidegger, Dasein lies/stretch between an existential uncertainty and birth and death. Dasein is not the sum of the momentary experiences of an isolated and static subject. It returns to its birth (i.e., to its history) within the possibilities it inherited through its prior encounter with death, and thus chooses one of these possibilities, and thus Dasein realizes its own existence. This possibility is Dasein's fate. Destiny, on the other hand, is that our individual destinies, together with other people, are regulated in a single destiny by our interaction in a common world in our common history.

Keywords: Historicity, Destiny, Fate, Heritage, Temporality, Ecstatic.

Giriş

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın İkinci Bölümü'nün Beşinci kısmı olan "Zamansallık ve Tarihsellik" başlığı altında tarihsellik meselesini ve onun Dasein'in zamansal yapısı ile ilişkili yapısını tartışır. Bu bölümde Heidegger 19. yüzyıl Almanya'sında çok ilerleme gösteren bir disiplin olan tarih ilmini ve onun ontolojik temellerini araştırmaktadır. 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın ortalarına kadar olan Alman düşüncesinin belirleyici özelliği Alman felsefesine ve siyasetine nüfuz eden kriz duygusudur. Hemen her

* Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, niluferurluunalı@gmail.com

yazar “modernliğin krizi” ile “tarihselciliğin krizi” arasındaki ilişkiye odaklanır. Heidegger de bu krizleri aşma çabası ile hareket eder.¹

Hegel’in (1170-1831) tarihçiliği dünya tarihinin bir panoramasını sunar. Onun klasik tarihçiliği temelde teleolojiktir ve tarihi “bir yön ve amaç anlatısı” olarak görür. Hegel’in “dünya tarihi, özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey değildir” iddiası, son tahlilde klasik tarihselciliğin metafizik bakış açısı ile eklemlenmesi anlamına gelmektedir. Leslie Paul Thiele’nin anlattığına göre tarihe ilişkin söz edilen teleolojik yaklaşım 1880 ile 1930 arasında çöker. Bundan sonra rölativizme kapı açacak olan daha şüpheli yaklaşımlar gündeme gelir. Göreceli tarihselciliğin biraz daha ılımlı olanları, inançların ve yaşamsal pratiklerin en iyi biçimde ait oldukları çağ bağlamında anlaşılabilirliğini söylerken radikal biçimleri, farklı dönemlerin inançlarının ve yaşam pratiklerinin ait olduğu toplumların epistemolojik ufkunu belirlediğini iddia ederler. Her iki durumda da tarih, birbiriyle kopuk parçalardan oluşan bir yapı görünümünü kazanır.²

Beri taraftan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı, Alman üniversitelerinde doğa bilimleri metodolojisinin genişlediği bir dönem olarak karşımıza çıkar. Ancak mesele derinleşir çünkü bu eğilim, doğa bilimlerinin matematiksel sınırları ile rölativizmin derin uçurumu arasında umutsuzca yalpalar. Doğa bilimlerinin yükselişinde birlikte tarih çalışmaları on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bir tür yeniden doğuş yaşar. Wilhelm von Humboldt ve Barthold Niebuhr ile başlayan bu dönem deneysel ayrıntılara daha fazla vurgu yapmak gerektiği düşüncesine dayanır. Daha sonra Leopold von Ranke, her çağın kendine özgü benzersiz özellikleri olduğunu ve zamansal akışın ortasında insan tarihi anlayışının sınırları olduğunu kabul ederek söz konusu yaklaşımı benimser. Ranke, her tarihsel dönemin biricikliğini vurgulasa da tarihte ilahi irade tarafından sürdürülen nesnel bir tutarlılık olduğunu savunarak görecelikten kaçınmaya çalışır. Klasik tarihçilik, 19. yüzyıl Alman tarihçileri üzerindeki teleolojik hâkimiyetini kaybeder ancak savaşmadan da teslim olmaz.³

Neo-Kantçı filozoflar ise tarihe ilişkin metafizik ve teolojik açıklamaları reddederler, ancak göreceliğe düşmekten de sakınmaya çalışırlar. Bunun için tarihsel bilgiyi bizim için mümkün kılan, aklın temel işlevlerini yöneten düzenleyici ilkeleri keşfetme çabası içindedirler. Niyetleri, tarih çalışmasına biçimsel bir düzen ve epistemolojik bir kesinlik getirmektir. Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband ve öğrencisi Heinrich Rickert gibi Neo-Kantçılar, beşeri bilimlerin ihtiyaçlarını karşılamak için doğa bilimlerinin varsayımlarını uyarlamak ve değiştirmek için yola çıkarlar. Windelband tarihin bireysel psişelerin kendine özgü işleyişine indirgenmemesi için Neo-Kantçı bir değerler teorisi kullanır. Aslında amacı aklın nesnellliğini baltalayacak olan görecelikten bir şekilde uzak dururken aynı zamanda bilimciliğin, pozitivistimin ve natüralizmin deterministik aşırılıklarından kaçınmaktır. Rickert'e göre ise tarihselcilik, nihilizme yol açan bir rölativizm biçimidir. Bundan kaçınmanın yolu tarihsel bilginin değişen maddi içeriğinden ziyade kalıcı kavramsal ilkelerine odaklanarak nihilist eğilimlerle savaşılabilen aşkın felsefedir.⁴

Edmund Husserl (1859-1938) de neo-Kantçılar gibi felsefenin bilimleri temel alması gerektiğine inanır. Bu sebeple tarihselciliği eleştirir ve tecrübenin doğa yasalarının epifenomeni olarak natüralist tanımına bir alternatif keşfetmeye çalışır. Psikolojizme hiç yüz vermeyerek bilincin yönelimselliğinde bir anlam zemininin içkin olduğunu öne sürer. Aslında amacı, yaşam dünyasının temel yapılarının kavram öncesi oluşumunun haritasını çıkarmaktır. Şeylerin kendilerine erişmenin imkânının bilişsel üst üste bindirmeler ve paranteze alındığında ulaşılabileceğine inanır. Bu fenomenolojik indirgemeyi daha sonra beşeri bilimleri temellendirmek için kullanabileceğimizi düşünmekle Husserl, nihai anlamda fenomenolojik bir temelcilik önermektedir.⁵

¹ Leslie Paul Thiele, “Heidegger, Historie, and Hermeneutics”, *The Journal of Modern History* 69/3 (Sep., 1997), 534.

² Thiele, “Heidegger, Historie, and Hermeneutics”, 534.

³ Thiele, “Heidegger, Historie, and Hermeneutics”, 536.

⁴ Thiele, “Heidegger, Historie, and Hermeneutics”, 536-537.

⁵ Thiele, “Heidegger, Historie, and Hermeneutics”, 537-538.

Heidegger, aynı zamanda bir kültür tarihçisi olan ve Kant'ın doğa bilimleri için yaptığını tarih için yaparak, tarih çalışmalarını mümkün kılan temel a priori şartları araştıran Wilhelm Dilthey'dan (1833-1911) etkilense⁶ de arada derin farklar vardır. Wilhelm Dilthey, Husserl'in çabasını değişmez olan için Platonik bir arayış olarak niteler ki Heidegger'de bu eleştiriyi aynen benimseyecektir. Ayrıca Dilthey, aklın gerçekliği bir bütün olarak kavrayabileceği şeklindeki Hegelci öncülü de reddeder, her dünya görüşünün tarihsel olarak şartlandırıldığı ve dolayısıyla sınırlı ve görel olduğu konusunda ısrarcıdır. Dilthey neo-Kantçı köklerinden bütün bütün vazgeçmeksizin, felsefe çalışmasının bizatihi bizim için yalnızca bağlamsal olarak mevcut olan tarihsel bir mesele olduğunu savunur.⁷

Dilthey'e göre anlama, düşünmeyi, istemeyi ve hissetmeyi içeren "yaşam deneyimine" (Erlebnis) dayanır. Ona göre tarihi anlıyoruz çünkü onun bir parçasıyız: "Tarih biliminin olanağının ilk koşulu, benim tarihsel bir varlık olmam, tarihi araştıranla tarihi yapanın aynı şey olması olgusudur". Dilthey'e göre düşüncenin kendisi, yaşamın bir ifadesidir, bu sebeple düşüncenin doğasını nesnel biçimde değerlendirmek için yaşamın arkasına geçemez. Aynı zamanda diğer insanları anlayabiliriz ve kendimize ilişkin anlayışımız temelinde onların eylemlerini ve ifadelerini anlamlandırmayı öğrenebiliriz.⁸

Heidegger, Dilthey'i 1914 gibi erken bir tarihte okur. Dilthey gibi Heidegger de tarih dışı bakış açlarına başvurmayı reddeder. Düşünmenin her zaman yalnızca kendisine konulan sınırlar içinde işlediğini ve bu sınırların temelde tarihsel olduğunu savunur. Dilthey gibi Heidegger de tarihsel olumsuzluk ve sonluluk deneyiminin insanı tanımladığını savunur, tarihsel biçimliliği reddeder ve neo-Kantçıları bilişsel bir zaman kavramı geliştirdikleri, ancak Dilthey'in "yaşam deneyimi" olarak adlandırdığı, yaşanmış tarih kavramı geliştiremedikleri için eleştirir. Neo-Kantçıların temel sorunu, öznelcilik tehdidinden kaçmaya çalışırken dolaylı olarak nesnelciliğe sivrulmalarıdır. Hâlbuki Heidegger, öznelciliğin ve nesnelciliğin birlikte hareket ettiğini belirtir ve ikisinden de kaçınmaya imkân verecek bir yol araştırmaya koyulur. Ona göre öznelcilikten kaçınmak için nesnelciliğin cazibesine karşı direnmek gerekir. Heidegger'e göre tarih dışı bir düşünceye kaçmaya yönelik herhangi bir çaba beyhudedir, çünkü bu kişinin kendi gölgesinin üzerinden atlaması gibi bir şeydir. Tarihsel olarak konumlanmış varlığımız, araştırmak için bir kenara bırakabileceğimiz bir nitelik değildir.⁹

Dilthey, neo-Kantçılarla olan tartışmasına rağmen neo-Kantçılar gibi o da tarihsel bir anlama/anlayış için spekülative metafizikten ve naturalist yasalardan kurtulmuş, sağlam bir epistemolojik temel oluşturmayı umar. Heidegger'in amacı ise aksine, tarihin anlamını "epistemolojik kesinliğin, mantıksal yöntemin veya bilimsel araştırmanın bir nesnesi olarak değil, insan deneyiminin fenomenolojik bir kategorisi olarak keşfetmektir." Üstelik Dilthey başlangıçta psikolojiyi tarihsel anlayışın temeli olarak vurgular, buna karşılık Heidegger, Husserl'i izleyerek psikolojiyi bütünüyle reddeder. O, fundamental ontoloji ile temellendireceği bir tarihsellik anlayışını geliştirir. Dilthey, tarihi metafiziğin kısılcısından kurtarmaya çalışır ve bunu metodolojiye dayalı epistemolojik bir devrim çerçevesinde yaparken Heidegger, Dilthey'in devrimci epistemolojisi de dahil tüm eski epistemolojilerin öznelci-nesnelci kısılcısına düştüğünü belirterek radikal bir adımla bu epistemolojik bağlılıklarla ilişkisini tümüyle koparır. Onun yerine ontolojik bir zemin sunar¹⁰ ve tarihselciliğin ikiz bileşenleri olan rölativizm ve determinizme karşı mücadelesini sürdürür.

Heidegger rölativizme karşı geliştirilen üç tür yaklaşımdan söz eder. Bunlardan ilki Spranger'e aittir. Buna göre geçmişteki hiçbir şeyin tarih üzeri bir objektifliği bulunmaz. Diğer, tarihi bütünüyle yadsımadan, tarihin değişik bağlamlarından ebedi gerçekleri ve değerleri çıkaran Platonizmdir. Üçüncü çözüm ise bu ikisi arasında bir uzlaşmayı öngörür. George Simmel'e (1858-1918) atfedilen görüşe göre mutlak değerler kabul edilir, ancak onlar sadece göreceli bir formda tarihsel bağlam içinde açığa çıkarlar. Heidegger bu çözümlerin hiçbirini kabul etmez. İnsanın tarihsel bağlamını göz ardı eden gerçekler de mevcut değildir. Ona göre Husserl'in "gerçeklere dayanma" ve "geçerlilik" arasında yaptığı ayırım da

⁶ Michael Inwood, *Heidegger*, çev. Nursu Örgü (Ankara: Dost, 2014), 229-230.

⁷ Thiele, "Heidegger, Historie, and Hermeneutics", 538.

⁸ Thiele, "Heidegger, Historie, and Hermeneutics", 538-539.

⁹ Thiele, "Heidegger, Historie, and Hermeneutics", 539.

¹⁰ Thiele, "Heidegger, Historie, and Hermeneutics", 540.

“sıradan Platonizm”den başka bir şey değildir,¹¹ çünkü “yapmakta olduğumuz doğruları ayırt ettiğimiz şu andaki durumumuzun, tarihsel gelenekte bekletildiği olgusu yadsınmaktadır. Tarih olmuş ve gitmemiştir, tarih bizim ne olduğumuzdur.”¹²

Heidegger’e göre tarihe ilişkin yukarıda saydığımız üç yaklaşım da geçmişin günümüz ile bağlantısını kuramamıştır, çünkü Dasein’ı ve onun tarihselliğini göz ardı etmektedirler. Hâlbuki tarih, Dasein’ın ve dünyasının tarihidir.¹³ Tarihsel bir varlık olarak insan her zaman geçmişten gelir, geleceği bekler ve şimdi de karar verir. İnsan kendi varoluşunda geçmişin, şimdinin ve geleceğin üzerine “gerilir”. Tarihsellik ve zamansallık onun varlığının temelini oluşturur.¹⁴

Tarihselleştirme, Heideggerci düşüncede bir soruna yanıt olarak ortaya çıkar. Dasein’ın deneyimlerinin çok yönlü çeşitliliği boyunca aynı kendiliğe sahip olması böyle bir tarihselleştirmeyi zorunlu kılar. Böylece tarihin yeri geçmiş nesnelere, sanat eserlerinden ve olaylardan Dasein’ın varoluşuna kayar, zira yalnızca insan doğum ile ölüm arasında gerilen bir biçimde varolabildiği için geçmiş yaşamındaki olgu ve olayların ilişkili ve anlamlı kılındığı tarihsel bir anlayışa sahip olabilmektedir. Eğer tarih diye bir şey varsa onu mümkün kılan ontolojik-eksistensiyel bir zeminin de olması gerekir. Heidegger bu zeminin fenomenolojik bir analizinin peşindedir.¹⁵

Heidegger tarihselliğin temelini zamansallık olduğunu belirtir. Daha doğru bir söyleyişle tarihsellik zamansallık olarak tanımlanır,¹⁶ nitekim “(...) tarihselliğin yorumu, zamansallığın somut biçimde çalışılmasından başka bir şey olmayacaktır.”¹⁷ der. Heidegger’in başlangıçta iki noktada kaygısı vardır: Birincisi tarihin kamusal bir fenomen olarak düşünülüşü (tarih herkesin tarihidir), ikincisi ise geçmişin gelecekle olan ilişkisinden koparılacak tarihsel düşüncenin saf bir geriye bakış olarak oluşturulmasıdır. Heidegger, birinci yaklaşım karşısında “olgusal” (*faktikal*) Daseinların her birine özgü tarihselliğin dünya tarihi hakkındaki araştırmalara üstünlüğünü çıkarır: “Dasein her seferinde olgusal bakımdan kendi tarihine sahiptir ve tarihsellik varlığını oluşturduğu için tarih gibi bir şeye sahip olabilir.”¹⁸ İkinci yaklaşıma ise ekstatik dediği asli zamansallık tanımlaması ile karşı durur. Ekstatik zaman geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir gerilmeye sahiptir ve üç ekstaz karşılıklı olarak birbirini doğururlar, ancak gelecek eşitler arasında birincidir.¹⁹ Böylece geçmiş ile gelecek arasındaki açıklık ortadan kaldırılır.

Sonuç itibari ile tarihsellik meselesinde Heidegger tarihi olaylar ve nesnelere ziyade insana ve onun dünyasına odaklanır ve tüm tarihsel nesnelere ve olaylar ancak ve sadece Dasein ve onun dünyası ile ilişkisi bağlamında önemli ve anlamlıdır. Bu durumda mesele Dasein’ın zamansal yapısına ve zamansallığın ekstatik anlamına odaklanmalıdır. Nihayetinde yukarıda da belirttiğimiz üzere, Heidegger tarihselliği zamansallığın somut biçimde çalışılması olarak anlar. Tam da bu sebeple ve bu yazının amacına hizmet edeceği düşüncesiyle önce asli zamansallığın ekstatik karakterinden söz etmek kaçınılmaz görünüyor.

1. Dasein’ın Zamansallığı ve Ekstatik Zaman

Heidegger zaman anlayışını Dasein’ın tüm eksistensiyelleri için başat bir işlevde konular. Onun sert biçimde eleştirdiği konulardan biri geleneksel zaman anlayışıdır. Buna göre zaman, sıralı şimdilerin bir dizisi olarak anlaşılır, geçmiş artık-değil-şimdi; gelecek ise henüz-değil-şimdi’dir. Zamana ilişkin bu yaklaşım, ona göre Dasein’ın bütünlüğünü kurmaya imkân vermez, çünkü sözü edilen zaman anlayışında geçmiş, şimdi ve gelecek birbirinden kopuk olarak algılanmakta, yalnızca şimdi’ye odaklanılmakta, insan artık olmayan geçmiş, henüz gelmemiş olan gelecek ve şimdi de dağılmakta, parçalanmaktadır. Hâlbuki durum fenomenolojik olarak hiç de böyle değildir. Kendimizi geçmişte, şimdi ve gelecekte aynı kendilik/benlik olarak anlıyoruz. O zaman, Heidegger’e göre bu sıradan (gayrisahih) zamanın, daha asli bir zamansallığın

¹¹ Inwood, *Heidegger*, 230.

¹² Inwood, *Heidegger*, Inwood Heidegger’den aktarıyor, 231.

¹³ Inwood, *Heidegger*, 232.

¹⁴ Calvin Schrag, “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih”, çev. Serdar Şen, ÇTTAD, V/12, (2006), 210.

¹⁵ Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger’s Being and Time* (Illinois: Northern Illinois University Press, 1989), 203-204.

¹⁶ Richard Polt, *Heidegger: An Introduction*, çev. Kadir Çüçen (New York: Cornell University Press, 1999), 220.

¹⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 382/563.

¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 382/563.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs (İstanbul: YKY, 2008), 126.

çinde köklendiğini ve gündelik tecrübemizde anladığımız sıradan zamanın asli zamansallığın “düzleştirilmesinden” başka bir şey olmadığını ortaya koymak gerekir.²⁰

Heidegger’in asli/sahih zaman olarak tanımladığı zamansallık ekstatiktir; geçmiş, gelecek ve şimdi zamansallığın ekstazlarını oluştururlar. Ekstazlar Dasein’in “kendinin dışındalığı”nı²¹ kurarlar. Zamansallığın ekstazları öncelik sırasına göre şöyle sıralanır: *Zukunft* Almandada zamanın gelecek kipi için kullanılan terimdir, ekstatik anlamı gelmekte-olan’dır; ikinci sırayı geçmişi ifade eden *Gewesen/Gewesenheit* kavramı alır ki “olmuşluk/oldum-olasılık” anlamı ile geçmişin bugünde dürülü olduğunu ifade eder; son olarak *Gegenwart* terimi “hâlihazırda” olan ve *Gegewartigen* “hâlihazırda kılış” manasına gelir ve günlük yaşamımız içinde karşılaştığımız nesnelere bizim için hazır kılan aktif bir süreci ifade etmek için kullanılır.²²

“Bu üç zaman kipi birlikte zamansallaşır. Zamansallaştırma ise ekstazların “peş peşe gelmesi” demek değildir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra değildir, oldum-olasılık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır.”²³

Asli zamansallık, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, geçişli bir karaktere sahiptir, her bir zaman kipi birbiri içine geçmiştir ve birbirini doğurmaktadır. Ekstatik karakterdeki bu yapının anlamı Dasein’in geleceğe ve geçmişe doğru gerildiğini ima etmesidir. Zamansallığın üç ekstazın birliğinden oluşan yapısı ihtimam-gösterme yapısının da birliğini kurar. Bu zamansal yapı ile Dasein kendi dışındadır, aşkındır, çünkü bu zamansallık ile Dasein’in hafızada tutarak geçmişe, tasarlayarak geleceğe doğru uzanacağı bir açıklık mümkün hale gelir.

Heidegger’in özellikle tarihsellik meselesi açısından dikkatimizi yönelttiği zaman kipi geçmiş’tir yani oldum-olasılık. Ekstatik zamansallıkta geçmiş olmuş bitmiş bir şey olarak anlaşılmaz, aksine geçmiş, ilişkili ve ilgili olduğumuz gelecekte ele geçiririz, bunun anlamı şudur: geleceğe ilişkin kendilik tasarımlarımız değiştiğinde geçmişteki oldum-olasılığımız da değişmektedir. Şöyle bir örnek belki meselenin anlaşılmasına yardımcı olabilir: hayatımın bir yerinde akademiye girmeye karar vermişsem, geri dönüp geçmişimin bütününde aslında bugün de akademisyen olmamı mümkün kılan entelektüel yeteneklerimin varlığını görmeye, fark etmeye başlarım, daha önce üstü örtülü olan bu özelliklerim benim için geçmişimin oluşmasında önemli bir durum olarak belirir. Kendimi yeniden tasarlarım - bir akademisyen olarak-geçmişimi de yeniden oluştururum. Heidegger’in geçmişte kendimizi yinelemek, tekrar tekrar ele geçirmekten söz edişini bu bağlamda düşünebiliriz. Böylece geçmişte neyin önemli olduğu gelecekte neyi önemsedığımız veya kendimizi ne/kim olarak tasarladığımızı bağlıdır. Kendimizi geleceğe sahip biçimde tasarlırsak -ölümle yüzleşerek- geçmişimizi de bu yeni tasarımlara bağlı olarak dönüştürür ve yeniden ele geçiririz.²⁴

“İnsan ancak kendi ölümünden kaçabilirse kendini oldum-olasılıktan kurtarabilir.(...) Dasein varolduğu sürece daima ve zaten olmuşluktur. Açıkça ya da değil, kendini özsel kendi olma kapasitesine yönelik bir hâl içinde tutan ve daima bir kendilik olanağından kendine doğru gelen Dasein, kendi oldum-olasılığına geri gelir. Oldum-olasılıkta, eksistensiye olarak geçmiş, asli anlamı içinde eşit bir aslilikle geleceğe aittir. Gelecek ve hâlihazırda oluş/şimdi ile birlikte oldum-olasılık, ilksel olarak varoluşu mümkün kılarlar.”²⁵

Geçmiş/oldum-olasılık ve gelecekteki zamansallığın üçüncü kipi olan “hâlihazırda” da Dasein el-altında-olanlarla (*Zuhanden*)²⁶ karşılaşır: “Beklenmekte olan bir olanak olarak Dasein, daima hâlihazırda

²⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 329/487.

²¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 329/487.

²² Carol J. White, *Time and Death* (Aldershot: Ashgate, 2005), 96.

²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 350/517.

²⁴ White, *Time and Death*, 99.

²⁵ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (USA: Indiana University Press, 1982), 265. Bundan sonra BPP olarak anılacaktır.

²⁶ Heidegger varolanlarla insan ilişkisini anlatırken iki kavram kullanır: el-altında-olmaklık (*Zuhandenheit*) ve mevcut olmaklık (*Vorhandenheit*). Aslında iki kavram da şeyleri ifade etmek için kullanılır. Ancak *Zuhanden* kavramı eşyayla bilinç düzeyinde gerçekleşmeyen, farkındasız bir anlamayı ve aşinalığı ifade ederken; *Vorhanden* onları nesne olarak algıladığımız ve mantıksal kategorilerin altına soktuğumuz bir düzlemi ifade için kullanılır. Sıralama

kılıcı biçimde, el-altında-olan bir şeye doğru yönelmiş bulunmakta ve mevcut varolanı hâlihazırda bir şey olarak tutmaktadır”²⁷ Bu üç zaman kipinin geçişli yapısı Dasein’in geçmiş, gelecek ve şimdi de bir zaman-uzamı (*Zeitraum*) içinde uzanmasına, gerilmesine imkân tanır. Bu üç zaman kipinden tarihsellik açısından dikkate değer olan geçmiş/oldum-olasılıktır. Bunun anlamı, Dasein’in doğumunun da tıpkı ölümü gibi dikkatlere taşınması ve Dasein’in bütünselliğinin kurulmasının imkânı olarak düşünülmesidir. Bundan söz edeceğiz.

2. Tarihsel Olan Dasein’dir

Tarih kelimesinin çift yönlü bir anlamı vardır. Bir yandan geçmişteki olaylara atıf yaparken diğer taraftan, söz konusu olayların incelenmesini ya da anlatılmasını ifade etmek için kullanılır. Inwood Almanca’da tarih ile ilgili iki kelimedenden söz eder: *Historie* ve *Geschichte*. Heidegger *Historie* kelimesini geçmiş olayların incelenmesi anlamında tarih yazıcılığı ya da bilimini ifade etmek için kullanırken, diğer yandan *Geschichte* ise tarih bilimi tarafından incelenen ya da anlatılan tarih için kullanılır. Tarihsel (*geschichtlich*) ve tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) kelimeleri *Geschichte*’den türemiştir. Bununla bağlantılı diğer iki kavram, *Shicksal* “kader” ve *Geschick* “yazgı” terimleridir. Bu iki kelime de tıpkı *Geschichte* gibi *geschehen*’den türemişlerdir ki anlamı “olmak”, “ortaya çıkmak”tır.²⁸ Heidegger bu sözcüklerle “geçmişin şimdiki varoluşumuza sarılı biçimde var olduğunu”²⁹ anlatmak ister.

Heidegger’in tarih konusunu ele alırken amacı politik olayları, savaşları, devrimleri gündeme taşımak değildir. Aslında o bunların hiçbirisiyle ilgilenmez, onun asıl hedefi, insan varoluşunun tarihsel doğasıdır:³⁰ “Dasein fiilen hep kendi tarihine sahiptir. Dasein’in tarihe sahip olabilmesi, bu varolanın varlığının tarihsellikte tesis edilmiş olmasından ileri gelmektedir.”³¹

Heidegger tarihsellik konusundaki yüzyılın başlarında aralarında Dilthey’in de bulunduğu birçok düşünürde karşılaştığımız “yaşamın birliği” (*Zusammenhang des Lebens*) kavramına ve onun çağrışımlarına da karşı çıkar,³² çünkü kavram yaşamın bütünlüğünü “zaman içinde” gerçekleşen bir dizi olayın art arda sıralanması olarak anlar, buna göre tüm bu olup-bitenler zaman-içinde meydana gelmektedir. Böyle bir yaşamsal bütünlük tasavvuru açıkça ya da değil zamanı, peş peşe sıralanan bir şimdiler dizisi olarak anlamak üzerine temellenir. Buna göre bu yaşantı dizisi içinde yalnızca hâlihazırda şimdi de gerçekleşen yaşantı “gerçekten vardır. Geçmiş ve gelecek yaşantılar ise henüz ve artık gerçek değildir.”³³ Bu bakış sadece insanın birliğini ve hayatın akışını değil, ayrıca değişimi ve değişmeden kalanı da basit bir ardışıklık seviyesine irca eder. Böylece doğum artık geçmiş gitmiş var olmayan bir olaya, ölüm henüz gerçekleşmemiş bir olaya dönüşürken yaşamın birliği de “geriye kalan zamanın kapsadığı bir zaman dilimine dönüşür.”³⁴ Bu ise Dasein’i bir mevcut-olan olarak yani bir nesne düzlemine taşımak manasına gelir³⁵ ve Dasein’in bütünlüğünü kuramaz.

Temelde Heidegger’in tarihsellik meselesinde soruşturduğu şey geçmiş olayların ve durumların bizim için anlamlı olduğu a priori koşullardır.³⁶ Bu bağlamda Heidegger meseleyi Dasein’in eksistensiye analitiğinin bütünlüğü açısından ortaya koyar. Soruşturmaya konu edilen şey, doğumla başlayan ve ölümle nihayetlenen bu bütünsellik ve bu iki uç arasındaki varoluştur. Mesele geçmişte, şimdi ve gelecekte farklı yaşamsal deneyimlere sahip Dasein’in, farklı zaman kiplerinde yaşadığı bu deneyimlerde kendini nasıl olup da aynı ben/kendilik olarak anladığı ve geçmiş olayları bugünle ve gelecekle; gelecek olayları da bugünle ve geçmişle ilişkilendirebildiğidir. O zaman iki temel sorunun cevabını arıyoruz

şöyledir: Önce bir gereci, gereç karakteriyle, bizim için önemli olan işlevi üzerinden “anlar” ve kullanırız. Onu mantıksal düzlemdeki bir bilinç işlemine göre “bilme” ise daha sonra gerçekleşir.

²⁷ Heidegger, *BPP*, 266.

²⁸ Inwood, *Heidegger*, 232.

²⁹ Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel (Ankara: Sentez, 2013), 58.

³⁰ Richard Polt, “Tarih Kalıtım ve Yazgı”, *Heidegger: An Introduction* (New York: Cornell University Press, 1999), 100-109 (Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman* içinde, 219).

³¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 382/563.

³² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/551; Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* 4, 123.

³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/551.

³⁴ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* 4, 123.

³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 374/552.

³⁶ Michael Wheeler, “Heidegger”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim: 6 Ağustos 2022).

demektir: İlk soru Dasein'in bütün olma olanağıdır? "Dasein'in sahih varlık-bütünü olarak gerçekten de eksistensiyal analizimizin ön-sahip-olmaklığına taşınmış mıdır?"³⁷ Heidegger bu soruya insanın doğumunun da ölümü kadar önemli olduğunu ve dikkatlere taşınması gerektiğini söyleyerek yanıt verir. *Varlık ve Zaman*'ın önceki bölümlerinde Heidegger sahih bir varoluşun olanağı olarak ölüm meselesi üzerinde ayrıntılı olarak durmuştu. Dasein'in fenomenolojik olarak en vurucu belirlenimlerinden birisi, tartışmasız onun ölüme-doğru-varlık (*Sein-zum-Tode*) olarak anlaşılması ve eksistensiyal olarak bu belirlenimin, farkında olarak ya da değil Dasein'in tüm varoluşunun odak noktasında durduğunun ortaya konulmasıdır. Ancak eğer Dasein'in bütünlüğünü arıyorsak, o zaman, onun başlangıcını/doğumunu da resmin içine dahil etmek kaçınılmazdır. Heidegger tarihsellik alt başlığı altında ilk olarak bunu yapar.³⁸

İkinci soru doğum ile ölüm arasında "yaşamın ilişki bütünü"nü³⁹ nasıl olanaklı olduğudur. Nasıl oluyor da geçmişte, şimdi ve gelecekte değişik tecrübeler yaşadığımız halde kendimizi aynı benlik/kendilik olarak anlıyoruz? Bu sorunun cevabı, Heidegger'e göre, bir dizi yaşantının art arda sıralanması şeklinde verilemez, çünkü böyle bir yaklaşıma göre yalnızca "şimdi"de mevcut olan bir yaşantı gerçekten vardır, geçmiş yaşantılar artık-olmadığı ve gelecek olanlar da henüz-olmadığı için "gerçek" değildirler. Dasein doğum ile ölüm arasındaki "ömrü"nü yaşarken yalnızca şimdi'de gerçekten varolmakta "kendi zamanının şimdiler silsilesini ise adeta atlayarak katetmektedir."⁴⁰ Böylece yaşam sürekli değiştiği halde benlik kendini aynı kendilik içinde tutabilmektedir. Bu, Heidegger'in gayrisahih bulduğu hergünlükten devşirilen bir yaklaşımdır. Çünkü bir yandan insanın ihtimam-gösterme (*Sorge*) yapısını dikkate almamaktadır, diğer yandan zamanı gelip geçen şimdilerin bir dizisi olarak anlamaktadır. Nitekim "Dasein" der Heidegger, "peş peşe gelip giden yaşantılardan oluşan anlık gerçekliklerin toplamı olarak varolmamaktadır, aksine Dasein'in kendisi bizatihi uzayıp gitmektedir."⁴¹

Dasein'in ölüme-doğru-varlık olarak tezahür edişi onun sahih varoluşunun olanak koşuludur ve ancak zamansallık sayesinde mümkün olur. Burada yukarıda anlatmaya çalıştığımız ekstatik zamansallığın geçişli yapısına dikkat etmek gerekir, çünkü Dasein tasarımları ile geleceğe uzanır ve o, kendini geleceğe tasarlayabildiği için kendi ölümüyle henüz gelmeden önce karşılaşır, kendi sonlu varoluşuyla yüzleşir. Aynı şekilde insan geçmişine doğru da geri gider; şayet insan varoluşunun bütünselliği söz konusu olacaksa, o zaman onun doğumunun da ölümü kadar önemli olduğunu düşünmeliyiz: "Fakat ölüm, Dasein'in yalnızca bitişidir. Formel olarak ele alınacak olursa: Dasein'in bütünlüğünü kapsayan uçlardan yalnızca biridir. Zira öteki "uç" "başlangıç"tır, "doğum"dur. Keza aradığımız bütünlüğü temsil eden tam da doğum ile ölüm "arasındaki" varolandır."⁴² Heidegger doğum ile ölüm arasındaki gerilmenin/esnemenin mahiyetini ortaya koyar.⁴³

Dasein'in doğumu ile ölümü arasındaki birlik, ihtimam-gösterme yapısı üzerinden temellenir. Tarihsellik bağlamındaki temel soru belirttiğimiz üzere, nasıl olup da kendimizi tüm zaman kiplerinde aynı kendilik olarak anladığımız meselesidir. Heidegger bu sorunun cevabını ihtimam-gösterme olarak zaten tarihsellik meselesini ele almadan önce vermişti. İhtimam-gösterme yapısı Dasein'in kendi varoluşu, diğer Dasein'lar ve eşyaya ilgisini ve bu ilginin onun eksistensiyal-ontolojik yapısına ait olduğunu ifade eder. Bir taraftan Dasein daima kendini önceler, kendisiyle ilgilidir ve daima-kendinin-önündedir (gelecek ekstazi), bu sayede gelecek zaman kipi insanın bir imkân varlığı olarak kendi varoluşunu devşireceği olanaklar alanına yani geleceğe doğru uzanması/gerilmesi/sarkması anlamına gelir. Diğer yandan insan aynı zamanda fırlatıldığı bir dünyayı hazır bulur, bu onun oldum-olasılığıdır (geçmiş) ve o, daima dünya-içindeki varlıklarla birliktedir, şimdi'dedir/hâlihazırdadır. İnsanın kendisine, diğer insanlara ve çevresindeki eşyaya yönelik bu ilgisi, hem Dasein'in geçmiş, şimdi ve geleceğe uzanmasını/gerilmesini olanaklı kılmak anlamında hem de Dasein'in zaman kipleri içinde saçılmasını engelleyerek onun kendini bir bütün olarak anlamasını sağlamak

³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/550.

³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/550.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/551.

⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/551.

⁴¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 377/552.

⁴² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 373/550.

⁴³ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* 4, 123.

anlamında zamansallık üzerine kurulmaktadır: “İhtimam-gösterme yapısının asli birliği zamansallıkta yatmaktadır.”⁴⁴

Böylece yaşam birbirinden ayrı iki uç nokta arasındaki boşluk olarak belirmez,⁴⁵ yaşamın ilişkisi de zamanıcre tecrübelerin toplamı olarak tezahür etmediği için⁴⁶ Dasein bir zaman aralığını dolduruyor değildir. Dasein doğum ile ölüm arasında bir gerilme/esneme olarak düşünülmalıdır. Eksistensi olarak doğum olmuş-bitmiş bir olay olmadığı gibi ölüm de henüz gerçekleşmemiş başa gelecek bir “noksanlık” olarak anlaşılamaz. Dasein varolduğu sürece hem söz konusu iki uç hem de onların “arasındalığı” daima vardır.⁴⁷ Tarihsellik, o halde “Dasein’in doğumundan ölümüne doğru uzandığı, gerildiği” yoldur. Dasein tarihsel olduğu için yaşamın doğumdan başlayan ve ölüme doğru uzanan “hikâye ve dramları mümkün olmaktadır.”⁴⁸ Dasein’in doğum ile ölüm arasındaki birliğini sağlamanın bir yolu olarak onun tözselliğini varsaymak ya da onun öznelliğine sığınmak gerekmez.⁴⁹ Onun ölüm ile doğum arasında uzayıp gittiğini, gerildiğini anlamak yeterlidir.

Dasein’in bütünselliğini/birliğini sağlayan ihtimam-gösterme yapısı zamansallık üzerine temellenir, Dasein’in zamansal olarak gerilmesi, onun tarihinin birliği, sahil zamansallığın geleceğe doğru yani kendine doğru gidebilmesi ve geri geçmişine dönüp kendini tekrar ele geçirmesi ile mümkün olur. Dasein sahil zamansallığın ekstazlarının karşılıklı etkileşimi sayesinde:

“(…) başka bir deyişle, yalnızca müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olabilen bir varolan, miras aldığı olanakları kendine aktararak kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve kendi zamanı bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir. Kader gibisinden yani sahil tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılan, hem sahil hem sonlu olan zamansallıktır yalnızca.”⁵⁰

3. Eksistensi/Sahil Tarihsellik

Tarihselliğe ilişkin gayrisahil anlayış, Heidegger’in hergünlük dediği kamusal yorum içinde şekillenir. Otantik olmayan bu yaklaşıma göre zaman, içindeki imkânları ortaya çıkaran bir vasat olarak anlaşılır. Heidegger’e göre bu yorumlar zamanı artık-mevcut-olmayan (geçmiş), sonra bir an için mevcut-olan (şimdi) ve henüz-mevcut-olmayan (gelecek) yalıtılmış bir sıralı şimdiler dizisi olarak anlar. Yukarıda da belirttiğimiz üzere böyle bir yorumun en önemli sorunu insanın geçmiş, gelecek ve şimdi de saçılmış olarak görünmesi, bir yandan kendiliğın sürekliliğini ve birlikteliğini, diğer taraftan değişimin doğasını açıklama olanağına sahip olmamasıdır. Bu yaklaşım geçmiş olay ve nesnelere ilişkin yorumunda da geçmiş bir olayı artık olmuş bitmiş, geri dönemeyecek biçimde kayıp sayar. Bir zamanlar el-altında-olan tarihsel bir varlık, artık el-altında-değildir. Tarihsel bir olayın günümüz olayları üzerinde etkide bulunduğu durumlarda bile söz konusu olay, şimdiki ana etkisi olan geçmişin bir parçası olarak değerlendirilir.⁵¹

Diğer yandan geçmiş-olan, eski zamana ait olan anlamına gelirken, Heidegger’in örneği ile mesela Yunan tapınak kalıntıları gibi aynı zamanda “şimdi”de mevcut olanı yani geçmişin mevcut-olmaklığını hala sürdüren bir parçası gibi düşünülmemektedir. Böylece “bir parça geçmiş hala ‘şimdide’ yer almaktadır.”⁵² Peki bu eski eserler “geçmiş bir zamana” ait oldukları halde nasıl “şimdi”de, burada mevcut olabiliyorlar? Eğer geçip-gitmemişlerse bunlara tarihsel deme hakkını nereden alıyoruz? Bu nesnelere hâlihazırda da kullanılırlar, mesela aile yadigarı bir tepsi, özel günlerde kullanılır ya da en azından kullanılabilir. Ancak bunlar kullanılsın ya da kullanılsın eskiden oldukları gibi değildirler. Yani hem el-altında bir eşya olarak var olurken aynı zamanda bugün bizim elimizde bulunan bir tepside farklıdır; ya da gezip-gördüğümüz şehir kalıntıları, bunlar bugün içinde yaşadığımız şehirlerden ayrı bir anlama sahiptir. Geçmişte kullanılan, ancak günümüzde de var olan, mesela sergilenen yahut duvarlarımızı, vitrinlerimizi süsleyen bu eşyalara bir el-

⁴⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 327/484.

⁴⁵ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* 4,124.

⁴⁶ François Dastur, *Heidegger and Question of Time*, çev. François Raffoul, David Pettigrew (Paris: Humanity Books, 1990), 43.

⁴⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 374/553.

⁴⁸ Polt, “Tarih, Kalıtım ve Yazgı”, 220.

⁴⁹ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 203.

⁵⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 385/567.

⁵¹ Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Sarmal, 1998), 227-228.

⁵² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 378/558.

altında-olan olarak anlamı olduğu için tarihsel diyoruz. Ekipmanın bugün hala var olması onun tarihsel oluşunu ortadan kaldırmaz. Bunun anlamı tarihsel olanın basit bir mevcut-olan (nesne) olmadığı, dünyaya eksistensiyal bir katılım olduğudur. Bizim için geçmişin bir parçası olan eşyanın anlamlı ve önemli olması, insanın dünyasını ifşa etmesi ile ilgilidir. Bunlarda ifşa olan da geçip giden de Dasein'in dünyasıdır. Burada dünyanın eksistensiyal anlamını hatırlamalıyız. Dasein'dan ayrı karşısına alıp bildiği bir dünya yoktur, dünya, en önemli fenomenolojik belirlenimi dünya-da-varlık (*In-der-Welt-Sein*) olan Dasein ile birlikte varolur ve Dasein bütün bu nesnelere birer el-altında-olarak, ilk elden işlevleri üzerinden karşılaşır. Dasein kendisine varoluşu içinde dünyalar açar/kurar. Dolayısıyla geçmiş eserler Dasein'in geçmiş dünyasını ele verdikleri için önemli hale gelirler. Baktığımız, gördüğümüz, etkilendiğimiz, korumaya çalıştığımız şey Dasein'in dünyasıdır, yani Dasein'dır: "(...) dünya, yalnızca varoluş içindeki Dasein minvali içinde var olabilmektedir ki o Dasein dünya-içinde-varolan olarak fiilen var olmaktadır."⁵³ Öyleyse bütün bu nesnelere bugünkü tarihsellik karakteri Dasein'in "geçmiş" üzerine kuruludur, tarihsel olan bütün bu nesnelere değil Dasein'dır. Ama geçmiş nedir ki? Olmuş bitmiş bir şey mi? Heidegger'in zamansallık anlayışı gündelik zaman tecrübemizde geçmiş-gitmiş olarak anlaşılmanın, aslında geçip gitmediğini haber verir. Çünkü Dasein bir nesne değildir, o varoluştur ve onun geçmişi oldum-olasılık olarak tezahür eder, yani Dasein olmuş ve geçmemiştir, artık varoluş içinde olmasa bile bu böyledir. Öyleyse tüm tarihsel malzemeler oldum-olası bir Dasein'in dünyasına ait olmaları bakımından tarihseldirler: "Halen mevcut olan eski eserlerin "geçmiş" ve tarihsel olma karakteri, oldum-olasıydı bir Dasein'in oldum-olası dünyasına malzemesel olarak ait olması ve oradan gelmesi yüzündendir."⁵⁴

"Bir malzeme ilişkisine ait olup da el-altında-olan olarak karşılaşılan ve dünya-içinde-varolan ilgilenici Dasein tarafından kullanılan dünyadır geçmiş olan. Dünya artık var değildir. Fakat o dünyanın daha önceki dünya-içindeliği ise hala mevcuttur. Dünyaya-ait-olan malzeme olarak şu anda hala mevcut olan şey yine de "geçmişe" ait olabilmektedir. Peki ama dünyanın artık-var-olmaması neyi imlemektedir? Zira dünya yalnızca varoluş içindeki Dasein minvali içinde var olabilmektedir ki o Dasein dünya-içinde-varolan olarak fiilen var olmaktadır."⁵⁵

Tarihsel bir nesnenin mevcut olma imkânı, o halde ilk olarak ait olduğu dünyanın geçmişte var olmasıdır. Böyle bir dünyanın mümkün olması ise ancak dünya-da-varlık olarak Dasein'in geçmişte varolması ile mümkündür. Dolayısıyla nesnelere ve olayların tarihselliği, Dasein'in tarihselliğinin türevidir. Birincil olarak tarihsel olan Dasein'dır. Geçmiş Dasein, ne bir mevcut-olan (*Vorhanden*) olarak anlaşılmalıdır ne de el-altında-olan (*Zuhanden*) olarak. Onun varlık minvali varoluştur, bu nedenle insanların tarihsel olmaları artık varolamamaları ile ilgili olmayıp, ekstatik zamansallığın üçlü birliğinde oldum-olası olarak (geçmiş) şimdiiyi oluşturan, her daim varolmuş bir varolan olarak geleceksel/futural oluşudur.⁵⁶ Tasarımlarıyla geleceğe doğru gerilen, geri geçmişine doğru esneyen ve onu tekrar tekrar ele geçiren ve ikisinin birliğinde şimdisini kuran bir varolan olarak Dasein tarihseldir.

4. Kader, Miras ve Yazgı

Heidegger sahih tarihsellik anlatmak için üç kavram kullanır: kader, miras ve yazgı. Bunları açıklamak için Dasein'in sahih varoluşundan söz etmeliyiz. Dasein'in sahih varoluşunun koşulu kararlı bir biçimde kendi ölümünü devralmaktır. İnsan ölüme-doğru-varlık'tır ve zamansal olarak geleceğe gerilebildiği/uzanabildiği için kendi ölümüyle karşılaşır. Kararlılık (*Entschlossenheit*) ise insanın "kendini sessizce ve kaygıya hazır biçimde kendi suçlu/borçlu olmağına tasarlama"sıdır. Sahih varoluş, ölümü önelemek için kararlılık göstererek ölümle henüz ölmeden önce karşılaşmak, "ölümle göz göze gelmek", bu sayede kendimizi fırlatılmışlığımız içinde bütünüyle devralmak almak olarak tanımlanmıştır. Kararlılık Dasein'i herkes zemininin baskınlığından özgür kılar ve kendini bizatihi kendi en zati olma potansiyelinden devralmak/ele

⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 380/560.

⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 380/560.

⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 380/560.

⁵⁶ Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, 229-230.

geçirmek zorunda olduğunu anlar.⁵⁷ Dasein'in ölümü öncelemesi ve onunla henüz gelmeden önce karşılaşması, onun sahil kararlılığını ve bütünlüğünü mümkün kılar ancak Dasein'in varoluş imkânlarını ona açmaz. Dasein kendi varoluş imkânlarını dünya-da-varlık olarak öncelikle ve çoğunlukla herkesin onun için belirlediği olanaklar içinden seçer ve içine fırlatıldığı dünyadan ve birlikte-varolan (*Mitsein*) olarak ortalama kamusal yorumdan devşirir, bu, gayrisahih bir varoluştur ve ortaya çıkan gayrisahih tarihselliktir. Ancak Dasein'in sahil varoluşunda kendini herkes zemininden kurtarması beklenir, çünkü dünya-da-varlığın her biçimi tarihsel olarak anlamlı sayılmaz. Şayet tarihin özü Dasein'in varoluşuysa onun sahilliği önemli hale gelir. Gayrisahih Dasein'in tarihselliği kişinin kendisine ait bir tarihsellik olamadığı ve dolayısıyla tarihsel olarak bir anlam ifade etmediği için resmin içine girmez.⁵⁸

Öyleyse fırlatılmış olan ve fırlatılmışlığı yaşamı boyunca devam eden Dasein, kendi varoluş imkânlarını, "kararlılıkla" "Dasein olarak devraldığı mirastan temin edip açıklamalı"⁵⁹dır. Kararlılık, Heidegger'in miras olarak adlandırdığı belirsiz bir imkânlar yelpazesini Dasein'in önüne serer. Dasein bunları hem devralır hem de seçer. Dasein'in mirası, onun olanaklarının belirsizliğine sahiptir. Dolayısıyla Dasein'in karşılaştığı imkânlar mevcut birtakım hazır imkânlar değildir:⁶⁰ "Durumun açıklanabilmesi (disclosed) özgür, peşinen belirlenmemiş fakat belirlenmişliğe açık bir kendi kararına-varma (özkararlılık) gereklidir."⁶¹ Böylece kararlılık miras alınan varoluş imkânlarının bir yinelenişi olarak belirir.⁶² Dasein ne kadar sahil kararlılık içinde olursa kendi varoluşsal varlık olanaklarını da o kadar rastlantıdan ve tereddütten uzak bulabilir.

"Dasein ne kadar sahil-kapalılığı-açma-kararlılığı içinde olursa yani kendi en zati ve müstesna olanaklarını ölümü öne-koşma içerisinden ve yanlış anlamaya yer vermeksizin anlıyorsa, kendi varoluşuna dair aradığı olanağı bulması da o kadar rastlantıdan ve ikircilikten uzak olacaktır."⁶³

Dasein doğumu ile birlikte fırlatıldığı zemini a priori olarak anlar, zira doğum/başlangıç söz konusu anlaşılabilirliğin altında yatan a priori yapının geçerli olduğu bir kültürlenme anı olarak anlaşılabilir. Dasein'in içine doğduğu bu dünyalar onun mirasıdır.⁶⁴ Dolayısıyla Dasein kararlılıkla fırlatıldığı olanakları ele geçirirken, kültürel olarak ona aktarılmış olan bu mirası kullanır, böylece Dasein varoluşuna dair en "zati ve müstesna" imkânları yanlış anlamaksızın ve tereddüte yer kalmadan anlar. Bu varlık minvalinde imkânlar "hafife alınmaz ve saklı kalmaz ve Dasein'i kaderinin yalınlığına taşır."⁶⁵ Heidegger'in Dasein'i fırlatılmış bir varoluş olarak tanımlaması ve onun hergünlüğü konusundaki uzun analizleri zaten bu varolan imkânlarını özgürce üretmediğini bir miras olarak hazır bulduğunu işaret etmektedir. Fırlatılmış bir varolan olarak Dasein devralmayı seçtiği mirasa dayanarak olgusal imkânlarını ifşa etmelidir. Dasein bir yandan miras aldığı ama yine de kendisinin seçtiği imkânla kendini özgürce ölüme havale eder.⁶⁶

Dasein'in sahil tarihselliği "kader" (*fate*) olarak tanımlanır. Ancak burada kavram geleneksel anlayışın "kaderci" determinizmi ile ilişkili olarak düşünülmemelidir, daha ziyade varlığın Dasein'a gönderilme şekli olarak anlaşılmalıdır. Aslında kader, daha ziyade kişinin kendi sonluluğunun farkında olmasıdır. Dasein'in tarihselliğinin kader, miras ve yazgı gibi özelliklerinden en önemlisi kadedir. İnsanın sonluluğunun farkında olması olarak kader, kişinin sınırlı olanaklarının farkına varması ve bu imkânların içinde yaptığı seçimlerin ve kararlarının ortaya çıkan sonuçları ve anlamlarıdır. Kişi böylece imkânlarının ortasındadır, kararlılıkla kaderseldir ve bu kararlılık tarihsel açıdan önemlidir.⁶⁷

Fırlatılmış bir varolan olarak Dasein, belli bir topluma ve kültürel yapıya doğar. Bu durumda Dasein kendi önünde uzanan bir dizi imkânı hazır bulur, ancak bazılarını da kaçırmıştır. Dolayısıyla kişinin içine

⁵⁷ Dastur, *Heidegger and Question of Time*, 44-45.

⁵⁸ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 205-206.

⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 383/565.

⁶⁰ White, *Time and Death*, 122.

⁶¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 307/456.

⁶² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 385/567.

⁶³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 384/565.

⁶⁴ Wheeler, "Heidegger".

⁶⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 384/565.

⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 384/565.

⁶⁷ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 206-207.

fırlatıldığı ve onun hâlihazırdaki durumunu oluşturan sosyal, kültürel ve kişisel olgular, kişinin kendisi için bir gelecek tasarlaması için kavramak zorunda olduğu mirasıdır. Bu miras bize kendi varoluşsal olanaklarımızın kapısını açar.⁶⁸ Ricouer'e göre "aktarılmış ve benimsenmiş miras kavramı" Dasein'in tüm geriye/geçmişe dönüşlerinin nihayetinde özü itibarıyla ileriye dönük bir karardan neşet ettiğini fark etmeyi sağlar.⁶⁹

Dasein içine fırlatıldığı ve devraldığı bu olanakları yine de seçer. Heidegger Dasein'in tarihinin ve dolayısıyla onun kararlarının kendi varlık anlayışının yaratıcı katkısıyla belirlendiğine inanır. Kültürel pratikler aracılığıyla açıkça ifade edilmeden kendisine teklif edilen bu imkânları almak, Dasein için pasif bir belirlenmişlik değildir, Dasein bunlara kendi varoluşunun bir parçası yapmak suretiyle etkili bir karşılık verir. Dasein'in miras aldığı tarihsel bir Dasein dünyasının varolma imkânını kendine örnek alması, onu kendileştirmesi olarak anlaşılabilir. Yukarıda anlattığımız tarihsel olanın eşyalar değil Dasein'in "dünyası" olduğuna ilişkin çıkarımı da bu bağlamda düşünmek gerekir. Dasein varolmasa bile onun dünyası sonraki nesillere miras kalır ve sonraki nesiller seçtikleri kahramanlarıyla konuşarak, onun varoluşundan kendi varoluşuna dair/için bir hikâyeye devşirir, onu içselleştirir. Paradoksal olarak imkânları hem devralmak hem de seçiyor olmak bu manaya gelir. Öyleyse kişinin kaderi nihayetinde şimdiki kararlarına ve eylemlerine bağlıdır. Böylece kader bizi hem "zamanın çocuğu" yapar hem de "zamanın ötesine" taşır.⁷⁰

O halde kişinin mirası, kendi geleneğinin varoluşsal farkındalığını yakalamak, içine fırlatıldığımız "dünya"nın yapısını, dünya-da-varlık olarak anlamlı biçimde kendimize mal etmek olarak düşünülmelidir.⁷¹ Kişinin mirası, fırlatılmışlığına "geri döndüğü" bir mirastır. Sonuç olarak birinin mirası onun kendine ilişkin anlayışını doğrudan etkileyecek biçimde geçmişteki olayları ve durumları anlaması ve bunların onun geleceğe yönelik kararlarında belirleyici olmasıdır. Şöyle bir örnek belki durumun anlaşılmasına yardım edebilir: Bugün yaşayan bir kişi olarak Çanakkale savaşında gösterilen kahramanlığı, onun imlediği değerleri -mesela vatan sevgisi, özgürlük- kendi kişisel anlamımın bir parçası olarak görebilirim. Burada mesele kronolojik bir sıralama ile yapılanların aktarılması ve bilinmesi değildir, mesele oradaki ruhun, cesaretin, onurun, şerefın anlaşılması ve sahiplenilmesidir. Mesele, Gelven'in deyişiyle "bu tarihin gerçekleşimini sağlayan kararların değerinin, verilen yargıların, zayıflıklarının ve güçlü taraflarının ve gururunun anlamını kavramak ve kararlı bir biçimde özgürce bunu devralmaktadır."⁷²

Özetlemek gerekirse Dasein varoluşsal bir kesinsizlik ile doğumu ve ölümü arasında uzanmaktadır/gerilmektedir. Dasein yalıtılmış ve durağan bir öznenin anlık tecrübelerinin toplamı değildir. O ölümü ile öncesel karşılaşması sayesinde miras aldığı imkânlar içinde "rahatlık, kaytarma ve olayları hafife almanın"⁷³ saf dışı olduğu bir varoluş biçiminde, doğumuna döner (yani tarihine) bu imkânlardan birini seçer ve böylece Dasein kendi varoluşunu gerçekleştirir. Bu imkân Dasein'in kaderidir.

Yazgı terimi ise Dasein'in birlikte-varlık (Mitsein) oluşu üzerine temellenir, çünkü burada Heidegger toplumların yazgısından söz etmektedir. Birliktelik Dasein'in bir eksistensiya'dır. Bunun anlamı şudur: insan salt ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmemektedir, birlikte olmak onun zati özelliğidir. Ancak yazgı basit biçimde, birbirinden yalıtılmış bireylerin kaderlerinin toplamı olmayıp, kaderlerimizin, ortak tarihimizde ortak bir dünya içindeki etkileşimimiz tarafından tek bir yazgı içinde düzenlenmesidir. Böylece Heidegger aşırı bireysellik ile herkes zemininde tamamen kendiliği yok olan birey arasında bir orta yol bulmayı dener.⁷⁴ "Kaderin kudreti bildirim ve kavga içinde serbest kalabilmektedir ancak. Dasein'in kendi nesli içinde ve onunla kadersel tecellisi, Dasein'in tam ve sahil vukubuluşunu oluşturmaktadır."⁷⁵

Dasein dünya-da-varlık ve birlikte-varlık olduğu için onun sahil tarihselliği "birlikte tarihselliğe" dönüşür. Peki bu ne anlama gelmektedir? Dasein'in miras aldığı dünya ortak, kültürel ve toplumsal bir

⁶⁸ Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, 231.

⁶⁹ Ricouer, *Zaman ve Anlatı* 4, 125.

⁷⁰ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 208.

⁷¹ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 206.

⁷² Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 206.

⁷³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 384/565.

⁷⁴ Inwood, *Heidegger*, 233.

⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 384/566.

dünyadır. Dasein 'ın dünyadan devşirdiği imkânlar bu toplumsal ve kültürel yapılar aracılığı ile aktarılır. Bu olanaklar insanlar kendilerini onlara teslim etmeyi sürdürdükleri sürece devam eder.⁷⁶ Yazgı ise yalnızca halklara ve milletlere uygulanır. Heidegger bir milletin yazgısından bahsetmeyi tercih eder. Miras ve kader gibi yazgı da sahih tarihsel varoluşun bir özelliğidir ve o olmaksızın tarihsellik ortaya çıkmaz. Yazgı, kişinin ait olduğu grubun, milletin, halkın veya dinin tarihin akışında ortaya koyabileceği yazgının farkında olmasıdır.⁷⁷

Tarihselliğin eksistansiyal zeminini ifade ederken miras, kader ve yazgı için Heidegger kader kavramını kullanır. Nihai anlamda Dastur'un ifadelendirdiği gibi Dasein "efendisi" olmadığı sonlu bir özgürlükle hareket eder ve onun üstün gücü fırlatılmışlığının ve terk edilmişliğinin güçsüzlüğünü devralmaktan ibarettir.⁷⁸ Güçsüzdür, çünkü kendi sonluluğunun değiştirilemez gerçekliğine bağlıdır. Aynı zamanda insan mirasının verili olanakları içinde zamansal olarak hareket etmek zorunda olduğu için de güçsüzdür.⁷⁹ Dasein nasıl yaşayacağına ve kim olacağına karar vermelidir ve bunu yapabilir. Ama bu kapasiteye sahip olmayı seçemez ve aynı zamanda kendisinin oluşturmadığı ve belirlemediği hazır bulduğu imkânlar içinde bunları gerçekleştirmek zorunda kalır.⁸⁰ Ancak o, aynı zamanda üstün bir güçtür, çünkü kendini ölüm ve suçluluk/borçluluk içinde kararlı bir biçimde özgür olarak öne sürebilir, kendini varoluşuna fırlatabilir ve kendi fırlatılmışlığını devralabilir. Ancak burada insanın tüm sınırlamalardan/mirasından kurtulması -zaten böyle bir şey mümkün de değildir- , bu sınırlamaları ortadan kaldırması ya da aşması bekleniyor değildir. Dasein'dan umulan, onları oldukları gibi kararlılıkla kabul etmek ve "kendi durumumuzun zorunluluk ve arıziliklerinin akıbetimizi oluşturduğunu açıkça"⁸¹ bilmektir. İnsanın dünya-da-varlık olarak kader-miras-yazgı perpektifinden gerçekleştirilebilir ve bu kavrayıştan sahih tarihselliğe erişir.⁸²

Bu bağlamda Heidegger'in önemle ve dikkatle üzerinde durduğu, Kaan Ökten'in "yineleme"⁸³ olarak tercüme ettiği *Wiederholung* kavramına dikkat etmek gerekir. "Yineleniş" der Heidegger, "açık hale gelmiş aktarımdır yani oldum-olası olan Dasein'in kendi olanaklarına geri dönmesidir."⁸⁴ Bu kavram, geçmişin/mirasımızın tekrarlanması anlamına gelmez ne de toplumun geçmişindeki kültürel yaşam biçimlerinin taklit edilmesidir, zaten böyle bir şey mümkün de değildir, yukarıda da belirttiğimiz üzere geçmiş "özgürce ve yaratıcı olarak kendine uydurmaktır."⁸⁵ Peki bunun nasıl yapabiliriz, kendi mirasımıza sahip çıkmak sahih bir şimdiki görü an'ından hareketle geleceğe yönelik kararlı bir tasarlardan neşet eder. Bunu geçmişteki bir varoluşsal imkânla karşılıklı "yeniden konuşma", olarak düşünebiliriz: "geçmiş ile şimdiki an arasında bir diyalog" "geçmişteki söz konusu olasılık üzerinde yaratıcı bir yeniden çalışma."⁸⁶ Nihayetinde tekrar/yineleme ne geçmişe gidip geçmişte yaşananların deneyimlediği şekilde imkânları deneyimlemektir ne de geçmişte değişmeden bugüne taşımaktır; yineleme, geçmişin olanağını kendi varoluşum için bir imkân haline getirmek,⁸⁷ yaratıcı biçimde kendimi geçmiş eylemlere tasarlayabileceğim böylece onları sahiplenebileceğim ve kendime ait kılabileceğim şablonlar olarak görmek anlamına gelir.⁸⁸ Heidegger'in söyleyişiyle "(...) yineleme, oldum-olası varoluşun olanaklarına karşılık vermedir."⁸⁹ Yineleme/tekrar teriminin anlamı Dasein'in gerilmesini ifade eden belirli bir hareketi karakterize etmesidir ki bu da Dasein'in tarihselleşmesidir. Tarihselleşme ihtimam-gösterme olarak Dasein'in varlığının a priori yapısıdır ve tam olarak Dasein'in bir varolan olarak doğumu ile ölümü arasındaki yani kültürlenme ile sonluluk arasındaki gerilmeyi ifade eder.⁹⁰

⁷⁶ Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, 232.

⁷⁷ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 207.

⁷⁸ Dastur, *Heidegger and Question of Time*, 45.

⁷⁹ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 207.

⁸⁰ Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, 233.

⁸¹ Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, 233.

⁸² Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 207.

⁸³ Biz buraya kadar tekrar olarak kullandık, bu bölümden sonra ikisini de kullanmayı tercih ettik.

⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 385/567.

⁸⁵ Polt, "Tarih, Kalıtım ve Yazgı", 221.

⁸⁶ Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, 234-235.

⁸⁷ Johnson, *Heidegger Üzerine*, 58.

⁸⁸ Wheeler, "Heidegger".

⁸⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 386/568.

⁹⁰ Wheeler, "Heidegger".

Heidegger kaderi varoluşsal olarak tarihselliğin temeli olarak tanımladıktan sonra bir sonraki aşamada kaderin bizatihi Dasein'in zamansallığında temellendiğini söyler. Dasein'in kaderi dolayısıyla tarihselliği, varoluşun ekstatik zemini nedeniyle mümkündür.

"Yalnızca kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan yani kendi ölümüne özgür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırlatabilen bir varolan, başka bir deyişle, yalnızca müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı olanakları kendine aktararak kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve 'kendi zamanı' bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir. Kader gibisinden yani sahil tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılan, hem sahil hem de sonlu olan zamansallıktır yalnızca."⁹¹

Dasein'in tarihselliği, yukarıda anlattığımız zamansallığın geçmiş, gelecek ve şimdinin iç içe geçmiş yapısında "yankılanır", zamansallığın üç ekstazının gelecekte hareketle karşılıklı olarak birbirini doğurması yinelemenin/tekrarın taslağını oluşturur, böylece geçmiş, Dasein'in mirası olarak, onun geleceğe ilişkin eylemleri için bir dizi imkân olarak şimdi'de yaşar hale gelir. Mirastan söz etmek oldum-olasılığın öne çıkması önceleyici kararlılığın üstünlüğünü geçmişte kalmış olanın, artık olmayanın merkezinde tesis etmek tekrarlama kavramının temel işlevidir. Böylece yineleme sayesinde geçmişte farkına varılmamış, sonuca ulaşmamış veya bastırılmış imkânlar açığa çıkar, böylece yineleme geçmişte geleceğe tekrar açar. Ricoeur'e göre Heidegger yineleme kavramı ile aktarım ve kararlılık arasındaki bağı mühürler" ve böylece hem geleceğin üstünlüğünü hem de oldum-olasılık yönüne ilerleyişi birlikte korumayı başarır.⁹² Ricoeur şöyle devam eder:

"Tekrarlama daha fazlasını da yapar: Tarihselliğe ilişkin oluşturucu kavramlar zincirinin bütününe (miras, aktarım, tekrar ele alma -tarih, ortak tarih, yazgı ve gelecek-) zamansallığın mührünü basar ve tarihselliği zamansallıktaki kökenine geri götürür."⁹³

267

Sonuç olarak kader ve yazgı terimleri özgürlüğümüzün sorumlulukla düşünülebileceğini ve diğer yandan seçimlerimizin sınırlı olduğunu söylemektedir. Aslında kader sahil varoluşun diğer adıdır. Dasein özgürdür ancak özgürlüğü sınırlıdır; seçeceği imkânlar miras aldığı gelenekten devşirilir ve daha fazla imkânın olmadığı durumlarla hep karşı karşıyadır. Yazgı ise bir toplumun paylaşılan ortak tarihselliğidir, ortak geleneğin çizildiği ve ortak kaderin ortaya çıktığı yoldur, "(...) yazgı, bireysel kaderlerin toplamından meydana geliyor değildir."⁹⁴

5. Tarihsellik ve Dünya Tarihi

Bu bölümde Heidegger şu soruların cevabını arar: Tarihi sadece gerçek olaylar dizisi üzerine inşa etmek neden mümkün değildir? Tarihi miras, kader ve yazgı gibi varoluşsal terimlerle açıklamak neden zorunlu olsun? Heidegger'in cevabı tarihin herhangi bir dizide yer alan sıralı olaylar olarak anlaşılamayacağı, Dasein'in kararlılıkla açtığı/kurduğu dünyalar ile ilgili olduğu şeklindedir. Dolayısıyla tarihsellik ne öznenin tecrübelerinin bir dizisi, ne nesnenin hareketlerindeki devinim ne de özne ve nesnenin birbirine bağlı hareketidir, Dasein ile olan esaslı birlikteliği içinde dünyanın tarihselleştirilmesidir ki Heidegger buna dünya-tarihi der. Dünya-içindeki var olanların tarihselliği de dünya-tarihinin bir parçasıdır.

Heidegger tarihin bir gerçekler dizisi olarak anlaşılamayacağını söyler. Kişinin birçok farklı deneyimine birlik ilkesini sağlayan ve onu geçmişin, geleceğin ve şimdinin saçılmışlığından kurtaran özne değildir. Nitekim "(...) tarih" der Heidegger, "ne objelerdeki değişimin hareket ilişkisidir, ne de öznelere askıdaki yaşantı akışlarıdır."⁹⁵ Özne üzerinden bir dizi deneyimin birliğini oluşturmak için daha baştan özne-nesne ayırımını ve bunlar arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymak gerekir. Aslında bir özne-nesne ilişkisi, öznenin ve nesnenin birbirini referans aldığı bir dünyayı varsayar. Halbuki Heidegger'e göre ne dünyadan

⁹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 385/567.

⁹² Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* 4, 130.

⁹³ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı* 4, 131.

⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 384/566.

⁹⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 388/571.

yalıtılmış bir özne vardır ne de olgu ya da nesne. Hem bilen konumundaki özne hem de bilinen nesne hâlihazırda var olan bir dünyada meydana gelir. Bu nedenle asli anlamda tarihsel olan ne özne ne de nesnedir, özne-nesne ilişkisini mümkün kılan anlam arka planıdır. Bu arka plana dünya denir.⁹⁶

Heidegger dünya-tarihi kavramlaştırmasını Dasein'ın gayrisahih varoluşunun üzerinden, Dasein'ın dünya ile düşmüşlük ilişkisi bağlamında kurar. Dasein her şeyden önce kendini, en yakın dünyasında karşılaştıkları ve ilgilendikleri, bir amaçla baktıkları ve anladıkları üzerinden anlar. Burada anlama kavramının Heideggerci manasına dikkat etmek gerekir: anlamak kendini imkânlarla tasarlamak, bir imkân olarak var olmaktır. Bunu bir bilinç eylemi olarak düşünmemek gerekir. Böylece Dasein bu anladığı ve kendisine herkes tarafından sunulan olanaklar tarafından adeta hapsedilir. Dasein kendine ilişkin bu gayrisahih yorum içinde kendini öncelikle herkesin ona teklif ettikleri üzerinden anlar ve onların sunduğu imkânlarla kendini var eder. Bu gayrisahih varoluşta da karşılaşılan şeyler yalnızca nesnelere değildir aynı zamanda onlar vasıtasıyla gerçekleşen olaylardır.⁹⁷

Heidegger "dünya tarihi" kavramının iki şeyi imlediğini dile getirir: birincisi dünyanın Dasein'la özsel ve varoluşsal birlikteliğine işaret eder. Hatırlayalım dünya Dasein ile var olur/açılır. İkincisi ise el-altında-olanların ve mevcut-olanların mevcudiyetleri imlenmektedir; nihayetinde bunlar Dasein ile birlikte kurulan dünyayla zaten keşfedilirler. Heidegger bunlara dünya-tarihsel der. Dasein'ın gayrisahih hergünkü anlayışı içinde kendini anlaması da karşılaştığı bu nesnelere üzerinden olduğu için yani Dasein bu eşyalar tarafından "soğurulduğu" için, kendi tarihini eşyanın tarihi gibi anlamaktadır.⁹⁸ Sonrasında da kendi tarihini bu gayrisahih anlayış içinde bir mevcut olanın/nesnenin tarihi gibi konular: önce mevcut-olan ve sonra geçmişte kalmış anların art ardılığı olarak.

"Hergünkü Dasein, gündelik hayatta "olup biten" pek çok şey içine saçılmıştır. İlgilenmenin peşinen "taktik" olarak beklentilendirdiği olanak ve durumlar, "kaderi" meydana getirir olmaktadır. Gayrisahih varolan Dasein, ilgilendirdiklerinden hareket ederek kendi tarihinin hesabını çıkarır. Oysa Dasein kendine ulaşabilmek için kendi "işlerinin" koşuşturmalarından, şu anda "olup-biten" saçılmışlığı ve ilişkisizliğinden sıyrılıp kendine gelmesi gerektiği için, gayrisahih tarihselliğin anlam ufkundan Dasein'ın anlam bahşeden "ilişisine" dair soru doğabilmektedir."⁹⁹

Ancak Tarihin gerçekleşimi/vukubuluşu nihayetinde dünya-da-varolma olarak Dasein'ın varoluşudur. Dasein'ın tarihselliği özü itibariyle dünyanın tarihselliğidir ve ekstatik-ufuksal zamansallık zemininde onun şimdileştirilmesi ile gerçekleşir.¹⁰⁰ Dasein varolduğu sürece dünya-içindeki nesnelere karşılaşır ve bu eşyalar (el-altında ya da mevcut-olanlar) "(...) tarihsel dünya-da-varlığın varoluşuyla dünya tarihine dahil olurlar."¹⁰¹ Dolayısıyla Heidegger'e göre Dasein'ın varoluşuyla birlikte karşılaşılan nesnelere dünyanın tarihinin parçası haline gelirler. Ancak Dasein çevreleyen dünyasındaki nesnelere tarafından massolunduğu için kendi tarihini dünya tarihi olarak anlar. O zaman saçılmış, dağılmış, kararsız Dasein'ın kendisini bir birlik olarak tasarlaması umulur. Dasein'ın saçılmışlığın sürekli olmayışına karşın doğumu ile ölümü arasında gerilen/uzayıp giden varoluşunu kararlı bir biçimde devralması beklenir. Zaten ancak bunu yaparak kendini bir bütün ve birlik olarak anlayabilir. Heidegger'e göre Dasein'ın kendini bir bütün olarak anladığı süreklilik şimdilerin peş peşe sıralanması ile oluşmaz. Süreklilik müstakbel/futural oldum-olası yinelemenin uzayıp gitmekte olan zamansallığından kaynaklanır.¹⁰²

"Saçılmışlığın sürekli olmayışına karşı benliğimizin kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ın bir kader olarak doğum ile ölümü ve onun "arasındakini" kendi "varoluşuna" katarak tuttuğu uzayıp

⁹⁶ Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 208-209.

⁹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 388/570.

⁹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 389/573.

⁹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 389/573.

¹⁰⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 388/571.

¹⁰¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 388/571.

¹⁰² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 391/574.

giden sürekli oluşturu. Öyle ki söz konusu süreklilik içindeyken, içinde bulunduğu durumun dünya-tarihsel-olan bakımından içinde-bulunulan-an halindedir o.”¹⁰³

Bütün bunlar Dasein ekstatik-ufuksal zamansallık ile eylediği için ve zamanı art arda gelen sıralı şimdiler olarak anlamadığı için mümkün olmaktadır. Böylece gelecek ile geçmiş arasında çok sıkı bir bağ kurulur. Dasein ekstatik zamansallığın geçişli yapısı sayesinde kendini aktarılan yinelenen imkânlarına/mirasına geri taşır. Dasein’in mirası her şeyden önce onun ölümlü oluşudur, kaçınmayacağı bu imkânı üstlenerek kendine geri gelmesi umulur. Böylece kendi fırlatılmışlığını kabul eder ve sahih bir varoluşu gerçekleştirebilir. Kararlılık ile Dasein kendi benliğine sadık kalır, böylece bir al-altında-olan yahut bir mevcut-olan olarak değil bir insan olarak varolur.

Sonuç

Heidegger’in tarihsellik meselesi ile soruşturduğu şey insanın farklı zamanlarda yaşadığı deneyimlerin nasıl olup ta bir saçılmaya/dağılmaya sebep olmadan bir birlik içinde algılandığıdır. Nihayetinde hepimiz birçok deneyim yaşıyoruz ancak kendimizi hep aynı kendilik olarak anlıyoruz. Üstelik geçmişte yaşadığımız bu deneyimler bugün ile de son derece ilişkili, dahası gelecekle de ilişkili. Geçmişten kalmış nesnelere, kalıntıları bir yadigâr olarak saklıyoruz, koruyoruz; çünkü bütün bu kalıntılar, tarihi eserler bir dünyayı, Dasein’in dünyasını bize açıyor. Öyleyse tarihsel olan Dasein’in dünyasıdır, ancak dünya Dasein ile birlikte var olur, bu durumda tarihsel olan Dasein’dır. Tarihsellik zamanın ekstatik-ufuksal yorumu ile olanaklı olabilir. Buna göre zaman, peş peşe gelen sıralı şimdiler dizisi değildir, zaman ekstatiktir; geçmişin, geleceğin ve şimdinin iç içe geçtiği, birbirini doğurduğu ve birlikte zamansallaştığı bir yapıdır. Bu durumda ne gelecek geçmişten öncedir ne de geçmiş olmuş bitmiş bir şeydir. Geçmiş sürer ve gelecekte doğar; gelecek henüz gelmemiş bir şimdi değildir, o olmuştur ya da olmaktadır; şimdi ise geçmişin ve geleceğin bu birbirini doğuran yapısında varlıklarla karşılaştığımız bir görü anı olarak tezahür eder. Heidegger’in zamansallık düşüncesi meşakkatli bir düşüncedir, ancak şunu bilmeliyiz: geçmiş, gelecek ve şimdi birbirine ontolojik olarak bağlıdır. Bu bize tarihsellik meselesinde kendimizi ve tarihimizi bir bütün ve birlik olarak anlama olanağı sağlar. Şayet zaman geçmiş, gelecek ve şimdi olarak ortaya çıkıyor olsaydı – Heidegger’in iddiası odur ki zamanı bu şekilde anlayışımız kökeninde orijinal zamanın düzleştirilmesidir- insan bu zamansal çokluk içinde dağılırdı. Üstelik kendi tarihimizi bir bütün olarak anlayıp bugüne ve geleceğe bağlama olanağımız da olmazdı.

Heidegger’in tarihsellik kavramı, tarihçilik ve tarihsel görecelik üzerine birçok önemli soruyu açığa çıkarır. İnsanlar kendi tarihselliklerini şayet devraldıkları kültürel ve toplumsal yapı üzerinden oluşturuyorsa bu durumda “doğru”nun ne olduğu tartışmalı hale gelir. Buna göre doğru farklı zamanlarda milletler ve farklı insanlar için farklı anlamlara gelecektir, çünkü farklı geleneklerden ve miraslardan devşirilmişlerdir. Öyleyse rölativizmin kaçınılmaz olduğunu mu düşünmeliyiz? Aslında Heidegger’in her görüşü ve bakış açısını doğru bulduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü o daima sahih bir varoluşun peşindedir. Ontolojik bir temelle tarihselliği kurma amacı, özellikle ilk dönem yazıları için doğal olarak onu insanın eksistensiye yapısına getirir.

Heidegger Dasein’in tarihsel varoluşundan kalkarak gerçekleri ele geçirmek ister. Heidegger insanı doğayı anladığımız kategorilerle anlayamayacağımızı ileri sürer, insan için eksistensiyallerden söz eder. O zaman yapılması gereken bu ontolojik yapıların ortaya konulmasıdır. Eksistensiyaller “tarihsel varoluşun formel koşullarını sağlar ve onun kavramsal olarak açık kılınmasını olanaklı kılar”.¹⁰⁴ Söz konusu yapılar Paul Tillich’in ifadesiyle “nesnelleştirmeyen kavramlardır, insanı şeylere dönüştürmezler, ama aynı zamanda yalnızca öznel değildirler. Onların ruhbilimsel bir karakteri vardır ve ontolojik bir anlam taşırlar.”¹⁰⁵ Eksistensiyaller insan varoluşunun temel yapıları ve evrensel belirleyicileridir. Heidegger’in kullandığı bir diğer kavram Existenzuelle kavramıdır. Existenzuelle ve Existenzuelle kavramları arasındaki derin bağ önemlidir. Eksistenzuelle kavramı Dasein’in somut varoluşuna işaret ederken, eksistensiye kavramı gündelik

¹⁰³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 391/574.

¹⁰⁴ Schrag, “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih”, 211.

¹⁰⁵ Schrag, “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih”, 212.

yaşam içindeki somut varoluş ediminin evrensel koşullarını ortaya koyar. Eksistensiyaller evrensel ve ontolojik olanı açığa çıkarırlar yani "somut olanın evrensel koşullarıdır."¹⁰⁶ Bunlar a priori ve aşkınsaldırlar.¹⁰⁷ Ancak burada a priori kavramı zihnin a priori yapısına işaret etmez ne de eksistensiyaller somut tarihsel deneyimimiz öncesinde bilinirler. Somut deneyimi mümkün kılan ancak her tikel somut deneyimimizin ötesinde duran yapılarıdır. Varoluşa katılır ve onun içinde ortaya çıkarlar.¹⁰⁸ Bu eksistensiyaller tarihsel değildir, ontolojiktir.¹⁰⁹

Heidegger eksistensiyaller ile nihayetinde zamansal olan Dasein'in tarihsel göreliliğe düşmeden varolmasının yollarını aramaktadır. Heidegger Schrag'a göre Dilthey'in tarihsellik görüşüne katılmış ancak onun *Erlebnis* kavramına ontolojik yapı kazandırmış ve bu sayede Dilthey'in aşmayı başaramadığı tarihsel göreliliği aşmıştır. Heidegger tarihsel olanın kendisinin kabulü ve analizi üzerinden tarihsel göreliliğin üstesinden, insanın tarihsel somut yaşamını oluşturan evrensel koşulların gösterilmesi ile gelmeye çabalamıştır.¹¹⁰

Kaynakça

- Dastur, François. *Heidegger and Question of Time*. çev. François Raffouid, David Pettigrew. Paris: Humanity Books, 1990.
- Gelven, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. çev. Albert Hofstadter. Indiana: Indiana University Press, 1982.
- Inwood, Michael. *Heidegger*. çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost, 2014.
- Johnson, Patricia Altenbernd. *Heidegger Üzerine*. çev. Adnan Esenyel. Ankara: Sentez, 2013.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
- Mulhall, Stephen. *Heidegger ve Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Sarmal, 1998.
- Polt, Richard. *Heidegger: An Introduction*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı 4*. çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs. İstanbul: YKY, 2008.
- Schrag, Calvin. "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih". çev. Serdar Şen. *ÇTTAD*, V/12 (2006), 206-214.
- Thiele, Leslie Paul. "Heidegger, Historie, and Hermeneutics". *The Journal of Modern History* 69/3 (Sep., 1997), 534-556.
- Wheeler, Michael. "Heidegger". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 6 Ağustos 2022.
<https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>
- White, Carol J. *Time and Death*. Aldershot: Ashgate, 2005.

¹⁰⁶ Schrag, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih", 211.

¹⁰⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 199-200/302-303.

¹⁰⁸ Schrag, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih", 213.

¹⁰⁹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat, 1998), 188.

¹¹⁰ Schrag, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih", 214.

The Question of Historicity in Martin Heidegger's Thought

Citation: Urlu Ünalı, Nilüfer , The Question of Historicity in Martin Heidegger's Thought, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 255-271.

Extended Abstract

The issue of historicity appears as a problem that the deep crisis in German thought, which lasted from the mid-19th century to the mid-20th century, tried to overcome. The crisis period, in which the approach to the science of history and its ontological foundations are investigated, is a process in which different approaches are put forward. In this period, a series of approaches are put forward, from Hegel's teleological historiography to relativism and the neo-Kantian efforts to find an ontological basis for history. Heidegger discovered Wilhelm Dilthey, one of the most important figures of the period, at a very early time. Dilthey does what Kant did for the natural sciences, exploring the basic a priori structures that make possible the study of history. According to Dilthey, understanding is based on "life experiences" (Erlebnis). We understand history because we are part of it. Like Dilthey, Heidegger refuses to appeal to ahistorical perspectives. He argues that thinking always operates only within the limits set for it, and that these limits are fundamentally historical. Like Dilthey, Heidegger states that the experience of historical contingency and finitude defines human and rejects historical formalism. While trying to escape the threat of subjectivism, Heidegger also criticizes the indirect drift of the Neo-Kantian toward objectivism. According to him, subjectivism and objectivism ultimately act together. According to Heidegger, any attempt to escape an ahistorical idea is futile because it is like jumping over one's own shadow. Our historically located existence is not a quality we can set aside to investigate. What Dilthey sought to do for history was ultimately to establish an epistemological basis for historical understanding, freed from metaphysics and naturalistic laws. Heidegger, on the other hand, seeks to discover the meaning of history as a phenomenological category of human experience. For this, he develops an understanding of historicity that he will basis ontologically, breaks the epistemological commitments that occur with subjectivist-objectivist approaches with a radical step and continues his struggle against determinism and relativism, the twin components of historicism, by offering an ontological ground to history.

While dealing with history, Heidegger's aim is not to bring political events, wars and revolutions to the agenda, his main goal is above all the historical nature of human existence. These are the a priori conditions in which the investigated past events and situations are meaningful to man. In this context, Heidegger poses the issue in terms of the integrity of Dasein's existential analytics. The subject of the investigation is this integrity that begins with birth and ends with death, and the existence between these two extremes. The issue is how Dasein, who has different vital experiences in the past, present and future, understands itself as the same self in these experiences in different tenses. For him, Dasein stretches between existential uncertainty and its birth and death. Thus, life does not appear as the gap between two separate extremes, nor does Dasein fill a time gap, since the relationship of life does not manifest itself as the sum of experiences over time. Existentially, birth is not an event that has already happened and death cannot be understood as a deficiency that has not yet occurred. As long as Dasein exists, there are always both the extremes and their in-between. Historicity, then, is how "Dasein stretches from birth to death." Because Dasein is historical, "stories and dramas of life are possible," starting from birth and extending to death. Dasein is not the sum of the momentary experiences of an isolated and static subject. It returns to its birth (i.e., to its history) within the possibilities it has inherited through its prior encounter with death, choosing one of these possibilities, and thus, Dasein realizes its own existence. This possibility is Dasein's destiny. Fate, on the other hand, is that our individual destinies, with other people, are regulated in a single destiny by our interaction in a common world in our common history. The possibility that a historical object to exists is that the world to which it belongs first existed in the past. Such a world is possible only if Dasein exists in the past as being-in-the-world. Thus, the historicity of objects and events is derivative of Dasein's historicity. Primarily historical is Dasein. Past Dasein is not to be understood as a present (Vorhanden) or as present-at-hand (Zuhanden). Its mode of being is existence. Dasein is historical as an entity that stretches toward the future with its designs, stretches back to its past and seizes it repeatedly, and establishes its present in the union of the two.

Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivayetleri*

ID Tuba Nur Saraçoğlu**

Atf: Saraçoğlu, Tuba Nur, Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivayetleri, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 273-288.

Öz: Hadis ve siyer rivayet kültüründe bilginin isnâdlarla aktarımı sistemli bir yapı oluştursa da müelliflerin zaman zaman isnâdlarda telfike başvurdukları görülmektedir. Umumiyetle hadis alanında tartışmaya açılan isnâdların telfiki, bu makalede siyer edebiyatının temel metinlerinden olan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l kebîr* isimli eserinin siyer bölümündeki rivayetler kapsamında ele alınacaktır. Öncelikle kavramsal çerçeve ve konu hakkındaki tartışmalara yer verilecek, ardından İbn Sa'd'ın eserinde siyer bölümünde yer alan bu rivayetlerin isnâd kalıpları ve metin yönüyle kurguları incelenerek müellifin belli bir usul gözetip gözetmediği sorgulanacaktır. Ayrıca siyer çalışmaları açısından klasik dönem teliflerinde karşılaşılan bu yöntemin modern dönem araştırmacıları için ne tür imkânları barındırdığı ve hangi zorlukları doğurduğu okurun dikkatine sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hadis, İbn Sa'd, Tabakât, Birleşik İsnâd, İsnâd Telfiki

Talfiq of Isnâds and Text (Matn): In the Framework of Ibn Sa'd's (d. 230/845) Sirah Narrations

Citation: Saraçoğlu, Tuba Nur, Talfiq of Isnâds and Text (Matn): In the Framework of Ibn Sa'd's (d. 230/845) Sirah Narrations, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 273-288.

Abstract: Although the transmission of knowledge with isnâds in the culture of hadith and sirah narration creates a systematic structure, it is seen that the authors sometimes practice talfiq in isnâds. In this article, the talfiq will be discussed within the scope of the narrations in the sirah section of Ibn Sa'd's (d. 230/845) *Kitâb at-Tabaqât al-kabîr*, one of the main texts of the sirah literature. First of all, the conceptual framework will be discussed about the subject, and then the isnâd patterns and textual fictions of these narrations in the sirah section of Ibn Sa'd's work will be examined and it will be questioned whether the author observes a certain standard. In addition, the paper endeavours to present advantages and pitfalls of this method in relation that is available in treatises of the classical period, to the attention of modern researchers.

Keywords: Sirah, Hadith, Ibn Sa'd, Tabaqât, Isnâd, Talfiq of Isnâds

Giriş

İsnâdların telfiki, siyer ve hadis rivayet kültürünün önemli bir unsuru olarak tartışmaya açılmış bir problemdir. Hususen hadis alanında klasik literatürde yapılan çeşitli değerlendirmeler ve modern dönemde hadis ve siyer telifleri bağlamında yapılan çalışmalarda bu tartışmaların izini sürmek mümkündür.¹ Bu makalede klasik dönem siyer teliflerinden İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l kebîr* isimli eserinin² ilk iki cildini oluşturan siyer bölümündeki telfikli rivayetler ele alınacaktır. Makaleye bir çerçeve teşkil etmesi açısından öncelikle telfik kavramı üzerinde durulacak ve mevcut literatürdeki tartışmalar zikredilecek, ardından İbn Sa'd'ın telfikte bulunduğu siyer rivayetleri isnâd ve metin özellikleriyle ele alınacaktır. Son olarak rivayet kültürü ve siyer araştırmaları açısından bu rivayet grubu ile ilgili değerlendirmelere yer verilecektir.

* Bu makale, "İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Siyer Rivayet Ağları" başlıklı devam etmekte olan doktora tezime dayanmaktadır.

** Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, tubanursaracoglu@gmail.com

¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla alakalı çalışmalar şöyle sıralanabilir: Mehmet Apaydın, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001); Bünyamin Erul, "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/400-401; Süleyman Doğanay, "Hadiste Telfik: Metin Eksenli Bir Araştırma", *Bilimname: Düşünce Platformu* 30 (2016), 27-50; Fuat İstemî, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, 133-139, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

² Makale boyunca esere atıflarda Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2022) tahkiki kullanılacaktır.

Telfik, kelime anlamı itibariyle bir parçayı diğerine birleştirmek anlamına gelen “لفق” kökünden gelir³ ve iki şeyin arasını düzeltmeye, islah etmeye, birbirine uygun hale getirmeye delalet eder.⁴ Istilâhî anlamları bakımından iki farklı kullanıma sahiptir. Fıkıh usûlü açısından telfik, “bir meselenin hükmünü birden fazla mezhepten seçilen unsurlardan yararlanarak oluşturmak” demektir.⁵ Kavram hadisçiler nezdinde aynı konuda, tahammül yolları ve muhtevaları farklı olan hadislerin, farklılıklarına işaret edilmeksizin tek bir metin gibi rivayet edilmesi⁶ olarak tanımlanmıştır. Aynı sahada kullanılan “görünüşte birbirlerine zıt olan hadisleri, her biriyle amel edilecek şekilde uzlaştırma” tanımı⁷ ise telfikin muhtelefü'l-hadîsin bir meselesi olarak belirli bir anlamda hadis usulünde kullanılmasına işaret etmekte,⁸ dolayısıyla makale kapsamı dışında kalmaktadır. Aşağıda günümüze kadar yapılan çalışmalarda, hadis terminolojisinde zikredilen ilk kullanımı bağlamında telfik konusunda sürdürülen tartışmalara yer verilecektir. Rivayet kültürünün bir parçası olarak telfik uygulaması yapısal özellikleri ve telfike başvuran kişiler çerçevesinde ortaya koyulacaktır.

1. Telfik Meselesi Ekseninde Bazı Tespit ve Tartışmalar

Telfikli rivayetlerin yapısal özellikleri, telfik biçimlerinin neler olduğu, telfikin fayda ve zararları, caiz olup olmadığı, kimler tarafından kullanıldığı ve bu kişilere ne tür eleştiriler getirildiği konusunda literatürde çeşitli değerlendirmeler mevcuttur. Aşağıda öncelikle telfikli rivayetlerin yapısı ve bu çerçevedeki eleştiriler ele alınacak ardından telfik uygulamasının tarihî seyri kimlerin telfikte bulunduğuna dair tespitlerle değerlendirilecektir.

1.1. Telfikli Rivayetlerin Yapısı ve Buna Dayalı Eleştiriler

Telfikli bir rivayetin sahip olduğu birtakım unsurlar vardır. Bunlar senedler, metne geçiş ifadeleri, metin ve ek bilgiler şeklindedir.⁹ Senedin birleştirilmesinde en az iki senedin veya aşağıda örneklendirildiği şekilde kimi zaman onu, yirmiyi aşan çok sayıda senedin bir araya getirilmesi söz konusudur. Metne geçiş ifadeleri her zaman kullanılmaya da içerikleri itibariyle telfikin ne suretle yapıldığının izlerini taşımaktadır. Metinlerin telfiki ise müellifin maksadına göre farklı şekillerde olabilmektedir.

Telfikin ne surette yapıldığı hususunda dört yöntemden bahsedilmektedir. Birincisi, birkaç şeyhten dinlenen, isnâdı ve içeriği aynı olan bir hadisin bir musannif tarafından birleştirilerek rivayetler arasında tercih edilen metni, rivayetin kaynağına (râvisine) işaret etmek suretiyle vermesidir. İkincisi, isnâd ve metinler bir araya getirilerek rivayet içerisinde lafız farklarına ve bunların kimlerden kaynaklandığına işaret edilmesidir. Üçüncüsü, isnâd ve metinleri herhangi bir lafız veya râvi farkına işaret etmeksizin birleştirmektir. Dördüncüsü ise musannifin birkaç şeyhten alınan rivayetin metinlerinin örtüştüğünü ifade ederek manayı kendi lafızlarıyla rivayet etmesidir.¹⁰

Telfik konusunda literatürde yer alan bir diğer mesele bu uygulamada maksadın ne olduğudur. A'zami, Urve'nin telfike başvurmakta maksadının bütünlüklü bir aktarım ortaya koymak olduğunu zikretmektedir.¹¹ Rivayet kültürü açısından telfikin ne tür bir işlevi ve maksadı olduğuna dair Vâkıdî'nin talebeleriyle arasında geçen bir diyalog da oldukça dikkat çekicidir. Talebeleri isnâdı birleştirerek rivayeti aktarmak yerine her bir isnâd ve metni müstakil olarak kendisinden almayı talep etmişler, Vâkıdî'nin bunun haber naklini uzatacağını söylemesine rağmen bu taleplerinde ısrar etmişlerdir. Bir müddet sonra Uhud Gazvesi hakkında 20 ciltlik bir yekûn tutan rivayetle karşılarına çıktığında ise eski usûllerine dönmek istemişlerdir.¹² Uhud savaşı ile ilgili rivayetlerde İbn İshâk'ın da benzer bir maksatla telfikte bulunduğu

³ İbn Manzûri Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-din Muhammed b. el-Izz b. el-Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-Sadr, ts.), 10/330.

⁴ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya Ebu'l-Hüseyn, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/257.

⁵ Eyyüp Said Kaya, “Telfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/401.

⁶ Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 316.

⁷ Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 316.

⁸ Doğanay, “Hadiste Telfik: Metin Eksenli Bir Araştırma”, 29.

⁹ Apaydın, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*, 43.

¹⁰ Erul, “Telfik”, 40/400.

¹¹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-nebevî ve târihi tedvînihi* (Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/159.

¹² Öz, bu olayı aktarırken farklı kaynaklarda verilen ve abartılı görünen rakamları da ele alır. Bkz. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2008), 322.

tespit edilmiştir.¹³ Bu bilgiler, telfikin maksadı/maksatlarından biri olan isnâd ve metin tekrarını ortadan kaldırma isteğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca hadis tedrisi açısından da telfikin bir yöntem olarak kullanıldığını düşündürmektedir. Metnin sürekliliğini temin etmek, tekrarlardan kurtulmak ve haberi senedlerle bölmek de telfike müracaat maksatları arasında değerlendirilmektedir.¹⁴

Telfik uygulamalarının faydalı tarafları arasında ihtisar, mütâbaat, tesebbüt ve unutulmuş metin kısımlarının tamamlanması gibi unsurlar zikredilmektedir.¹⁵ Ancak telfikin caiziyeti de tartışmaya açılmış bir konudur. Bu husustaki görüşler farklılık arz etmektedir. Telfik, hadis usulü kitaplarında müstakil olarak yer almamış¹⁶ olsa dahi ulemadan bu konuda görüş serdedenler olmuştur. Sika olan ve rivayet işini iyi bilen kişilerin telfike başvurmasında hicrî II. yüzyıldan sonraki ulemanın sakınca görmediği aktarılmaktadır. Örneğin, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) bu yöntemi kabul etmişler ve telfiki kendi eserlerinde kullanmışlardır.¹⁷

Ulemadan bazısı ise telfikte ittisalin olmadığı tariklerin muttasıl senedlerle karışması, lafız farklılıklarının gözetilmemesi, tahammül yolları farklı olan hadislerin aynı usulde alınmış gibi görülmesi ihtimaline karşı telfiki caiz görmemişlerdir. Erul, telfik konusunda fikir beyan eden kişilerden birinin İmam Mâlik (ö. 179/795) olduğundan bahseder. Onun, Hz. Peygamber'e ait sözlerin naklinde telfiki hoş karşılamadığını, başkalarının beyanları hakkında bunun caiz olduğunu düşündüğünü aktarır. Ona göre ulemanın telfike sıcak bakmamasının bir nedeni de bu kapı açık tutulursa, telfiki iyi yapamayanların buna teşebbüs etmesi durumunda hadisleri korumada zorluk çekilecek olmasıdır.¹⁸

1.2. Telfik Uygulamasının Tarihî Seyri

Hadis ve siyer rivayetlerinde telfike başvuran kişilerin kimler olduğuna dair çeşitli tespitler yapılmıştır. Telfiki başlatan kişinin Zührî (ö. 124/741) olduğu söylenmektedir.¹⁹ Ancak onun öncesinde Urve b. Zübeyr (ö. 94/713),²⁰ Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)²¹ da rivayet aktarımında telfike müracaat ettiği kabul edilen kişilerdir. Urve'nin telfiklerinin yalnızca sahabe neslinden iki kaynağı içeren basit bir yöntemi olduğu tespit edilmiştir.²² Ayrıca özellikle tarihle ilgili nakillerinde telfike başvurması, isnâdın henüz son halini almadığı bir dönemde yaşamış olmasıyla açıklanmaktadır.²³ Zührî'nin isnâd ve metin telfiki yaptığı rivayetlerin ise daha ziyade tarih konularında olduğu, bunun da hadis ve siyer tedvininin farklı usullerde olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.²⁴ Ancak Zührî'nin helal ve haramın karıştırılmaması kaydıyla hadislerde takdim tehiri caiz gören bir râvi olduğu ve hem tarih hem hadis rivayetlerinde telfike başvurduğu tespit edilmiştir.²⁵ Onun, olaylar hakkında konu bütünlüğünü sağlamak ve sebep sonuç ilişkisine göre hadiseleri inşa etmek için telfike başvurduğu düşünülmektedir.²⁶ Siyer rivayetlerinde Urve ve Zührî dışında telfike başvuran kişiler İbn İshâk (ö. 151/768), Ebû Ma'ser (ö. 170/787), Vâkîdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833)

¹³ Mithat Eser, *Siyerin Öncüleri: İbn İshâk* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 97.

¹⁴ Apaydın, *Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*, 53-56; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 333.

¹⁵ Erul, "Telfik", 40/400.

¹⁶ Apaydın, *Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*, 57.

¹⁷ Erul, "Telfik", 40/401.

¹⁸ Erul, "Telfik", 40/400-401.

¹⁹ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı: Başlangıçtan XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 1998), 25. Şeşen burada Zührî'nin telfiklerini değerlendirirken "O [ez-Zührî] bir olaya dair çeşitli rivayetleri biraraya toplayıp tek bir metin halinde veren ilk kişidir. Bu metod tarihçilikte ileri bir merhaledir" der.

²⁰ el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsî'n-nebevî ve târîhi tedvînihi*, 1/159.

²¹ Erul, "Telfik", 40/400.

²² Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 128; Urve'nin isnâd kullanımı konusundaki tartışmalar ve bazı tespitler için bkz.: Fikret Özçelik, *Urve b. ez-Zübeyr ve Hadis İlmindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012), 60-65.

²³ Adnan Demircan, "İlk Siyercilerden Urve b. ez-Zübeyr ve Tarihçiliği", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -II-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 2/658; Abdülaziz ed-Dûrî, "Medine Tarih Ekolünün İlk Temsilcisi: Urve b. Zübeyr", çev. Selahattin Polatoğlu, *İslâmî Araştırmalar* 29/1 (2018), 138; Urve'nin hicret konusunda, metin telfikine örnek bir rivayeti hakkında detaylı bir analiz için bkz.: Andreas Görke, Gregor Schoeler, "En Erken Siyer Metinlerinin Yeniden İnşası: Urve b. ez-Zübeyr Külliyyatında Hicret", çev. Öznur Özdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 170-177.

²⁴ Kasım Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 82.

²⁵ Halit Özkan, "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüshası", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 20-21.

²⁶ Mahmut Kelpetin, "İbn Şihâb ez-Zührî ve Tarihçiliği", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -II-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 673.

ve İbn Sa'd'dır. Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Âsım b. Ömer (ö. 120/737), Abdullâh b. Ebî Bekr'in (ö. 135/752) de telfike başvurdukları zikredilmektedir.²⁷

Urve ve Zührî gibi erken dönem siyer alimlerinden sonra gelen siyer müelliflerinden İbn İshâk'ın telfiklerine bakıldığında, kendi tercihleri kadar hocasının da telfike müracaatının etkili olduğu kabul edilmektedir.²⁸ Müellif, rivayet aktarımında telfike başvurduğu için eleştirilmiştir. İbn İshâk'ın telfik yapmasını gerekçe göstererek, Ahmed b. Hanbel'in onun münferid olduğu hadisleri almadığı bilinmektedir.²⁹ İbn Seyyidünnâs ise Ahmed b. Hanbel'e telfikte rivayetlerin lafzen değil mana itibariyle birleştirilmiş olması gerekçesiyle itiraz etmektedir. Mana rivayeti hususunda İbn Sîrîn'in "on kişiden bir hadis dinledim, lafızları farklı manaları birdir" dediğini delil olarak sunmaktadır.³⁰ İbn İshâk'ın, telfik uygulamasının bir neticesi olan tedlîs nedeniyle de eleştirildiği kaydedilmekte, ancak Ahmed b. Hanbel tarafından yöneltilen bu eleştirinin kişisel sebeplere dayanmış olma ihtimali vurgulanmaktadır.³¹

Tasnif ve telif dönemi siyer müelliflerinden Ebû Ma'ser'in eserleri günümüze ulaşmamış olsa da onun isnâd telfiki yaptığı rivayetlerin bir kısmına, İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* eserinin siyer bölümünden erişmek mümkündür. Ebû Ma'ser'in eserin bu bölümündeki 26 rivayetinden³² 6'sının isnâd telfiki ile eserde yer aldığı görülür. Bu rivayetlerin isnâdları incelendiğinde telfikte bulunan kişinin Ebû Ma'ser olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sa'd'ın bu rivayetlerin beşini Ali b. Muhammed el-Kureşî (ö. 224/239), birini Hâşim b. Kâsım el-Kinânî (ö. 207/823) yoluyla aldığı görülmektedir.³³

Siyer-megâzî alanının önemli müelliflerinden olan Vâkıdî de birçok rivayetinde telfike başvurmuş ve kendisinden öncekiler gibi eleştiriye maruz kalmıştır.³⁴ Ahmed b. Hanbel, tıpkı İbn İshâk'ı isnâdları telfik ettiği için eleştirdiği gibi Vâkıdî'yi de isnâdları birleştirmesi ve tek bir metin aktarması dolayısıyla eleştirmektedir. İbrâhim el-Harbî bu eleştirilere, Vâkıdî'den önce İbn İshâk ve Zührî'nin de bu yöntemi kullanmış olmasını gerekçe göstererek itiraz etmektedir.³⁵ Vâkıdî'nin bütün eserlerinin başlangıcında toplu isnâda başvurarak ana kaynağını zikretmesi siyer yazıcılığında oldukça önemli bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Buna ek olarak telfikli isnâdlara çok sık başvurması da siyer yazıcılığında "isnâdın önemini yitirmeye başlaması olarak" değerlendirilmektedir.³⁶

Vâkıdî'nin isnâd telfikinde daha önceki ulemadan farklı olarak bu uygulamaya bir sistem kazandırdığı düşünülmektedir. Kendisinden önce hadislerin derlenmesiyle sınırlı kabul edilen telfik uygulamasına Vâkıdî'nin karşılaştırma, imâdu'l-hadîs seçimi³⁷ ve birleştirme unsurlarını eklediği ifade edilmektedir.³⁸ Ancak bu unsurların daha önceki telfik uygulamalarında olmadığını söylemek kanaatimize göre güçtür. Nitekim hadisleri derleme ve birleştirme telfikin ana unsurlarıdır ve kendisinden önceki uygulamalarda da görülmektedir. Karşılaştırma ise daha öncesinde de kullanılan bir yöntemdir. Örneğin Zührî'nin İfk hadisesi konusundaki haberlerin telfikinde kendisine ulaşan rivayetleri mukayese ettiğini beyan eden ifadeleri mevcuttur.³⁹ Buradan hareketle, Zührî'nin, rivayetlerin birbirini tamamlaması ve doğrulaması temeline dayalı bir telfik yöntemi olduğu tespit edilmiştir.⁴⁰ Bununla birlikte Vâkıdî'nin elinde

²⁷ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 320.

²⁸ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 257.

²⁹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 7/46.

³⁰ Ebu'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser fi-fünûni'l-megâzî ve's-semâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İdû'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstü (Medine: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.), 1/64.

³¹ Mehmet Azimli, Fahrettin Haliloğlu, "Siyerin Öncüleri: İbn İshak (ö. 151/768)", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler -5* (Ankara: İksad Uluslararası Yayımevi, 2022), 49; Abdullah Ünalın, "İbn İshâk ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2009), 107-108.

³² Daha önce İbn Sa'd hakkında yayınlanan bir çalışmamızda Ebû Ma'ser'in *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*'in siyer bölümündeki rivayet sayısı sevhin 34 olarak verilmiştir. Birleşik isnâdlar dikkate alındığında onun 32 yerde adı geçer. Tuba Nur Saraçoğlu, *Siyerin Öncüleri: İbn Sa'd* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 59.

³³ İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2012), 1/138 (iki rivayet); *Tabakât*, 2012, 1/158; *Tabakât*, 2012, 1/242; *Tabakât*, 2012, 1/300; *Tabakât*, 2012, 2/276.

³⁴ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 320; Şulul, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri, 463.

³⁵ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/70.

³⁶ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 332-333.

³⁷ Vâkıdî'nin isnâd telfikinde doğrudan kullandığı bu ifadesi "birden fazla hadis tarihini tek bir metin haline getirebilmek için temel olarak alınan, kapsamlı ve sağlam hadis metni" olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Apaydın, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu, 70.

³⁸ Apaydın, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu, 65.

³⁹ İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullâh, *el-Megâzî en-Nebeviyye*, thk. Tahkik: Züheyl Zekkâr (Suriye: Daru'l-Fikr, 1981), 116.

⁴⁰ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 181; Süleyman Doğanay, "Hadiste Telfik: Metin Eksenli Bir Araştırma", 31-32.

bulunan rivayet hacminin geniş olması dolayısıyla zikredilen unsurları geliştirdiğini ve daha fazla rivayete uyguladığını söylemek mümkündür.

Vâkıdî'nin telfiklerinde karşılaşılan bir unsur olan imâdu'l-hadis ifadesi, onun telfikte esas aldığı metni ve öncelediği tariki ifade etme çabası olarak görülebilecek olsa da yalnızca iki yerde⁴¹ karşılaşılan bu ifadenin yeterince açık bir yapı sunduğunu söylemek güçtür. Vâkıdî'nin imâdu'l-hadis ibaresiyle kavramsallaştırdığı metin tercihini, açıkça beyân etmeseler de diğer müelliflerin de kullandığı düşünülmektedir.⁴² Telfikli rivayette belli tariklerin "tercih" edilmesi durumu, hadis teliflerinde yer alan telfikli isnâdların yapısında da görülmektedir. Ortak isnâdı ve tercih edilen metni veren türdeki telfikli hadislere Müslim'in (ö. 261/875), "Bana Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ve Ebû Kureyb rivayet etti, lafız Ebû Kureyb'indir, dediler ki..." diye başlayan, tercihini belirttiği hadis örnek verilmektedir.⁴³ Vâkıdî'nin imâdu'l-hadis ifadesi ise kullanıldığı örneklerde bu kadar net bir metin tercihini ifade etmemektedir. Vâkıdî ve Müslim'in telfik tarzlarındaki bu farklılığı hadis ve siyer sahasının isnâd ve metin kurgusu ile ilgili farklılıkların etkisi olarak görmek mümkündür. Ayrıca Urve ile başlayan isnâd telfikinin Müslim'in dönemine gelinceye kadar sistemli bir hale geldiği şeklinde yorumlamak da mümkündür. Ancak telfik ifadeleri konusunda daha dakik araştırmalar yapılmadan bu konuda net bir kanaate varmak zordur.

Vâkıdî'nin talebesi olan İbn Sa'd'ın isnâd ve metin telfik yöntemi aşağıda ele alınacaktır. Onun muasırı olan Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 225/840) ve sonrasında Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in de hadis telfiki yaptıkları bilinmektedir.⁴⁴ Hadis usûlü kitaplarında tartışılmayan bu yöntemin bu usûlün gelişmesinden sonra terk edildiği ve telifler asrından sonra devam ettirilmediği anlaşılmaktadır.⁴⁵

2. İbn Sa'd'ın Telfik Usûlü

Bu başlıkta İbn Sa'd'ın isnâdları telfik yöntemi, kendisinden önce birleşik isnâda müracaat eden râviler ve metinlerde telfikin ne surette yapıldığı ortaya koyulacaktır. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*'in siyer bölümünde 2450 civarında rivayet bulunmaktadır. Bunlardan 2240 civarında rivayetin isnâd ile aktarıldığı, bunlar arasında da 368 rivayette birleşik isnâd kullanıldığı görülmektedir. Temelde bir olay örgüsü oluşturmak veya bir konuda birden fazla kaynaktan aktarılan aynı bilgi için isnâdların birleştirildiği anlaşılmaktadır. İbn Sa'd'ın 'kendisinden önceki siyer literatürünü elinde toplaması' birleşik isnâd kullanmasındaki en önemli etken olarak zikredilmektedir.⁴⁶ Birleşik isnâdlarla aktardığı rivayetlerde, isnâdlar veya metinlerle ilgili kimi tashihlerini not düşse de bilginin kaynağını tespit edebilmek noktasında bu tür müdahalelerin faydalı bir yöntem olduğunu düşünmek güçtür.⁴⁷ Ancak onun isnâd telfikinin bir takım hususiyetleri vardır. Kullandığı yöntemden önce telfikli rivayetlerinin yapısına değinmek anlamlı olacaktır.

Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir'in siyer bölümünde telfike başvuran kişinin büyük oranda İbn Sa'd olduğunu söylemek mümkündür. Bazı durumlarda müelliften önceki dönemlerde isnâdların telfik edilmiş olma ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Aşağıda ele alınacak olan hocası Vâkıdî'nin isminin geçtiği 60 telfikli rivayet, İbnü'l-Kelbî'nin isminin geçtiği 9 telfikli rivayet ve kendisinden önceki râviler tarafından birleşik isnâdla aktarıldığı düşünülebilecek 35 rivayetin tamamının bu kişilere ait olduğu kabul edilecek olsa dahi, 368 rivayetin 264'ünün İbn Sa'd tarafından telfikli olarak aktarılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Kendisinden önceki nesillerde rivayetin bu usulle tedvîn edilmiş olduğu telfik uygulamasının tarihi seyrinde zikredilmiştir. Onun kitabında hocası Vâkıdî'den aktarılan bazı rivayetlerin isnâdlarında diğerlerinden farklı bir yapı kullanmış olması bu açıdan dikkat çekicidir. İbn Sa'd'ın Vâkıdî'den aktardığı birleşik isnâdlı bir rivayette şu şekilde bir telfik görülmektedir: "Bize Muhammed b. Ömer haber verdi, [dedi

⁴¹ el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî, *Mezâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/340; 2/435.

⁴² Mehmet Apaydın, *Siyer'in Öncüleri: Vâkıdî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 74.

⁴³ Doğanay, "Hadiste Telfik: Metin Ekseni Bir Araştırma", 30.

⁴⁴ Apaydın, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*, 51-52.

⁴⁵ İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, 133.

⁴⁶ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 374.

⁴⁷ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 375.

ki] bize Ebû Ma'ser, Muhammed b. Kays'tan aktararak haber verdi; Muhammed b. Ömer dedi ki: bize ayrıca Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. Ali haber verdi, o babasından o da dedesinden aktardı ve şöyle dedi..".⁴⁸ İbn Sa'd'ın Vâkıdî'den aldığı diğer birleşik isnâdlı rivayetlerden farklı olarak bu isnâdda, ikinci isnâda geçilirken Muhammed b. Ömer'in (Vâkıdî) "bize ayrıca haber verdi.." dediği aktarılmaktadır. Sıklıkla kullanılmış olmasa da bu isnâd yazım şekli, telifte bulunan ismin Vâkıdî olduğunu düşündürmektedir.⁴⁹

İbn Sa'd'ın telifli isnâdlarının yapısal özellikleri konusunda değinilmesi gereken bir diğer husus da telifik ifâdeleridir. Rivayet telifik usulünün önemli unsurlarından birinin telifik edilmiş isnâdlardan sonra metne geçişte kullanılan ifade kalıpları olduğu yukarıda zikredilmiştir. Bu ifadelerle ilgili bir standart olduğunu söylemek güçtür. Bütün telifiklerde bu ifade kalıpları kullanılmadığı gibi her müellif tarafından farklı cümleler kullanılmaktadır. Bu ifade kalıpları, telifkin ne suretle yapıldığı hususunda ipucu vermesi bakımından önemlidir. Urv'e'den *Kütüb-i Sitte* müelliflerine kadar geçen geniş zaman diliminde üretilen teliflerde, telifik ifadeleri ile ilgili yapılacak detaylı bir inceleme ile gelişim süreçlerini takip etmek mümkün olabilir. Ancak burada makalenin hacmi gereği araştırmaya konu olan İbn Sa'd'ın kullandığı metne geçiş ifadeleri üzerinde durulacaktır.

İbn Sa'd'ın telif tarzında birleşik isnâdlardan rivayete geçişte standart bir kullanım yoktur. Çoğu durumda isnâdları "bize ayrıca haber verdi/ وأخبرنا" ifadesi ile birbirinden ayırarak, zikrettiği isnâdlardan sonra doğrudan metne geçmektedir. İbn Sa'd'ın ikili rivayet teliflerinde herhangi bir ifade kullanmaksızın metne geçtiği görülmektedir. Bazı durumlarda da yalnızca "dediler ki/ قالوا" ifadesi ile isnâddan metne geçiş yapar.⁵⁰ Umumiyetle üç veya daha fazla birleşik isnâdlı rivayetlerinde ise "Hadisleri birbirine eklendi ve dediler ki:/ حديث بعضهم في حديث بعضهم قالوا";⁵¹ "ayrıca bunlardan başkaları da bu hadislerin bir kısmını bana haber verdiler ve dediler ki/ قالوا / وعبر هؤلاء أيضا قد حدثني ببعض هذا الحديث، قالوا";⁵² "Topluca dediler ki.. / قالوا جميعا";⁵³ şeklindeki ifadeleri kullandığı görülmektedir. Bazı durumlarda ise bu ifadeleri kullanması kaynağı daha da belirsizleştirmektedir. Örneğin o telifli bir isnâdın sonunda "bana ayrıca başkaları da tahdis etti ve dediler ki:/ وعبرهم قالوا"، "bana başkaları da dediler ki: / وعبرهم قالوا" ifadesini kullanmakta ve isnâdda yer vermediği kaynaklarına muğlak bir ifadeyle işaret etmektedir.⁵⁴ "dediler ki/ قالوا" ifadesi dışındaki geçiş ifadelerini umumiyetle uzun anlatıları birleştirdiği metinlerden önce kullanmaktadır. Bu ifadelerle, metinlerde bir olay örgüsünün anlatılması ve konu bütünlüğünün sağlanması için başvurulduğu düşünülebilir.

Son olarak İbn Sa'd'ın teliflerinde kullandığı "hadisleri birbirine eklendi ve dediler ki:/ دخل حديث بعضهم في" "قال: / حديث بعضهم قالوا" ve "ayrıca bunlardan başkaları da bu hadislerin bir kısmını bana haber verdiler ve dediler ki/ وعبر هؤلاء أيضا قد حدثني ببعض هذا الحديث، قالوا" ifadelerinin Vâkıdî ve İbn Sa'd arasında ortak olduğunu da zikretmek gerekecektir.⁵⁵ Bu ifadeler hoca-talebe ilişkisinin bir ürünü olarak bazı yöntemlerin tekrar ettiğine ve mana ile rivayetin kullanımına işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

2.1. İbn Sa'd'ın Isnâdlarda Telifik Uygulama Yöntemi

Isnâdların telifinin rivayet kültüründe eleştirilen hususlardan birisi olduğuna yukarıda değinilmişti. Hicrî ikinci asırdan sonraki âlimlerce telifte bulunan râvinin yetkin olması bu uygulamaya meşruiyet kazandırsa da bazı âlimler tarafından reddedilmesi gereken bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Isnâdların telifik edilmesi, hadis usulü âlimlerince eleştirilmesine rağmen erken dönem teliflerinde yerini alan bir uygulamadır. Isnâd telifi aynı zamanda metin telifini doğurmaktadır. Bu nedenle metin kurgusunun ön planda olduğu siyer-tarih rivayetlerinde sıkça müracaat edilen bir yöntem olarak

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 2/183.

⁴⁹ Söz konusu isnâdlar için bkz: İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/69; 1/182; 2/161, 2/183; 2/197; 2/199; 2/246; 2/248; 2/266.

⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/99.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/81-82; 1/171; 1/185; 1/188; 1/193; 1/222, 1/227; 1/300.

⁵² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/104; 1/174.

⁵³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/81, 2/184; 2/269; 2/270.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/66, 1/158; 1/159; 1/182; 1/184.

⁵⁵ İbn Sa'd'ın eserinde yer alan ancak Vâkıdî'ye ait olduğu anlaşılan bir birleşik isnâdda bu ifadenin kullanımı için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/182.

kullanılmaktadır. İbn Sa'd'ın telfikte bulunduğu rivayetlerde metinlerin yapısal olarak ne şekilde telfik edildiği bahsine geçmeden önce bu başlıkta isnâdlardaki telfik yöntemi incelenecektir.

İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir'*in siyer bölümünde isnâdları birleştirirken takip ettiği üç yöntem göze çarpmaktadır. Birincisi farklı tariklerle gelen aynı konudaki rivayetin isnâdları ortak isimler içeriyorsa isnâdları bu isimlerde birleştirecek şekilde aktarmak; ikincisi birbirinden farklı isimler içeren isnâdları ard arda zikretmek; üçüncüsü ise her iki yöntemi birlikte kullanmak şeklindedir. Birinci yöntemle birleştirdiği isnâdlarda farklı usuller görülmektedir. Buna göre hocaları neslinde farklı olup öncesinde aynı isimleri içeren isnâdlar; hocaları neslinde aynı olup onların farklı tariklerle aldığı isnâdlar; hocaları ve hocalarının hocaları aynı olan ancak bir noktada çatallaşıp yeniden ortak tarîke ulaşan isnâdlardır. Buna göre birinci yöntem üç farklı yapıda (1a, 1b, 1c), ikinci ve üçüncü yöntem birer örnekle aşağıda izah edilecektir. Her üç yöntemin de rivayet tahkiki açısından doğuracağı çeşitli problemler vardır. Aşağıda bu yöntemler örneklerle izah edilerek ortaya çıkan problemler ele alınacaktır.

1. Yöntem

1a. İsimleri aynı olan isnâdları birleştirme yönteminde en çok kullandığı usul, farklı en az iki hocasından aldığı aynı tarikle gelen rivayetleri bir isnâdla aktarmaktır. Bunlarda hocalarından geriye doğru isnâdlarda en az iki, en fazla beş râvi bulunmaktadır. Bu tür telfiklerinde rivayetin ana kaynağı olan râvi veya râvi silsilesinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tür isnâdlarda râvilerin yerlerini harflerle eşleştirerek bir kalıpla ifade etmek onun usulünü anlama kolaylığı sağlayacaktır. Rivayet lafızları ve râvi adları değişse de kullandığı isnâd kalıbı umumiyetle şu şekildedir: ⁵⁶ Bana A ve B haber verdi, o ikisi dediler ki; bana C haber verdi, o bana D haber verdi dedi, o E'den, o da F'den aktardı.

أخبرنا عفان بن مسلم، وهشام بن عبد الملك أبو الوليد الطيالسي، قالوا: أخبرنا أبو عوانة، أخبرنا عبد الملك بن عمير، عن عبد الله بن الحارث بن نوفل، عن العباس بن عبد المطلب⁵⁷

A ve B	C	D	E	F
Affân b. Müslim	Ebû Avâne	Abdûlmelik b. Umeyr	Abdullâh b. el-Hâris b. Nevfel	Abbâs b. Abdûlmuttalib
Hişâm Ebû el-Velîd et-Tayâlisî	Ebû Avâne	Abdûlmelik b. Umeyr	Abdullâh b. el-Hâris b. Nevfel	Abbâs b. Abdûlmuttalib

Farklı hocalarından aldığı ve hocalarının hocalarının da farklı olduğu tarikler birleştirilirken de temelde aynı mantığa dayalı bir kullanıma rastlanmaktadır. Bana A haber verdi, o B'den aktardı; **bana ayrıca C haber verdi, o D'den aktardı; hepsi birlikte, bu ikisi [iki hocası]** dediler ki bize E haber verdi, o F'den, o G'den, o da H'den aktardı.

أخبرنا الفضل بن دكين، عن شيبان بن عبد الرحمن، وأخبرنا مسلم بن إبراهيم، أخبرنا أبان بن يزيد العطار، جميعاً، قالوا: أخبرنا يحيى بن أبي كثير، عن أبي قلابة، عن عبد الرحمن بن شيبه، عن عائشة أم المؤمنين⁵⁸

A ve C	B ve D	E	F	G	H
el-Fadl b. Dükeyn	Şeybân	Yahyâ b. Ebî Kesîr	Ebû Kilâbe	Abdurrahmân b. Şeybe	Âişe
Müslim b. İbrâhîm	Ebân b. Yezid el-Attâr	Yahyâ b. Ebî Kesîr	Ebû Kilâbe	Abdurrahmân b. Şeybe	Âişe

1b. Hocaları neslinde aynı kişiden aldığı rivayetlerde ise isnâd en az bir en çok üç isme kadar ortaktır, isnâdın müntehâsındaki kişiler değişmektedir. Yalnızca kendi hocalarının aynı olduğu geriye doğru isnâdın farklılaştığı örneklerin sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Vâkîdî'den aldığı rivayetler dışında, umumiyetle İbnü'l-Kelbî'den aldığı rivayetlerde bu durum gözlenmektedir. Bu isnâdlarda telfikte bulunan ismin İbnü'l Kelbî olması da ihtimal dâhilindedir. Bunun dışında kendisinden önceki iki veya üç tabakaya kadar isnâdın ortak olduğu, fakat ana kaynağın farklılaştığı rivayetler de bu sınıftan kabul edilebilir.

⁵⁶ Bu kalıplar oluşturulurken örnek olarak verilen isnâdlardaki ifadeler esas alınmıştır. Râvi adları ve rivayet lafızları değişebilir.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/102.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 2/184.

İbnü'l-Kelbî'nin bir rivayetine göre İbn Sa'd'ın kullandığı isnâd kalıbı şu şekildedir: Bana A haber verdi, ona B ve C haber verdiler:

أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ السَّائِبِ الْكَلْبِيِّ، أَخْبَرَنَا أَبُو مَسْكِينٍ، وَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَا:

59

A	B ve C
Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî	Ebû Miskîn
Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî	Ebû Abdurrahmân el-Aclânî

Hocaları neslinden itibaren birden fazla ortak isimle devam eden, fakat ana kaynağı farklılaşan rivayet kalıpları da benzer şekildedir:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَمَانِيِّ، عَنْ أَبِي بَكْرِ الْهَذَلِيِّ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَائِشَةَ قَالَا⁶⁰

A	B	C	D	E ve F
Abdülhamîd el-Himmânî	Ebubekir el-Huzelî	ez-Zühri	Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe	İbn Abbâs
Abdülhamîd el-Himmânî	Ebubekir el-Huzelî	ez-Zühri	Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe	Âişe

1c. İsimlerin aynı olması dolayısıyla birleştirilen isnâdların üçüncü grubu, isnâdın başında ve sonunda isimlerin aynı, ortasında farklı olduğu isnâdlardır. Bunlar için kullanılan isnâd telfiki yöntemi kısmen karışıktır. Bir örneği aşağıdaki şekildedir.

Bana A haber verdi, [A dedi ki] bana B haber verdi, [B dedi ki] bana C ve D haber verdi, onlar E'den, o F'den, o da G'den aktardı.

أَخْبَرَنَا عَفَانُ بْنُ مَسْلَمٍ، أَخْبَرَنَا حَمَادُ بْنُ سَلْمَةَ، أَخْبَرَنَا قَتَادَةَ، وَحَمِيدٌ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ حِطَّانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّقَاشِيِّ، عَنِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ⁶¹

A	B	C ve D	E	F	G
Affân b. Müslim	Hammâd b. Seleme	Katâde	el-Hasan	Hittân b. Abdullâh el-Rakkâşî	Ubâde b. es-Sâmit
Affân b. Müslim	Hammâd b. Seleme	Humeyd et-Tavîl	el-Hasan	Hittân b. Abdullâh el-Rakkâşî	Ubâde b. es-Sâmit

280

Benzer bir mantıkla isnâdın ortasında farklılaşan isimlere işaret eden ve daha erken kaynaklarını farklı bir formda zikreden bir kullanım şekli ise şu şekildedir. Bana A haber verdi, ona B haber verdi; [dedi ki:] bana C ve D haber verdi, o ikisi dediler ki bize E haber verdi, hepsi F'den o da G'den aktardı.

أَخْبَرَنَا مَعْنُ بْنُ عَيْسَى، أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُوَيْسٍ، قَالَا: أَخْبَرَنَا سَلِيمَانُ بْنُ

بِلَالٍ، جَمِيعًا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ⁶²

A	B	C ve D	E	F	G
Maan b. İsa el-Eşcaî el-Kazzâz	Mâlik b. Enes	Abdullâh b. Mesleme b. Ka'neb el-Hârisî	Süleymân b. Bilâl	Cafer b. Muhammed	Muhammed b. Ali
Maan b. İsa el-Eşcaî el-Kazzâz	Mâlik b. Enes	Ebubekir b. Abdullâh b. Ebî Üveys el-Medenî	Süleymân b. Bilâl	Cafer b. Muhammed	Muhammed b. Ali

Ele alınan isnâd kalıplarından 1b ve 1c şeklindeki kullanımlarda isnâdlarda İbn Sa'd'a yakın olan kısımda isimler ortak başlamakta sonra değişime uğramaktadır. Bu tür isnâd kalıplarının aynı zamanda müelliften önceki dönemdeki teliflerin izini sürmek bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin, zikredilen son isnâdda telifte bulunanın Mâlik b. Enes olduğu düşünülebilir. Bu şekilde tespit edilen isimler ekler kısmında İbn Sa'd öncesinde telif yapılmış olması muhtemel isimler olarak verilmektedir.

İbn Sa'd'ın isnâd teliflerinde isim tekrarlarını en aza indirmeye çalışan, kimi zaman anlaşılması zor bir yapı kurduğunu söylemek mümkündür. Örneklerde görüldüğü gibi bu aynı zamanda rivayetin farklı

⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/252.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/325.

⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/167.

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 2/240.

tariklerindeki rivayet lafızlarının bir tek tarikteki kullanıma indirgenmesi problemini doğurmaktadır. Her ne kadar tabakât müellifi ve ricâl âlimi olan İbn Sa'd'ın bu telfiklerinde hoca-talebe ilişkilerini gözetmiş olması muhtemel ise de rivayetin tahammülünü ifade eden rivayet sigaları konusunda tatmin edici bir yöntem sunduğunu söylemek güçtür. Özellikle birinci yöntemi kullandığı isnâd telfiklerinden rivayetin tariki hakkında bir fikir elde edilebilse dahi bunun hangi formda gerçekleştiği belirsizleşmekte ve problemleri bir yapı arz etmektedir.

2. Yöntem

Birbirinden farklı isimler içeren isnâdların bileştirilmesi umumiyetle isnâdların ard arda yazılarak "ayrıca bize haber verdi- tahdîs etti/وأخبرنا/ وحدثني" gibi rivayet lafızlarıyla birbirinden ayrılması suretiyle inşa edilmiştir. Bu tür isnâdlarda kısa bir rivayetin farklı tariklerinin tek bir isnâdda birleştirilmesi hedeflenmiştir. Aynı zamanda metin kurgusu bakımından birbirini tamamlayan rivayetlerin isnâdları birleştirilerek metin içerisinde isnâdda yer alan râvilerin farklılıklarına işaret edilmiştir. Bu tür isnâdlar sayıca diğerlerinden az olmakla birlikte rivayetin kaynağının tespiti açısından problem teşkil etmektedir.

Bunun için kullanılan kalıp şu şekildedir: Bana A haber verdi, [o dedi ki] bana B haber verdi, o da C'den aktardı; **bana ayrıca** D tahdîs etti, o E'den nakletti; **bana ayrıca** F tahdîs etti, o G'den aktardı; **bana ayrıca** H tahdîs etti, o I'dan, o da J'den aktardı, **sözleri birbirine eklendi ve dediler ki:**

أخبرنا محمد بن عمر بن واقد الأسلمي، أخبرنا محمد بن عبد الله، عن الزهري قال: وحدثنا محمد بن صالح، عن عاصم بن عمر بن قتادة، قال: وحدثنا عبد الرحمن بن عبد العزيز، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، قال: وحدثنا هاشم بن عاصم الأسلمي، عن أبيه، عن ابن عباس دخل حديث بعضهم في حديث بعض قالوا⁶³

A, D, F, H	B, E, G, I	C, J
Muhammed b. Ömer	Muhammed b. Abdullâh	ez-Zühri
Muhammed b. Sâlih	Âsım b. Ömer b. Katâde	
Abdurrahmân b. Abdülazîz	Abdullâh b. Ebî Bekîr b. Hazm	
Hâşim b. Âsım el-Eslemî	Babasından	İbn Abbâs

Bu tür isnâdlarda isimler net bir şekilde birbirlerinden ayrı kullanılsa da rivayetler, ana kaynağı belli olmayacak şekilde tek bir rivayet halinde aktarılmıştır. Yukarıda verilen son rivayet Hz. Peygamber'in annesi Hz. Amine'nin vefatı ile ilgili bir rivayettir. Bu konu başlığında İbn Sa'd, ilki yukarıda isnâdı verilen rivayet olmak üzere üç rivayet aktarmaktadır. İlk rivayette uzun bir birleşik isnâd ile Hz. Peygamber ve annesinin seyahatinden, onun (daha sonraki yıllarda) o günlere dair hatıralarından, Mekke'ye dönüş yolunda Ebvâ'da vefat ettiğinden ve kabrinin burada olduğundan bahsedilmektedir. Ardından Hz. Peygamber'in Hudeybiye umresi sırasında Ebvâ'dan geçerken annesini ziyareti zikredilmektedir. İkinci rivayette Hz. Peygamber'in annesi için mağfiret dilediğinden ama kabul edilmediğinden söz edilmektedir. Üçüncü rivayette ise Hz. Peygamber'in Mekke fethinde bir kabrin başına gelip ağladığına ve bu kabrin annesinin kabri olduğuna işaret edilmektedir. Ancak İbn Sa'd bu rivayetin sahih olmadığını çünkü annesinin kabrinin Ebvâ'da olduğunu ekleyerek bu başlığı sonlandırmaktadır.⁶⁴

Birleşik isnâdlı ilk rivayette İbn Sa'd'ın, Hz. Peygamber ve annesi Amine'nin yolculuklarını başından sonuna kadar anlatarak Hz. Peygamber'in aynı yere tekrar gidişiyle biten bütüncül bir aktarımı tercih ettiği görülmektedir. Bu durumu onun telif usulünün bir yansıması olarak görmek mümkündür. İkinci tür birleşik isnâdlı rivayetlerde çoğunlukla bu amacın hedeflendiğini söylemek mümkündür.

3. Yöntem

İsnâdları birleştirme metodunda yukarıda ele alınan iki yöntemin birlikte kullanıldığı yapılar da söz konusudur. İbn Sa'd, birden fazla isnâdı hem ortak isimleri birleştirerek hem de ortak olmayan isimlere sahip isnâdları müstakil zikrederek eserinde kullanmaktadır. Bu şekilde kullandığı isnâdlara en çarpıcı

⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/94.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/96.

örnek onun 23 isnâdı birleştirerek aktardığı Hz. Peygamber'in vefat yaşı ile ilgili rivayettir.⁶⁵ İbn Sa'd, "Vefat Ettiğinde Hz. Peygamber'in Yaşı" başlığında 9 rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerin her birinde farklı bir yaş zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in vefat ettiği sırada 63 yaşında olduğunu bildiren rivayeti ise 23 farklı tarikle zikrederek bu başlığa almış ardından "İnşallah sahih olanı budur" diyerek bu konudaki rivayet tercihini beyan etmiştir.⁶⁶

Bu tür isnâdlarda yukarıda kullanılan isnâd birleştirme kalıpları (bir ve ikinci tür) aynı anda kullanılmaktadır. Bu rivayetin isnâdı aşağıda metin ve şema olarak verilmiştir.

أخبرنا روح بن عبادة، أخبرنا زكرياء بن إسحاق، أخبرنا عمرو بن دينار، عن ابن عباس، وأخبرنا روح بن عبادة، أخبرنا هشام بن حسان، أخبرنا عكرمة، عن ابن عباس، وأخبرنا كثير بن هشام، وموسى بن إسماعيل، وإسحاق بن عيسى، والحجاج بن المنهال، قالوا: أخبرنا حماد بن سلمة، عن أبي جمره الضبيعي، عن ابن عباس، وأخبرنا يزيد بن هارون، وأنس بن عياض، وعبد الله بن نمير، قالوا: أخبرنا يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، وأخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي أويس، حدثني سليمان بن بلال، عن يونس بن يزيد الأيلي، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة، وأخبرنا الفضل بن دكين، أخبرنا يونس بن أبي إسحاق، عن أبي السفر، عن عامر، عن جرير، عن معاوية، وأخبرنا وهب بن جرير، قال: أخبرنا شعبة، عن أبي إسحاق، عن عامر بن سعد النبلي، عن جرير، أنه سمع معاوية يعني ابن أبي سفيان، وأخبرنا الفضل بن دكين، أخبرنا إسرائيل، عن جابر، عن أبي جعفر، وأخبرنا عبيد الله بن موسى، قال: أخبرنا إسرائيل، عن سعيد بن مسروق، عن مسلم بن صبيح، عن رجل من أسلم، وأخبرنا مطرف بن عبد الله اليساري، أخبرنا عبد العزيز بن أبي حازم، عن محمد بن عبد الله، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، قال الزهري: وقال: أخبرنا سعيد بن المسيب، وأخبرنا الفضل بن دكين، أخبرنا زهير، عن أبي إسحاق، عن عبيد الله بن عتبة، وأخبرنا الفضل بن دكين، عن شريك، عن أبي إسحاق، وأخبرنا المعلى بن أسد، أخبرنا وهيب، عن داود، عن عامر، وأخبرنا نصر بن باب، عن داود، عن عامر، وأخبرنا محمد بن عمر، حدثني عبد الله بن عمر العمري، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، وأخبرنا محمد بن عمر، وحدثني سليمان بن بلال، عن عتبة بن مسلم، عن علي بن حسين، قالوا جميعاً: تُوْفِي رَسُولُ اللَّهِ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ سَنَةً قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ: وَهُوَ الثَّبْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

1	Ravh b. Ubâde	Zekeriyyâ b. İshâk	Amr b. Dînâr	İbn Abbâs		
2	Ravh b. Ubâde	Hişâm b. Hassân	İkrime	İbn Abbâs		
3	Kesîr b. Hişâm	Hammâd b. Seleme	Ebû Cemre	İbn Abbâs		
4	Mûsâ b. İsmâil et-Tebûzekî	Hammâd b. Seleme	Ebû Cemre	İbn Abbâs		
5	İshâk b. İsâ	Hammâd b. Seleme	Ebû Cemre	İbn Abbâs		
6	el-Haccâc b. el-Minhâl	Hammâd b. Seleme	Ebû Cemre	İbn Abbâs		
7	Yezîd b. Hârûn	Yahyâ b. Saîd el-Ensârî	Saîd b. el-Müseyyeb			
8	Enes b. İyâd	Yahyâ b. Saîd el-Ensârî	Saîd b. el-Müseyyeb			
9	Abdullâh b. Nümeyr el-Hemdânî	Yahyâ b. Saîd el-Ensârî	Saîd b. el-Müseyyeb			
10	Ebû Bekir b. Abdullâh b. Ebi Üveys	Yûnus b. Yezîd	ez-Zühri	Urve	Âişe	
11	el-Fadl b. Dükeyn	Yûnus b. Ebi İshâk	Ebû es-Sefer	Âmir b. Sa'd el-Beceli	Cerîr b. Abdullâh	Muâviye b. Ebi Süfyân
12	Vehb b. Cerîr b. Hâzim	Şu'be b. el-Haccâc	Ebû İshâk	Âmir b. Sa'd el-Beceli	Cerîr b. Abdullâh	Muâviye b. Ebi Süfyân
13	el-Fadl b. Dükeyn	İsrâil	Câbir b. Yezîd	Muhammed b. Ali		
14	Ubeydullâh b. Mûsâ el-Absî	İsrâil	Saîd b. Mesrûk	Müslim b. Subayh		
15	Mutarriif b. Abdullâh el-Yesârî	Abdülaziz b. Ebi Hâzim	Muhammed b. Abdullâh b. Müslim	ez-Zühri	Urve	Âişe
16	Mutarriif b. Abdullâh el-Yesârî	Abdülaziz b. Ebi Hâzim	Muhammed b. Abdullâh b. Müslim	ez-Zühri	Saîd b. el-Müseyyeb	

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 2/268-269.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 2/269.

17	el-Fadl b. Dükeyn	Züheyr b. Muâviye	Ebü İshâk	Ubeydullâh b. Abdullah b. Utbe		
18	el-Fadl b. Dükeyn	Şerik b. Abdullah	Ebü İshâk			
19	el-Muallâ b. Esed	Vüheyb	Dâvûd b. Ebî Hind	Âmir eş-Şa'bi		
20	Nasr b. Bab el-Horâsânî	Dâvûd b. Ebî Hind	Âmir eş-Şa'bi			
21	Muhammed b. Ömer	Abdullâh b. Ömer b. Hafs	Abdurrahmân b. el-Kâsım	Abdurrahmân b. el-Kâsım.B		
22	Muhammed b. Ömer	Utbe b. Müslim	Ali b. Hüseyin			
23	Süleymân b. Bilâl	Utbe b. Müslim	Ali b. Hüseyin			

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet, burada kullanıldığı şekli ile müstakil olarak başka bir kaynakta geçmemektedir. Ancak İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) bu konuda Hz. Aişe (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Muaviye (ö. 60/680) ve Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711-12) ait ondan fazla rivayeti ele aldığı ve isnâdlarını değerlendirdiği görülür.⁶⁷ İbn Sa'd'ın bu isnâddaki telfik uygulamasında ise üzerinde ittifak edilen bilginin farklı kaynaklarını ortaya koyma maksadı açıkça görülmektedir.

2.2. İbn Sa'd'ın Metinlerde Telfik Uygulama Yöntemi

Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir'in siyer bölümündeki birleşik isnâdlı rivayetlerin metin yapısı açısından da dikkat çekici özellikleri vardır. İbn Sa'd eserinin siyer bölümünde ilk rivayetine birleşik isnâd kullanarak başlamaktadır. Burada "Ben Âdem neslinin efendisiyim" hadisi iki farklı şekilde zikredilmektedir.

أخبرنا محمد بن مصعب القرظاني، أخبرنا الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، قال: وأخبرنا الحكم بن موسى، أخبرنا هقل بن زياد، عن الأوزاعي، حدثني أبو عمار، حدثني عبد الله بن فروخ، قال: حدثني أبو هريرة، قال: قال رسول الله: ⁶⁸أَنَا سَيِّدٌ وَلَيْدٌ أَدَمٌ

Bu rivayette⁶⁹ olduğu gibi İbn Sa'd'ın iki isnâdı ard arda zikrederek doğrudan rivayeti zikrettiği anlaşılmaktadır. Ancak birçok rivayetinde üç ve daha fazla isnâdı birleştirmekte, dolayısıyla birkaç farklı metni bir araya getirmektedir. Bu bağlamda birleşik isnâdlı rivayetlerin metinlerinde de üç yöntem takip ettiği görülmektedir. Birincisi isnâdları ikili olarak birleştirdiği umumiyetle kısa metinlerden oluşan rivayetler ile üç veya daha fazla isnâdı birleştirerek nisbeten uzun metin aktarımı yaptığı; ancak metin içerisinde herhangi bir ekleme yapmadığı rivayetlerdir.⁷⁰ İkincisi, üç veya daha fazla isnâdı birleştirerek ortak metin aktarım, aktardığı metin içerisinde birleşik isnâddaki bir isme atıf yaparak metin farklılıklarının kaynağını zikrettiği rivayetlerdir. Üçüncüsü ise üç veya daha fazla isnâdı birleştirip bu isnâdlarla gelen rivayetleri bir kurgu içerisinde aktarmak ve bu sırada olay örgüsünü tamamlayan başka isnâdlı rivayetleri aralara almak şeklindedir. Birinci tür rivayetler doğrudan metin aktarımının yapıldığı rivayetlerdir. Telfik uygulamasının metnin kurgusunu ve rivayetin yapısını etkilemesi bakımından dikkat çekici olan ikinci ve üçüncü türdeki rivayet birleştirme şekilleridir. Birinci yöntemle birleştirdiği metinlerde mana ile rivayet aktarmış olması muhtemeldir, metnin yapısında bir değişiklik olup olmadığı tek tek tahrirlerinin yapılması yoluyla tespit edilebilir. İkinci tür rivayet birleştirme yöntemine, Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e götürüldüğü gece ile ilgili bir rivayet; üçüncü tür rivayet birleştirme yöntemine, Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir'in hicretinin anlatımı örnek olarak verilebilir.

İbn Sa'd eserinin siyer bölümünde İsrâ hadisesine müstakil başlıkla yer vererek iki rivayet aktarmaktadır.⁷¹ Bunlardan ilkinde beş isnâdın birleştirilip ard arda sayılmasından sonra "bana ayrıca

⁶⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşki, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997), 5/278. Bu eserdeki rivayetlerde bu ifade müstakil değildir, Hz. Ebubekir'in vefat yaşıyla birlikte verilmiştir.

⁶⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/4.

⁶⁹ Bu rivayet *Kütüb-i Sitt*e'deki 5 versiyonunda tamamlayıcı başka ifadelerle ve Tirmizî'de olduğu gibi rivayete ilgili bir kıssanın da eklenmesi suretiyle yer almaktadır. Müslim, "Fedâil", 2278; et-Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 18 ve "Menâkıb", 3; İbn Mâce, "Zühd", 4308; Ebu Davud, "Kitâbü's-Sünne", 14.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/36, 1/98, 1/184, 1/196, 1/227, 2/238, 2/240, 2/269, 2/270, 2/273.

⁷¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2012, 1/182-184.

başkaları da tahdis etti ve dediler ki: / *وغيرهم أيضا قد حدثني* , ve “hadisleri birbirine eklendi ve dediler ki: / *دخل حديث بعضهم في حديث بعض قالوا*” ibareleri ile metne geçiş yapılmaktadır.⁷²

Hiz. Peygamber’in hicretten bir sene önce Rebiüevvel ayının on yedinci gecesi Ebû Tâlib Mahallesi’nden Beytü’l-Makdis’e götürüldüğünü ifade ettikten sonra onun dilinden İsrâ hadisesinin nasıl yaşandığına kısaca yer verilmektedir. Ardından “ve bazıları der ki / *وقال بعضهم:*” ifadesi ile o gece Hiz. Peygamber’in kaybolduğuna, Abbâs b. Abdülmuttalib’in onu aradığına ve onunla karşılaştığı vakit, yaptıkları konuşmaya dair bilgilere geçilmektedir. Daha sonra birleşik isnâda atıf yapılarak dördüncü sıradaki isnâdın ana kaynağı olan Ümmü Hâni zikredilmekte ve “Ebû Tâlib’in kızı Ümmü Hâni dedi ki: / *وقالت أم هانئ ابنة أبي طالب*” ibaresinden sonra “Resulullah bizim evden Beytü’l-Makdis’e götürüldü” ifadesi ile başlayan bir rivayetle onun dilinden İsrâ gecesi yaşananlar anlatılmaktadır. Ardından Hiz. Peygamber’in Cibril’e o gece olanları insanlara anlatmak istediğinde onu yalanlayacaklarını söylediği, onun da “Ebubekir seni tasdik edecektir o sıddıktır” dediği nakledilmektedir. Sonrasında ise yine Hiz. Peygamber’in dilinden hadiseyi insanlara anlatmak üzere Hicr’e gittiği, orada kendisine hayalen Beytü’l-Makdis’in görüldüğü ve insanların soruları üzerine detaylı bilgiler vererek orayı tarif ettiği ve “Sana gösterdiklerimizi ve Kur’ân’da lanetlenen ağacı ancak insanları sınamak için meydana getirdik” mealindeki İsrâ suresi 60. ayetin nazil olduğu zikredilmektedir. “İsrâ hadisesi Hiz. Peygamber’in gözleriyle gördüğü gerçek bir rüya idi” ifadesiyle rivayet sona ermektedir.⁷³

İsrâ hadisesine dair bu rivayet, hadisenin yaşandığı zaman, mekân, o gece mucizevi olarak Hiz. Peygamber’e yaşatılanlar, dönüp kavmine bunu anlattığında aldığı tepkiler ve ayetin nüzülü kısmen bir olay örgüsü oluşturmaktadır. Ancak rivayette yer alan bazı bilgilerin kaynağının tespiti bakımından da problemler olduğu görülmektedir. Örneğin Hiz. Peygamber’in o gece kaybolduğunun düşünülmesi ve Abbâs b. Abdülmuttalib’in onu aradığına dair bilginin kaynağını tespit etmek ancak rivayetin başka eserlerdeki varyantlarının tespiti ve karşılaştırılmasıyla mümkün olacaktır.

Hiz. Peygamber ve Hiz. Ebubekir’in hicretinin anlatıldığı başlıkta isnâd ve rivayet birleştirme yöntemi biraz daha karmaşık bir yapıdadır. Bu hadiseye İbn Sa’d müstakil bir başlık ayırmakta ve burada 12 rivayete yer vermektedir.⁷⁴ Bu rivayetlerden ilkinde beş isnâdı birleştirmektedir. Ancak bu başlıkta birleşik isnâdlı bu rivayeti bölen 11 isnâdlı başka bir rivayet vardır ve her birinden sonra “hadis başa döndü/ *ثم رجع الحديث إلى الأول،*” ifadesi ile ilk isnâda atıf yapmaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla bu kısımlarda verdiği bilginin kaynağını tespit etmek güçtür.

Hicret hadisesi Hiz. Peygamber ve Hiz. Ebubekir için müşrikler tarafından hazırlanan suikast planı, Hiz. Peygamber’in, Allah’ın hicret etme hususunda kendisine izin verildiğini söylemesi, Hiz. Ebubekir’i hicrete davet etmesi ve ardından birlikte müşrik topluluğun arasından geçerek yola çıkmaları ile başlamaktadır. Yolculukları sırasında Sevr dağındaki mağarada örümceğin yuva yapması hadisesine kadar ilk isnâda dayalı olarak bilgi aktarılmaktadır. Ardından kısmen detaylı bir başka rivayet isnâdı ile verilerek, ilk isnâda dayalı anlatıma ekleme yapılmakta ve mağaranın önünde örümceğin ağ yapması, güvercinlerin yuva yapması ve müşriklerin yollarını değiştirmek zorunda kalmaları zikredilmektedir. Bu rivayetten sonra “sonra hadis başa döndü/ *ثم رجع الحديث إلى الأول، قالوا:*” ibaresi ile ilk birleşik isnâda ve rivayet toplamına geri dönülerek olay anlatımına devam edilmektedir. Bu şekilde birleşik isnâdlı ilk rivayete, isnâdlı başka rivayetlerin eklenmesi suretiyle olayın kronolojik anlatımı tamamlanacak şekilde hicret hadisesi aktarılmaktadır. Bu başlıkta olay örgüsünün oluşturulması sağlansa da ilk isnâda atıf yapılan bilgilerin kaynağının tespiti yine mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla metin kurgusu açısından bir çözüm üretme çabası, bilginin kaynağını gölgeleyen bir probleme dönüşmüş durumdadır.

⁷² İbn Sa’d, *Tabakât*, 2012, 1/182.

⁷³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2012, 1/183.

⁷⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2012, 1/193-204.

⁷⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2012, 1/199.

Sonuç

Siyer ve hadis rivayet kültürünün ilk dönem metinlerinde görülen telfik yöntemi Urve ile başlamış, *Kütüb-i Sitte* müelliflerine kadar devam etmiştir. Günümüze kadar yapılan araştırmalar ışığında telfikin müdevvin ve musannifler tarafından uygulandığı görülmüştür. İbn Sa'd'ın siyer isnâdlarındaki telfiklere göre oluşturulan muhtemel râvi listesinde de (bkz. Ekler) zikredilen isimlerin vefa tarihlerinin iki istisna dışında, tedvin asrının başlangıcı kabul edilen Zührî'den sonraya tekabül ettiği görülmektedir. Bu bağlamda telfikin bir rivayet probleminden ziyade bir tedvîn/telif usulü olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak hadislerin hüccet değeri olması dolayısıyla, cerh ve tadil yönüyle inceleme ve metin analizleri söz konusu olduğunda telfik sorun teşkil edeceğinden eleştiri konusu olmuş ve hadis otoriteleri tarafından caiziyeti tartışılmıştır. Telfikin bazı durumlarda caiz görülmesi bunu yapan kimselerin adalet ve zabt yönünden sika olmasına bağlanmıştır.⁷⁶ Her ne kadar bugüne kadarki araştırmalarda hadis ve siyer sahasında çoğunlukla bu sifata sahip otorite isimler tarafından bu yöntemin uygulandığı görülse de telfikin nasıl uygulanacağı konusunda bir standardın oluştuğunu söylemek güçtür. Farklı amaçlarla isnâdları telfik edilen rivayetler, her müellifin kendine has uslubuyla teliflere dâhil olmuştur. Temelde telfik unsurları aynı olsa da amaç ve yöntemleri farklılaşmıştır. Bu da konunun her müellif özelinde incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Siyer yazıcılığında ilk dönemin zirvesi kabul edilen İbn Sa'd'ın yukarıda yapısal olarak ele alınan telfik usûlünde kendi içerisinde bir sistem geliştirdiği görülmüştür. Bu anlamda hocası Vâkıdî'den metin inşası ve metne geçiş ifadelerinde etkilendiği ve onun yöntemini tekrar ettiği görülmektedir. Vâkıdî dışındaki hocalarının da rivayetlerini telfik etmesi bunu bir telif tarzı olarak benimsediğini göstermektedir. Eserinin siyer bölümünde hocasının telfikli rivayetlerine yer veren müellif, kendi telfikleriyle de metnin kurgusunu ağırlaştıracak yoğun isnâd ve metin tekrarlarını terk etmiştir.

Metin telfiklerinde kullandığı birinci yöntem hadislerin farklı tarîklerinin tek bir metnin kaynağı olarak zikredilmesi ve dolayısıyla bilginin farklı kaynaklarını bir arada görmek açısından dikkate değerdir. Ancak metnin bu tarîklerden hangisine ait olduğunun her zaman belirtilmemesi mana ile rivayeti esas aldığı ve nihai olarak metinleri kendi ifadeleri ile aktardığını düşündürmektedir.

Metin telfikinde olay bütünlüğünü ve tekrara düşmemeyi esas aldığı görülmektedir. Yukarıda örneği verilen hicret anlatısında olduğu gibi olay akışı sırasında isnâdlar zikredilmeden bütüncül bir metin kurgulanmaya çalışılmıştır. İbn Sa'd yalnızca olay örgüsünü tamamlamak maksadıyla değil, rivayet tekrarından sakınmak maksadıyla da isnâd telfikinde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in vefat yaşı ile ilgili rivayetinde olduğu gibi aynı ifadeyi 23 defa tekrar etmek yerine isnâd telfikine gitmiştir.

Modern dönem araştırmacıları açısından rivayetin kaynağını tespit etmede zorlayıcı bir unsur olsa da müellifin, rivayetin sıhhatini doğrudan tehlikeye düşürmemek için belli bir sistemle isnâdları telfik etmesi bir telif tarzı olarak tebarüz etmektedir. Bu kendisinden önceki siyer ulemasının da takip ettiği bir yöntemdir. Eserinde bunu hayli yüksek rakamda rivayette (368) kullanmış olmasını, kendi dönemine kadar gelişme gösteren siyer telif mantığının doğal bir sonucu şeklinde görmek mümkündür. Siyer teliflerinin gelişimi açısından metnin giderek ön planda tutulduğu bir devirde bu yöntemin anlamlı bir karşılığa sahip olması da ihtimal dâhilindedir. İbn Sa'd çok sayıda isnâdda telfike başvurmuş olmasına rağmen hakkında bu konuda cerh ve ta'dil âlimlerince yöneltilen bir eleştiri bulunmamaktadır. Kendisiyle ilgili sınırlı sayıda biyografik bilgilerin yer aldığı metinlerde bu tür bir eleştiri olmaması, onun eserlerindeki diğer unsurların ön plana alınmasının bu hususu gölgede bırakmasıyla açıklanabilir. Aynı zamanda bir ricâl alimi ve alanın otoritelerinden biri olması dolayısıyla da telfiklerine yönelik bir eleştiriye maruz kalmamış olması muhtemeldir. Nitekim, onun 368 rivayeti (en az 264'ü kendisine ait olmak üzere) telfikli isnâdla aktarmasına rağmen, birkaç temel unsura indirgenebilecek bir yöntemle sahip olması bu konuda sistemli olduğunu göstermektedir.

Hadis ve siyer sahalarının ortak meselelerinden biri olan telfik konusunda önemli tartışma ve tespitler yapılmıştır. Ancak modern dönem araştırmaları açısından özellikle metnin kaynağının tespiti bağlamında telfik, üzerinde durulması gereken önemli bir problemidir. Her iki alanın otorite isimlerinin telfike müracaat

⁷⁶ Erul, "Telfik", 40/400.

ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu konuda yapılacak müstakil çalışmalar hem her bir müellifin kendine has üslubunu ortaya çıkarmaya yarayacak hem de hadis ve siyer sahasındaki ortaklık ve farklılıkları anlama noktasında ufuk açıcı olacaktır.

EK: İbn Sa'd'dan Önce Telifi Uygulamış Olması Muhtemel Râviler

Ravi Adı	Vefaati (hicrî)	Rivayet Sayısı	Cilt/sayfa*
Abdullâh b. el-Mübârek	181	6	2/192-193; 2/201; 2/205; 2/232; 2/235
Abdullâh b. Hassân		1	1/274
Ebû İshâk	126	1	2/166
Ebû Ma'şer	170	5	1/138 (2 rivayet); 1/158; 1/242; 1/300
Ebû Seleme	94	1	2/232
Ebû Zekeriyâ el-Aclânî		1	1/155-56
el-Ahves b. Hakîm		2	1/332; 1/370
el-Fadl b. Dükeyn	218	1	2/73
el-Mesûdî	160	1	1/386
ez-Zührî	124	4	1/192; 2/177; 2/179; 2/237
Hammâd b. Seleme	167	1	1/167
Hammâd b. Zeyd	179	1	1/23
İbn Cüreyc	150	1	2/189
Mâlik b. Enes	179	1	2/240
Muhammed b. Amr	145	1	2/254; 2/257
Muhammed b. İshâk	150	1	1/300
Nâfi	117	1	2/257
Saîd b. Ebû Eyyûb	161	2	1/17; 1/36
Süfyân es-Sevrî	161	1	1/380
Şu'be b. el-Haccâc	160	1	1/154
Ubeydullâh b. Abdullah b. Utbe	94	1	2/226

*Ali Muhammed Ömer neşri (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2012) esas alınmıştır.

Kaynakça

- Apaydın, Mehmet. *Muhammed b. Ömer el-Vâkidî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyerin Öncüleri: Vâkidî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târîhi tedvînihi*. Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlâları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Azimli, Mehmet, Haliloğlu, Fahrettin. "Siyerin Öncüleri: İbn İshak (ö. 151/768)". *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler -5*. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Demircan, Adnan. "İlk Siyercilerden Urve b. ez-Zübeyr ve Tarihçiliği". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -II-*. 2/649-660. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Doğanay, Süleyman. "Hadiste Telifik: Metin Eksenli Bir Araştırma". *Bilimname: Düşünce Platformu* 30 (2016).
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen-i Ebi Davud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- ed-Dürî, Abdülaziz. "Medine Tarih Ekolünün İlk Temsilcisi: Urve b. Zübeyr". çev. Selahattin Polatoğlu. *İslâmî Araştırmalar* 29/1 (2018), 130-140.
- Eser, Mithat. *Siyerin Öncüleri: İbn İshâk*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Erul, Bünyamin. "Telifik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Görke, Andreas, Schoeler, Gregor. "En Erken Siyer Metinlerinin Yeniden İnşası: 'Urve b. ez-Zübeyr Külliyyatında Hicret". çev. Öznur Özdemir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 165-177.
- İstemi, Fuat. *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâud vd. 5 Cilt. Daru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2012.
- İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnu'l-eser fî-fünûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî, Muhyiddîn Müstû. Medine: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. "Telfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kelpetin, Mahmut. "İbn Şihâb ez-Zührî ve Tarihçiliği". *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -II-*. 669-677. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlahiyat Türâsî'l-Arabi, 1955.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2008.
- Özçelik, Fikret. *Urve b. ez-Zübeyr ve Hadis İlmindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012.
- Özkan, Halit. "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüshası". *Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 1-37.
- Saraçoğlu, Tuba Nur. *Siyerin Öncüleri: İbn Sa'd*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı: Başlangıçtan XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 1998.
- Şulul, Kasım. *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ünalın, Abdullah. "İbn İshâk ve Hadis Rivayetindeki Yeri". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2009), 97-113.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *Meğâzi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullâh İbn Şihâb. *el-Megâzi en-Nebeviyye*. thk. Züheyl Zekkâr. Suriye: Daru'l-Fikr, 1981.

**Talfiq of Isnāds and Text (Matn):
In the Framework of Ibn Sa'd's (d. 230/845) Sirah Narrations**

Citation: Saraçoğlu, Tuba Nur, Talfiq of Isnāds and Text (Matn): In the Framework of Ibn Sa'd's (d. 230/845) Sirah Narrations, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 273-288.


Extended Abstract

Although the transmission of knowledge through isnāds creates a systematic structure in the hadith and sirah narration culture, it is seen that the authors sometimes apply to talfiq in isnāds. In this article, the talfiq of isnāds, which is open to discussion in the field of hadith, is discussed within the scope of the narrations in the sirah section of Ibn Sa'd's (230/845) *Kitāb at-Tabaqāt al-kabīr*, which is one of the main texts of the sirah literature. For this, first of all, the definition of the concept of talfiq and its terminological senses are given, then the structure of talfiq narrations is discussed. Due to some problems arising from these structural features, discussions of Islamic scholars are also included. According to these discussions, it is understood that talfiq is used in isnāds and texts for reasons such as the desire to mention holistically the events that are related to the events that are scattered in different texts; the need to avoid the repetitions the isnāds in the text and the convenience in teaching activities. While it is permissible in some cases for the authorities of hadith and sirah to make talfiq, it has been severely criticized by some scholars. When the historical course of the talfiq is examined, it is seen that it started with Urwa in the early periods when the isnād did not take its final form and Zuhri, Asım b. Umar, Abdullāh b. Abu Bakr, Ibn Ishāq, Abu Ma'sher, Hammād b. Salama, Wāqidi, Ibn Hishām, Ibn Sa'd, Ali b. Muhammad al-Madāini, Bukhārī, and Muslim used this method in their works. There are a very limited number of independent studies on the talfiq method of these people. However, it is understood that this method is mostly used in historical narrations.

In the first two volumes of Ibn Sa'd's *Kitāb at-Tabaqāt al-kabīr*, it was determined that talfiq of isnāds and texts were made in 368 narrations. It is possible to trace the previous talfiqs in his work (see Appendix for a list on this subject). However, he utilised his own talfiq method in 264 narrations. Although not systematically, he used some expressions such as “وغيرهم أيضا قد حدثني” “نحل حديث يزيد بعضهم في حديث بعض قالوا” “قال: وغير هؤلاء أيضا قد حدثني بعض هذا الحديث، قالوا” while passing from isnāds to texts. There are three methods of talfiq that Ibn Sa'd utilize in texts and isnāds in the sirah part of *Kitāb at-Tabaqāt al-kabīr*. In the talfiq of isnāds 1) he made by combining the same names, 2) he listed the isnāds one after the other, and 3) he used both methods. It has been determined that in the first type of talfiq he combines the identical nouns 1a) at the beginning or 1b) at the end or 1c) both at the beginning and at the end of isnāds. The three methods of textual narration are 1) to convey the same narration with different isnāds, 2) to cite a few isnāds and tell the plot, and to cite the source of that part of the narration by referring to the names in the isnāds mentioned in, 3) to combine several isnāds and citing this first isnād in the plot, making additions that divide the text with another isnād when necessary, and then returning to the first isnād with the expression that is “ثم رجع الحديث إلى الأول، قالوا”. It is understood that he used this method to show the different sources of narration or to create a plot from all the narrations he had about a subject. It is understood that although isnād is meticulous like a hadithist in his preferences and talfiq, as a historian in writing the text, he brings fiction to the fore. Although Ibn Sa'd utilized the talfiq in many narrations, he was not criticized like the previous authors of sirah. The fact that he as the author of *tabaqāt* was meticulous while using this method may have been effective in this. Because although he used this method in 368 narrations, it is possible to reveal his method in the few categories mentioned. It has also been observed that he added various explanations in isnāds or texts on issues that may cause problems. Therefore, he must have established trust in the century and afterward.

In terms of modern period research, talfiq provides the opportunity to reach different isnād versions of a narration. However, he also revealed some uncertainties that he criticized in the ulema. Not being able to determine the main source of the narration precisely and not having complete knowledge about the words of the narration in the combined parts are the factors that can cause difficulties in research. It is seen that this method, which started with Urwa and was determined to be used in the period until the authors of *Kutub-i Sitte*, started to be applied generally after Zuhri. It is understood that this practice, which emerged after the tadwen century, was applied by each scholar in a style unique to them. However, there is a need for more detailed studies on the works of the ulama using this method to better understand this subject, which has been dealt with in a very limited number of studies so far.

Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları*

 Abdulhakim Önel**

Atıf: Önel, Abdulhakim, Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 289-304.

Öz: Şanlıurfa ili merkez ilçe ve köylerinin yanı sıra Harran ve Akçakale ilçelerinin tamamında, Viranşehir ve Ceylanpınar'ın büyük bir kısmında, Siverek, Birecik ve Hilvan'ın bazı köylerinde yaşayan Arap asıllı Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları günlük konuşmalarında yerel Arap diyalekti kullanmaktadırlar. Bu diyalekt, klasik lehçelerde görülen keşkeşe, istintâ, teltele, imâle, 'an'ane, ekelüni'l-berâğis gibi birçok özelliği aynen yansıtmaktadır. Harran Arap diyalekti, Arap kabilelerinin bölgeye yerleştiği dönemden itibaren nesiller arasında sözlü olarak aktarılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu süreç içerisinde diyalekte doğal olarak birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Zamanla kelimelerin aslı şekillerinde bazı değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimler bazı seslerin telaffuzu, hece düzeni, kelimelerin anlam delaleti ve alternatif bazı kelime üretimi gibi hususlarda görülmektedir. Bu çalışmada Harran Arap diyalektinde kullanılan kelimelerde meydana gelen anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam kayması gibi değişikliklerin yol açtığı delaletle ilgili hususlar ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Modern Standart Arapçada bir manayı ifade etmek için kullanılan kelimelerin yerine bu diyalekte alternatif kelimelerin kullanılması mukayeseli olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Lehçe, Diyalekt, Şanlıurfa, Harran, Harran Arap Diyalekti, Anlam Değişimi

Some Semantic Shifts and Neologisms in Word Semantics of Arabic Dialect in Harran Region

Citation: Önel, Abdulhakim, Some Semantic Shifts and Neologisms in Word Semantics of Arabic Dialect in Harran Region, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 289-304.

Abstract: Citizens of the Republic of Turkey of Arab origin living in the central districts and villages of Şanlıurfa, as well as in all Harran and Akçakale districts, most of Viranşehir and Ceylanpınar, and some villages of Siverek, Birecik and Hilvan, use the local Arabic dialect in their daily conversations. This dialect exactly reflects many features seen in classical dialects such as kashkasha, istintâ, taltala, imala, anana, akaluni'l-baraghîs. The Harran Arabic dialect has been transmitted orally between generations since the era of Arab tribes' settlement in the region and has survived to the present day. Naturally, some changes occurred in the dialect between these periods. There existed some changes also in the original form of words over time. These changes are seen in the pronunciation of some sounds, syllable order, the meaning of words and the production of some alternative words. In this study, the issues related to the signification, such as semantic expansion, semantic contraction, and semantic shift in the words used in the Harran Arabic dialect are discussed. In addition, the use of alternative words-neologisms- in this dialect instead of the words used to express a meaning in Modern Standard Arabic is discussed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Dialect, Şanlıurfa, Harran, Harran Arabic Dialect, Semantic Shift

Giriş

Harran bölgesi, tarihte "el-Cezîre" veya "el-Cezîretü'l-Furâtiyye" adı verilen Dicle ile Fırat nehirleri arasındaki bölgede yer almaktadır.¹ Bu bölge milattan önceki dönemden itibaren Arap kabilelerine yurt olmuştur.² Hatta bölgeye yerleşen Arap kabilelerin isimlerine nispetle bölge üç kısma ayrılmıştır. Bunlar,

* Bu makale "Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri" başlıklı doktora tezinin (İnönü Üniv. SBE, 2022) 'anlam bilgisi' bölümü genişletilerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Gör. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Bölümü, ahonel@harran.edu.tr

¹ Ebu'l-Fezâil Safiyyüddin Abdülmümin b. Abdülhak b. Abdüllâh el-Bağdâdî İbn Abdilhak, *Merâsîdu'l-ittilâ' 'alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bikâ'*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1954), 1/251.

² Muhammed Câsım Hammâdî, *el-Cezîretü'l-Furâtiyye ve'l-Mûsul* (Bağdat, 2011), 127.

Diyar-ı Rebî'â, Diyar-ı Bekr ve Diyar-ı Mudar'dır.³ Diyar-ı Mudar, Harran, Urfa (er-Ruha), Suruç (Batna), Birecik (Birtha), Ceylanpınar (Rasu'l-Ayn), Rakka, Viranşehir (Tel-Mevzin), er-Rahba, Samsat (Sumeysat), Karkisya (el-Busayra) ve Siverek (es-Suveyda) taraflarını ihtivâ etmektedir.⁴

Günümüzde Şanlıurfa'nın güneyinde Suriye sınırına komşu bir ilçesi olan Harran ve çevresinde Arap asıllı vatandaşlarımız yaşamakta ve günlük konuşmalarında kendine has özellikler gösteren bir Arap diyalekti kullanılmaktadır.⁵ "Harran Bölgesi Arap Diyalekti" ifadesi sadece Harran'da konuşulan Arap diyalektini değil, aksine Harran ovası⁶ ve çevresinde konuşulan diyalekti de ifade etmektedir. Dolayısıyla Harran Arap diyalekti, başta Harran olmak üzere Akçakale, Şanlıurfa Merkez, Viranşehir ilçeleri ile Ceylanpınar, Hilvan, Birecik ve Siverek ilçelerinin bir kısmında konuşulan diyalektir.

Zengin bir kelime yapısı ve sözlü halk edebiyatına sahip olan bu diyalekt Şâvî-Bedevî lehçe grubuna ait olduğundan daha çok Rakka, Deyr-i Zor'un kuzey kırsalı, Haseke, Musul ve Bağdat'ta konuşulan diyalektlerle büyük benzerlik göstermektedir.⁷ Harran bölgesi diyalekti incelendiğinde bu diyalektin eski lehçelerde Arap kabileleri arasında yaygın olan birçok kelimeye sahip olduğu görülmektedir. Bir asrı aşkın bir süreden beri Arap dünyası ile irtibatın kesik olması, Harran bölgesinde konuşulan diyalekte birtakım değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu değişimler diyalektin gramer yapısında, telaffuz özelliklerinde ve kelimelerin biçimsel yapısında görüldüğü gibi kelimelerin kapsadığı anlamlarda da görülebilmektedir. Diyalekte standart dile kıyasla meydana gelen değişim, kullanılan kelimelerin anlam delaletinde kendini daha belirgin bir şekilde göstermektedir. Bu sebeple bu çalışmamızda Harran bölgesi Arap diyalekti (HAD) ile Modern standart Arapça'da (MSA) kullanılan kelimelerin anlam kapsamını ve anlam değişimlerini inceleyeceğiz. Bu çalışmada kullanılan diyalekte dair bilgiler, diyalekte dair yazılı bir kaynak olmadığından saha çalışmasından elde edilen veriler neticesinde ortaya konulmuştur. Bir başka ifadeyle bu çalışmada diyalekte dair ele alınan anlam odaklı bilgisel özellikler, bu dili konuşan kişilerle yapılan mülakatlar sonucu derlenen malzemelerin incelenmesiyle yapılan çıkarımların bir özeti'dir.

1. Anlam Değişimleri

Dil tıpkı insan gibi yaşayan bir varlıktır. Zira dil insanın bir özelliğidir. İnsanın gelişimiyle birlikte dil de gelişir. Dildeki her bir kelimenin de doğumu, hayatı ve tarihi vardır. Zaman içinde toplumun değişim gelişmesiyle dil de birtakım nedenlere bağlı olarak hem biçim hem de anlam bakımından gelişmekte, dönüşmekte ve değişmektedir. Kullanılan araç ve cihazlardaki gelişmeler, inanç ve yaşam şartlarının değişmesi, başka dillerden kelime ödünçleme, göç sonucu başka dilleri konuşan insanlarla güçlü etkileşimler dili değişime uğratan etkenlerden bazılarıdır. Bu değişim çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Dile yeni kelimelerin girmesi, dildeki kelimelerin şeklinin veya telaffuzunun ya da anlamının değişmesi dildeki değişimler bağlamında değerlendirilebilir. Sözcüklerde meydana gelen anlam değişmelerini de kısaca, anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi, anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması şeklinde sıralamak mümkündür.

Dildeki değişimler aniden meydana gelmeyip uzun süreçler içerisinde fark edilmeden gerçekleşmektedir. Bu değişimi tarih dönemlerinin metinleri arasındaki mukayeselerden ve günümüzdeki kullanımlarını inceleyerek çıkarabilmekteyiz. Kelimenin farklı anlamlar ifade etmesi kullanıldığı zaman, çevre, meslek alanı ve metnin siyaki ile de doğrudan ilgilidir. Edimbilimsel özellik ve metnin bağlamı da

³ İzzuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra fî zikri umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahya Zekerîya 'Abbara (Şâm: Vezâretu's-Sekâfe, 1991), 3/40; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-ekâlîm* (Kâhîre: Mektebetu Medbûlî, 1991), 137; İbn İshâk İbrahim el-İstahrî, *Mesâliku'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 71.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâr Sâdir, 1977), 2/235; Şemsuddin Ebi 'Abdillah Muhamed el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-ekâlîm* (Leyden: Brill Matbaası, 1906), 137-138.

⁵ Diyalektle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülhakim Önel, "Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri" (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2022).

⁶ Harran Ovası, kuzeyde Şanlıurfa ve Gemiş Dağları, doğuda Tek Tek Dağları, güneyde Akçakale ve Suriye sınırı, batıda ise Fatik Dağları ile çevrilidir. Kuzey-güney yönünde uzunluğu 65 km olan Harran Ovası'nın toplam alanı yaklaşık olarak 225 bin hektar genişliğinde olan bölgedir.

⁷ Otto Jastrow, "Arabic dialects in Turkey — towards a comparative typology", *Workshop on Turkish Dialects* (Türk Dilleri Araştırmaları, İstanbul: Kitap Matbaası, 2006), 16/154; Otto Jastrow, "Anatolian Arabic", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (Leiden: Brill, 2006), 87.

kelimelerin anlamını etkiler. Bu sebeple kelimenin ifade ettiği mananın tam olarak anlaşılabilmesi için metnin tarihi ve ilgili alanı bilinmelidir.⁸

1.1. Anlam Değişimlerinin Sebepleri

Anlam değişimlerinin çeşitli sebepleri vardır. Anlam değişimlerinin sebeplerini ele alan çalışmalar, söz konusu sebepleri genel olarak bizzat dile ait sebepler ve sosyal-toplumsal sebepler şeklinde iki başlıkta ele almıştır. İbrahim Enîs (ö. 1397/1977) ise anlam değişimlerinin sebebini kullanıma ait sebepler ve ihtiyaçla ilgili sebepler olmak üzere iki başlıkta incelemiştir.⁹ Anlam değişimlerini genel çerçevede aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

1.1.1. Kelimenin Kullanım Çokluğu

Genel mana veya birden çok mana ifade eden bir kelimenin devamlı bir şekilde sınırlı bir anlamda kullanılması, o kelimenin genel manasının terkedilip özel manasının yaygınlaşmasına; dolayısıyla anlam değişimine uğramasına yol açabilir.¹⁰ Bir lafız, toplum tarafından ne kadar sık kullanılırsa o derece anlam değişimine uğrar. Dolayısıyla bir lafzın sıkça kullanılması o lafza değişik anlamların yüklenmesine neden olur. Bu durum uzun bir süreç içerisinde izlenemeyen bir tarzda ve o dili kullananların farkına varmadığı bir geçişte gerçekleşir. Örneğin جندر kelimesi bir şeyin aslı, bitkinin kökü manasında¹¹ iken dilde kelimenin aslı/kök harfleri için ve matematikte denklemde, bilinmeyenine yerine konulduğunda uygun düşen gerçek ya da bileşik değer için kullanılmaya başlamıştır. Aynı şekilde الأصل kelimesi bir şeyin en altı manasında kullanılır.¹² Bu kelime daha sonra bir şeyin varlığının dayandığı her şey için kullanılmaya başlanmıştır.¹³ Bu kelimelerin sonradan kullanılmaya başladığı anlamlar, ilk anlamlarından daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başladığından artık kelimenin aslı anlamı haline gelmişlerdir.¹⁴

1.1.2. Kelimenin Kullanım Azlığı ve Yanlış Anlama

Kişi daha önce duymadığı bir sözcükle karşılaştığında ona yanlış bir anlam yükleyebilir. Bu durum genelde dışa kapalı toplumlarda yaşansa da tüm dillerde mevcut olan bir olgudur. Yanlış anlam yükleme genelde sık kullanılmayan kelimelerde daha yaygındır. Zira bu kelimeler çok tekrarlanmadığı için anlamı değişmeye çok elverişlidir. Aralarında hiçbir bağlantı olmadığı halde aynı kelimeyle ifade edilen manaların tek açıklaması bu olsa gerektir. Örneğin ليث kelimesinin hem “aslan” hem de “örümcek” manasında kullanılması, yine غروب kelimesinin “günbatımı”, “kovalar” ve “alçak araziler” manasında kullanılması bu minvaldendir.¹⁵

1.1.3. Kelimenin Kapsadığı Mananın Unutulması

Bir kelime nesilden nesle aktarılırken manası tam olarak aktarılamamış veya kullanım alanı tam olarak anlaşılmamış olabilir. Dolayısıyla tam olarak ne anlama geldiği veya niçin kullanıldığı tam olarak anlaşılmayan kelimelerde anlam değişimi meydana gelir. Bir başka deyişle lafzın manası gizli kalır veya kullanım alanı unutulursa lafızda anlam değişikliği ortaya çıkar. Örneğin عَتِيد kelimesi “hazır”¹⁶ manasına

⁸ Muhammed el-Mubarak, *Fikhu'l-luğati ve hasâ'isu'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1968), 208-209; Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik, “Edimibilimsel İşaretler ve Tefsirdeki Tezahürleri, Enfal Suresinden Örnekler”, *Dad Journal* 2/3 (2021).

⁹ İbrahim Enîs, *Dilâletu'l-elfûz* (Kahire: Mektebetu'l-Enclü el-Misriyye, 1976), 134-151.

¹⁰ Ferid Avad Haydar, *İlmu'd-delâle dirâsetun nazariyye ve tatbikiyye* (Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2005), 90.

¹¹ Ahmed İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, 1991), 2/436-437; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 11/9.

¹² Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Ali el-Hamevî Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr fi Çarîbi's-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.), 1/16.

¹³ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr fi Çarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, 1/16.

¹⁴ Haydar, *İlmu'd-delâle dirâsetun nazariyye ve tatbikiyye*, 90.

¹⁵ Enîs, *Dilâletu'l-elfûz*, 135-136.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 3/279.

gelen bir lafız iken, manasının kapalılığı sebebiyle, asıl anlamı unutulmuş ve insanların zihninde عَتَبَ “eski”¹⁷ veya عَتَبَ “inatçı, hakka bilerek muhalefet eden”¹⁸ manasında yerleşmiştir.¹⁹ Aynı şekilde مَنِيحَةٌ kelimesi önceden “deve veya koyunu sütünü içmek maksadıyla emanet olarak almak”²⁰ manasında kullanılırken “sütü için deveyi satın almak, başkasına verilen ve sütü olan deve veya koyun” manasında kullanılmaya başlamıştır.²¹ HAD’de de bu kelime “süt veren inek, keçi veya koyun” manasında kullanılmaktadır.

1.1.4. Yabancı Dil ve Anlam Değişimi

Bir kelime bir dilden başka bir dile geçerken genellikle anlam değişimi meydana gelir. Yabancı dilden alınan şeylerde o şeyi ifade edecek kavram veya karşılık yoksa genellikle ilgili kelime yabancı dildeki karşılığının tercümesi ile üretilir. Dolayısıyla kelimedeki anlam değişimi meydana gelebilir. Örneğin زَرْجُونُ kelimesi Farsçadan Arapçaya geçmiştir. Farsçada زَرْجُونُ iken Arapçaya geçişte harf ibdali meydana gelmiştir. Bunun yanı sıra Farsçada “altın rengi” manasında iken Arapçaya geçtikten sonra “şarap, üzüm, asma, asma dalı ve kırmızı, kırmızı boya” gibi anlamlarda kullanılır olmuştur.²² Aynı şekilde Fransızca da bir bilim ve sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akımı ifade eden "école" kelimesinin karşılığı Arapçada مدرسة şeklinde verilmiştir.²³ Daha önce “ders yapılan yer, okul, medrese” manasında iken “ekol, akım”²⁴ manası da eklenmiştir.²⁵

1.1.5. Lehçelerin Çeşitliliği

Kelimenin delalet ettiği mana lehçeden lehçeye farklılık gösterebilmektedir. Bir kelimenin anlamı kabilenin lehçesine göre farklı manalara gelebilmektedir. Örneğin وَتَبَ fiili Himyer kabilesinin lehçesinde “oturmak” anlamına gelirken, Mudar kabilesinin lehçesinde “atlamak” anlamında kullanılmaktaydı.²⁶

1.1.6. İhtiyaç ve Toplumsal Gelişim

Anlam değişimlerinin en önemli sebebi şüphesiz kültürün değişmesidir. Bir kelime, delalet ettiği şeyin gelişmesi veya değişmesine paralel olarak değişmektedir. Örneğin خَاتَمٌ kelimesi “mühürledi, damgaladı” manasına gelen حَتَمَ kökünden türemiş bir isimdir. Bir şeyin damgalanması ve mühürlenmesinde kullanılan mühür mumu manasındaki حَتَمٌ kelimesi de aynı kökten gelir.²⁷ Parmağa takılan halkaya (yüzüğe) de, evraklar kendisiyle mühürlendiği için خَاتَمٌ ismi verilmiştir.²⁸ Aynı şekilde قَطَارٌ kelimesi arka arkaya sıra sıra dizilmiş develer manasına gelirken²⁹ günümüzde “tren” manasında

¹⁷ Ebü el-Hasan ‘Ali b. İsmail b. Side el-Mursi İbn Side, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm Ceffâl (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1417), 2/104.

¹⁸ Zeynüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir er-Râzi, *Muhtârü’s-Sihâh* (Beirut: Mektebetu Lubnân, 1986), 219.

¹⁹ Abdülgaffâr Hâmid Hilâl, *İlmu’l-luğa beyne’l-kadîm ve’l-hadîs* (Matbaatu’l-ceblâvî, 1986), 216-218.

²⁰ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 5/278; Ebü Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Çarîbu’l-Hadîs*, thk. ‘Abdulkerîm İbrâhîm el-‘Az bâvî (Dimaşk: y.y., 1402), 1/729.

²¹ Muhammed es-Seyyid Ali Belasi, “Arap Dili Semantiği”, çev. Celalettin Divleki, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 279.

²² Belasi, “Arap Dili Semantiği”, 280; Hilâl, *İlmu’l-luğa beyne’l-kadîm ve’l-hadîs*, 220.

²³ el-Mubarak, *Fikhu’l-luğati ve hasâ’isu’l-‘arabiyye*, 291-292.

²⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemu’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu’âsıra* (Kâhire: ‘Âlemu’l-kutub, 2008), 1/739.

²⁵ el-Mubarak, *Fikhu’l-luğati ve hasâ’isu’l-‘arabiyye*, 291-292.

²⁶ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luğa ve envâ’iha*, thk. Muhammed Câd - ‘Ali Muhammed el-Beccâvî (Beirut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1986), 1/401; Salih Tur, “Arap Dilinde Anlam Benzerliği Olan Sözcüklerin Yapısı, Kaynağı, Önemi ve Retorik Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmalar Kongresi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2007), 4/1850.

²⁷ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 7/137.

²⁸ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemu’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu’âsıra*, 1/513.

²⁹ Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebü Nasr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdülgafûr ‘Attâr (Beirut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1407), 2/796.

kullanılmaktadır.³⁰ Tren vagonlarının sıra sıra dizilmiş olması ile develerin arka arkaya dizilip yürümesi arasında bir ortak alaka kurulmuştur.

Lafızların manasının değişmesi toplumun değişimi ve inancının kökten değişmesi ile de doğrudan bağlantılıdır. Örneğin Cahiliye döneminde kullanılan birçok kavram İslamiyet'in gelmesiyle anlam değişimine uğramıştır. Mesela كفر kelimesi "örtmek" manasında iken İslam dininde "inkâr etmek" manasına dönüşmüştür.³¹

Anlam değişmelerinin en önemli sebeplerinden biri de ihtiyaçtır. Yeni ortaya çıkan herhangi bir şeye isim bulma ihtiyacı dili bir arayışa sokar. Dil de bu ihtiyacı kimi zaman başka dilden kelime alarak karşılarken çoğu zaman kendi iç dinamiklerinden yararlanır.³² Dil yararlanmayı da genellikle benzetme, aktarma, mecaz vb. yollarla eski sözcüğe yeni anlam yükleyerek gerçekleştirir. Arap dilinde kelimenin hakiki anlamdan mecazî anlama aktarılması yeni kelime türetmede sıkça başvurulan bir husustur. Yeni bir şeye isim verirken eski bir kelimeyi ilk anlamdan, aralarındaki bir alaka sebebiyle gerçek anlamı dışında kullanmak, hakiki anlamdan mecazî anlama aktarımdır.³³ İbn-i Cinnî bu aktarıma "mebni/bina (مبني / بناء)" kelimesini örnek verir. Nahivde kelimenin şekil ve harekesinin değişmeyip sabit kalması yani *mebni* olması, taş ve tuğlalardan inşa edilen binanın sabit ve hareketsiz olması durumuna benzetilmiştir.³⁴ Dolayısıyla nahivdeki *bina/mebnilik*, "bina" kelimesinin mecazî anlamda kullanılmasıyla terimleşmiştir.

1.1.7. Psikolojik ve Sosyolojik Sebep

Dili konuşan bireyler bazı durumlarda hoş olmayan, kötü veya kötümserlik anlamları içeren veya açıkça söylendiğinde kötü bir manaya delalet eden birtakım kelimeleri değişik anlamlarda kullanarak bu kelimelerin delâlet ettiği manaları iyimserlik ifade eden manalarla değiştirmek istemiş veya değişimine neden olmuştur. Örneğin kör bir kimseye "gözü gören" manasında بَصِير, çöle de bir insanın çölde başına gelebilecek muhtemel tehlikelerden kurtulmasını ümit ederek "kurtuluş yeri" manasında مَمَارَة; حُمَّى (humma hastalığı) yerine مَبْرُوكَة denilmiştir.³⁵ Bunun yanı sıra müstehcen şeylere delalet eden lafızlarda değişim oldukça hızlıdır. Her dilde müstehcen şeyleri ifade eden umumun önünde kullanılabilen lafızlar olduğu gibi argo diye tabir edilen ve telaffuzunun hoş görülmediği lafızlar da mevcuttur. لَامَس kelimesinin cinsel ilişki manasında kullanılması buna örnek olarak zikredilebilir.³⁶

2. Harran Arap Dialektinde Anlam Değişimine Uğramış Kelimeler

Anlam değişimi, bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan, ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesidir.³⁷ Dolayısıyla anlam değişimi aynı dil içerisinde bir kelimenin farklı zaman dilimlerinde farklı anlamları yansıtması şeklinde de gerçekleşebilir. Harran Arapları, Standart Arapçanın konuşulduğu ve yazı dili olarak kullanıldığı coğrafyadan uzaklaştıkları için zaman içinde bu anlam değişimleri meydana gelmiştir. Gerek aynı dil içerisinde ve gerekse başka bir dile geçiş sürecinde kelimelerin uğradığı anlam değişmelerini üç başlık altında ele alınabilir. Bunlar; anlam daralması, anlam genişlemesi ve başka anlama geçiş ya da anlam kaymasıdır.³⁸

³⁰ Hilâl, *İlmu'l-luğa beyne'l-kadim ve'l-hadis*, 233.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/145-146.

³² Kerim Demirci, *Türkoloji İçin Dilbilim-Konular, Kavramlar, Teoriler* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 199.

³³ Abdulkahir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa* (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 350-351.

³⁴ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis* (el-Heyetu'l-Misriyye, ts.), 1/38.

³⁵ Enis, *Dilâletu'l-elfâz*, 143; Hilâl, *İlmu'l-luğa beyne'l-kadim ve'l-hadis*, 225; el-Mubarak, *Fıhu'l-luğati ve hasâ'isu'l-arabiyye*, 215-216.

³⁶ Enis, *Dilâletu'l-elfâz*, 140-142.

³⁷ Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi* (Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, 1978), 118.

³⁸ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 118.

2.1. Anlam Daralması (التقلص الدلالي)

Anlam daralması, “kelimenin eskiden anlattığı şeyin ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelmesi, ilk şekline göre anlamında bir daralma görülmesi” şeklinde tanımlanabilir.³⁹ Başka bir deyişle vaz’ itibarıyla daha genel bir anlam ifade eden kelimenin, sonraları kapsam açısından daha sınırlı bir anlama sahip olmasıdır.⁴⁰ Harran lehçesinde anlam daralması ile kelimenin MSA’da ifade ettiği mananın bir bölümünü ifade etmesini kastediyoruz.

Örneğin MSA’da her türlü elbise ve giyecek manasında kullanılan اَثْوَاب / ثِيَاب / ثَوْب kelimesi⁴¹ Harran lehçesinde ثَوْب / ثِيَاب (sôb/syâb) şeklinde kullanılmakta olup daralmaya uğramış ve yalnızca “kadın elbisesi” manasında kullanılmaya başlamıştır. HAD’de genel manada elbise yani hem erkek hem de kadınların kullandığı kıyafet kastedildiğinde اِهْدُوم (hdûm) sözcüğü kullanılır.

Yine كَبِن kelimesi MSA’da süt, yoğurt, ayran ve bazı bitkilerdeki beyaz sıvı manasında kullanılırken,⁴² HAD’de لَبِن (liben) sadece “ayran” manasında kullanılmaktadır. Süt için حَلِيب (halîb), yoğurt için حَائِر (hâsir) kullanılır. Dolayısıyla kelime anlam daralmasına uğramıştır.

MSA’da قَذَف fiili “atmak, kovmak, suçlamak, fırlatmak, savurmak, iftira atmak, kusmak, çıkarmak, kürekle birşeyi suda hareket ettirmek, sandalla gezinmek” gibi manalara gelmektedir.⁴³ Bu kelime HAD’de kâf ve zal harfinde ibdal sonucu جَدَف (cidef) şeklinde kullanılıp sadece “kustu” manasında kullanılmaktadır.⁴⁴

دَار kelimesi de MSA’da “ev, oda, kabile, bir kavmin bulunduğu mevki” gibi manalara gelmektedir.⁴⁵ HAD’de ise دَار (dâr) kelimesi sadece “oda” manasında kullanılarak anlam daralmasına uğramıştır.

2.2. Anlam Genişlemesi (التعميم الدلالي)

Anlam genişlemesi ise, bir varlığın bir türünü ya da bir bölümünü anlatan, kullanılış alanları dar olan şeyleri gösteren kelimelerin zamanla o varlığın bütünü, bütün türlerini birden anlatır duruma gelmesi, daha geniş alanlarda kullanılan şeyleri yansıtması şeklinde tanımlanabilir.⁴⁶ Başka bir deyişle bir kelimenin, kapsam açısından önceleri sınırlı bir anlam ifade ederken, sonradan daha geniş bir anlama sahip olmasıdır.⁴⁷ Anlam genişlemesi sürecinde kelime, önceki ifade ettiği anlamını da korumakla birlikte bünyesine kattığı yeni anlamla beraber daha geniş bir anlam ifade etmeye başlar. Harran Arap Diyalektinde anlam genişlemesinden kastımız, kelimenin MSA’da ifade ettiği bir bölümünü veya türünü ifade ettiği mananın artık bütünü veya tüm çeşitlerini ifade etmesidir.

Örneğin MSA’da ise هَدِم / هَدِمَ “eski, yamalı elbise” manasındadır.⁴⁸ Harran lehçesinde ise هَدِم / هَدِمَ (hidim / hdûm) şeklinde kullanılmaktadır ve her türlü elbise için kullanılır. Böylece bu kelime, sadece

³⁹ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 119.

⁴⁰ Hilâl, *İlmu’l-luğa beyne’l-kadim ve’l-hadis*, 221; el-Mubarak, *Fıkhul-luğati ve hasâ’isu’l-arabiyye*, 197.

⁴¹ Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru’l-hidâye, 1965), 2/109.

⁴² Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 4/68.

⁴³ el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, 3/369.

⁴⁴ Önel, “Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri”, 271-272.

⁴⁵ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 2/311-312; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 11/318; Reinhart Dozy, *Tekmiletu’l-me’âcimi’l-Arabiyye*, çev. Muhammed Selim en-Ne’îmî (Bağdat: Dâru’r-Reşîd, 1980), 4/435.

⁴⁶ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 120.

⁴⁷ Hilâl, *İlmu’l-luğa beyne’l-kadim ve’l-hadis*, 227; el-Mubarak, *Fıkhul-luğati ve hasâ’isu’l-arabiyye*, 190.

⁴⁸ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 6/41.

eski elbiseleri değil yeni elbiseleri de kapsar bir hal almıştır. Dolayısıyla bu kelime anlam genişlemesine uğramıştır.⁴⁹

Yine HAD'de كَطْمَةٌ (*gut.ma*) “biraz, bir parça” manasında kullanılır. Bu kelimenin aslı muhtemelen MSA'daki قَطَمَ fiilinden gelmektedir. قَطَمَ fiili “kesti, dişledi, dişleyle bir şeyin parçasını alıp yedi” gibi manalara gelir. MSA'da كَطْمَةٌ kelimesine benzer isimler قَطْمَةٌ veya قَطِيمَةٌ kelimeleridir. قَطْمَةٌ “parça, lokma” gibi manalara gelir. قَطِيمَةٌ ise “ekmek vb. şeylerin kırıntısı, parçası, tadı değişmiş süt, bir parça yemek” manalarına gelmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla bu kelimenin anlamı “parça, ekmek kırıntısı” vb. manalarda iken HAD'de anlamı genişleyip hem zamanın bir parçası demek olan “biraz, bir müddet” manasında hem de “her şeyin parçası, birazı” manasında kullanılır hale gelmiştir.

MSA'da طَابَ fiili “iyi oldu, hoş oldu, helal oldu, olgunlaştı” manasındadır. طَيِّبٌ kelimesi ise “hoş, iyi, güzel, temiz, helal” gibi anlamlara gelir.⁵¹ HAD'de ise طَابَ (*t.âb*) fiili “iyi oldu, iyileşti, hastalıktan kurtuldu, sağlığına kavuştu” gibi anlamlar ifade eder. طَيِّبٌ (*t.ayyib*) ise “iyi, hoş, sağlıklı, hayatta, canlı, diri, yaşıyor” gibi anlamlar taşır. Bu kelimedede ortak genel mana iyi olmaktır. HAD'de “sağlıklı olma” anlamı “hastalık illetinden kurtulmuş olup iyi bir durumda olma”; “hayatta olma” anlamı ise “ölüm afetinden uzak olup iyi bir durumda olma” halini ifade etmektedir. Bu anlamları örnek cümleler üzerinden inceleyelim.

“İyi, güzel” manasında kullanımı: Bir kimseye “nasılsın?” sorusu HAD'de اِسْتَوْنَكَ؟ (*ışnônek?*) şeklinde sorulur. Buna cevap olarak “iyiyim Allah'a hamd olsun” manasında اِسْتَوْنَكَ زَيْنٌ، اَلْحَمْدُ لِلَّهِ طَيِّبٌ، زَيْنٌ (*t.ayyib, zén, el-h.amdi-llâ*) şeklinde karşılık verilir.

“Sağlıklı, iyileşmiş” manasında kullanımı: Birine “hastanız nasıl oldu?” sorusu HAD'de اِسْتَوْنَكَ صَارَ اِسْتَوْنَكَ مَرِطَانِكُمْ؟ (*ışnôn s.âr marz.ânkum?*) şeklinde sorulur. Buna cevap olarak “iyileşti, iyileşti, şimdi iyileşmiş, sağlıklı” manasında اَلْحَزُّ طَيِّبٌ، طَابَ، طَابَ (*t.âb, t.âb, elh.az t.ayyib*) şeklinde karşılık verilir.

“Diri, canlı, hayatta” manasında kullanımı: Bir kişiye “baban öldü mü yoksa hayatta mı?” sorusu HAD'de اَبُوكَ مَيِّتٌ اَلَّ طَيِّبٌ؟ (*abûk meyyit elli t.ayyib?*) şeklinde sorulur. Burada طَيِّبٌ (*t.ayyib*) kelimesi “canlı, diri, hayatta” gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁵²

MSA'da عَمَّ “amca”, عَمَّةٌ ise “hala” anlamına gelmektedir. HAD'de ise عَمَّ (*am*) hem “amca” hem de “kayınbaba” manasındadır. عَمَّةٌ (*ammi*) ise hem “hala” hem de “kaynana” manasındadır. Dolayısıyla bu kelime anlam genişlemesine uğramıştır.

MSA'da حَلَالٌ kelimesi “helal, izin verilmiş şey, caiz, meşru” gibi anlamlara sahiptir. HAD'de ise حَلَالٌ (*halâl*) kelimesi hem “helal, caiz, meşru” hem de “büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar” manasında kullanılır. Bu isim, hayvanların helal rızık elde etme vesilesi olması sebebiyle verilmiş olabilir. Aynı zamanda bu kelime “mal, öz servet” manasında da kullanılır. Örneğin هَذَا مِنْ حَلَالِي “bu benim öz malımdandır” şeklinde bir anlam ifade eder.

⁴⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, 3/69.

⁵⁰ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/289.

⁵¹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, 3/69; Ibn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/435.

⁵² Önel, “Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri”, 272-273.

MSA'da قَلْبٌ kelimesi “kalp, yürek, akıl, bir şeyi çevirmek, en şerefli, en öz” gibi anlamlara gelir.⁵³ HAD'de ise كَلِبٌ (*galib*) kelimesi hem “kalp, yürek, insanın içi” hem de “karın, karnın iç kısmı” gibi anlamlara gelir. Karın manasında ayrıca بَطْنٌ kelimesi de lehçede kullanılmaktadır.

MSA'da رَأْسٌ kelimesi “baş, uç, tepe, kafa, büyük topluluk” gibi manalara gelir.⁵⁴ HAD'de ise رَأْسٌ (*râs*) kelimesi hem “baş, kafa, uç, tepe” gibi anlamlara hem de “saç” manasına gelir. رَأْسٌ kelimesinin “saç” manasında kullanılması bütünü zikredilip parçanın kastedilmesi şeklinde bir mecaz-ı mürseldir.

2.3. Anlam Kayması (الانحراف الدلالي)

Anlam kayması, kelimenin eskiden yansıttığı kavramdan tamamen ayrı, yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesidir.⁵⁵ Başka bir ifadeyle bir kelimenin önceden kullanıldığı mananın dışında, başka bir anlamda kullanılmaya başlamasıdır. Bu husus Arap dilinde mananın benzerlik alakası sebebiyle ya istiare ya da mecaz-ı mürsel şeklinde gerçekleşir.

Harran lehçesinde anlam kaymasından kastımız kelimenin MSA'da ifade ettiği manadan farklı bir mana ifade etmeye başlamasıdır.

Örneğin تَوَّنَ/تَوُّو (tevvîn/tevvuu) fiili Harran lehçesinde “az önce, demin” manasında kullanılır. MSA'da ise karşılığı تَوَّ / لَتَوَّ / لَتَوَّ olup “doğrudan, hemen, şimdi, aniden, çok geçmeden” gibi manalara gelir.⁵⁶ Dolayısıyla bu kelime HAD'de anlam kaymasına uğramıştır.

MSA'da شَاوَرَ / يُشَاوِرُ fiili, “istişare etmek, danışmak” manasında kullanılırken,⁵⁷ bu fiil HAD'de شَاوَرَ / يُشَاوِرُ (*şâvar/ işâvir*) şeklinde kullanılıp “kulağına fısıldadı, fısıldaştı” manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu fiilin manası asıl anlamından uzaklaşmıştır.

MSA'da يَفْضِي / يَفْضِي şeklinde olup “vakit geçirdi, hüküm verdi, bitirdi, tamamladı, bir şeyi iyi yaptı” manasında kullanılan bu fiil,⁵⁸ Harran Arapçasında يَكْظِي / يَكْظِي (*gız.a/yıgz.ıy*) şeklinde kullanılıp hem “bitti” hem de “bitirdi” manasında kullanılmaktadır. Örneğin كَظَّ الدَّرْسَ (*ed-ders gız.a*) cümlesi “ders bitti” manasındadır. كَظَّ شُكْلُو (*gız.a şukluv*) ise “işini bitirdi” manasındadır. MSA'da bu manayı karşılayan kelimeler ise اَنْتَهَى ve اَنْتَهَى fiilleridir. Dolayısıyla bu kelimedede anlam kayması meydana gelmiştir.

MSA'da حَمٌّ kelimesi “kayınbaba” veya “kocanın erkek akrabaları (kardeşi, amcası vb)” anlamındadır. حَمَّاء ise “kocanın veya karının annesi” anlamına gelir.⁵⁹ HAD'de ise حَمٌّ (*hami*) kelimesi “kayınbaba” manasında kullanılmayıp yalnızca “kayın” manasında kullanılır. Müennesi de حَمَّاء (*hamâ*) olup “görümce” manasındadır. “Kaynana” manasında kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu kelime anlam daralmasına uğramıştır.

⁵³ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, 3/421; İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 5/17-18.

⁵⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, 2/82; İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 2/471.

⁵⁵ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 121.

⁵⁶ Kadir Güneş (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), “Arapça - Türkçe Sözlük”, 124.

⁵⁷ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 3/227.

⁵⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, 5/185; İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 5/99-100.

⁵⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, 1/361.

HAD'de شَافَ / يَشُوفُ (şâf/iyšûf) “gördü” manasındaki bu fiil MSA'da يَشُوفُ / شَافَ şeklinde olup “baktı, gözetledi, yüksek bir yere çıkıp bakındı, bir şeyi açtı, ortaya çıktı, zuhur etti” gibi manalara gelmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla aslı “baktı, gözetledi” olan fiil anlam kaymasına uğrayarak HAD'de sadece “gördü” manasında kullanılır olmuştur.

HAD'de كِشَمَ / يَكِشِمُ (kişem/yikşim) fiili “yırttı, ikiye ayırdı” gibi manalara gelir. كِشَمَ الْوَرَكَةَ (kişem el-ivriğa) cümlesi “kağıdı yırttı” manasına gelir. Örneğin كِشَمَ الرَّقِيفَ كِشْمَتَيْنِ (kişem e-rkıf kişmitén) cümlesi “ekmeği iki parçaya ayırdı” manasındadır. Ayrıca كِشَمَ / يَكِشِمُ (keşşem/iškeşşim) fiili de “yırtaarak parçaladı, paramparça etti” manasında kullanılır. Örneğin كِشَمَ الْكِتَابَ (keşşem el-iktâb) cümlesi “kitabı parçaladı” anlamına gelir. MSA'da ise كِشَمَ أَنْفَهُ ifadesi “burnunu kökünden kesti” manasında, كِشَمَ الْفُتَاءَ أَوْ الْجَزَرَ ifadesi de “salatalık veya havucu sertçe yedi” manasındadır.⁶¹ Dolayısıyla MSA'da “kesti ve yedi” manasındayken HAD'de asıl anlamından uzaklaşmıştır.

MSA'da aslı أَجْرُ olup “ertele, geride bırak, sonraya al” manasında kullanılan emir fiil ⁶², HAD'de وَجَّرَ (vahjir) şeklinde “çekil, uzaklaş” manasındadır. Dolayısıyla bu fiil aslından uzaklaşmış olup anlam kaymasına uğramıştır.

HAD'de صَطَّرَ / يُصْطِرُّ (s.it.ar/yust.ur) “tokatladı” manasındadır. صَطْرَةٌ ise “tokat” manasında isim bir kelimedir. Bu kelimenin MSA'daki “dizilme, saf olma, yazma” manasını ifade eden سَطَّرَ fiilinden gelmiş olması muhtemeldir.⁶³ MSA'da سَطَّرَ عَدُوَّهُ ifadesi “düşmanını devirdi, yere serdi, satır çizer gibi kafasını uçurdu”, سَطَّرَ الشَّيْءَ بِالسَّيْفِ ifadesi de “bir şeyi kılıçla kesti” manalarına gelir.⁶⁴ Dolayısıyla fiil, HAD'de asıl manasından uzaklaşmıştır.

MSA'da حُنَّةٌ kelimesi “genizden gelen ses” manasındadır.⁶⁵ HAD'de ise حُنَّةٌ (hunni) “sümük” manasındadır. Dolayısıyla bu kelime anlam kaymasına uğramıştır.

MSA'da فَصَّةٌ kelimesi “kahkül, saç lülesi, perçem, alın üzerindeki kıllar” anlamlarına gelir.⁶⁶ HAD'de ise كُصَّةٌ (kus.s.a) “alın” manasındadır. Burada parçanın ismi bütüne verilerek mecaz-ı mürsel yapılmış ve asıl anlam unutulmuştur.

HAD'de مَطَّغَةٌ (mat.ga) kelimesi “öpücük, sertçe öpme, dudakları patlatarak öpme” manasında kullanılır. MSA'da ise مَطَّغَةٌ ismi veya مَطَّغَ fiili “bir şeyin tadına varmak için dudak ve dille çıkarılan ses, dilin

⁶⁰ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/228-229; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/184-185; Luvis Ma'lûf el-Yesûî, *el-Muncid fi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 408.

⁶¹ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/182; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/519; el-Yesûî, *el-Muncid fi'l-luğa*, 687.

⁶² ez-Zebidi, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 10/32.

⁶³ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/72-73.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/363.

⁶⁵ el-Ferâhidi, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/142.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/73.

üst damağa temas ettirilmesiyle çıkan ses” manasındadır.⁶⁷ HAD’de de *تَطَّقَ* (*tumat.t.ağ*) fiili bu manada kullanılmaktadır. Ancak *مَطَّغَ* (*mat.ga*) kelimesi anlam kaymasına uğramıştır.

انْهَزَمَ (*nhizem*) fiili HAD’de “kaçtı” manasında kullanılan mazi bir fiildir. *هَزِمَ* (*hezîmi*) ise “kaçmak, kaçış” manasında bir mastardır. MSA’da ise *هَزِمَ* fiili “yenilgiye uğradı, kaybetti, mağlup oldu, asa vb. için ikiye ayrıldı, kırıldı” manasındadır.⁶⁸ *هَزِيمَةٌ* ise “mağlubiyet, bozgun, yenilgi” manasındadır.⁶⁹ Muhtemelen savaşta mağlup olan kaçıp gittiğinden “hezimet” kelimesine “kaçış” anlamı yüklenmiştir.

HAD’de *فَكَّرَ* (*fagır*) kelimesi “bela, musibet, dert” manasında kullanılmaktadır. Bu kelimenin aslı MSA’da *فَقْرٌ* kelimesidir. *فَقْرٌ* “fakirlik, yoksulluk, eksiklik” manasına gelir. *فَقِيرٌ* ise omurga kemiği kırılmış kişi için kullanılır. “Yoksul, muhtaç” anlamındaki *فَقِيرٌ* kelimesi de bu kelimenin mecazıdır.⁷⁰ HAD’de *فَكْرِيٌّ* (*fagriy*) “başımın belası, derdim, musibetim” gibi anlamlara gelir. Burada da fakirliğin dert vesilesi olmasına atıfta bulunularak her dert için *fagır* kelimesi kullanılmaya başlamıştır.

شَنَّفٌ (*şennef*) kelimesi HAD’de “burnu havaya kalktı, kibirlendi” manasında bir mazi fiildir. MSA’da ise *شَنَّفٌ* fiili “kulağına küpe taktı, sesiyle eğlendirdi, sesi kulağa hoş geldi” gibi manalara gelmektedir.⁷¹ Yine *شَنَّفٌ* / *يَشَنَّفُ* / *شَنِفٌ* kelimesi “buğz, öfke” manasını ifade eder.⁷² Halil b. Ahmed (ö. 175/791) de bu kelimenin “şiddetli öfke” manasına geldiğini ifade ederek *شَنِفٌ* kelimesinin “öfkeleni” manasında olduğunu belirtir.⁷³ HAD’de kullanılan kelimenin bununla yakınlığı daha fazla gözükmektedir. Öfkelenen birinin yüz çevirmesinden hareketle böyle bir mana elde edilmiş olabilir. Her iki durumda da kelime asıl manasından uzaklaşmıştır.

بَاكُورَةٌ (*bâkûra*) kelimesi HAD’de “baston” manasında kullanılır. MSA’da ise *بَاكُورَةٌ* “bir şeyin ilki, ilk meyve, tan, doğuş, ilk netice” manasındadır.⁷⁴ Muhtemelen baston yaşlılık ve ölümün ilk habercisi olarak görüldüğünden ona bu isim verilmiştir.⁷⁵

MSA’da *هَيَّرَ* veya *هَوَّرَ* fiili “yıktı, devirdi, vadiye düştü” manasına gelir. *هَيَّرَ* veya *هَوَّرَ* ise “yıkıldı, devrildi”, kış veya gece için kullanıldığında “çoğu geçti, soğuğu, karanlığı kırıldı”, konuşma için kullanıldığında “düşünmeden, aldırış etmeden konuştu” gibi anlamlara gelir.⁷⁶ HAD’de ise *هَيَّرَ* “çağırıldı, davet etti, gitmeyi teklif etti” gibi anlamlara gelirse *تَهَيَّرَ* ise “hazırlandı, gitmeye niyetlendi” gibi anlamlar ifade eder. Dolayısıyla bu kelime anlam kaymasına uğramıştır.

⁶⁷ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, 5/333.

⁶⁸ el-Yesûi, *el-Muncid fi’l-luğa*, 865-866.

⁶⁹ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, 6/51.

⁷⁰ İbn Faris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, 4/443-444.

⁷¹ Güneş, “Arapça - Türkçe Sözlük”, 647; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9/183.

⁷² İbn Faris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, 3/219.

⁷³ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’ayn*, 6/267.

⁷⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’ayn*, 5/365; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/77.

⁷⁵ Önel, “Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri”, 274-276.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/268.

MSA'da حَطَرَ fiili "meydana geldi, aklına geldi, hatırladı, yürüyüşünde yalpaladı" gibi manalarda kullanılır.⁷⁷ HAD'de ise حَطَرَ (hıtar) fiili "misafir oldu, misafirliğe gitti, misafir olarak uğradı" gibi manalara gelir. Bu fiil "misafir" manasına gelen حَاطِرٌ (hâtır) ismiyle aynı kökten gelmektedir. "Hatırlamak, aklına gelmek" manaları ile "misafir olmak" manası arasında aslında bir bağlantı vardır. Zira hatırlanan gidip ziyaret edilir ve ona misafir olunur. Muhtemelen bu bağlantı nedeniyle kelimeye böyle bir anlam yüklenmiştir. Ancak zamanla asıl anlam unutulmuştur.

MSA'da تَحَرَّجَ fiili "mezun oldu, öğrenimi tamamladı, ilmi öğrendi" gibi manalara gelir.⁷⁸ HAD'de ise تَحَرَّجَ (tiħarrac) kelimesi "alışveriş yaptı, ihtiyaçlarını satın aldı" manasında kullanılmaktadır.

MSA'da حَكَى fiili "anlattı, nakletti, vafetti, benzerini getirdi, konuştu" gibi anlamlara gelir.⁷⁹ HAD'de ise حَجَّ (hiçe) şeklinde kullanılan fiil, "küfür etti, kötü söz söyledi", حَجَّيَ (ħaçiy) şeklindeki mastarı da "küfür, küfretmek ve kötü söz" manasındadır. Mastarı "konuşma" manasında da kullanılmaktadır.

MSA'da عَزَمَ fiili "azmetti, karar verdi, kesin bir şekilde kararlı oldu, niyet etti, sabretti, ciddi ve ısrarcı oldu, yemin etti, rukye amacıyla Kur'an'dan ayetler okudu" gibi anlamlar taşır.⁸⁰ عَزَمَ kelimesi ise "kesin karar, azim, kararlılık, muska, büyü, sihir, istek ve farz" gibi manalara gelir.⁸¹ HAD'de ise عَزَمَ ('izem) fiili "davet verdi, davete çağırdı" gibi anlamlar taşır. عَزَمَ ('azîmi) ise "davet, ziyafet, davet yemeği" gibi manalar ifade eder. Reinhart Dozy de bu kelimenin bu anlamda kullanılabileceğine işaret etmiştir.⁸² Kanaatimizce bu anlam 'âmmice'den alınmıştır.

MSA'da طَرَحَ fiili "attı, fırlattı, savurdu, yere bıraktı, indirdi" gibi anlamlara sahiptir.⁸³ HAD'de ise طَرَحَ (tırāh) fiili "bayılttı" manasındadır. MSA'da اِنطَرَحَ fiili ise "savruldu, atıldı, kendini savurup yere attı, düştü" gibi anlamlara sahiptir.⁸⁴ HAD'de ise اِنطَرَحَ (int.ırāh) fiili "bayıldı" manasında kullanılır. Bayılmak "kişiyi yere atmak, yere düşmesine sebep olmak" gibi anlamları da içerir. Bayılmak ise "yere düşmek" gibi bir anlam da taşır. Dolayısıyla anlam kayması olmakla beraber asıl mana ile de bir bağlantı mevcuttur.

MSA'da جاهل kelimesi "bilgisiz, ilimsiz, bilgi ve görgüden yoksun" manasında kullanılır.⁸⁵ HAD'de ise جاهل (câhil) kelimesi "bekâr" manasında kullanılmaktadır. Bu kelime evlilik ile zihni olgunluk arasında bir bağ kurularak bekar olanın henüz tam bir olgunluğa erişmediğine işaret edilmektedir.

⁷⁷ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 2/199; er-Râzi, *Muhtârü's-Sihâh*, 76.

⁷⁸ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 626.

⁷⁹ el-Yesûî, *el-Muncid fi'l-luğa*, 146.

⁸⁰ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 2/497; İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 4/308-309; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/89.

⁸¹ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 2/495; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/89.

⁸² Dozy, *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'Arabîyye*, 7/203.

⁸³ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 3/455.

⁸⁴ Dozy, *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'Arabîyye*, 7/32; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 2/1393.

⁸⁵ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 28/256.

3. Harran Arap Diyalektinde Alternatif Kelime Kullanımları

HAD'de kullanılan kelimeler MSA'da kullanılan kelimelerle büyük oranda örtüşmektedir. Bunun yanı sıra MSA'da yaygın olarak kullanılan kelimeler yerine HAD'de alternatif kelimeler kullanıldığı görülmektedir. Örneğin MSA'da “çaldı” manasındaki fiil için genellikle سَرَقَ kelimesi kullanılır. İsm-i faili de سَارِق “çalan” şeklindedir. Ancak Harran lehçesinde “çaldı” kelimesi için بَاغَ (bag) - اِيْبُوْغَ (iybûg) fiili kullanılır. İsm-i faili de بَوَاغَ (bevvağ) veya بَايِغَ (bâyic) şeklindedir. Bu fiil klasik sözlüklerde (بَاغَ - يَبُوغُ - بَوَاغًا) şeklinde geçer. Bu kelime “herhangi bir insanın hakkına hukukuna tecavüz etmek, batıl bir haber iletmek, yalan söylemek, batıl” gibi anlamlara gelir.⁸⁶ İbn Abbâd bu kelimeye “çalmak, hırsızlık yapmak” manasını da vermektedir.⁸⁷ HAD'de سَرَقَ yerine بَاغَ (bag) fiili kullanılarak alternatif kelime tercihinin gidilmiştir.

MSA'da “girdi” manasındaki fiil için genellikle دَخَلَ kelimesi kullanılır. Ancak Harran lehçesinde “girdi” kelimesi için حَشَّ (haş) - اِيْحُشَّ (iyhuş) fiili kullanılır. Bu fiil Arapça sözlüklerde de aynı anlamda (حَشَّ - يَحُشُّ - حَشًّا) şeklinde geçer.⁸⁸ Böylece HAD'de دَخَلَ yerine alternatif kelime olarak حَشَّ (haş) kullanılmaktadır.

MSA'da “süslenmek” manasında genellikle تَرَجَّجَ - تَزَيَّنَ - تَحَلَّى fiilleri kullanılmaktadır. HAD'de ise “süslenmek” manasında تَصَنَّعَ (tis.anna') - اِيْتَصَنَّعَ (iytis.anna') kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra تَزَيَّنَ (tizeyyen) fiili de HAD'de “traş oldu” manasında kullanılır.

HAD'de دَشَّنَ (deşşen) - اِيْدَشَّنَ (ydeşşin) “başladı” manasında kullanılır. MSA'da ise bu fiil “sundu, açılış yaptı, işe başladı, işe başlattı” gibi manalara sahip olmakla birlikte “başladı” manasını ifade etmek için daha çok بَدَأَ ve diğer şurû' fiilleri kullanılır. Ancak HAD'de بَدَأَ yerine alternatif kelime olarak دَشَّنَ (deşşen) kullanılmaktadır.⁸⁹

Aşağıdaki kelimeler de MSA'daki yaygın kelimeler yerine alternatif olarak kullanılmaktadır:

Anlamı	HAD'de Yaygın Kullanım	MSA'da Yaygın Kullanım
Pencere	طَاغَةَ (t.âga)	نافذة
Halı	كَطِينِيَّةُ / اِفْرَانِسُ ⁹⁰ (gtt.îfi/frâs)	بِسَاط، سَجَادَة، زَرْبِيَّة
Dışarıda, dışında	بَرَّة (barra)	خَارِج
İçeride, altında	جَوَّة (ceva)	تَحْت، دَاخِل
Altında, aşağıda	أَسْفَل (esfel)	تَحْت
İşçi, çalışan	شَاوُل (şâk.ûl)	عَامِل، مَوْظَف
Koydu, girdirdi, soktu	خَشَّشُ / خَطُّ / دِحْسُنُ (haşşes/h.at/dih.as)	أَدْخَلَ
Çıkardı	طَلَعُ / اِطْلَعُ ⁹¹ (t.ila'/it.la')	أَخْرَج
Gönderdi	دَرَّاب (darrab)	أَرْسَلَ
Dinledi, kulak verdi	تَصَنَّتْ ⁹² (tis.annet)	أَسْمَعَتْ، اسْتَمَعَتْ

⁸⁶ Ezherî, Tehzîbu'l-Luğa, 9/262.

⁸⁷ ez-Zebidî, Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 25/107.

⁸⁸ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Fâik fi ġaribi'l-hadîs, thk. Muhammed 'Ali el-Beccâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kutub, 1971), 3/134; ez-Zebidî, Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 17/184.

⁸⁹ Önel, “Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri, 277-278.

⁹⁰ “frâş” kelimesi HAD'de ayrıca döşek, yaygı, şilte, yatak, minder, sergi gibi manalara gelir.

⁹¹ طَلَع hem “çıkardı” hem de “çıkardı” manasında kullanılmaktadır.

Çocuk, oğul	(‘aciy) عَجِي	طفل، ولد
Açtı	(fak) فَكَّ	فتح
Sonra	(‘ugub) عُبَّ	بعد
Hasta	وَجَعَانُ / مَرِضَانُ / مُوَعِدِلُ (vec’ân/marz.ân/mû ‘adil)	مريض، عليل، سقيم
Uyandı	كَيْعَدُ / اصْحَجِي / كَامُ (gi’ad/s.h.iy/gâm)	استيقظ، قام
Orada	(k.âdiy) / قَادِي	هناك
Gördü	(şâf) شَافَ	رَأَى
Baktı	دَحَجَّ / دَحَجَّ / دَحَجَّ	نَظَرَ
Gecikti	(ti’avvag) تَوَوَّغَ	تَأَخَّرَ
Attı, fırlattı	(zet/tavvah) زَتَّ / طَوَّحَ	رَمَى
Süpürge	(migesşi) مِغْسِيَّة	مَكْسِيَّة
... yerine	(b-arz) بَارِزَ	بَدَلًا مِنْ
Kedi	(bis) بَسَنَ	قَطَّ
Yaz	(gêz) كَيْطَ	صَيَّفَ
Adam	(zlimi) اَزْلِيمِي	رَجُلٌ
Kadın/lar	(h.urma/h.arîm) حُرْمَةٌ / حَرِيمٌ	امْرَأَةٌ / نِسَاءٌ
Biber ⁹³	(s.ôt) صُوْتٌ	فُلْفُلٌ
Sahip	(râ’iy) رَاعِي	صَاحِبٌ / دُو

Alternatif kelime kullanımlarına dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bir asırdan daha uzun bir süredir Arap dünyasından kopuk olan Harran bölgesinde kadim kelime kullanımlarına da rastlanmaktadır. Harran bölgesinde klasik sözlüklerde bulunan ancak standart Arapçada pek kullanılmayan kelimelerin kullanımı alternatif kelime kullanımlarında daha sık karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Harran bölgesinde konuşulan Arapça diyalekt biçimsel özellikler açısından Modern Standart Arapçaya büyük oranda paralel özelliklere sahip olduğu gibi, sözcüklerin delalet ettiği anlamlar bakımından da çok büyük oranda paralellik bulunmaktadır. HAD’de kullanılan Arapça sözcüklerin çoğu MSA’daki anlamını yansıtmaktadır. Ne var ki telaffuzla ilgili birtakım farklılıklar bulunmakta, harflerde ibdal ve kalb gibi hususlar olmaktadır. Bunun yanı sıra Harran bölgesinde konuşulan diyalektin bünyesindeki bazı kelimeler zaman içinde anlam değişimlerine uğramıştır. Arap dünyasından uzaklaşan ve kopan bu bölgede süreç içerisinde bu değişimin olması doğaldır. Zira bölgedeki Araplar yüz yıldan bu yana Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde, Rakka, Halep, Şam gibi civarındaki Arap kentlerle bağlantısı kopuk ve Araplardan uzak şekilde yaşamaktadır. Bu süreçte dilin değişmesi, dildeki sözcüklerin göstergelerinde farklılaşmanın meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu anlamsal değişim, kelimenin ifade ettiği geniş mananın daralması, dar mananın genişlemesi veya tamamen değişmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

HAD’de dikkat çeken hususlardan biri de çokça alternatif kelime kullanımlarına başvurmasıdır. MSA’da bir şeyi ifade etmek için kullanılan yaygın kelimeler yerine başka kelimeler kullanılmaktadır. Diyalekte kullanılan bu kelimeler, çoğu klasik Arapçada bulunan ve kadim dönemlerde aynı veya yakın anlamlarda kullanılan kelimelerdir. HAD’de alternatif kelimelerin yanı sıra klasik Arapçada kullanılmayan bazı garib kelime kullanımına da rastlanmaktadır. Arapça sözlüklerde bulunmayan bu kelimelerin kadim

⁹² Bu kelimenin MSA’daki aslı نَمَتْ şeklinde olup kalb-ı mekânî’ye uğramıştır.

⁹³ Karabibere HAD’de de بَيْلِن (bilfil) adı verilir. Ancak yeşil biber veya toz biber için صُوْت (s.ôt) kullanılır.

sami dillerinden kalmış olması veya yabancı dillerden lehçeye girmiş olması muhtemeldir. Harran diyalekti bir bütün olarak incelendiğinde kelimelerdeki anlam değişiminin en yoğun olduğu yerin anlam kayması kısmı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın ortaya koyduğu önemli neticelerden birisi günümüz diyalektleri için yapılacak dil sözlüklerinde anlam farklılıkları ve incelikleri konusunda yeni ve dikkatli yaklaşım usullerine büyük ihtiyaç duyulduğudur.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar Ömer. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kâhire: 'Âlemu'l-kutub, 2008.
- Aksan, Doğan. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, 1978.
- Belasi, Muhammed es-Seyyid Ali. "Arap Dili Semantiği". çev. Celalettin Divlekci. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997).
- Celâluddîn es-Suyûtî. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'iha*. thk. Muhammed Câd - 'Ali Muhammed el-Beccâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1986.
- Cürçânî, Abdulkahir. *Esrâru'l-belâğa*. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Demirci, Kerim. *Türkojoloji İçin Dilbilim-Konular, Kavramlar, Teoriler*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Dozy, Reinhart. *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'Arabiyye*. çev. Muhammed Selim en-Ne'imî. 10 Cilt. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1980.
- Ebü Nasr el-Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407.
- Enîs, İbrâhîm. *Dilâletu'l-elfâz*. Kahire: Mektebetu'l-Enclû el-Misriyye, 3. Basım, 1976.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Feyyûmî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.
- Güneş, Kadir. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.
- Hammâdî, Muhammed Câsım. *el-Cezîretu'l-Furâtiyye ve'l-Mûsul*. 2 Cilt. Bağdat, 2. Basım, 2011.
- Hattâbî, Ebü Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. 'Abdulkerîm İbrâhîm el-'Azbâvî. 3 Cilt. Dimaşk: y.y., 1402.
- Haydar, Ferîd Avad. *'İlmu'd-delâle dirâsetun nazariyye ve tatbikiyye*. Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2005.
- Hilâl, Abdulğaffâr Hâmid. *İlmu'l-luğa beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Matbaatu'l-ceblâvî, 2. Basım, 1986.
- İbn Abdilhak, Ebu'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdulmümin b. Abdülhak b. Abdullâh el-Bağdâdî. *Merâsidu'l-ittilâ' 'alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bikâ'*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1954.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. el-Heyetu'l-Misriyye, ts.
- İbn Faris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1991.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- İbn Sîde, Ebü el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417.
- İbn Şeddâd, İzzuddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-hatîra fî zikri umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahya Zekeriya 'Abbara. 3 Cilt. Şâm: Vezâretu's-Sekâfe, 1991.
- İstahrî, İbn İshâk İbrahim. *Mesâliku'l-memâlik*. Leiden: Brill, 2. Basım, 1927.

- Jastrow, Otto. "Anatolian Arabic". *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden: Brill, 2006.
- Jastrow, Otto. "Arabic dialects in Turkey – towards a comparative typology". *Workshop on Turkish Dialects*. 16/153-164. İstanbul: Kitap Matbaası, 2006.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî. *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Makdisî, Şemsuddin Ebî 'Abdillah Muhamed. *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leyden: Brill Matbaası, 2. Basım, 1906.
- Mubarak, Muhammed. *Fıkhü'l-luğati ve hasâ'isu'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1968.
- Önel, Abdulhakim. "Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri". Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2022.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986.
- Tawfık, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Edimbilimsel İşaretler ve Tefsirdeki Tezahürleri, Enfal Suresinden Örnekler". *Dad Journal* 2/3 (2021).
- Tur, Salih. "Arap Dilinde Anlam Benzerliği Olan Sözcüklerin Yapısı, Kaynağı, Önemi ve Retorik Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. 1847-1862. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2007.
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Muncid fî'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 26. Basım, ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 1965.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs*. thk. Muhammed 'Ali el-Beccâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutub, 2. Basım, 1971.


Some Meaning Changes and Uses of Alternative Words in the Word Semantics of the Harran Region Arabic Dialect

Citation: Önel, Abdulahkim, Some Semantic Shifts and Neologisms in Word Semantics of Arabic Dialect in Harran Region, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 289-304s.

Extended Abstract

Harran is a city located in the Diyar Mudar section of the al-Jazeera region in history and a region where Arabs have settled since ancient times. When the al-Jazeera region was shared between Turkey, Iraq and Syria after the First World War; Urfa, Samsat, Harran, Ras al-Ayn (Ceylanpınar), Nusaybin (Nisibis or Nesbin), Cizre (Gazarta), Mardin, Diyarbakır, Hasankeyf, Silvan were left within Turkey; Mosul and Sinjar were in Iraq, Raqqa and Ja'ber remained within the borders of Syria. Before the borders were drawn, Harran had a strong connection with the Euphrates region, especially Raqqa. Most of the Arab tribes in Harran have relatives across the border. Some of the tribes remained on the borders of Turkey, while others remained on the borders of Iraq and Syria. Therefore, the culture and language of this region, which includes the cities of Mosul, Harran, Raqqa, Hasakah and Deir-i Zor, is so close to each other that it can be said to be common. Today, Harran is a district of Şanlıurfa province. Harran is 44 km away from Şanlıurfa and is on the Syrian border in the south. All people of the region are of Arab origin. These Arabs use an Arabic dialect of the Bedouin-Shawi group in their daily conversations. Harran Arabic dialect refer not only to the Arabic spoken in the district of Harran, but also to the Arabic spoken throughout Şanlıurfa and its districts. Therefore, Harran Arabic Dialect (HAD) is a dialect spoken in the center of Şanlıurfa and its surroundings, especially in Harran and Akçakale districts, in Viranşehir, Ceylanpınar districts and in Arabic villages in districts such as Siverek, Hilvan, Bozova and Birecik. The difference in speech between these regions is very limited. Except for a few pronunciations and use of words, the dialect is common. Almost all of the words used in the Harran Arabic Dialect are common with the words used in fasih Arabic. However, in some words, pronunciation differences have occurred due to sound changes. For example, the letter qāf (ق) is associated with the letter g (ك) or jim (ج) in the dialect. In addition, the Harran Arabic dialect was also influenced by Turkish. Turkish words were either used directly in the dialect or were taken by putting them in Arabic patterns and meters. Some of the words used in the Harran Arabic Dialect have acquired a different meaning from the meaning used in modern standard Arabic. As the Harran Arabs moved away from the geography where Standard Arabic is spoken and used as a written language, these meaning changes have occurred over time. The meaning changes of words both in the same language and during the transition to another language can be discussed under three headings. These; semantic narrowing, semantic enlargement and transition to another meaning or semantic shift. The narrowing of meaning is when the word becomes part of what it used to describe, a variant of it. Here, there is a narrowing of meaning according to the first form of the word. In other words, the word, which had a more general meaning when it first appeared, later becomes more limited in scope. For example, when the Word ثياب / ثوب - ثوب was first introduced in MSA, it was used to mean all kinds of clothes and clothing. However, in the Harran Arabic dialect, the word ثوب - ثياب (sōb - syāb) began to be used only in the sense of "women's dress". Therefore, there has been a narrowing in the meaning of the word. Construction of meaning is when the word expresses only a part or a type of what it describes and is seen as a contraction in its meaning relative to its original form. In other words, a word has a limited meaning in terms of scope at first, but has a wider meaning later on. In the process of semantic expansion, the word starts to express a wider meaning with the new meaning it adds to its structure, although it also preserves its previous meaning. For example, in Modern Standard Arabic (MSA), it is جِدْم - أَهْدَام means "old, patched dress". In the Harran dialect, it is used as جِدْم - إهدوم (hidim - hidum) and is used for all kinds of clothes. Thus, this word has become to include not only old clothes but also new clothes. Therefore, this word has undergone an expansion of meaning. On the other hand, semantic shift is when the word becomes a reflection of a new concept that is completely different from the concept it used to reflect. In other words, it is the beginning of a word to be used in a different sense than the one in which it was used before. This issue takes place either in the form of majaz-ı mursal (metonymy) or istiara (figure of Speech), due to the similarity of meaning in the Arabic language. For example, the verb انْهَزَمَ (nhizem) is a past tense verb used to mean "escaped" in HAD. هَزِيمَةٌ (hezimi) is an infinitive word meaning "escape". The verb انْهَزَمَ in MSA is "defeated, lost the war, defeated, scepter etc. It means "split in two, broken". هَزِيمَةٌ means "defeat". Therefore, there has been a shift in meaning. The word "defeat" in the Harran dialect is probably given the meaning of "escape" because the defeated in the war fled. One of the striking points in the use of HAD words is the use of alternative words. In MSA, other words are used instead of common words used to express something. These words used in the mouth are the words found in Arabic and used in ancient times. For example, the verb دَخَلَ is commonly used in MSA to mean "input". However, the verb حَسَنَ (has) - يَحْسُنُ (yhas) is widely used for the word "input" in the Harran dialect. This verb is used with the same meaning in Arabic dictionaries (حَسَنَ - يَحْسُنُ - حَسْنًا). For this reason, حَسَنَ (has) is preferred as an alternative word instead of دَخَلَ in the dialect. Examples of this are many.

Şâfiî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı*

 Mehmet Turan**

Atf: Turan, Mehmet, Şâfiî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 305-320.

Öz: Bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl olması gerekmektedir. Nitekim senedinde bulunan inkita nedeniyle mürsel rivayetler zayıf kabul edilmiş ve delil olarak kullanılmaya elverişli olmadığı hadisçilerin büyük bir çoğunluğu tarafından dile getirilmiştir. Usûl âlimleri ise mürsel hadisin tanımından tutun da delil olma yönünden değerine kadar hadisçilerden tamamen farklı bir bakış açısı ortaya koymuşlardır. Bu çalışmamızda öncelikle İmam Şâfiî'nin (204/820) mürsel hadis yaklaşımı ele alınıp incelenecek, mürsel hadisin kabulü hususunda var olduğu iddia edilen icmâya muhalefet ettiği iddiası tartışılacaktır. Daha sonra ise Şâfiî usûl âlimlerinin mürsel hadis yaklaşımı, fıkıh usûlü alanında kaleme alınmış temel eserlerden hareketle saptanmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışmamızda Ahmet b. Hanbelî'nin bizzat kendi görüşlerinden hareketle mürsel hadis yaklaşımı tespit edilecek ve Hanbelî usûl âlimlerinin mürsel hadis yaklaşımı ana hatlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Şâfiî, Hanbelî, İrsal, Mürsel Hadis

The Mursal Hadith Approach of Shafi'i and Hanbalî Famous Usul Scholars

Citation: Turan, Mehmet, The Mursal Hadith Approach of Shafi'i and Hanbalî Famous Usul Scholars, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 305-320.

Abstract: In order for a hadith to be considered authentic (şahîh), its transmission (sanad) must be mutasıl. As a matter of fact, hadith mursal is considered weak and not suitable for use as evidence by the hadith scholars because of the interruption (inqita) found in its narration chain. Usul scholars, on the other hand, had a completely different point of view than the hadithists on issues such as the definition of the mursal hadith and its status as evidence. In this study, first of all, Imam Shafi'i's (204/820) mursal hadith approach will be discussed and examined. Then, the claim that Imam Shafi'i opposes the consensus on the acceptance of the mursal hadith will be discussed. In addition, in our study, the mursal hadith approach will be tried to be determined based on Ahmet b. Hanbal's own views and the mursal hadith approaches of Hanbali scholars will be discussed and examined in outline.

Keywords: Hadith, Sunnah, Şâfi'i, Hanbalî, İrsâl, Mursal Hadith

Giriş

Bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için muhaddislerce birtakım şartlar öne sürülmüştür. Bu şartlardan biri hadisin senedinin muttasıl olmasıdır. Dolayısıyla hadisin senedi muttasıl olmadığı takdirde hadis sahih olma vasfını yitirir. Senedinde inkitâ olması hasebiyle mürsel hadis de muhaddislerce zayıf kabul edilmiştir.

Mürsel hadisin zayıf kabul edilmesi, senedinden düşen/düşürülen râvinin kim olduğunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla senedden düşürülen râvi, sahabe olabileceği gibi tâbî de olabilir. Zaten mürselin muhaddislerce hüccet olarak kabul edilmemesi, senedinden sahabeye beraber bir veya birkaç tâbînin düşme ihtimaline binaendir. Bu ihtimal göz önünde bulundurulduğunda düşen râvinin kim olduğu bilinmemekte ve zayıf bir kimse olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Hadisçiler, ismi bilinse bile

* Bu makale 'Sahabe Mürseli' başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, mehmet.turan@hotmail.com

cehalet sebebiyle râvinin hadisini kabul etmezler. Burada ise râvi için hem cehâletü'l-hâl hem de cehâletü'l-ayn söz konusudur. Dolayısıyla onlara göre mürsel hadis öncelikli olarak reddedilmelidir.¹

Usûl âlimlerinin mürsel hadis anlayışıyla ilgili müstakil çalışmalar bulunmamaktadır. Bu nedenle de çalışmamızda Şâfiî ve Hanbelî temel usûl eserlerinden hareketle usûl âlimlerinin mürsel hadis yaklaşımı ana hatlarıyla ortaya konulacak ve mürsel hadisin hüccet olarak alınabilmesi için öne sürülen kriterler tespit edilecektir.

1. İmam Şâfiî Mürsel Hadis Yaklaşımı

Şâfiî usûlcülerin mürsel hadis yaklaşımına değinmeden önce Şâfiî'nin (204/820) bu konudaki yaklaşımı ele alınmalıdır. Zira Şâfiî'nin mürsel hadise farklı bir yaklaşımı söz konusudur. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki; Şâfiî bir hadisin hüccet olarak kabul edilebilmesi için bazı şartlar öne sürmektedir. Hadisin sıhhatine işaret eden bu şartlardan biri, hadisin senedinde baştan sona bir kopukluğun olmaması gerektiğidir.² Dolayısıyla senedinde kopukluk bulunan hadisler doğal olarak zayıf kabul edilmiştir. Bu nedenle Şâfiî, mürsel hadisin hüccet olamayacağını söylemiş ve mürsel hadisle amel edilebilmesi için birtakım şartlar öne sürmüştür.³ Şâfiî senedinde inktâ bulunan mürsel hadisle ilgili görüşünü *er-Risâle* isimli eserinde dile getirmiştir.⁴ Ona göre tâbiünden, Hz. Peygamber'in ashabını görüp hadisi mürsel olarak aktaran kimselerin bu tür rivayetlerinin hüccet olarak kabul edilebilmesi için birtakım şartların bulunması gerekmektedir.⁵ Söz konusu şartlar şu şekilde sıralanabilir.

a) Hadisin müsned tariklerle desteklenmesi: Râvinin rivayet ettiği hadise bakılır; rivayet ettiği hadisi anlam bakımından birebir karşılayan müsned rivayetleri güvenilir hafızlarca rivayet edilmişse söz konusu durum mürsel hadisin sıhhatine yorumlanır.⁶

b) Mürsel rivayetin farklı bir tarikle rivayet edilmiş başka bir mürsel hadisle takviye edilmesi: Râvinin mürsel rivayetini destekleyen müsned rivayetler yoksa ve râvi irsâlde yalnız kalmışsa o zaman hadisin farklı bir tarikle gelen bir başka mürsel rivayetinin olup olmadığı araştırılır. Şayet hadisin farklı tarikle rivayet edilmiş mürsel bir rivayeti bulunursa bu, mürsel rivayete olan güveni artırır. Böylece başka bir mürsel tarikle desteklenen bu hadis hüccet kabul edilir. Fakat müsned tarikle desteklenmiş olan mürsel hadisten daha düşük mertebede yer alır.⁷

c) Mürsel hadise muvafık bir sahabe kavlinin olması: Mürsel hadisi destekleyen bir başka (tarikle rivayet edilmiş) mürsel rivayet yoksa hadisin içeriğine uygun bir sahabe kavlinin olup olmadığı araştırılır. Şayet ona muvafık bir sahabe kavline rastlanırsa bu, mürsel hadisin sahih bir aslının olduğuna işaret sayılır.⁸ Buna göre sahabe kavliyle desteklenmiş olan mürsel hadisle amel edilebilir.

d) İlim ehlinin çoğunluğu tarafından hadisin içeriğini destekleyecek yönde fetva verilmiş olması: Hadisin içeriğini destekler nitelikte âlimler tarafından fetva verilmiş olması, mürsel hadise olan güveni arttırmakta ve aynı şekilde bir aslının olabileceğine işaret sayılmaktadır.⁹

e) Rivayette bulunduğu kimselerin meçhul yahut hadis alma konusunda kendisinden sakınılan bir kimse olmaması: Râvinin rivayette bulunduğu şahısların sika ve güvenilir kimseler olması irsâlde bulunduğu kişinin de sika olması ihtimalini güçlendirmektedir. Bu da hadisin mahrecinin sıhhatine işaret sayılmıştır. Ayrıca irsâlde bulunan râvi, hadisi aldığı kaynağı açıkladığında, verdiği kaynak meçhul veya hadisleri kabul edilmeyen biri değilse, bu durum mürsel olarak rivayet ettiği hadisin sahih olabileceğine yorumlanır.¹⁰

¹ Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Eymen b. Abdillâh eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 161.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 371-372.

³ Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Mahir Yasin el-Fahl (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzi, 2011), 2/215-216.

⁴ Bilgi için bk. Fuat İstemi, *Bir Hadis Usulü Kaynağı Olarak er-Er-Risâle -Hadis İlimleri Açısından Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 148.

⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 460.

⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 462.

⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 462.

⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 462-463.

⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 463.

¹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 463.

f) Sika kimselere muhalif rivayette bulunmaması: Râvinin diğer râvilerle ortaklaşa rivayet ettiği hadislerde, rivayetinin diğer sika kimselerin rivayetine muhalif olmaması gerekir. Muhalefetin olmaması, râvinin rivayetine ve mahrecinin sıhhatine olan güveni arttırmaktadır.¹¹

Mürsel olarak rivayet edilmiş bir hadiste, zikretmiş olduğumuz hususların bulunması durumunda hadisin kabulü Şâfiî tarafından hoş karşılanmıştır. Bu şartları taşımayan mürsel rivayetlerin kabulü ise caiz görülmemiştir. Fakat gerekli şartları taşıyan mürsel hadisler her ne kadar hüccet olarak kabul edilse de muttasıl hadisin hüccet olma değerine erişememektedir.¹²

Şâfiî'nin, yukarıda sıralamış olduğumuz şartları kibâr-ı tabiînin mürselleri için zikrettiği anlaşılmaktadır. Zira o, söz konusu şartları zikrettikten sonra, kibâr-ı tabiînden sonra gelen ve Hz. Peygamber'in sahabilerinden birkaçı ile görüşmüş olan sığâr-ı tabiînin rivayetlerini kabul eden hiç kimseyi tanımadığını belirtmiştir.¹³

Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli eserindeki görüşleri göz önüne alındığında, onun, yalnızca kibâr-ı tabiînin mürsel rivayetlerini, belirli kriterleri haiz olduğu takdirde kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Sığâr-ı tabiînin ve sonraki nesillerin mürsel rivayetlerini ise kabul etmeyen Şâfiî, bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: "Hadis/usûl ilmini pür dikkat ve ilmi deneyimle inceleyen kimse, mürsel rivayetlerle ilgili açık delillere dayanarak -konumsal olarak- kibâr-i tabiînin altında bulunan herkesin mürsel rivayetlerini terkedecektir."¹⁵ Şâfiî, tabiînin büyüklerinden sonra gelen râvilerin mürsel rivayetlerinin kabul edilmeme nedenlerine örnek olarak şu hususları zikretmiştir:

- Rivayette buldukları kimseler hususunda, sıkı değil gevşek davranmaları
- Mürsel olarak rivayet ettikleri hadislerin kaynağının zayıflığına işaret eden delillerin bulunması
- Kibâr-ı tabiînden sonraki dönemlerde râvilerin çoğalmas ve sened zincirinin uzamasından dolayı hadisin, zayıf râvilerden nakledilme ihtimalinin artmış olması¹⁶

Zikretmiş olduğu bu hususlardan hareketle onun araştırma neticesinde böyle bir kanaate vardığı söylenebilir.¹⁷

İmam Şâfiî'nin mürsel rivayetlerin kabulü için sıralamış olduğu şartlarla ilgili çeşitli eleştiriler mevcuttur. Örneğin Hanefiler, mürsel hadisin müsned bir hadisle desteklenmesi durumunda müsned hadisle amel edileceği için mürsel hadisin gereksiz olup devre dışı kalacağını belirtmişlerdir.¹⁸ Bu eleştiriye, isnadında kusur bulunup tek başına delil olmaya elverişli olmayan müsned bir hadisin kast edilmiş olabileceği şeklinde cevap verilmiştir. Böylelikle her ikisinin bir araya gelerek birbirini takviye ettiği aktarılmıştır.¹⁹ Fahreddin er-Râzî (606/1210) söz konusu eleştirileri sıraladıktan sonra Şâfiî'nin bu şartlardan kastettiği şeyi açıklamaya çalışmıştır. Şâfiî'nin bu şartlardan kastının, senedinden düşürülen râvinin bilinmemesinden dolayı rivayete karşı bir güvensizliğin meydana geldiği, söz konusu şartların bulunmasıyla rivayete güvenin arttığı ve doğru olma cihetinin ağırlık kazandığı yönündedir.²⁰ Dolayısıyla söz konusu destekleyici unsurların bulunması, mürsel rivayeti kuvvetlendirmekte ve amel edilebilir seviyeye yükseltmektedir.

İbn Hacer (852/1449), *Nüzheti'n-nazar* isimli eserinde Şâfiî'nin, mürsel hadisi, müsned veya mürsel olan bir başka tarikte desteklenmesi durumunda kabul ettiğini belirtmiştir. Ona göre, hadisin söz konusu şekilde desteklenmesi, senedinden hafzedilen râvinin sika olma ihtimalini güçlendirmektedir.²¹

¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 463.

¹² Şâfiî, *er-Risâle*, 463-464; ayrıca bk. Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies Dergisi* 7, (2014), 61-80.

¹³ Şâfiî, *er-Risâle*, 465; Hatib el-Bağdâdi, *Kifâye*, 2/216.

¹⁴ Fuat İstemi, "İmâm Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kaynakları (er-Risâle Örneği)", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (16) (2016), 653.

¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 467.

¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 465; Hatib el-Bağdâdi, *Kifâye*, 2/216.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 465-471.

¹⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/462.

¹⁹ Muhammed Salih b. Ahmed el-Xursî, *en-Nuketü'l-gurer* (Dimeşk: Dâru'l-Kadirî, 2008), 222-223.

²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/462-463.

²¹ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzheti'n-nazar fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2002), 30.

2. Şâfiî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı

Usûlcülerin mürsel hadis anlayışı, Şâfiî'nin mürsel hadis yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Zira Şâfiî usûlcülerin büyük bir çoğunluğu, mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmemektedir. Şâfiî usûlcülerden Cüveynî (478/1085), "bizde mürsel hadis hüccet değildir" demiştir.²² Fakat o bu görüşlerinin aksine, *el-Burhân* adlı eserinde, hadisi rivayet eden râvinin sika olması ve sika kimselerden irsâlde bulunduğunu açıklaması halinde rivayetlerinin kabul edilebileceğini ve bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir.²³

Nevevî (676/1277), "الْحَدِيثُ الْمُرْسَلُ لَا يُحْتَجُّ بِهِ عِنْدَنَا" diyerek Şâfiî usûlcülerince mürsel hadisin kabul edilmediğini ifade etmiştir. Nevevî mürsel hadisin kabul edilmeme nedenini ise şu şekilde açıklamıştır: "İsmi açıklanıp birkaç kişinin kendisinden rivayette bulunduğu, fakat cerh ve ta'dil yönünden durumu bilinmediği için meçhul sayılan kimsenin rivayeti kabul edilmeyorsa; mürsel olarak aktarılan dolayısıyla senedden düşürüldüğü için hem hâli hem de şahsı bilinmeyen kimselerin rivayetleri öncelikli olarak reddedilmelidir."²⁴

Buna göre onun, mürsel hadisi, hem senedinden düşürülen râvinin meçhûl'l-hâl olması yani cerh ve ta'dil yönünden durumunun bilinmemesi hem de meçhûl'l-ayn olmasından dolayı reddettiği anlaşılmaktadır.

Beyhakî (458/1066), eserinin başında mürsel hadisin kabul şartlarını sıralamış²⁵ ve mürsel hadisin desteklenmeyip tek başına kaldığı durumlarda hüccet olarak kabul edilmeyeceğini açıklamıştır.²⁶ Keza Cüveynî de "bizde mürsel hadis hüccet değildir" demiştir.²⁷

Gazzâlî (505/1111), Şâfiî'nin mürsel hadisleri merdud kabul ettiğini belirtip²⁸ şahsı bilinmeyen birinin adâletinin tespit edilemeyeceğini söylemiştir. O, irsâlde bulunan râvinin âdil olmasının da bu durumu değiştirmeyeceğini ifade etmiştir.²⁹ Şâfiî fakihlerinden Tâceddîn es-Subkî (771/1370) de mürsel hadislerin kabul edilmediğini bildirmiştir.³⁰ Ayrıca başka kaynaklarda da mürsel hadisin kabul edilmemesi gerektiği aktarılmıştır.³¹

Bir hadisin kabul edilebilmesi için râvisinin âdil olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Mürsel hadiste ise düşen râvinin kim olduğu bilinmemektedir. Bu nedenle de reddedilmesi gerektiği belirtilmiştir.³² Çünkü isnadsız hadisin kabul edilmesi durumunda dinin ifsad olacağından endişe edilmiştir.

Râvinin irsâlde bulunduğu kimseyi sika olarak görmesi de durumu değiştirmemektedir. Zira birinin sika kabul ettiğini bir başkası zayıf kabul edebilir. Bir râvinin cerh ve ta'dili hususunda kimi zaman ulemânın farklı kanaat ve görüşleri olduğu ehline malumdur. Örneğin Ebû Hanîfe'nin (150/767); "Câbir el-Cu'fî den (128/746) daha yalancısını görmedim." dediği kaynaklarda aktarılmaktadır. Başka âlimler ise onun, hadiste güvenilir biri olduğunu belirtmişlerdir.³³ Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin; "Haris el-A'ver (65/684) ve Atâ el-Horasânî'den (135/752) daha doğru sözlüsünü görmedim" dediği nakledilmiştir. Fakat bu iki râvi bazı âlimlerce zayıf kabul edilmişlerdir.³⁴

²² İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitabu't-telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâli-Beşir Ahmed el-Umerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/135.

²³ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salih b. Muhammed b. Uveyde (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/244-246.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühazzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutîi (Cidde: Mektebetu'l-İrşad, ts.), 1/100.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Marifetu's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmutî Emin Kal'acı (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991), 1/163-164.

²⁶ Beyhakî, *Marifetu's-sünen*, 1/402.

²⁷ el-Cüveynî, *Kitabu't-Telhîs fi Usûli'l-Fikh*, 2/135.

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhul min talikâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 364.

²⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/318.

³⁰ Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Subkî - Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/339.

³¹ Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nureddin Itr (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986), 55.

³² Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetu's-sûl fi şerhi minhâci'l-usûl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 277.

³³ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târihu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşar Avvad Ma'ruf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/385.

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukayli el-Mekkî, *ed-Dua'fâu'l-kebir*, thk. Abdulmutî Emin Kal'acı (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/405-407; Ebû Ahmed b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi dua'fâ'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud vd. (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/449.

Yukarıda belirttiğimiz nedenlerden dolayı râvinin, ismini zikretmediği kimseyi sika olarak nitelemesi yeterli görülmemiş ve bu husustaki şahitliği kabul edilmemiştir. Bu nedenle ancak irsâlde bulunan kimsenin ismi zikredilip hali araştırıldıktan sonra rivayetinin kabul edilebileceği söylenmiştir.³⁵

Şâfiî fakihleri arasında farklı görüşte olan âlimler de bulunmaktadır. Örneğin Âmidî (631/1233), âdil kimselerin mürsel rivayetlerinin kabulü yönündeki görüşü, tercihe şayan bulmuştur.³⁶

Sonuç olarak, Şâfiî mezhebinin büyük bir çoğunluğunun, mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmediği, yukarıda sayılmış olan kriterlerin bulunması durumunda ise mürsel hadisin hüccet olarak kabul edildiği ortaya çıkmaktadır.

3. Şâfiî'nin Saîd b. el-Müseyyeb'in Mürsel Rivayetlerine Yaklaşımı

Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyeb'in³⁷ mürsel rivayetlerine ayrı bir değer verdiği bilinmektedir. Konuyla ilgili olarak onun şöyle dediği nakledilmiştir: "Bize göre İbnü'l-Müseyyeb'in mürselleri hasendir."³⁸

Şâfiî'nin meşhur talebelerinden Müzenî'nin (264/878) aktarmış olduğu bu bilgi, birçok Şâfiî fakih tarafından da dile getirilmiştir. Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyeb'in münkatı' rivayetlerini, diğer münkatı' rivayetlerden ayrı tuttuğu da kendisinden nakledilmiştir.³⁹ Hatta onun, Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerini araştırdığı ve başka tariklerden müsned olduğunu tespit ettiği söylenmiştir.⁴⁰ Kaynaklarda en sahih mürsellerin ona ait olduğu hususunda ittifak edildiği zikredilmektedir.⁴¹ Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi meşhur hadis âlimleri de bu görüştedirler.⁴² Onun Medineli meşhur yedi fakihten biri olması ve âlimler tarafından nice övgülere mazhar olması da mürsellerinin ayrı bir değer görmesine vesile olmuştur.⁴³ Hâkim en-Nisâbü'rî (405/1014) en sahih mürsel rivayetlerin Saîd b. el-Müseyyeb'e ait olduğunu dile getirerek onun mürsellerinin sahih görülmesinin delillerini şu şekilde sıralar:

1. Sahabe evladı olması. Zira babası Müseyyeb b. Hazn, Bey'atu'r-Rıdvân'a katılan sahabilerdendir.
2. Saîd b. el-Müseyyeb'in, cennetle müjdelenen on sahabiye erişmiş olması; nitekim Saîd b. el-Müseyyeb ve Kays b. Hazim dışında tabînden hiç kimsenin onlara erişip hadis işitmediği belirtilmiştir.
3. Hicaz bölgesinin en önde gelen fakihlerinden olması.
4. Mutekaddim âlimlerin incelemesi sonucunda İbnü'l-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerinin sahih isnadlarının bulunması.⁴⁴

Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerini iyi ve güzel bulması yani "إِسْنَالُ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عِنْدَنَا حَسَنٌ" sözünden⁴⁵ ne kast etmiş olabileceği fakihler tarafından tartışılmıştır. Kimileri, Şâfiî'nin kavli-i kadimi esas alındığında, İbnü'l-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerinin tek başına hüccet kabul edildiğini belirtmişlerdir. Zira rivayetlerinin, araştırma sonucu başka tariklerden müsned olduklarının tespit edildiği söylenmiş; ayrıca rivayetlerinin farklı tariklerle desteklediği belirtilmiştir. Kayınpederi Ebû Hureyre (58/678) ile aralarında bulunan akrabalık sebebiyle, mürsel olarak rivayet ettiği haberlerin ondan alındığı varsayımı kuvvet kazanmış, bu nedenle de mürsel olarak rivayet ettiği hadisler müsned muamelesi görmüştür. Şâfiî'nin kavli-i cedidinde ise mürsel hadislerin kabulü için saymış olduğu kriterlerin bulunması durumunda, Saîd b. el-Müseyyeb ile başkalarının mürselleri arasında bir fark gözetmediği anlaşılmaktadır. Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerini hasen görmesi de bu kriterlerin varlığını bizzat müşahede ettiğinden dolayıdır.⁴⁶

³⁵ Bedruddin Muhammed b. Bahâdr ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1994), 6/341.

³⁶ Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 1983), 2/123.

³⁷ Hadis ilmindeki yeri için bk. Recep Bilgin, "Saîd b. Müseyyeb'in Hayatı, Kişiliği ve Hadis İlmindeki Yeri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018/2), 550-559.

³⁸ Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Muzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/176.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Menâkibu's-şâfiî*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turas, 1970), 2/30.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/245.

⁴¹ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvame (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 241.

⁴² Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1986), 47.

⁴³ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3/289-293.

⁴⁴ Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Marifetu ulûmi'l-hadis*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977), 25-26; Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Kitabun fi ilmi'l-hadis*, thk. Ali b. Muhammed el-Kindî (Ebû Dabi: Müessesetü Beynune, 2006), 33.

⁴⁵ Muzenî, *el-Muhtasar*, 8/176.

⁴⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâûi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 5/158.

Nevevî, söz konusu ihtilafa değinmekte ve bu konuda iki ana görüşün olduğunu belirtmektedir. Birinci görüş; İbnu'l-Müseyyeb'in mürsellerinin iyi/hasen olmasından kasıt, hüccet olduğudur. Onlara göre yalnızca Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleri hüccet olup başkalarının mürsel rivayetleri hüccet değildir. Zira İbnu'l-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerinin, araştırma neticesinde müsned olduklarının görüldüğü söylenmiştir. İkinci görüşe göre ise Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetleri ile başkalarının mürsel rivayetleri arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Mürsel rivayetlerinin hasen olduğu sözünden, Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerinin başkalarının mürsel rivayetlerine tercih edildiği anlaşılmalıdır.⁴⁷ İbnu's-Salâh (643/1245), başka bir tarikle sahih olduğu tespit edilmeyen mürsel hadislerin zayıf kabul edildiğini dile getirir. Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetleriyle ihticac etmesini ise, müsned olarak farklı tariklerle desteklenmiş olmasına bağlamaktadır. İbnu's-Salâh, bu durumun yalnızca Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerine has olmayıp farklı tariklerle müsned oldukları tespit edilen diğer rivayetler için de geçerli olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁸

Hatîb Bağdâdî (463/1071) , yukarıda zikretmiş olduğumuz ihtilaflara değindikten sonra ikinci görüşü tercih ettiğini belirtmekte ve Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleri arasında, müsned olduğu tespit edilemeyen rivayetlerin de bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu nedenle o, kibâr-ı tabîinin mürsellerinin, Şâfiî tarafından diğer mürsellerden üstün tutulduğunu ve bu mürseller arasından da Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerinin diğerlerine nazaran tercihe şayan görüldüğünü dile getirmektedir.⁴⁹

Beyhakî de Şâfiî'nin, kibâr-ı tabîinin mürsellerini, sıhhatine delalet edecek takviye edici unsurların bulunması durumunda kabul ettiğini ifade etmiştir. Yani Şâfiî'nin mürsel hadisin kabulü için öne sürdüğü şartların mevcut olması durumunda kibâr-ı tabîinin mürsellerini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu şartların bulunmaması halinde kimden geldiğine bakılmaksızın İmam Şâfiî tarafından mürsel rivayetlerin kabul edilmediği belirtilmiştir. Çünkü Saîd b. el-Müseyyeb'in gerekli şartları taşımayan bazı mürsel rivayetleri Şâfiî tarafından kabul edilmezken söz konusu şartları haiz başka kimselerin mürsellerinin ise kabul edildiği görülmektedir.⁵⁰

Şâfiî'nin bazı meziyetlerden dolayı özellikle Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerini vurguladığı ve onun mürsellerini başka kimselerin mürsel rivayetlerine tercih ettiğini düşünüyoruz. Zira bizzat kendisi *er-Risâle* adlı eserinde "Râvinin mürsel olarak aktardığı hadisin sıhhatine işaret eden özelliklerin bulunması durumunda onun mürsel rivayetini kabul edebiliriz." diyerek⁵¹ gerekli şartları taşıyan mürsel hadislerin kabulünün kendisi tarafından hoş karşılandığını belirtmiştir. Böylece söz konusu durumun sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerine has olmayıp gerekli şartları taşıyan diğer mürsel rivayetler için de geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak biz de Şâfiî'nin ifadelerinden hareketle yukarıda zikrettiğimiz ikinci görüşün daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle söz konusu durum sadece onun mürsellerine has olmayıp farklı tariklerle müsned oldukları tespit edilen diğer rivayetler için de geçerlidir. Dolayısıyla mürsel olarak rivayet edilen hadisin sıhhatine delalet edecek takviye edici unsurların bulunması durumunda, mürsel hadis kabul edilmektedir. Fakat mürsel rivayetler arasından da Saîd b. el-Müseyyeb'in mürselleri onun taşımış olduğu bazı meziyetlerinden⁵² dolayı başkalarının mürsel rivayetlerine tercih edildiği de unutulmamalıdır.

4. Mürselin Kabulü Hususunda Şâfiî'nin İcmâ'a Muhalefet Ettiği İddiası

Mürselin kabulü hususunda, icmân var olduğu ve Şâfiî'nin icmâa muhalefet ederek mürsel hadisi reddettiği iddia edilmiştir. Konuyla ilgili olarak Ebû Dâvûd (275/889) şu açıklamayı yapmaktadır: "Şâfiî bu hususta görüş bildirene kadar mürsel hadisler, Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve el-Evzâî gibi âlimler başta olmak üzere geçmiş âlimlerce hüccet olarak kabul edilmekteydi."

⁴⁷ Nevevî, *Mecmû'*, 1/101.

⁴⁸ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 53-54.

⁴⁹ Hatîb el-Bagdâdî, *Kifâye*, 2/215.

⁵⁰ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, 2/32.

⁵¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 464.

⁵² Hâkim en-Nisâbûrî, *Marîfetu ulûmi'l-hadîs*, 25-26.

Ebû Dâvûd'un bu açıklamasından da mürsel hadislerin önceleri hüccet olarak kabul edildiği ve ilk itirazın Şâfiî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Dâvûd, bu sözün devamında başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere daha sonra gelen âlimlerin bu konuda Şâfiî'ye tabi olduklarını zikretmiştir.⁵³

İbn Abdilberr (463/1071) böyle bir iddiannın, Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/923) tarafından dile getirildiğini aktarmıştır. Taberî'nin mürsel hadislerle ilgili yaklaşımına değinen İbn Abdilberr, onun, mürsel hadislerle hücciyeti vacip gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca onun, hüccet olma noktasında mürselle müsned arasında bir ayırım gözetmediğine değinmiş daha sonra icmâ ile ilgili olarak İbn Abdilberr şu açıklamayı yapmıştır:

"Taberî, mürsel hadislerin kabulü noktasında bütün tabiilerin icmâ ettiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca hicri 200'lü yılların başlarına kadar ne tâbiilerin ne de onlardan sonra gelen kimselerin, bu durumu inkâr ettiğini de belirtmiştir. Sanki o bu sözlerle, mürsel hadisi ilk inkâr edenin Şâfiî olduğunu kastetmektedir."⁵⁴

İbn Abdilberr'in söz konusu hususu açıklarken kullanmış olduğu "زعم الطبري" ifadesi bu görüşü zayıf bulduğuna işaret sayılabilir. Çünkü "زعم" fiili iddia ve zan anlamı içermektedir. Söylenilen hususun doğru veya yanlış olduğunun net bilinmemesi de bu sözcükten anlaşılabilir. Zira Arapların emin oldukları hususlar için "ذَكَرَ فلانٌ" tabirini, yalan veya batıl olduğu hususunda şüphe duydukları durumlarda ise genellikle "زَعَمَ فلانٌ" tabirini kullandıkları nakledilmiştir. Ayrıca bu tabirin zem edilen görüşler için kullanıldığı da bilinmelidir.⁵⁵ Bu nedenle Şâfiî'nin icmâa muhalefet ettiği iddiasına İbn Abdilberr'in şüpheyi yaklaştığını söylemek mümkündür.

Ebû Dâvûd ve Taberî tarafından dile getirilen bu iddiannın pek de isabetli olduğu söylenemez. Zira Şâfiî öncesinde de mürsel rivayetlere itiraz edildiği müşahede edilmektedir. Örnek olarak Müslim'in, *Sahih* adlı eserinin mukaddimesinde İbn Abbas'tan nakletmiş olduğu şu rivayet verilebilir:

"Buşeyr el-Adevî (81-90/701-709), İbn Abbas'a gelip 'Rasûlullah şöyle buyurdu, Rasûlullah böyle buyurdu' diyerek hadis rivayet etmeye koyuldu. İbn Abbas ise kendisine iltifat etmeyip konuşmasına kulak vermedi. Bunun üzerine Buşeyr el-Adevî: 'Ey İbn Abbas! Hz. Peygamber'den hadis nakletmeme rağmen neden beni dinlemezsin?' diyerek bunun gerekçesini sordu. İbn Abbas, 'önceleri Hz. Peygamber şöyle buyurdu diyen birini duyduğumuzda gözlerimizi dört açar söylediklerine kulak kesilirdik. Fakat insanlar -hırçın uysal fark etmeksizin- her önüne gelen bineğe binmeye başlayınca (yani insanlar farklı farklı yollara sapınca) biz de sadece bildiğimiz hadisleri alır olduk' diye cevap verdi."⁵⁶

Bu örnekte hadis naklettiğini söyleyen kişi, tabiînden sika bir kimse olmasına rağmen onun "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" diyerek rivayet etmiş olduğu hadisin İbn Abbas tarafından dinlenmediği görülmektedir.

Bir diğer örnek ise İbn Sîrîn'den (110/729) aktarılan şu rivayettir: "Önceleri isnad sorulmazdı. Ne zaman ki fitne vukû buldu, râvilerinin isimlerini bize söyleyin' demeye başladılar. Böylece râvilere bakılır; ehl-i sünnetten ise hadisleri alınır, ehl-i bidattan ise alınmazdı."⁵⁷

Bu rivayetlerden hareketle Şâfiî'den önce de mürsel yani münkatî rivayetlerin kabul edilmediği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kaynaklarda, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (124/742), mürsel hadis rivayetinde bulunan İshak b. Ebî Ferve'ye, aktardığı hadisleri, râvilerin adlarını zikrecek şekilde müsned olarak aktarmasını ve ipsiz sapsız rivayetlerde bulunmamasını tembihlediği, bu konuda onu azarlayıp uyardığı aktarılmaktadır.⁵⁸ Abdullah b. el-Mübârek (181/797) ise "Şayet isnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi" sözyle hadislerin müsned olarak rivayet edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵⁹ Şâfiî'den önce yaşayan

⁵³ Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eşas el-Ezdi es-Sicistânî, *er-Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vasfi sünenihî*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 25.

⁵⁴ Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizaretu Umumi'l-Evkaf ve'ş-Şuûnül-İslamiyye, 1967), 1/4.

⁵⁵ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), 16/316.

⁵⁶ Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülhakî (Beirut: Dâru lhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 1/13.

⁵⁷ Muslim *Sahîh*, 1/15.

⁵⁸ Ukaylî, *Duâfâ'l-kebir*, 1/102.

⁵⁹ Muslim *Sahîh*, 1/15.

ve mürsel hadisleri kabul etmeyip eleştiren bir diğer âlim ise Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dır (198/813). O, Zührî (124/742) ve Katâde'nin (117/735) mürsel rivayetlerinin hiçbir değerinin olmadığını belirtmiştir.⁶⁰ Kaynaklarda, Şu'be (160/776), Evzâî (157/774), Leys b. Sa'd (175/791) ve Abdurrahman b. Mehdî (198/813-14) gibi âlimlerin de mürsel hadisi kabul etmediği aktarılmıştır.⁶¹ Bu âlimlerin Şâfiî'den önce yaşamış olmaları, Taberî'nin söz konusu iddiasının yerinde olmadığını ortaya koymuş bulunmaktadır.⁶² Zerkeşî (794/1392) de gerekli delilleri sıraladıktan sonra, bir icmâdan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla Taberî'nin söz konusu iddiasında yanlış olduğunu söylemektedir.⁶³

Görüldüğü üzere mürsel rivayetleri eleştirip ona karşı çıkan âlimler de bulunmaktadır. Mürsel rivayetlere karşı çıkan ve müsned rivayetleri teşvik eden yukarıda isimlerini zikrettiğimiz âlimler, Şâfiî'den önce yaşamış ve ikiyüzlü yıllara varmadan önce vefat etmişlerdir. Her ne kadar bu dönemlerde mürsel hadis rivayeti yaygın olarak görülse de Taberî ve Ebû Dâvûd tarafından dile getirilen söz konusu iddianın yerinde olmadığını ve bir icmânın varlığından söz etmenin gerçekte bağdaşmadığını belirtmeliyiz.

5. Ahmet b. Hanbel'in Mürsel Hadis Yaklaşımı

Ahmed b. Hanbel'in (241/855) mürsel hadise yaklaşımı ile ilgili kendisinden iki farklı görüş aktarılmıştır. Bu görüşlerden ilki mürsel hadisin kabulü ve hüccet olduğu yönündedir.⁶⁴ Meşhur olan görüş de budur.⁶⁵

Mürsel hadisin hüccet olduğu yönündeki görüş, Esrem'in (261/874-75)⁶⁶ nakletmiş olduğu bir rivayete dayandırılmaktadır. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Tabiîn'den biri isim belirtmeksizin 'Bana Hz. Peygamber'in sahabilerinden biri rivayet etti' derse bu hadis sahihtir."⁶⁷

Meymûnî'nin (274/888)⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'den aktardığı bir rivayette ise onun, sırf senedi muttasıl olduğu için müsned hadisi yazıp da münkatî' hadisleri terk edenlere şaşıracağı aktarılmıştır.⁶⁹ Ona göre münkatî' hadisin müsned hadisten daha sağlam olduğu durumlar olabilir.⁷⁰ Zira sened muttasıl olsa bile hadis haddizatında zayıf olabilmektedir. Ayrıca o bazen münkatî' hadisin senedinin muttasıl hadisin senedinden daha sağlam olabileceğini de belirtmektedir.⁷¹ Ebû Ya'lâ (458/1066), âdil kimselerin mürsel rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini ortaya koyduktan sonra Ahmed b. Hanbel'in sözlerinden onun, tabiîn, tebe-i tabiîn ve daha sonraki nesillerin mürsel rivayetlerini de kabul ettiğini çıkarmıştır.⁷² İbn Akîl (513/1119) de bu konuda Ebû Ya'lâ ile hemfikirdir.⁷³ Fakat İbn Teymiyye, Ebû Ya'lâ ve İbn Akîl'in söz konusu çıkarımını yanlış bulmuş ve bunun Ahmed b. Hanbel'in görüşünü yansıtmadığını belirtmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye onun, kendisine çağdaş olan muhaddislerin mürsel rivayetlerini bile hüccet olarak kabul etmeyip onlardan isnad talebinde bulunduğunun altını çizmiştir.⁷⁴

⁶⁰ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdr ez-Zerkeşî, *en-Nuket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic (Riyad: Edvâu's-Selef, 1998), 1/494.

⁶¹ Alâî, *Câmiu't-tahsil*, 70.

⁶² Alâî, *Câmiu't-tahsil*, 70.

⁶³ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6/345; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 118-121.

⁶⁴ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ', *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: y.y., 1990), 3/906-908; Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dâru'l-Medenî 1985), 3/130-131; Ebu'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadîr el-Harrânî vd., *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 240-241; Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî el-Misrî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-hurakî*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim Beyrut: (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/360; Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dumaşkî, *İhtisâru ulûmi'l-hadis*, thk. Mahir Yasin Fahl (Riyad: Dâru'l-Meyman, 2013), 138; Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/175; Mahmud et-Tahhân, *Teyşîru Mustalahi'l-Hadis* (Kahire: Mektebetü'l-Ma'arif, 2010), 89.

⁶⁵ Alâuddin Ali b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr fi şerhi't-tahrîr*, Tkh. Abdurrahman b. Abdillâh el-Cibrîn, İvaz b. Muhammed el-Karanî, Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2000), 5/2140; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 161; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6/340.

⁶⁶ Tam adı Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem (261/874-75 [?]) olup Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerindedir. bk. Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf el-Mizzî, *Telzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 1/476-480; Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 10/212.

⁶⁷ Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/906.

⁶⁸ Tam adı Ebu'l-Hasan Abdulmelik b. Abdulhamîd el-Meymûnî (274/888) olup Ahmed b. Hanbel'in talebelerindedir. bk. Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Tezkiretu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/134-135; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/265.

⁶⁹ Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li-ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1983), 2/191.

⁷⁰ Ebu'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 4/421.

⁷¹ Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/906-907; Zerkeşî, *Nuket*, 1/492.

⁷² Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/916-918.

⁷³ İbn Akîl, *Vâdih*, 4/431.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 242.

Mürsel hadisin hücciyeti ile ilgili delil olarak getirilen bir diğer rivayet ise İbn Cüreyc'in (150/767), Amr b. Dînâr (150/767) ve İbn Ebî Müleyke'den (117/735) âbık (firari/kaçak) kölelerle ilgili rivayet etmiş olduğu hadistir.⁷⁵ Bu hadisi Amr b. Dînâr ve İbn Ebî Müleyke Hz. Peygamber'den rivayet etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel bu hadisin hüccet olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶ Hem Amr b. Dînâr hem de İbn Ebî Müleyke tâbiî olup Hz. Peygamber'i görmemişlerdir. Dolayısıyla sened zincirinden sahabe düşürülerek aktarılan bu rivayet mürseldir. Ahmed b. Hanbel'in bu hadisi kabul edip hüccet olarak alması, onun mürsel hadisi delil olarak aldığına yorumlanmıştır.⁷⁷ Ahmed b. Hanbel'in bu hadisi hüccet olarak kabul edip onunla amel etmesinin, Amr b. Dînâr'ın sika bir kimse olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü Ahmed b. Hanbel, "Amr b. Dînâr'ın mürsellerini beğenirim; zira o, yalnızca sika kimselerden rivayette bulunur"⁷⁸ demektedir.

Ahmed b. Hanbel'in "أخبرني الثقة" ve "أخبرني رجل عدل" gibi ifadelerle rivayet edilen hadisleri de mürsel kategorisinde değerlendirdiği nakledilmiştir.⁷⁹ Kaynaklar incelendiğinde Ahmed b. Hanbel'in, her önüne gelen mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. O, güvenip itimad ettiği sika kimselerin mürsel hadislerini kabul etmiş ve âdil birinin bir başkasından rivayette bulunmasını, o kimse için ta'dil addetmiştir. Zira o, "Abdurrahman b. Mehdî'nin (198/813-14) "عن رجل" diyerek rivayet ettiği hadisler hüccettir." demektedir. Aynı şekilde onun, "Mâlik b. Enes'in (179/795) maruf olmayan birinden rivayeti hüccettir." dediği de kaynaklarda aktarılmıştır.⁸⁰ Burada zikredilen örnekler de onun, âdil kimselerin mürsel rivayetlerini kabul ettiğini teyid etmektedir. Zira bu misallerde Ahmed b. Hanbel'in, isimlerini zikrettiği Mâlik b. Enes ve Abdurrahman b. Mehdî, hadis ve fıkıh alanında tanınmış güvenilir şahsiyetlerdir. Kanaatimizce Ahmed b. Hanbel, onlara duyduğu itimad nedeniyle bu rivayetleri kabul etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'den aktarılan ikinci görüş ise mürsel hadisin kabul edilmemesi gerektiği yönündedir.⁸¹ Kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'e, "Hz. Peygamber'den sağlam ve güvenilir râvilerce rivayet edilen mürsel hadis mi yahut sahabeden (mevkûf olarak) sağlam ve güvenilir râvilerce aktarılan muttasıl hadis mi daha sevimplidir?" diye sorulduğu, onun da cevap olarak sahabeden gelen rivayeti daha hoş karşıladığını belirttiği aktarılmıştır. Onun sahabe sözünü, Hz. Peygamber'den merfû olarak aktarılan mürsel hadislere öncelemesi, mürseli hüccet olarak kabul etmediğine yorumlanmıştır. Zira mürsel hadisi kabul edenlerin onu sahabe sözüne önceledikleri belirtilmiştir.⁸²

Sözü edilen yorum Ebû Ya'lâ'ya aittir. Ebû Ya'lâ'nın bu yorumunun isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in fıkhi dayanaklarının ilk etapta kitap ve sünnet olduğu bilinmektedir. Bir konuda kitap ve sünnetten bir nas bulunmaz ise sahabe fetvasına başvurulmaktaydı. Sahabe fetvasının olmadığı durumlarda ise zayıf ve mürsel hadisler, muarızı olmamak kaydıyla hüccet olarak kabul edilip onlarla amel edilmekteydi.⁸³ Ayrıca onun, muarızı olmayan mürsel ve zayıf hadisleri kıyasa öncelediği de kaynaklarda aktarılmaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in iki rivayet arasında tercihte bulunması veya birini diğerine öncelemesi, diğer rivayeti hüccet olarak kabul etmediği anlamına gelmemelidir.

İbn Teymiye, Ebû Ya'lâ'nın tam tersi bir çıkarımda bulunmuştur. Ona göre, yukarıda aktarılan söz konusu rivayetten, mürselin hüccet olduğu anlaşılmaktadır. Zira çelişki anında aralarında tercih imkânı yapılabilmektedir. Bu da her ikisinin münferiden birer delil olduklarına delalet etmektedir.⁸⁵ Ahmed b. Hanbel'in mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmediğine dair bir diğer delil ise Mühennâ⁸⁶ tarafından

⁷⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1989), 4/442.

⁷⁶ Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/908.

⁷⁷ İbn Akil, *Vâdih*, 4/437.

⁷⁸ İbn Akil, *Vâdih*, 4/437.

⁷⁹ Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/906; İbn Akil, *Vâdih*, 4/421.

⁸⁰ İbn Akil, *Vâdih*, 4/424-425.

⁸¹ Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/909; Kelvezânî, *Tenthûd*, 3/131; İbn Teymiye, *Müsevvede*, 241.

⁸² Ebû Ya'lâ, *Udde*, 3/909.

⁸³ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin el-Buhûti, *el-Minehu's-şâfiyât*, thk. Abdullah b. Muhammed (Suudi Arabistan: Dâru Künuzi İşbilya, 2006), 1/26.

⁸⁴ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî, *İlâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 2002), 1/22; Abdulkadir b. Bedran ed-Dimaşki, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Emin Denavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 50.

⁸⁵ İbn Teymiye, *Müsevvede*, 241.

⁸⁶ Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahya eş-Şamî'dir. Ahmed b. Hanbel'in ashabından olup 251-260/865-873 yılları arasında vefat ettiği nakledilmiştir. bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/217.

aktarılan bir rivayete dayandırılmaktadır. Mühennâ şöyle demiştir: “Ahmed b. Hanbel’e, Sevbân b. Bucud’un (54/674) “istikamet üzere oldukları müddetçe Kureys’e itaat edin” hadisini sordum. Ahmed b. Hanbel, “Bu hadis sahih değildir; zira Salim b. Ebî'l-Ca’d, Sevbân⁸⁷ ile karşılaşmamıştır” dedi.”⁸⁸ Ebû Ya’lâ, bu rivayetten hareketle Ahmed b. Hanbel’in mürsel olduğu için hadisin batıl olduğu yönünde hüküm verdiğini belirterek, onun bu sözünü mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmediğine yorumlamıştır.⁸⁹ Ebû Ya’lâ’nın bu görüşünün eleştiriye açık olduğunu belirtmeliyiz. Zira Ahmed b. Hanbel’in sözünden, onun, mürsel hadisi kesin bir şekilde hüccet olarak kabul etmediği anlaşılmamaktadır. Nitekim yukarıda onun bazı durumlarda mürsel ve zayıf hadisleri hüccet olarak kabul ettiğini ve kıyasa öncelediğini aktarmıştık. İbn Teymiyye, bu sözden mürsel hadisin hüccet olmadığına anlaşılmaması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre bir hadisin sahih olmamasından, onun hüccet de olmadığı anlamı çıkmayacağı gibi bir hadisin mürsel olması hüccet olmasına da engel teşkil etmez.⁹⁰

6. Hanbelî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı

Ahmed b. Hanbel’in mürsel hadis yaklaşımı ele alınırken usûl âlimlerinin bu konudaki görüşlerine yukarıda kısmen değinildi. Hanbelî usûl âlimleri mürsel hadisi hüccet olarak kabul edip onunla amel edilmesi gerektiği görüşündedirler.⁹¹ Ebû Ya’lâ mürselin hüccet olduğu görüşünü dile getirdikten sonra onun hücciyetini ispat için pek çok delil sıralamaktadır.⁹² O, bu delillerin hemen akabinde “mürsel hadisin hüccet olduğu ispat edildikten sonra çağdaşlarımızın mürsel rivayetleriyle daha öncekilerin mürsel rivayetleri arasında bir fark yoktur” demektedir.⁹³ Ona göre sika birinin irsâlde bulunması, irsâlde bulunduğu kimse için ta’dîl anlamı taşımaktadır. Ayrıca hadisi aktaran kimsenin adâleti tespit edildikten sonra ilk asırdan bir kimse olup olmadığına bakılmaksızın rivayet kabul edilmektedir. Bu nedenle adâleti tespit edilen kimsenin hangi asırda yaşadığına bakılmaksızın mürsel rivayetleri de aynı şekilde kabul edilmelidir.⁹⁴

Kelvezânî (510/1116), “mürseler hususunda asırlar arasında bir fark yoktur” diyerek, mürselin kabulü hususunda, ilk üç asırda yaşayanlarla daha sonraki asırlarda yaşayanlar arasında bir fark gözetilmediğini dile getirmiştir. Nasıl ki müsnedin kabulünde râvi âdil ise ve asır farkı gözetilmeksizin rivayet kabul ediliyorsa aynı şekilde mürsel hadiste de râvi âdil olduktan sonra kabul hususunda bir fark gözetilmemelidir.⁹⁵

Hanbelî âlimlerinden İbn Akîl, mürsel hadisin hüccet olduğunu ve onunla amel edilmesi gerektiğini söylemiştir. Mürsel hadisin kabulü hususunda onun da önceki ve sonraki asırların mürsel rivayetleri arasında bir fark gözetmediği görülmektedir.⁹⁶ Ancak önceki asırların mürselerinin daha sonraki asırların mürsel rivayetlerine öncelenebileceğini veya tercih sebebi olabileceğini de belirtir.⁹⁷ Hanbelî usûlcülerinden İbn Kudâme (620/1223), mürsel rivayetlerin kabul edildiğini belirtmiştir.⁹⁸ Zira âdil bir râvinin, irsâlde bulunduğu kişinin güvenilir olduğuna emin olmadan, hadisi Hz. Peygamber’e nispet etmesi düşünülemez.⁹⁹ Aksi halde Hz. Peygamber’e yalan nispet etme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.¹⁰⁰

İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), mürsel ve zayıf hadislerle, ancak kendilerine muhalif bir nas, sahabe sözü veya aksine bir icmân olmadığı durumlarda amel edilip kıyasa önceleneceğini nakletmiştir.¹⁰¹ Diğer bir Hanbelî fakihî olan İbn Muflih (763/1362), Ahmed b. Hanbel’in, mürsel hadisi hüccet olarak kabul

⁸⁷ İsmi Rafî’ el-Eşcaî olan Salim b. Ebî'l-Ca’d’ın (98-101/717-720) tarihleri arasında vefat ettiği aktarılmıştır. Ahmed b. Hanbel, onun Sevbân’dan hadis işitmediğini ve onunla karşılaşmadığını belirtmiştir. bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 10/130.

⁸⁸ Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/909.

⁸⁹ Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/909.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 241.

⁹¹ Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/906; Kelvezânî, *Temhîd*, 3/130.

⁹² Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/910-917.

⁹³ Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/917.

⁹⁴ Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/919.

⁹⁵ Kelvezânî, *Temhîd*, 3/143-144.

⁹⁶ İbn Akîl, *Vâdih*, 4/431.

⁹⁷ İbn Akîl, *Vâdih*, 4/433.

⁹⁸ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/365.

⁹⁹ Kelvezânî, *Temhîd*, 3/131-132.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, 1/367; Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/911.

¹⁰¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkîin*, 2/55.

ettiğini aktarmıştır. Ardından Ahmed b. Hanbel’den aktarılan en sahih görüşün, mürselin kabulü yönünde olduğunu ve Ahmed b. Hanbel’in ashabının da bu görüşü benimsediğini belirtmiştir.¹⁰² Hanbelî fakihlerinden Merdâvî de (885/1480) mürsel hadisin her üç mezhep imamı (Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî) ve kendilerine tabi olan fakihlerce hüccet olarak alındığını dile getirmiştir.¹⁰³

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel’den gelen farklı rivayetler olmasına rağmen onun, belirli kriterleri taşıyan mürsel rivayetleri kabul ettiği söylenebilir. Ayrıca mürsel hakkında ilk eleştirilerin Şâfiî’den geldiği, daha sonra Ahmed b. Hanbel ve diğer âlimlerin de ona tabi olduğu Ebû Dâvûd tarafından dile getirilmisti.¹⁰⁴ Ebû Dâvûd’un sözlerinden, her ne kadar Şâfiî’den itibaren mürsel hadise farklı yaklaşımların ortaya çıktığı anlaşılrsa da mürsel hadisi mutlak manada kabul etmedikleri anlaşılmalıdır. Nitekim aşağıda getireceğimiz delillerde Ahmed b. Hanbel’in mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği görülecektir. Zira Ahmed b. Hanbel’in, muarızı olmayan mürsel hadisleri kabul ettiği bilinmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca bazı mürsel rivayetlerle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler de bunu destekler mahiyettedir. Konuyla ilgili kendisinden aktarılan şu rivayetler örnek olarak verilebilir: “Saîd b. el-Müseyyeb’in bütün mürsel rivayetleri sahihtir. Onun mürsellerinden daha sahih olanını görmedik. Hasan ve Atâ b. Ebî Rebâh’ın mürsel rivayetlerine gelince onlar son derece zayıftır. Zira o ikisi -zayıf sika ayrımı yapmadan- herkesten rivayette bulunur.”¹⁰⁶

Başka bir rivayette ise kendisine: “Mücâhid’in mürsel rivayetlerini mi yoksa Atâ’nın mürsel rivayetlerini mi beğenirsin?” diye sorulmuş ve Ahmed b. Hanbel: “Mücâhid’in mürsel rivayetlerini beğenirim. Zira Mücâhid kendisinden daha düşük seviyede bulunan kimseden rivayette bulunmazdı. Atâ ise kendisinden daha düşük seviyede bulunan kimselerden de rivayette bulunurdu.” cevabını vermiştir.¹⁰⁷

Bir diğer rivayette ise kendisine: “İsmâil b. Ebî Halid’in mürselleri mi yoksa Amr b. Dînâr’ın mürselleri mi daha sevimidir” diye sorulmuştur. Ahmed b. Hanbel cevaben: “İsmâil b. Ebî Halid kimden rivayette bulunduğu dikkat etmez. Eş’as b. Sevvâr’dan da Mücalid’den de rivayette bulunur.¹⁰⁸ Amr b. Dînâr ise yalnızca sika kimselerden rivayette bulunur. Bu nedenle Amr’ın mürsel rivayetlerini daha çok beğenirim.” demiştir.¹⁰⁹ Ayrıca Mühennâ’nın kendisine sorduğu “A’meş’in mürsel rivayetlerinden neden hoşlanmazsın?” sorusuna “Zira o kimden hadis aldığına dikkat etmez” diyerek cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel’in, “Yahyâ b. Ebî Kesîr’in mürsel rivayetlerini beğenmiyorum. Zira o zayıf kimselerden rivayette bulunur” dediği de kaynaklarda aktarılmıştır.¹¹⁰

Verilen örneklerden hareketle Ahmed b. Hanbel’in, mürsel rivayetleri kabul ettiği ve aralarında bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in yalnızca sika kimselerden rivayette bulunanların mürsel rivayetlerine ayrı bir değer verdiği de görülmektedir. Ayrıca o, zayıf kimselerden veya her önüne gelenden rivayette bulunanların mürsel rivayetlerine ise ihtiyatlı yaklaşmıştır. Bir konuda kitab ve sünnetten bir dayanak bulamazsa; sahabe fetvasına başvurmuş, sahabe fetvasının olmadığı durumlarda ise muarızı olmamak kaydıyla mürsel hadislerle ihticac etmiştir. Bununla beraber mürsel rivayetlerle ihticac ederken irsâlde bulunan râvinin sika ve güvenilir olmasına da özen göstermiştir. Hatta kendisinin, mürsel rivayetler hususunda; bir beldenin sakini olan yani mukim olan râvinin mürsellerini mukim olmayanın mürsel rivayetlerine tercih ettiği de zikredilmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla irsâlde bulunan râvinin hali yani cerh ve ta’dîl durumunun mürsel rivayetlerde göz önüne alındığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Receb el-Hanbelî (795/1393), fakihlerin büyük çoğunluğunun mürsel hadisi delil olarak kabul ettiğini dile getirdikten sonra Hanbelî ashabının sahih bulduğu görüşe göre Ahmed b. Hanbel’in de mürsel

¹⁰² Muhammed b. Muflih b. Muhammed el-Makdisi, *Usûlu’l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (Riyad: Mektebetu’l-Abikân, 1999), 2/635; Merdâvî, *Tahbîr*, 5/2140.

¹⁰³ Alâüddîn Ali b. Suleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *Tahrîru’l-menkûl ve tehzîbu’l-usûl*, thk. Abdullah Haşim, Hişam el-Arabî, (Katar: Vizâretul Evkâf ve Şuûnil İslamiyye, 2013), 190.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, *er-Risâle*, 25.

¹⁰⁵ Abdulkadir Bedrân, *Medhal*, 33,85.

¹⁰⁶ Ebû Ya’lâ, *Udde*, 3/907; İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 243.

¹⁰⁷ İbn Akil, *Vâdih*, 4/431.

¹⁰⁸ Bu şahısların zayıf olduğu belirtilmiştir. bk. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Duaifü’ ve’l-metrûkûn*, Tkh. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Halep: Dâru’l-Vaif, 1976), 20; Mizzâ, *Tehzîbu’l-kemâl*, 3/264-269.

¹⁰⁹ İbn Akil, *Vâdih*, 4/436-437.

¹¹⁰ İbn Akil, *Vâdih*, 4/437.

¹¹¹ İbn Akil, *Vâdih*, 4/437.

hadisi delil olarak kabul ettiğini belirtmiştir.¹¹² Hanbelî fakihlerin mürsel hadis yaklaşımlarıyla ilgili yukarıda aktarmış olduğumuz bilgilerden hareketle, büyük bir çoğunluğunun mürsel rivayetleri hüccet olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç

Fıkıh usulüne dair kaleme alınan eserler incelendiğinde hadislerle ilgili birçok meselenin belirli başlıklar altında ele alınıp incelendiği görülmektedir. Şâfiî'nin mürsel hadis yaklaşımına bakıldığında onun sadece tabiînin mürsel rivayetlerini belirli şartları taşıması halinde kabul ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Sığâr-ı tabiînin ve sonraki nesillerin mürsel rivayetlerini ise kabul etmeyen Şâfiî, bu hususa gerekçe olarak onların; rivayette buldukları kimseler hususunda sıkı değil gevşek davrandıkları, mürsel olarak rivayet ettikleri hadislerin kaynağının zayıflığına işaret eden delillerin bulunması, kibâr-ı tabiînden sonraki dönemlerde râvilerin çoğalması ve sened zincirinin uzamasından dolayı hadisin, zayıf râvilerden nakledilme ihtimalinin artmış olması gibi nedenleri sıralamıştır.

Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerine ayrı bir değer verdiği "Bize göre İbnü'l-Müseyyeb'in mürselleri hasendir" sözünden açıkça anlaşılmaktadır. Onun mürsel rivayetlerine İmam Şâfiî dışında diğer âlimlerin de ayrı bir değer atfettiği görülmektedir. Kanaatimizce kayınpederi Ebû Hureyre (58/678) ile aralarında bulunan akrabalık sebebiyle mürsel olarak rivayet ettiği haberlerin ondan alındığı varsayımı da bu hususta etkili olmuştur. Ayrıca onun sahabe evladı olması, cennetle müjdelenen on sahabiye de erişmiş olması, Hicaz bölgesinin önde gelen fakihlerinden olması, mütekaddim âlimlerin incelemesi sonucunda İbnü'l-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerinin sahih isnadlarının bulunması gibi nedenlerden dolayı mürsel rivayetlerine öncelik tanındığı anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerini iyi ve güzel bulması ve onun bu sözden ne kast etmiş olabileceği de tartışılmıştır. Kimileri onun yalnızca Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerini kabul ettiği diğer mürsel rivayetleri ise hüccet olarak almadığını söylemişlerdir. Şâfiî'nin bazı meziyetlerden dolayı özellikle Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerini vurguladığı ve onun mürsellerini başka kimselerin mürsel rivayetlerine tercih ettiğini düşünüyoruz. Zira bizzat kendisi *er-Risâle* adlı eserinde "إذا وجدت الدلائل بصفة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله" (Râvinin mürsel olarak aktardığı hadisin sıhhatine işaret eden özelliklerin bulunması durumunda onun mürsel rivayetini kabul edebiliriz) diyerek gerekli şartları taşıyan mürsel hadislerin kabulünün kendisi tarafından hoş karşılandığını belirtmiştir. Böylece söz konusu durumun sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsellerine has olmayıp gerekli şartları taşıyan diğer mürsel rivayetler için de geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Beyhakî, Saîd b. el-Müseyyeb'in gerekli şartları taşımayan bazı mürsel rivayetlerinin Şâfiî tarafından kabul edilmediğini, söz konusu şartları haiz başka kimselerin mürsellerinin ise kabul edildiğini belirtmektedir. Bu da yukarıda zikrettiğimiz hususu destekler mahiyettedir.

Ebû Dâvud ve Taberî, mürsel hadislere karşı ilk itirazın Şâfiî tarafından dile getirildiğini belirterek onun icmâa muhalefet ettiğini iddia etmişlerdir. Yaptığımız araştırma neticesinde Şâfiî'den daha önce yaşamış bazı âlimlerin de mürsel hadisleri kabul etmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu iddianın yerinde olmadığı ve bir icmân varlığından söz etmenin gerçekle bağdaşmadığını belirtmeliyiz.

Sonuç olarak Şâfiî fakihleri arasında Seyfüddin el-Âmidî (631/1233) gibi, âdil kimselerin mürsel rivayetlerinin kabulü yönünde görüş beyan eden âlimler var olmakla beraber Şâfiî usûlcülerin büyük bir çoğunluğu konuyla ilgili olarak Şâfiî'yle benzer bir yaklaşım sergilemektedirler. Zira onlar da ancak gerekli kriterleri bünyesinde barındıran mürsel hadislerin hüccet olarak kabul edilebileceğini belirtmektedirler.

Ahmet b. Hanbelî'nin mürsel hadisi kabul edip etmediğine dair Hanbelî usûlcüler tarafından farklı rivayetler aktarılmıştır. Ahmet b. Hanbelî'nin mürsel hadis yaklaşımını incelendiğinde onun yalnızca sika kimselerden rivayette bulunanların mürsel rivayetlerine ayrı bir değer verdiği görülmektedir. Sonuç olarak onun mürsel rivayetleri kabul ettiği ve aralarında bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o zayıf kimselerden veya her önüne gelenden rivayette bulunanların mürsel rivayetlerine ihtiyatlı yaklaşmıştır. Bir konuda kitap ve sünnetten bir dayanak bulamazsa sahabe fetvasına başvurmuş, sahabe fetvasının olmadığı

¹¹² Abdurrahman b. Ahmed b. Receb ed-Dimaşkî, *Şerhu ilelî't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 1/187.

durumlarda ise muarızı olmamak kaydıyla mürsel hadislerle ihticac etmiştir. Bununla beraber mürsel rivayetlerle ihticac ederken irsâlde bulunan râvinin sika ve güvenilir olmasına da özen göstermiştir. Dolayısıyla Ahmet b. Hanbel'in mürsel hadisler hususunda irsâlde bulunan râvinin halini yani cerh ve ta'dîl durumunu göz önünde bulundurarak bir tercihte bulunduğu söylenilebilir.

Âdil bir râvinin irsâlde bulunduğu kişinin güvenilir olduğuna emin olmadan hadisi Hz. Peygamber'e nispet etmesi düşünülemez düşüncesinden hareketle Hanbelî usûlcüler, sika olan râvinin mürsel olarak aktardığı rivayetlerin kabul edilebileceğini söylemektedirler. Ayrıca onların mürsel hadisin kabulü hususunda, önceki ve sonraki asırların mürsel rivayetleri arasında bir fark gözetmedikleri anlaşılmaktadır. Fakat onlar önceki asırların mürsellersinin daha sonraki asırların mürsel rivayetlerine öncelenebileceğini veya tercih sebebi olabileceğini de belirtirler. Sonuç olarak Hanbelî usûl âlimlerinin büyük bir çoğunluğunun mürsel rivayetleri hüccet olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Mürsel hadisin kabulü hususunda Hanbelî mezhebinin yaklaşım olarak Malikî ve Hanefî mezhebine daha yakın olduğu da altı çizilmesi gereken önemli bir husustur.

Kaynakça

- Abdulkadir Bedran, Abdulkadir b. Bedran ed-Dımaşkî. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Emin Denavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Câmiu't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1986.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Marifetu's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmutî Emîn Kal'acı. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *Menâkıbu's-Şâfiî*. thk. Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turas, 1. Basım, 1970.
- Bilgin, Recep. "Saîd b. Müseyyeb'in Hayatı, Kişiliği ve Hadis İlmindeki Yeri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018/2), 537-564.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *el-Minehu's-şâfiyât*. thk. Abdullah b. Muhammed el Mutlak. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Künuzi İşbiya, 1. Basım, 2006.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud vd. 9 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım. 1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Varakât*. Riyad: Dâru's-Semî, 1996, 15.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1996.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salih b. Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım. 1997.
- Dânî, Osmân b. Saîd. *Kitabun fî ilmi'l-hadis*. thk. Ali b. Muhammed el-Kindî. Ebû Dabi: Müessesetu Beynune, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşas el-Ezdî es-Sicistânî. *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi sünenihû*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ'. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 2. Basım, 1990.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Teymî. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhul min talikâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1997.

- Hâkim en-Nîsâbüri, Muhammed b. Abdillâh. *Marifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Hatîb Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Mahir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi li-ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi*. thk. Mahmud Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1983.
- İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizaretu Umumi'l-Evkaf veş-Şuûnil-İslamiyye, 1967.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî. *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhethü'n-nazar fî tavzîhi fuhbeti'l-Fiker*. Kahire: Dâru'l-Âsâr, 1. Basım, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbu't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvame. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İlâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. thk. Mahir Yasin Fahl. Riyad: Dâru'l-Meyman, 1. Basım, 2013.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetu'l-münâzir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Müflih, Muhammed el-Makdisî. *Usûlu'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1. Basım, 1999.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî'el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî vd., *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- İbnu's-Salâh, Osmân Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1986.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetu's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İstemi, Fuat. "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kaynakları (er-Risâle Örneği)". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (16) (2016), 641-667.
- İstemi, Fuat. *Bir Hadis Usulü Kaynağı Olarak er-Risâle -Hadis İlimleri Açısından Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrâhîm. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî 1985.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies Dergisi*, 7, (2014), 61-80.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Merdâvî, Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr fi şerhi't-tahrîr*. thk. Abdurrahman b. Abdillâh el-Cibrîn, İvaz b. Muhammed el-Karanî , Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 2000.
- Merdâvî, Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbu ilmi'l-usûl*. thk. Abdullâh Haşim, Hişam el-Arabî. Katar: Vizâretul Evkâf ve Şuûnil İslamiyye, 2013.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulkakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts..
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muhtasar*. (Şâfiî'nin *el-Um* adlı eseriyle basılmıştır). 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1990.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *ed-Duafâ' ve'l-metrûkûn*. Thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Halep: Dâru'l-Vaî, 1. Basım, 1976.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutiî. 13 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts..
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Subkî, Takîyyüddîn Alî b. Abdilkâfi, Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Alî. *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Eymen b. Abdillâh eş-Şebrâvî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Tahhân, Mahmud. *Teysîru mustalahi'l-hadis*. Kahire: Mektebetü'l-Ma'arif, 2010.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâu'l-kebîr*. thk. Abdulmutî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım. 1984.
- Xursî, Muhammed Salih b. Ahmed el-Xursî. *en-Nuketu'l-gurer*. Dîmeşk: Dâru'l-Kadirî, 1. Basım, 2008.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1. Basım, 1994.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîd fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1. Basım. 1994.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *en-Nuket alâ mukaddîmeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdulmunim Halil İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

The Mursal Hadith Approach of Shafi'i and Hanbali Famous Usul Scholars

Citation: Turan, Mehmet, The Mursal Hadith Approach of Shafi'i and Hanbali Famous Usul Scholars, Artuklu Akademi, 2022/9 (2), 305-320.

Extended Abstract

Mursal hadith in the eyes of hadith scholars has been defined as the hadith transmitted by tabi'un from the Prophet. Usul scholars, on the other hand, used the term mursal for all kinds of hadiths that have interruption in their narration chain, unlike the hadithists. Therefore, considering their definition, it is understood that the term mursal is used in the sense of munqati. When the Usul works are examined, it is seen that the scholars of the methodology exhibit a completely different point of view from the hadith scholars, from the definition of the mursal hadith to its value as evidence. For this reason, in our study, the basic approaches of the scholars of methodology on this issue were discussed and examined. In our study, first of all, Imam Shafii's (204/820) mursal hadith approach is discussed. Because he puts forward some conditions for a hadith to be accepted as a proof. At the same time, one of these conditions that point to the soundness of the hadith is that there is no interruption (inqita) in the hadith. For this reason, the mursal hadith was naturally accepted as weak by Imam Shafii and it was said that it could not be used as evidence. As a matter of fact, when examining the mursal hadith approach of Imam Shafii, it is seen that unlike other scholars, he put forward some extra criteria for the acceptance of the mursal hadith. In our study, it has been tried to determine what the said criteria are, based on his work called ar-Risala. Again, based on his work ar-Risala, it has been tried to examine together with the reasons why the narrations of the narrators, who came after the greats of the tabi'un, were not accepted by Imam Shafii. Although it has been claimed that Imam Shafii did not take the mursal hadith into consideration as evidence, it should be noted that he accepted the mursal hadiths within his framework of the necessary criteria. When the sources are examined, it is stated that mursal hadiths were accepted before Imam Shafii, but such narrations began to be rejected with Imam Shafii, and it was claimed that he opposed the consensus about the validity of the mursal hadith. Although it has been claimed that Imam Shafii did not take the mursal hadith into consideration as evidence, it should be noted that he accepted the mursal hadiths within his framework of the necessary criteria. When the sources are examined, it is stated that mursal hadiths were accepted before Imam Shafii, but such narrations began to be rejected with Imam Shafii. It has also been claimed that he opposed the consensus (al-Ijma') that is said to exist regarding the authority of the mursal hadith. The claim in question was made by Abu Davud as-Sijistani (275/889) and it was expressed by at-Tabari(310/923). For this reason, in our study, the claim that Imam Shafii opposed the consensus (al-Ijma') was investigated and the consistency of this claim was tried to be determined based on the views of the scholars preceding Imam Shafii on mursal hadiths.

In addition, Imam Shafii's approach to mursal hadiths of Said b. al-Museyyeb (94/713) is also examined in our study. Because some scholars claimed that Imam Shafii only accepted the mursal hadiths of Said b. al-Musayyab. Others stated that Imam Shafii accepted other mursal narrations that met the necessary conditions in addition to Said b al-Musayyab's mursals. In practice, which of these claims is true, we have tried to determine in our study by taking into consideration Imam Shafii's book ar-Risala. In addition, it is known that other scholars as well as Imam Shafii attributed a special value to the mursal narrations of Said b. al-Musayyab and preferred it to the mursal narrations of other people. The reason why his mursal narrations are subject to such a privilege in the eyes of scholars is among the issues discussed in our study. When the sources are examined, it is seen that Said b. al-Musayyab's mursal rumors were given priority because he was a son of the Companions, he had reached ten companions who were heralded with heaven, and he was one of the leading jurists of the Hejaz region. In addition, the fact that the narrations he narrated as mursea had sound isnads was also effective in this regard. The way Shafi'i scholars followed in relation to mursal hadith was questioned by considering the basic works written in the Shafi'i sect. In our study, the mursal hadith approach of Hanbali scholars, especially Ahmed b. Hanbal (241/855), was questioned and two different narrations about whether Ahmet b. Hanbal accepted the mursal hadith or not were examined. In our study, the evaluations of Hanbali method scholars about these narrations are included. Afterwards, it was tried to determine which of the claims in these narrations was true by referring to Ahmed b Hanbal's views and evaluations on mursal hadiths. It has been tried to determine the approaches of Hanbali scholars about mursal hadith, based on the basic works written in the Hanbali fiqh method.

Kolektif, Şeyhü'l-Belâgiyyîn Muhammed Ebû Mûsâ,

Mektebetü Vehbe, Kahire, 2020, 1112 s.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Mısır'da İslâmî uyanış ve ıslahat hareketleri kapsamında birçok çalışma yapıldı. Bu dönemde modernitenin getirilerini göz ardı etmeden geleneğe sahip çıkmanın, İslam Medeniyeti'nin zengin serüveninin devamlılığı için elzem olduğunun idrakinde olan bazı düşünür ve alimler yetişti. Bu bağlamda yenilik hareketlerini göz ardı etmeyen ancak geleneğin zenginliğinin de farkında olan Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşîd Rızâ (öl. 1935) unutulmaya yüz tutan Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* eserlerini neşrettiler.¹ Bunların yanı sıra Seyyid b. Ali el-Mersafî (öl. 1931) de Müberred'in (öl. 296/900) *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb'e* yazdığı sekiz ciltlik *Ragbetü'l-âmil min kitâbi'l-Kâmil* şerhini yayımladı. Geleneği ihya etme çabasına matuf olarak yapılan bu ve buna benzer çalışmalar, Mustafa Sâdık er-Râfiî (öl. 1937) ve Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997) başta olmak üzere günümüzde etkileri devam etmekte olan önemli edebiyatçıların yetişmesinde etkili oldu. Son yıllarda artan akademik çalışmaların önemli bir parçasını oluşturan şiir eleştirisi (tenkit) ve i'câzü'l-Kur'ân disiplinlerinde çalışmalarını sürdüren araştırmacıların müstağni kalamadıkları bu isimler, geleneği hedef alan ve İslam Medeniyeti'nin erken dönem eserlerinin ilmî değerini sekteye uğratan araştırma metotlarına karşın özgün çalışmaların ortaya çıkmasına katkıda bulundular.

321

Cahiliye şiiri, şiir eleştirisi ve i'câzü'l-Kur'ân disiplinlerinde telif ettikleri eserlerle geleneğe -ilmî usul ve esasları gözeterek- sıkı sıkıya bağlı olduklarını gösteren Râfiî ve Şâkir'den etkilenen günümüz isimlerinin başında Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ (d. 1937-) gelir. Mekke'de Ümmü'l-Kurâ ve Mısır'da el-Ezher gibi İslam dünyasındaki ilmin neşvünema bulduğu önemli ilim merkezlerinde ders veren Ebû Mûsâ, hayatını İslam Medeniyeti'nin zenginliğini açığa çıkarmaya vakfetmiş alimlerden biri kabul edilir. Özellikle Kur'an'ın edebî ve belâgî inceliklerinin argümanı niteliğinde olan Cahiliye şiiri ve şiir eleştirisi alanındaki eserleri büyük bir okur kitlesine ulaşmıştır. Birçok üniversitede ders vermesi, velut bir kaleme sahip olması ile geleneğe bağlı biri olarak bilinmesi, Ebû Mûsâ'nın, İslam dünyasının dört bir yanından öğrencilerinin olmasını ve buna bağlı olarak tanınırlığının artmasını sağlamıştır.

Bu açıklamalardan hareketle alanında uzman bir grup akademisyen tarafından kaleme alınan *Şeyhü'l-belâgiyyîn Muhammed Ebû Mûsâ (Buhûsün mühdâtün li-fazâletihî bi-münâsebeti tecâvüzihî es-semânîn)* adlı eser, Ebû Mûsâ'nın yukarıda bahsi geçen disiplinler başta olmak üzere çeşitli alanlardaki çalışmalarına, görüşlerine, çalışma disiplinine ve metoduna dair makale niteliğindeki kapsamlı yazılardan oluşmaktadır. Aralarında Hasan eş-Şâfiî, İbrahim el-Hüdhüd, Mahmûd Tefvik Sa'd, Mahmûd Hasan Mahlûf, Kemâl Abdülbâkî Lâşîn, Hâlid Fehmî ve Selâme Dâvûd gibi akademik eğilimde iz bırakan ilim adamlarının bulunduğu heyet tarafından birbirinden zengin 23 başlık içeren eser, ağırlıklı olarak Ebû Mûsâ'nın şiir ve belâgat disiplinlerindeki yetkinliği, metin tahlilinde benimsediği metot ve âlimlerin açıklamalarını yorumlama biçimi üzerinde durmaktadır (s.55, 57, 153, 343, 497, 775). Bu bakımdan eser, bir âlimin metinleri

¹ Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın geleneğe yaklaşımları ile Mustafa Sâdık er-Râfiî ve Mahmûd Muhammed Şâkir'in geleneğe yaklaşımları arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Abduh ve Rızâ'ya burada yer verilmesinin sebebi, Abdülkâhir el-Cürçânî eksenli çalışmaların Mısır'daki ilk halkasını oluşturmalarından kaynaklıdır.

tahlil etmede ve âlimlerin zihin dünyalarına ulaşmada edindiği tecrübeleri ilmî bir üslupla okuyucuya sunmaktadır.

Kahir ekseriyeti Ebû Mûsâ'nın talebelerinden oluşan yazarlar tarafından telif edilen eser, onun hayatına dair anekdotların yanı sıra yayımlanmış çalışmalarını içeren bir listenin yer aldığı veciz bir takdim yazısıyla başlamaktadır (s. 3-16). Talebesi ve aynı zamanda Ezher Üniversitesi'nin sabık rektörü İbrahim el-Hüdhüd tarafından kaleme alınan takdimde Ebû Mûsâ'nın; üzerine birçok çalışma yaptığı Abdülkâhir el-Cürcânî'nin yanı sıra Zemaşerî'den (öl. 538/1144), *Evdahu'l-mesâlik* eseri özelinde İbn Hişâm en-Nahvî'den (öl. 761/1360), Üşmûnî'nin (öl. 918/1513) isabetli açıklamalarından, *el-Muhtasar* ve *el-Mutavvel* eserleri özelinde Teftâzânî'den (öl. 792/1390) etkilendiği ifade edilmektedir. Modern dönemde etkilendiği isimlerin başında ise tahkik ve telif çalışmalarında benimsediği *tezvevuk metoduyla* özdeşleşen Mahmûd M. Şâkir gelmektedir (s. 9-10).

Ebû Mûsâ'nın geleneğe (türâs) yönelik saldırılara karşı koyan biri olarak tanıtıldığı eserde, interdisipliner özelliği haiz çalışmalarında ön plana çıkan biçim ve muhteva özelliklerinin günümüz belâgat araştırmalarını isim ve içerik yönüyle etkilediği aktarılmaktadır (s. 59). Buna göre Ebû Mûsâ'nın Arap dilinin gramatik formundan kaynaklanan incelikleri ele aldığı *Hasâisü't-terâkîb* ve *Delâlatü'l-t-terâkîb* eserleri, sözün arka planına ulaşmaya çalıştığı *et-Tasvîrü'l-beyânî* eseri, seçili sûrelerden hareketle Kur'ân'ın ifade gücü üzerinde durduğu ve birbirini tamamlayan eserlerden oluşan *Min Esrâri't-ta'bîri'l-Kur'ânî* dizisi, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki çalışmaların başlıklarının şekillenmesinde rol oynamaktadır (s.64-88). Aynı şekilde onun şiir eleştirisi, belâgat ve 'câzü'l-Kur'ân alanındaki eserleri de müstakil bir şekilde kaleme alınan çalışmaların muhtevasına büyük ölçüde yön vermektedir. Uzman araştırmacılar tarafından kaleme alınan onlarca eserin titizlikle taranması sonucunda ulaşılan bulgulardan hareketle Ebû Mûsâ'nın eserleri, söz konusu araştırmacıların eserlerinde azımsanmayacak şekilde kendine yer bulmuştur. (s.92-103) Bu ise onun, klasik dönemin merkeze alındığı belâgat çalışmalarını derinden etkilediğini; geleneğin tadılması, diğer bir anlatımla tezvevuk edilerek okunması hususunda araştırmacıları beslediği ve onlara ufuk açıcı bilgiler sunduğunu göstermektedir.

Ebû Mûsâ'nın hünerini sergilediği alanların başında, eserde etraflı bir şekilde değerlendirilen metin tahlili gelmektedir. Bu hususta Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisinden ve bu teorisinin uzantısı olan Şâkir'in tezvevuk metodundan esinlenmiş; kaleme aldığı eserlerde adı geçen iki âlimin metinleri anlama ve anlamlandırma metotlarını sentezleyerek kullanmıştır. Batı menşeli günümüz metotlarının geleneği okumada doyurucu ve ikna edici bilgiler sunmadığı kanaatinde olan Ebû Mûsâ'ya göre metinlerin tahlil edilmesinde esas alınması gereken metot, bizzat geleneğin içinden neşet eden, gelenekle barışık olan ve İslam Medeniyeti'nin görkemli literatürünü ilmî çerçevede ortaya koyan bir metot olmalıdır (s. 344-348). Eserin birçok bölümünde Ebû Mûsâ'nın bu mütalaası ve düşüncesi üzerinde durulmakta, hatta konuyla ilgili özel başlıklar altında kaleme alınmış yazılara yer verilmektedir (s.343, 617, 775 ve 1033). Onun, özellikle geleneğin önemli bir halkasını teşkil etmekle birlikte günümüz araştırmacılarının çoğuna müphem, anlaşılması güç ve karışık gelen Cahiliye şiirini tahlil etme metodu detaylıca kritik edilmektedir. (s.343).

Sözün ifade şekillerini tespit etmek, terkiplerde yer alan inceliklerin ardına düşmek ve kelimelerin perde arkasındaki saklı bilgiler üzerinde durmak gibi birçok ögeye sahip bu metodu Ebû Mûsâ'dan önce Râfîi ve Şâkir de benimsemiştir (s.346-347). Yazara göre Ebû Mûsâ, söz konusu isimlerin yaptığı gibi geleneği okumanın, başkalarının çalışmalarından alıntı yapmak üzerine inşa edilmemesi gerektiği düşüncesindedir. Gelenek, ancak kendi zatındaki birincil unsurların istinbat edilmesiyle okunmalıdır. (s.351). Bu konuda Şâkir'in, tezvevuk metodu aracılığıyla Şemmâh b. Dırâr'ın (öl. 30/650 [?]) kasidesini okuma ve yorumlama metoduna atıf yapılmakta, Ebû Mûsâ'nın söz konusu okuma metodundan bariz bir şekilde etkilendiğine dikkat çekilmektedir.

Ebû Mûsâ'nın derin okumanın zarureti, âlimlerin -ilk bakışta- müphem görülen ifadelerinin kapsamlı fikir yürütmeye izah edilmesi, şiir ve şiir eleştirisinin içinden çıkılmaz meselelerinin tedebbür ve çokça


düşünmekle çözümlenmesine yönelik vurgularının geniş yer bulduğu bu kolektif çalışmada İslam Medeniyeti geleneğinin ihya edilmesinde uygulanmasını zorunlu bulduğu ilkeler de ayrıca tartışılmaktadır. Buna göre Ebû Mûsâ; I. İslam kültürü mirasının yeni bir formla günümüz nesline sunulması, II. şiir ve nesirde geçen terkip ve kalıpların âlimlerin tahlilleriyle beraber kavranması, III. gelenek merkezli fikriyat üzerine yeni fikirlerin inşa edilmesi, IV. kurucu kimliğe sahip kitapları okuma yöntemi ile bu kitaplar üzerine yazılan şerhleri okuma yönteminin bir tutulmaması, V. mücmel, kapalı ve girift açıklamaların üzerine gidilerek onlardan bilgi ve hükümler çıkaran âlimlerin zihin dünyalarının üzerinde durulması, VI. gelenekte saklı olan, fikir üretmeye ve metinleri yorumlamaya teşvik eden içtihat düşüncesinin tekrar gündeme alınması, VII. Arapça dil ilimlerinin esas alındığı ve İslam Medeniyeti ile barışık özgün bir araştırma metodunun inşa edilmesi gibi zorunlulukların, İslam Medeniyeti'nin özellikle i'câzı esas alan belâğî yönü ile şiir eleştirisini kapsayan edebî yönünün yenilenmesine olanak sağlayacağını vurgulamaktadır. (s.649-651).

Ebû Mûsâ'ya göre geleneğin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için geleneği oluşturan metinler bütüncül bir metotla okunmalıdır. O, gerek şiir gerekse âlimlerin açıklamaları olsun metinlerin, bilinçli okumanın yapı taşlarından biri olan *-dili gramatik yapısı dahilinde derinlemesine düşünmek-* ilkesine bağlı kalınarak okunmasını talep etmektedir (s. 673). Üzerinde düşünülen meselenin aslının kaynağına gidilerek dikkatle araştırılması (*istiksâ*), kühnü malum olmayan meselenin malumdan yola çıkarak tespit edilmesi (*kıyas*) ve içinde kayda değer bilgi bulunmadığı izlenimi veren metinler üzerinde dakik bir şekilde durarak ve kelimeleri tetkik ederek sonuca ulaşılması (*istinbât*) ilkeleri, Ebû Mûsâ'nın tezevvuk eksenli okuma ve anlama metodunu oluşturan başlıca unsurlardır (s. 675-678). Ayrıca metinlerin bütüncül ve şümüllü bir şekilde okunması, ihtiva ettikleri bilgilerin açığa çıkarılmasına da yardımcı olmaktadır. Ebû Mûsâ'ya göre şümüllü bir okuma, Sekkâkî sonrası dönemde belâgat disiplini ekseninde artan şerh ve haşiye geleneğinin klasik dönem belâgat eserlerine nazaran ince dil zevkinden mahrum kaldığı ve beyana/ifade gücüne delalet eden tezevvukî unsurlar barındırmadığı yönündeki eleştirileri de bertaraf edeceği kanaatindedir. Söz konusu eserler okuyucuya nasıl düşünmesi, nasıl tartışması, aklın ilmî meselelerin derinliğinde nasıl harekete geçirilmesi ve içinde saklı bilgilere nasıl ulaşması gerektiğini öğretmektedir (s.807-808).

Muhammed Ebû Mûsâ'nın 80 yaşını doldurması üzerine kendisine armağan edilen bu eser, hayatta olan bir alimin anılarını içermesinin yanı sıra kendisi ve çalışmaları hakkında yazılanları ihtiva etmesi yönüyle Arap edebiyatı ve belâgati alanında çalışmalar yürüten araştırmacılar için başucu kitabı niteliğinde olduğu söylenebilir. Çoğunluğu talebeleri tarafından yazılan eserin bazı bölümlerinde ilmî ve akademik üslubun dışına çıkılarak Ebû Mûsâ'nın övüldüğü ve yüceltildiği göze çarpmaktadır. Ancak bu takrizlerin, hoca-talebe arasındaki bağdan ziyade geleneğin kaybolmaya yüz tutan dakik araştırma ve inceleme ilkelerini, modern dönemin araştırma metotlarında mülhaza edilen spektrumuna karşın, akademik bir üslupla günümüze aktaran bir âlimin çalışmalarına değer biçmekten ibaret olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Son olarak eserin üslubundan ve muhtemel kazanımlarından bahsetmek isteriz. 23 başlıktan oluşan eserde müelliflerin başvurdukları ana kaynaklar, daha çok Ebû Mûsâ'nın eserleri olmuştur. Farklı yazarlardan oluşmasına rağmen yazılar dil ve üslup yönüyle bir insicama sahiptir. Yeri geldiğinde anlatılmak istenenlerin maddeler veya tablolar hâlinde özetlenmesinin, okuyucuya kolaylık sağladığı düşünülmektedir. Eser, özellikle klasik metinlere nasıl yaklaşılması gerektiğini farklı yönlerden ele alması bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Cahiliye şiiri, erken dönem edebiyat ve belâgat metinlerinin tahlil edilmesinde göz önünde bulundurulması gereken hususları bir âlimin tecrübeleri üzerinden sunan eser, bir hatırat olmasının ötesinde klasik eserlerin tezevvuk edilerek okunması konusunda kılavuz niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle eser, bir monografiden ziyade birbiriyle ilintili disiplinlere dair yönlendirici bir özelliğe sahiptir. Bununla beraber Ebû Mûsâ'nın geleneğe katkısının birçok açıdan incelendiği eserde, -âlimi besleyen temel kaynakların hangileri olduğunun daha kapsamlı anlaşılabilmesi adına- onun önerilerinden oluşan ve günümüz araştırmacılarına hitap eden bir okuma listesinin yer

almaması, -bize göre- dizin ve kaynakçası bulunmayan eserin en önemli noksanlıklarının başında gelmektedir. Sonraki baskılarda söz konusu noksanlıkların giderilmesi durumunda eserin hâlihazırda olduğu gibi; metot, tecrübe, birikim, geleneğe sadık kalmak ve aynı zamanda sahip çıkmak, alimlerin serzenişlerine kulak vermek, metinleri gereği gibi tetkik etmek gibi birçok konuda nazarıtibara alınmaya değer olacağı muhakkaktır.

 Arş. Gör. İsmail Araz

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Muhammet Ali Tekin, *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tânevî Örneği*

TDV Yayınları, Ankara, 2020, 367 s.

Muhammed Ali Tekin'in *Hanefî Hadisçiliği-Zafer Ahmet Tânevî Örneği*- isimli eser, giriş ve iki temel bölümden oluşmaktadır. Yazar birinci bölümde Tânevî'nin (ö. 1974) hayatı ve ilmi şahsiyeti üzerinde durur. İkinci bölümde ise hadisçiliğini işlemektedir. Aslında kitabın başlığını yansıtan amacın bu bölüm olduğu anlaşılmaktadır. Hint alt kıtasının batılılar tarafından istilaya maruz kaldığını ifade eden yazar, dindeki problemlerin kaynağının hadisler olduğu dolayısıyla dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu fikrinin ortaya çıktığını belirtir. Bölgedeki bu tür olumsuzluklara rağmen bir grup genç âlim tarafından Diyobend kasabasında medrese açıldığını ve Tânevî'nin bu medresenin âlimlerinden olduğunu söyler. Yazar, Hint Yarımadası'ndaki hadis faaliyetlerinin, İslam âleminde hadisle kopmuş olan bağın yeniden sağlanmasında etkili olduğunu belirtir. Bunun bir göstergesi olarak ülkemizde bu bölgeye ait yapılan çalışmaları zikreder. Tekin, Tânevî'nin yaşadığı dönemde sosyal ve siyasal meselelere uzak olmayıp aktif şekilde tavır takındığını ve ayrıca ümmeti ilgilendiren meselelerde de derdini anlattığını belirtir (s. 42).

Hint alt kıtasında o dönemde ortaya çıkan Aligarh, Kur'âniyyûn, Ehl-i hadis ve Diyobend ekollerine değinen yazar bu hususta bilgiler verir. Aligarh ekolünün kurucusu Seyit Ahmet Han'ın İngiliz yönetimi ve Müslümanlar arasındaki ilişkiyi iyileştirmeye çalıştığını ve kısmen başarılı olduğunu nakleder. Önceleri sünnete dair müspet görüşleri olan Seyit Ahmet daha sonra Muir'den etkilenerek hadisin Kur'ân'dan daha az önemli olduğu fikrini benimsemiştir (s. 53). Tekin, Kur'ân'a dönüş tezi ile ortaya çıkan Seyit Ahmet Han'ın alt yapısını oluşturduğu Kur'âniyyûn ekolünün, hadisleri reddeden ve dinin tek kaynağının Kur'ân olduğunu iddia eden bir yapısı olduğunu ifade eder. Ayrıca Tekin, Çekrlevi tarafından kurulan bu ekolün, Müslümanların geri kalmasının asıl nedeni hadisler olduğu dolayısıyla Kur'ân ile yetinilmesi gerektiği fikrini savunduğunu belirtir. Dönemin önemli ekollerinden Ehl-i hadisin temel düşüncesinin Kur'ân ve sünnetin nassını esas almak suretiyle Müslümanların problemlerine çözüm getirmek olduğunu ifade eden yazar, ekolün Seyyid Nezir Hüseyin Dihlevî ve Sıddık Hasan Han tarafından kurulduğunu belirtir (s. 62). Tekin, Ehl-i hadisin resmi hüviyete kavuşmasının Nezir Hüseyin'in öğrencisi olan Muhammed Hüseyin Dihlevî'nin çabaları ile gerçekleştiğini söyler. Yazar, Diyobend ekolünün ise İngilizlerin ülkeye hâkim olmasını ve Müslümanların zayıflamasını içine sindiremeyen bir grup genç âlimin Delhi'ye yakın Diyobend kasabasında medrese açmaya karar vermesiyle başladığını belirtir. Bu kurum medreseden (Daru'l-ulûm) üniversiteye dönüşmüş, sonrasında ülke genelinde Dâru'l-ulûmi Diyobend'in birer şubesi olarak pek çok Dâru'l-ulûm ve medrese açılmıştır. Diyobendi ekolde önemle üzerinde durulan husus, İslamiyet'in bütün yabancı unsurlardan arındırılmasıdır. Bu yapının referansı Kur'ân ve sünnet olmakla birlikte kaynakların yorumlanmasında Hanefilik esastır. Yazar Hint alt kıtasındaki ilmi ortamı genel olarak bu şekilde açıkladıktan sonra bölgede yetmişmiş ve Diyobend ekolüne mensup olan Zafer Ahmed'in hayatını ve ilmî şahsiyetini tanıtmaya başlar. 1892-1976 yılları arasında yaşayan Zafer Ahmed'in çok yönlü ilmi bir hayatının olduğunu belirten Tekin, *İlâû's-Sünen'in* ortaya çıkmasında emeği geçen Eşref Ali Tânevî başta olmak üzere birçok önemli hocadan ders aldığı

aktarır. Onun ilmi çalışmalarını zikreden yazar tefsir, fıkıh, tasavvuf, fezail, siret, tarih, biyografi ve siyasetle ilgili eserlerinden bahseder.

Yazar eserin ikinci bölümünü Zafer Ahmed'in hadislerle ilgili çalışmalarına ve hadisçiliğine ayırmıştır. Bu hususta öncelikle Zafer Ahmed'in hadislerle ilgili eğitimine değinmektedir. İslami ilimlerin yanı sıra Hanefi medreselerinde devam eden "Devre-i hadis" programıyla kütüb-i sitte'yi okuyan Zafer Ahmed'in *Miškâtü'l-mesabih* ve *Muvatta'ı* da bitirdiği zikredilir (s. 145). Akabinde medreselerde bu eserleri okutmakla meşgul olmuştur. Zafer Ahmed'in hadislerle ilgili çalışmalarıyla ilgili bilgi veren yazar, Münziri'nin *Terğib ve't-terhib*ini ve İbn Ebi Cemre'nin *Cemu'n-nihaye fi bedi'l-hayri ve'l-gâye* eserindeki ilk yüz hadis ve şerhini Urduca'ya tercüme ettiğini zikreder. Bu çalışmaların yanında Zafer Ahmed'in hadis inkârcularına yönelik yazdığı bazı makaleleri zikreden Tekin, bu bölümün büyük kısmını *İlâü's-sünen*'e ayırmaktadır. Yazar, Zafer Ahmed'in en hacimli çalışması olan *İlâü's-sünen*'den yola çıkarak hadisçiliğini ve Hanefi hadis anlayışını ortaya koymak istemektedir. Nitekim bu eserde pratikte Hanefilerin delil olarak kullandığı ve içtihatlarının mesnedi olan hadisler dirayet ve rivayet açısından ele alınarak derli toplu olarak zikredilmektedir.

İlâü's-sünen'in telif sebebi ve süreci yazarın değindiği konulardandır. Buna göre Hind alt kıtasındaki ehl-i hadisin, Hanefi mezhebinin hadislerle muhalif olduğu ve Ebu Hanife'nin hadis bilmediği iddiaları üzerine kaleme alındığını aktarır. Tekin, *İlâü's-sünen*'in yazılış sürecini ise şöyle aktarır: Eşref Ali Tânevî, *İhyaü's-sünen* adıyla Ebu Hanife'nin fıkhıta kullandığı sahih hadisleri toplamış ancak basımından önce bu çalışması kaybolmuştur. Akabinde bunun gibi bir çalışmayı tekrardan yapmayı arzulamış ve bu görevi Ahmet Hasan Senbehlî'ye tevdi etmiştir. Senbehlî'nin çalışmasından memnun olmayan Eşref Ali Tânevî, bu çalışmanın ikmal ve tashihini yeğeni Zafer Ahmed'e verir. Zafer Ahmed'in çalışmasından memnun olan Eşref Ali Tânevî ona bu çalışmayı yeniden telif etmesini söyler. Zafer Ahmed de kitabı *İlâü's-sünen* adıyla on altı ciltte tasnif etmiştir (s. 156-159). Yazara göre *İlâü's-Sünen* sadece Zafer Ahmed'in kaleminden çıkmış bir eser değildir. Nitekim Zafer Ahmed'in arkadaşı Habib Ahmed Keyranevî'nin Muamelat bölümüne ve eserin sonuna kadar önemli katkıları olmuştur. Dolayısıyla Tekin'e göre eserin kapağında Eşref Ali Tânevî ve Zafer Ahmed'in isimleri geçtiği gibi Ahmed Keyranevî'nin de ismi geçmeliydi.

Tekin, eserin muhtevasının fıkıh bablarına göre taharet konusuyla başladığını, ancak farklı olarak *Kitabü'l-edeb e't-tasavvuf ve'l-ihsan*'la sona erdiğini belirtir. Zafer Ahmed'in hadisleri şerh ederken rivayetlerin delaletlerini ele aldıktan sonra, cerh-tadil türü kaynaklardan istifade ederek ravi değerlendirmelerinde bulunduğunu ve rivayetlerin sıhhatine yönelik açıklamalar yaptığını söyler. (s. 165-167) Ayrıca Yazar, Zafer Ahmed'in gerek metin gerekse şerhte yer verdiği rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kendi tecrübe ve birikimine yer verdiği gibi gerekli yerlerde bilimsel açıklamalardan da istifade ederek eserini zenginleştirdiğini söyler (s. 168). *İlâü's-sünen*'in bir fıkıh mı yoksa hadis eseri mi olduğu yönündeki ihtilaflara değinen yazar kendi kanaatini şöyle dile getirir: Özellikle metin kısmında Hanefi mezhebinin teyit eden ve şerh kısmında ise çoğu zaman muarızlarıyla ele alınan rivayetlerin değerlendirilmesinde fıkhi açıklamalar ve tartışmaların ağırlığı yanında rivayet ve dirayet ilimlerinin gözetildiği bir hadis eseridir. Yazarın tespitine göre *İlâü's-sünen*'de üç mukaddime vardır. Bunlardan ilki Zafer Ahmed'e ait olan İnhaü's-seken ilâ men yutaliu İlâü's-Sünen adlı mukaddimedir. Bu mukaddime Abdülfettah Ebu Gudde tarafından *Kavaid fi 'ulumi'l-hadis* adıyla müstakil olarak da neşredilmiştir. İkincisi Ahmed Keyranevî'ye ait olan ve fıkıh ve hadis konularını içeren *el-Fevâid fi 'ulûmi'l-fıkıh*'tır. Üçüncü mukaddime ise, Zafer Ahmed'in *İncaü'l-vatan 'ani'l-izdirai bi-İmâmi'z-zemen* olarak isimlendirilen ve daha sonra Ebu Hanife ve Ashabü'l-Muhaddisun olarak hem İlâü's-sünen içinde hem de müstakil olarak neşredilen çalışmadır. *İlâü's-sünen*'in kaynaklarına dair de bilgi veren yazar, Zafer Ahmed'in Hanefi mezhebinin görüşlerinin hadis temelli olduğunu ispat etmek ve tamamen re'ye ve kıyasa dayanmadıklarını göstermek amacıyla İslami ilimlerin bütün sahalarında yapılmış çalışmalara müracaat ettiğini ifade eder (s. 189).

Yazar “şerh metodu” başlığı altında Zafer Ahmed’in, *İlâü’s-süneri*’de metin ve şerh kısımlarındaki rivayetlerle ilgili isnada ve metne yönelik değerlendirmelere yer verir. Zafer Ahmed’in hadislerin sıhhatine yönelik verdiği hükümler sadece senetle ilgili değil, bilakis çoğunlukla metinle ilgilidir. Bir hadis metninin senedi bulunamasa veya senedine zayıf hükmü verilse bu rivayet mütabi veya şahidinin bulunmasıyla makbul ve amel edilebilir olacaktır. Zaten Zafer Ahmed daha çok rivayetlerin metinleriyle ilgilenmiştir. Tekin, bu konuda Zafer Ahmed’in bir fakih gibi davrandığını ifade ederek senet konusundaki muhaddislerin hassasiyetini fakihlerden beklemenin doğru olmayacağını söyler.


Tekin, Zafer Ahmed’in genel olarak Hanefilerin önde gelen âlimlerini takip ettiğini ve onlardan çoğu zaman ciddi olarak yararlandığını ancak yeri geldikçe onlara muhalefet ettiğini ve onların yanlışlarını ortaya koyduğunu belirtir ve bunu örneklerle destekleyerek zikreder. Ayrıca Zafer Ahmed’in Hanefî mezhebinin rivayetlerle desteklenmiş olduğunu ve mezhep görüşlerinin bu rivayetlere dayandığını gösterme çabasında olduğunu belirtir. Ayrıca onun bu rivayetlerin kabul edilip edilmemesi hususundaki gerekçeleri de zikrettiğini belirtir. Bu gerekçeler yazara göre oldukça değerlidir. Zafer Ahmed’in esas aldığı metnin kabul veya reddini gerektiren tercih sebeplerini örneklerle açıklayan yazar, bu gerekçeleri; hadisin kavli veya fiilî olması, umum-i belvâda (kaçınılması mümkün olmayan durum) gerçekleşmesi, âlimlerin telakkî bi’l-kabûlü (kabulle karşılamak), kıyasa uygun olması, rivayette ilgili meselenin Hz. Peygamber’e has olması ya da tâlim amaçlı olması veya cevazının beyanı niteliğinde görülmesi şeklinde zikreder (s. 235). Zafer Ahmed’in rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında geleneği takip ettiğini belirten yazar, ayrıca onun metinleri açıklarken ayetlerden, hadislerden, Arap dilinden, bilimsel tecrübelerden istifade ettiğini, kelime ve gramer açıklamalarının yanı sıra tasavvufî değerlendirmelerde de bulunduğunu nakleder.

Yazar son kısımda Zafer Ahmed’in bazı hadis meselelerine dair görüşlerini aktarmak suretiyle onun hadisçiliğini anlamaya çabalamaktadır. Bu minvalde Zafer Ahmed’in, Ebu Hanife’nin hadis bilgisine dair görüşlerini vermiştir. Bu hususta Zafer Ahmed Ebu Hanife’nin hadis bilgisinin kuvvetli olmadığını söyleyenlere karşı, onun müksirundan olduğunu, birçok hadisi rivayet ederek cemettiğini söyler. Buna delil olarak ise döneminin bazı büyük muhaddislerinin itiraflarını ve hüsn-i şehadetlerini serdeder. Ayrıca Zafer Ahmed Ebu Hanife’nin hadis bilgisinin az olduğunu ifade eden kalilü’l-hadis tabirinin, kalilü’t-tahdis az rivayet eden manasına geldiğini söylemiştir (s. 286). Zafer Ahmed Ebu Hanife’nin sahabilerden bazılarını gördüğünü ve bu husustaki rivayetlerin itimat edilecek şekilde sabit olduğunu savunarak onun tâbiinden olduğunu vurgulamaya çalışır. O, ayrıca Ebu Hanife’nin yaşadığı dönemde âlim olmanın, Kur’ân ve sünnet bilgisine sahip olmak demek olduğuna dikkat çekmiştir. Yazar Zafer Ahmed’in “sünnet” kelimesini ise âdet, davranış gibi lügat manasına yakın bir anlamda değerlendirdiğini, farz veya vacibin mukabili olarak değil, müstehap ya da mendup olarak “dinde takip edilen yol” şeklinde tanımladığını belirtir.

Zafer Ahmed bir rivayetin mütevatir olarak nitelenmesiyle ilgili onun sübutu noktasında ilim ifade edeceği ancak muhtevasının mükellef açısından her zaman tek başına yeterli olmayacağı ve farz kabul edilmesini gerektirmediği görüşündedir. Nitekim ona göre delaleti katilik ifade etmiyorsa zanni bir delil olur ve ahad ile tahsisi mümkün olur. Yazar Zafer Ahmed’in çoğu zaman mütevatir ifadesini çok yaygın ve şöhret bulmuş, ümmetin kabulüne mazhar olmuş haber anlamında kullandığını söyler. Hanefilerin kullandıkları hadislerin zayıf olduğu iddiasına karşı Zafer Ahmed, Hanefilerin kendilerine has kaidelerinin olduğuna dikkat çekerek meselenin ictihadiliğine vurgu yapmıştır (s. 323). Ayrıca ilk dönemlerde hasen hadis kavramının henüz ortaya çıkmadığı dolayısıyla önceki âlimlerin kullandığı zayıf hadislerin sonraki muhaddislerin ıstılahında hasene tekabül ettiğini belirtir. Yazar, Zafer Ahmed’in rivayet metninin kabulünde ravinin fakih olmasını gözettiğini, hadisleri tashih ve tazîf (zayıflığına hükmetmek) etmenin ictihadiliğine dikkat çekerek muhaddislerin kendi

içtihatlarına dayalı değerlendirmeleri varsa hadis ve fıkı bir arada değerlendirebilecek güçteki müçtehitlerin de değerlendirmelerinin olacağını ifade ettiğini aktarır.

Netice olarak Tekin, “Hanefi Hadisçiliği” adlı eserinde, Zafer Ahmed’in hareketli bir bölgede dünyaya geldiğini, Eşref Ali Tânevî ve Habib Ahmed Keyranevi gibi isimlerin katkısı olduğu *İlâü’s-sünen* adlı telifinde Hanefi fakihlerin rivayetler karşısındaki tutumlarının görüldüğünü, Ehl-i hadis ve Ehl-i Kur’ân’a karşı Hanefi mezhebini savunduğunu, hadislerin senet ve metinlerine yönelik Hanefilerin de kendilerine has kriterlerinin olduğunu, onun Hanefi fakih bir muhaddis olarak tarihe geçtiğini belirtir.

 **Muhammed Halit Kaya**

Kayseri Diyanet Akademisi Hadis Bölümü Eğitim Görevlisi